

Menno ter Braak

Verzameld Werk

G.A. VAN OORSCHOT AMSTERDAM

MtB

MENNO TER BRAAK VERZAMELD WERK
DEEL 3

COPYRIGHT BY G. A. VAN OORSCHOT AMSTERDAM



VERZAMELD WERK

MENNO TER BRAAK

POLITICUS ZONDER PARTIJ
VAN OUDE EN NIEUWE CHRISTENEN

HET TWEEDE GEZICHT

HET NATIONAAL-SOCIALISME
ALS RANCUNELEER

HET CHRISTENDOM

DE AUGUSTIJNER MONNIK
EN ZIJN TROUWE DUIVEL

DE NIEUWE ELITE

1949

G. A. VAN OORSCHOT AMSTERDAM

POLITICUS
ZONDER PARTIJ

Aan E. du Perron en Elisabeth du Perron-de Roos

*So wie man uns jetzt erzieht, bekommen wir
zuerst eine zweite Natur; und wir haben sie,
wenn die Welt uns reif, mündig, brauchbar
nennt. Einige wenige sind Schlangen genug,
um diese Haut eines Tages abzustossen: dann,
wenn unter ihrer Hülle ihre erste Natur reif
geworden ist.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

VOORREDE OVER STIRNER

Men zegt, dat enige priesters, die het afgesloten land Tibet betraden (de namen en jaartallen zijn mij ontgaan), bij het aanschouwen van de godsdienstige instellingen der Tibetanen zodanig schrokken van de overeenkomst dier instellingen met het Christendom, dat zij meenden met een speciale grap van de duivel te doen te hebben. Monniken, kloosters, gebeden: dat alles bleek tot hun ontsteltenis in de afzondering gesticht, buiten weten van de paus om, als een groteske, waarin de rozenkransen vervangen waren door gebedsmolentjes.... Ik moest aan deze curieuze geschiedenis denken, toen ik, na dit boek te hebben voltooid, het werk van Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, toevallig in handen nam; men zal mij, die het geloof aan het Woord in de volgende bladzijden tracht te ondermijnen, wel op mijn woord willen geloven, als ik zeg, dat ik Stirner voor het schrijven van *Politicus zonder Partij* niet kende; nergens trouwens zal de lezer de naam of een uitspraak van Stirner geciteerd vinden. Wellicht kan men zich mijn verbazing voorstellen, toen ik, al lezende, in deze onbekende een verwant ontdekte, en meer dan dat: iemand, die de ontwikkeling van mijn hoofdstuk *Een Zonde tegen de Heilige Geest* in ongeveer dezelfde etappes had doorgemaakt! Van 1844 af had dit Tibet dus bestaan, zonder dat ik aan een ontdekkingsreis had gedacht! Omdat ik geen geestelijke ben, maar een leek, kwam ik niet op de duivel, maar op deze inval: als een criticus, die, mijn boek beoordelend, daarin „een duidelijk nawijsbare invloed van Stirner” zou kunnen aantonen, zou hij dus ongelijk hebben... en toch, in minder letterlijke zin, gelijk! Hij zou, in het trotse bewustzijn van zijn slimheid, zelfs deze woorden van Stirner kunnen aanhalen: „Ich begehe getrost die Sünde, welche dem Christen die ärgste scheint, *die Sünde und Läste-*

rung wider den heiligen Geist”, en er op wijzen, dat zelfs de titel van mijn vierde hoofdstuk aan Stirner is ontleend; ik zou dan verplicht zijn dat te ontkennen, maar eigenlijk zou ik hem zijn triomf niet misgunnen. Want inderdaad, al zou mijn criticus het probleem der verwantschap te simplistisch als plagiaat hebben gesteld, de *verwantschap* zou hij hebben aangetoond.

Wat blijkt hieruit? Vooreerst, dat verwantschap tussen schrijvers, en zelfs tamelijk grote verwantschap, kan bestaan, zonder dat zij elkaar kennen. De conclusie: A onderging de invloed van B, zal dus in vele gevallen moeten worden gewijzigd: A en B behoorden tot een mensentype, dat langs de weg van verschillende ervaringen tot analoge resultaten komt; zij leefden in een sfeer, die hen tot overeenkomstige reacties en zelfs tot overeenkomstige woorden dwong. Voor zover ik kan nagaan, heeft Nietzsche Stirner niet gekend; toch zijn Nietzsche's „Wille zur Macht” en Stirners „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt” zo verwant, dat een ijverig speurder naar epigonismen van allerhande soort hier een ruim arbeidsveld zou vinden; er zijn trouwens geesten, die niet aan verwantschap kunnen geloven, of zij moeten het plagiaat er naast kunnen leggen. De verwantschap „pur” hindert hen, als een getuigenis van te fonkelende originaliteit.

Een betere speurder, André Gide, gaat zover (en men neemt het hem, tegenover de andere categorie speurders, allermist kwalijk), dat hij in zijn *Prétextes* de verwantschap tussen Stirner en Nietzsche loochent; „indignez-vous tout simplement en entendant dire: „Stirner et Nietzsche”, comme Nietzsche lui-même s'indignait en entendant dire: „Goethe et Schiller”. ” Het komt er op neer, dat hij Stirner verwijt, door zijn „egoïsme” de persoonlijkheid een slavendienst te hebben bewezen, die zij kan missen, terwijl de aestheet in Gide zich beledigd voelt door Stirners ondraaglijke stijl. „Au cours des 500 pages, pas un accroc, pas un trouble, pas une rencontre; le livre est laid, ressasseur, comble et vide. C'est un livre de ruminant.” Scherpzinnige constatering van een man, die voor alles de nuance laat gelden en de verwantschap niet naar een formule, maar naar een stembuiging wil berekenen!

Ik moet Gide hier onvoorwaardelijk bijvallen; de stijl van Stirner heeft alle onbeschaamdheid van de herkauwer, die in de waan verkeert, dat de overredingskracht toeneemt naarmate het herkauwingsproces zich vaker herhaalt. Stirner heeft de fout begaan, één ontdekking duizendmaal te willen toetsen aan het levensmateriaal zonder dat duizendmaal te kunnen poëtiseren; hij is bezeten en dor tegelijk, hij draagt voor met het temperament van een profeet en de techniek van een begaafde onderwijzer; hij ontdekt niets van de dingen uit, maar verglaast onophoudelijk alle dingen met zijn éne ontdekking: het bedrog door de „geest”. In de stijl van Stirner leeft nog, zij het in een soepeler gedaante, het filosofen-jargon; zijn onbeschaamdheid inzake de herhaling moet wel een rest zijn van een nooit voldoende afgeworpen filosofen-verleden. Met al zijn beweeglijkheid en zin voor de anecdote is Stirner door en door *abstract* gebleven, schrijver om het *resultaat* van het *betoog*, nooit om het genot van de goede verstaander en het halve woord.

Ik geef de scherpzinnige Gide alles toe en niettemin ... mijn tibetaanse sensatie is er om mij te verzekeren, dat ik mijn verwantschap met Stirner niet kan wegcijferen. Voor mij, waarschijnlijk minder volstrekt aestheet dan Gide, is blijkbaar de inzet van Stirner zo belangrijk, dat ik hem om die éne, gedurfde inzet al zijn tekortkomingen vergeef. Stirners aanval op de „geest”, waarvan ik de lezer geen verslag behoef te doen, omdat hij er, zij het met andere woorden en andere ervaringen, de parallel van terugvindt in het vierde hoofdstuk van dit boek, was de aanval van een maniak, maar van één dier zeldzame maniakken, die genoeg verstand hebben om hun manie te documenteren. Men kan Stirner de eer niet ontzeggen, dat hij de hegeliaanse logica van haar laatste steunpunt, een door de „geest” geprotegeerd burgermans-optimisme, heeft beroofd; in dit opzicht doorstaat hij de vergelijking met Nietzsche, die Schopenhauers „geestelijk” pessimisme deed omslaan in zijn aards tegendeel. Op zijn manier heeft ook Stirner Dionysos tegenover de Gekruisigde gesteld, de aarde gekozen boven de hemel... om deze inzet kan ik hem meer kwijtschelden dan Gide deed. Er is een soort

herkauwen, dat respectabel blijft, ook al irriteert het de man, die gedoemd is er getuige van te zijn.

Waarom ik er prijs op stel, een schuld tegenover Stirner die geen schuld is, hier af te doen? Voor alles, omdat de naam Stirner een motto en een waarschuwing is. Een auteur, die zich permitteert aan Stirner de voorkeur te geven boven Hegel – zoals hij aan Nietzsche de voorkeur geeft boven Kant – een zodanig auteur laat zijn lezer bij voorbaat weten, welke partij hij ... niet kiest. „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt”: voor dat parool schrikt iedere partijganger met ethische verontwaardiging terug; en er mocht eens een partijman zijn, die dit boek op zicht had en zijn ledige uren beter kon gebruiken....

ROTTERDAM, 7 September 1933.

I. EEN SCHRIJVER NA ZIJN DERTIGSTE JAAR

Wie een boek begint, legt zich met de eerste regel vast voor het gehele boek. Ieder schrijver met een schrijversgeweten aarzelt daarom lang voor hij zich op een regenachtige morgen neerzet om die eerste regel te formuleren; hij weet, dat hij niet meer terug kan, dat hij gewetenloos en opzettelijk barok zou moeten worden om de toon van zijn begin te herroepen. Onder het schrijven zullen honderden varianten opduiken; de gesluisde beelden zullen zich onophoudelijk moeten verscherpen, sommige zullen langzamerhand wegdansen om niet weerom te komen, andere zullen zo onherkenbaar aan het papier worden toevertrouwd, dat zij de schrijver zelf nieuw toeschijnen; er zullen zelfs bliksems door zijn hersens schieten, die hij „vondsten” noemt, omdat hij van hun onderaards bestaan geen omlijnd begrip had; maar de toon van zijn begin zal hij niet meer kunnen verliezen, het geheel zal geschapen zijn met die beruchte eerste regel. Naarmate hij het einde nadert, zal die toon hem meer gaan hinderen: hij leert al schrijvende zijn toon kennen, hij gaat zich ergeren; hij tracht zijn kruisen in mollen te transponeren, hij waagt poging op poging zichzelf met zijn toon te verzoenen door alles uit te buiten, wat een toonaard omvatten kan; maar de ervaring leert hem, dat het einde steeds een verlossing betekent, omdat alleen een einde een begin beslissend ongedaan maakt. En dan: hoe stumperig en officieus is nog vaak het einde! De schrijver heeft zich zo lang op zijn einde verheugd, dat hij het twintig bladzijden vóór het einde al in verschillende temperaturen heeft doorleefd; zijn boek is afgedacht, voor het afgeschreven is, en de vreugde over het afdenken heeft die van het afschrijven lang en breed verslonden voor die regenachtige middag komt, waarin het einde einde wordt. De laatste zin: en een regenachtige morgen is door een geheel

van op eenzelfde grondtoon afgestemde zinnen gekoppeld aan een regenachtige middag. Nu zullen binnenkort de lezers komen en zij zullen dit geheel als geheel gaan verslinden; zij zullen de kleine avonturen voor een schrijftafel volbracht, de weerbarstige variaties op de eerste zin, aanvatten als een officieel complex van bedoelingen; de recensenten zullen hun plicht weer doen en alles, wat voor de schrijftafel met kleine, bijna onmerkbaar zwenkingen tussen sigaren en kopjes thee officieus ontstond, zullen zij – met het gelijk van hun vak – tot hun eigen gerief vergroten. Over het geval van de man, die een jaar of langer de slaaf was van bladen wit papier, zullen zij niet meer spreken; zij zullen spreken over „de roman”, „het essay”, „de figuur” (denk niet aan de schrijftafel: *de figuur!*) en „zijn generatie”. Of: als zij spreken over die arme slaaf van dat diabolische papier dan zullen zij ook dat martelaarschap weer vergroten, tot de schrijver zichzelf niet meer als martelaar herkent; zo iets was die kwelling toch niet, zal hij denken, met zulke krasse gebaren placht ik niet tegen de toon van mijn eerste regel te strijden! Moet dan alles per se worden vergroot om voor de lezer waar te zijn?

Ik ben niet coquet, wanneer ik mij verdedig tegen mijn schrijverschap; de eerste coquetterie van het schrijven ligt achter mij, met *le plaisir de se voir imprimé*. Ik loochen ook niet de genoegens van het schrijven, ik loochen zelfs niet de hartstocht van het schrijven, waaraan ik verslingerd ben; platvloerse geesten, die uit mijn woorden de conclusie willen trekken, dat schrijven voor mij een nonchalant, haast katterig amusement is, bezondigen zich weer aan de vergrotingsmanie, die alle dingen „des geestes” pompeus etaleert om ze zichtbaar te maken. Maar ik heb te vaak aan het schrijven getwijfeld, om nog langer de vlijt en het mysterie van het „vak” te kunnen voorwenden; ik voel geen spoor van gemeenschap meer met mijn medeleden van het schrijversgilde, ook niet met hen, die met mij jong waren en zich gelijktijdig aan de literatuur begonnen te vergrijpen. Was vroeger, enkele jaren geleden nog, het schrijven een teken, waaraan wij elkaar herkenden, thans vraag ik mij bij een ontmoeting met een schrijver aanstonds af: wat *verbergt* hij door zijn noeste vlijt

aan letters besteed, hoe kan hij het verdragen onder zijn medemenschen rond te waren als een mysterie? Want voor een mysterieus wezen verslijten ons nog altijd de niet-schrijvers, ook zij, die ons het meest verachten, ook zij, die de intelligentste lezers zijn en wie slechts door een betrekkelijk toeval de weg tot het schrijven werd afgesloten. Nog altijd ligt over het schrijven iets van de middeleeuwse glans, van het privilege der clerken, die een vak geleerd hebben buiten het bereik van de gemene man; en waar thans het schrijven als *handwerk* binnen het bereik van allen ligt, zoeken de clerken hun privileges te handhaven door het schrijven als literatuur of als wijsbegeerte met ondoordringbare mysteriën te omgeven. Ik ken het zelf al te goed, dat genoeg: zich door een jargon af te sluiten van de rest der wereld, zich te vermeien in schone of geleerde woorden, die mij doen vergeten, dat het schrijven eigenlijk een goedkope techniek is. Wij schrijvers voelen ons van het begin van onze loopbaan af bedreigd door de algemene toegankelijkheid van ons uitdrukkingsmiddel; wij hebben geen schildersacademie bezocht, geen contrapunt gestudeerd, wij hebben ons zelfs niet in bochten gewrongen als onze beste afnemers, de acteurs, kortom, wij zijn eigenlijk zonder techniek en derhalve zonder natuurlijk verdedigingswapen tegen de onbescheiden blikken der leken: het kost ons moeite, een schijn van vaksuperioriteit te veroveren op onze collega's van het kantoor, die dag in dag uit achter hun schrijfmachines onberispelijke zakenbrieven componeren. En wij weten dat; vandaar, dat wij terugverlangen naar de tijd, toen het schrijven nog werkelijk een techniek voor ingewijden wàs! Toen het afschrijven van een handschrift nog een leven vergde, en geduldige, kunstvaardige toewijding aan een langzaam penseel, toen de analphabeet regel was en de schrijver de met bewondering aangegaapte acteur van een geheimzinnige werkelijkheid, toen, artistieke en philosophische broeders, waren wij onze prijs waard! Nú dringt het publiek te snel in onze mysteriën door en zijn er paardemiddelen nodig om aan die indiscretie althans grenzen te stellen.

Men ziet het: pure economie drijft de schrijvers op een hoop. Zij moeten zich onderscheiden, terwijl hun runen hun magi-

sche kracht hebben verloren; en daarom buiten zij alles uit, wat zij aan onderscheidingsmiddelen kunnen opsporen. Zo menen zij, dat zij niet om winstbejag schrijven, als kantoor-klerken; of zij geloven in volle ernst, dat de taal speciaal voor hen wonderen achterhoudt. Zij geloven aan „woordkunst” en „taalmagie”; de wetenschappelijken en de filosofen onder de schrijvers reserveren voor zich een bijzondere geheimtaal; clerken contra klerken, men lette op de spelling.... Met gefronst voorhoofd lopen al deze schrijvers argwanend langs de grenzen van de hun toekomende gebieden; zij monsteren elkaar welwillend of minachtend, naar gelang van de omstandigheden en verhoudingen, en zij worden hysterisch, wanneer een onbescheidene aan één hunner zorgvuldig gecultiveerde privilegiën waagt te raken. Intussen leveren zij hun werken af: hun porties woordkunst, hun armoede van geest, die door het accent van de zingende zaag moet worden goedgemaakt, hun zoveelste inleidingen tot de wijsbegeerte. Zij verbergen zich achter hun werkstukken door hun strijd tegen de toon van de eerste regel te maskeren met de illusie der objectiviteit; een boek moet voor zijn lezers verschijnen met het technisch effect van een schilderij; het moet gevernist en ingelijst worden geëxposeerd, met de charmes van het mysterieuze atelier nog aan zich ... het schrijversatelier, dat niet bestaat, omdat het geen andere technische attributen heeft dan een pen, inkt en papier! Het schrijversatelier wordt *gefingeerd*, telkens en overal weer; het moet de lezer worden gesuggereerd, en met des te overtuigender hypnotische gebaren, omdat het de gedaante heeft van een ordinaire leken-schrijftafel! Weg met die ordinaire tafel, dat verraderlijke allemansvloeiblad, dat potje Parker Duofold kantoorinkt! Sug-gereert mysteriën, drijft de koersen der runen en hiëroglyphen op, houdt taai vast aan het privilege der clerken! Fronst uw wenkbrauwen, dichters, professoren en beroepswijzen, en vergeet even uw onderlinge twisten: *tum tua res agitur paries cum proximus ardet!* Vertaald: het fronsen is een gemeenschappelijk belang!

En met dat al: het schrijven blijft de goedkoopste, gemakkelijkste kunst, ergo de meest vulgaire kunst, waarvoor men

geen academie en conservatoria kan oprichten; om te schrijven heeft men geen Maecenas en zelfs geen onbetaalbare dirigent nodig, men kan toe met wat verwerkte lompen en een uiterst stijf soort penseel, een vulpen. Heeft deze onschatbare economische voorsprong de schrijver niets te zeggen? Heeft hij dan geen gevoel voor symboliek, dat hij de goedkoopte van zijn „kunst” altijd zo op de achtergrond dringt?... Maar de schrijver heeft, op dit punt, geen gevoel voor symboliek; hij wil „duur” zijn, hij wil zijn techniek en zijn geheimen hebben; hij acht het beneden zijn waardigheid, economisch te zijn. Hij ziet niet meer, dat *alle* kinderen schrijven, terwijl er geen tien op de honderd muzikale of picturale talenten bezitten; hij zelf gaat schrijven als een kostbare uitzondering, omgaand met de taal als hanteerde hij porselein; en in plaats van zich het voorrecht der verstaanbaarheid met begerige handen toe te eigenen, werpt hij het weg om met woorden te schilderen en te zingen! Zo ontstaan de hemelse gedichten van Keats en Shelley, zo komen de complete meesterwerken in de wereld. Ik herken mijzelf niet meer. Er was eens een tijd, dat die meesters in het „schoonschrijven” mij vertegenwoordigers ener bijzondere geestes-aristocratie toeschenen, dat ik mij zelfs verbeeldde, dat zij aristocratische verleiders waren; ik kende toen de dichters alleen uit de litteratuur, ik had nog niet genoeg dichters ontmoet. Ik had nog niet genoeg nagedacht over de realiteit der verleiding; mij verleidde niet de verleiding zelf, maar de schone *schijn* der verleiding. Dichters treden op met verleidingsmiddelen, waarvan men veel leren kan, onder meer ook, hoe men door hardnekkig te blijven zingen veel kan verbergen en toch diepe indruk maken op een heilsbegerig publiek. En andere, openhartiger dichters: zijn zij eigenlijk wel *dichters*? Maken zij zelf, in humoristische ogenblikken, wel aanspraak op die verheven titel?... Ik heb nu veel dichters ontmoet, ook van het genus der zwevende arenden; maar wat ik op zijn best onder al die majesteit vond, was dicht bij de begane grond, was „entre nous”. De arenden onder de dichters, de goddelijke Shelley’s, handhaven zich niet op hun rotstoppen, wanneer men die toppen onbescheiden waagt te frequenteren. Zij kunnen goede vrienden

en interessante mensen blijken: hun dichterschap verdwijnt met de nabijheid, of liever, het wordt één van de honderden aspecten, waaronder hun persoonlijkheid kan worden gevangen, en in negen en negentig van de honderd gevallen niet het belangrijkste aspect....

Mijn geloof in de meesterwerken met de olympische glans is verstoord; misschien ben ik zo ruw gedesillusionneerd, dat ik een overdreven wantrouwen ben gaan koesteren tegen werken, die met die schijn van olympische verhevenheid en objectiviteit de ordinaire schrijftafel verlaten; misschien doet men Goethe onrecht, wanneer men hem liever *en pantoufles* bij Eckermann dan op een symbolische Pegasus bij Faust aantreft. Misschien... maar het doet ook weinig ter zake, of men de dode genieën onrecht doet; het is de vraag, of zij zelf gesteld zouden zijn geweest op het „recht”, dat hun dagelijks wedervaart van de zijde der litteratuur-historici, vangers van kunstarenden bij uitnemendheid. Ik wil zelfs een genie zien bewegen – bewegen achter de starre volledigheidsschijn, die het ons heeft voorgetoverd in zijn meesterwerken; ik aanvaard niemands grote en schone woorden, voor ik hem duidelijk gebogen heb zien zitten over zijn schrijftafel, schrijvend aan zijn verkapte mémoires. Ik moet de mémoires-schrijver voor mij hebben ook in de verhevenen, ook in de verwrongen, ook in de martelaren en heiligen; er zijn te veel verheven, verwrongen en hysterische poses in het heden, om maar aanstonds aan al die mirakelen in het verleden te geloven; het mag sommigen aangenaam stemmen, modellen à la Carlyle (of laten wij iets listiger zijn: à la Ludwig) voor ogen te hebben, mij boezemt de traditionele „held” evenveel afkeer in als het schoolmeesterlijke „genie”. Ik vraag zelfs om... de mémoires-schrijver in de mémoires-schrijver, en dit in het bijzonder aan biechtelingen van de allure Jean Jacques Rousseau. De leugenachtigste individuen, tot grote politici toe, hebben op hun oude dag mémoires geschreven, omdat zij zich verveelden en de dood niet zonder de schijn van een „welbesteed leven” konden afwachten; zodat mémoires van bepaalde grijsaards op zijn minst even verdacht zijn als de verheven poëzie van twintigjarigen en de style Louis XIV.

Boven de zeventig wil men al te graag zijn leven biechten, maar zelden anders dan als oude *roi Soleil!*

Het schijnt voor talloze mensen moeilijk te zijn zich te verzoenen met de gedachte, dat meesterwerken, waarom de classiciteit een valse maar indrukwekkende glans heeft gesponnen, afkomstig zijn van medemensen, die aan geen enkel biologisch aanwijsbaar structuurverschil onderhevig waren. Blijkbaar acht men het beledigend voor zichzelf om niet op één of andere wijze aan wonderbaarlijk bevoorrechten te geloven, die dus ook per mirakel konden scheppen uit het niets; men wil deze genieën dan nog wel een aantal ritueel vastgestelde stuiptrekkingen toestaan, die aan de baring van het meesterwerk voorafgaan, maar men wil het genie vooral niet als medemens en zijn werk niet als *mémoires*. En daarom krijgt iemand op een zeker tijdstip des levens genoeg van de officiële genieën, of zij nu van Schopenhauer dan wel van Emil Ludwig afstammen, en in het bijzonder van de muziekgenieën, die altijd gelauwerd worden door de critici van een zeker allooi; hij krijgt er een boosaardig plezier in, al dat schijnbaar volledige en harmonische en heroïsche te gaan verkleinen en verscheuren en verburgerlijken. Dan zien de heldenvereerders u misnoegd aan en zij mompelen iets van: „dat het genie wel banaliteiten geleefd heeft, maar dat juist de vonk van het genie...” En dan is men, opnieuw tot hun grote verbazing, bereid dat aanstonds toe te geven; het ging immers niet om de genieën, het ging erom, definitief verlost te worden van de classiciteitswaan, van het gefingeerde genieën-atelier, dat een burgerlijk werkvertrek pleegt te verbergen.

Ik zoek de *mémoires* op, omdat ik de spijsvertering der ideeën wil zien onder de schijnsolide, glanzende opperhuid van het werk, omdat het werk altijd meer verbergt dan het onthult, wanneer men het neemt als werk en niet als masker. Ik geef daarom de voorkeur aan boeken, die de sporen van het onvolledige en aanvankelijke durven dragen, en aan schrijvers, die zich sterk genoeg gevoelen om de schijn van harmonie en objectiviteit opzettelijk te vermijden. Het is verrukkelijk, de spijsvertering oprecht te horen werken, de omzetting

mee te maken, als invité (en niet als spion!) aanwezig te zijn bij een zo weinig officieel schouwspel; het is weldadig, als iemand u niet met een masker van schoonheid of wijsheid, maar met zijn eigen, voortdurend beweeglijke trekken tegemoetkomt; en hoe vaak overkomt u dat onder litteratoren en filosofen? Hoeveel voorwendsels hebben zij niet uitgevonden, om u bij voorbaat dat beweeglijke gezicht te onthouden en u met een (soms alleszins geslaagd) masker te overrompelen! Zij willen u, zonder eerst zichzelf als Jansen of Pietersen te introduceren, op het lijf vallen met hun schoonheden en wijsheden; zij hebben bijzonder veel haast, om over hun persoonlijke *res gestae* heen te stappen en terecht te komen bij hun theoretische *res gestae*. Zij dwingen u tot spionage, omdat zij het vrije onderzoek niet wensen toe te staan; zij dwingen u tot wantrouwen zelfs in hun eerlijkste theorieën en formules, omdat zij tot in hun eerlijkheid toneelspelers zijn geworden. Want hoe zouden mij de *res gestae Jansonii* kunnen interesseren, voor ik weet, wie Jansen is? Of althans een Jansen ontmoet heb, die zich niet moedwillig achter Jansonius verbergt? Over het „bestaan” van een „reële” Jansen spreek ik nog niet eens, evenmin over een psychologische of een kentheoretische Jansen; ik stel mij er voorlopig mee tevreden mij af te vragen, of het schrijversvak soms is uitgevonden om de spijsvertering der schrijvers te verbergen door een ambtelijk gewaad.

Begrijpt men, dat ik op dit ogenblik in mijn leven geen ander boek zou kunnen schrijven dan een boek overlopend van onvolledigheid en aanvankelijkheid? Dat het een erezaak kan worden, alle schijn van roman-objectiviteit of verhandelingsstijl te laten varen en voor de dag te komen als Jansen? Daarom laten de bekommelingen van velen mijner tijdgenoten mij koud; het aanleggen van wederom een nieuw bloembed in de tuin der nederlandse letterkunde laat ik voorlopig gaarne over aan hen, die beter kwekers zijn dan ik; voor het schrijven van tijd- en industrieromans, die de spijsvertering bij uitstek goed verbergen achter een veel pompeuzer Collectieve Spijsvertering, kan men bovendien altijd gegadigden in overvloed vinden; ook het elastieken probleem

van de goddelijkheid der poëzie en het kunstgehalte van het essay interesseert mij nog slechts... macchiavellistisch, als doorgang naar andere problemen.

Een schrijver wordt brutaler, na zijn dertigste jaar, als hij ten minste op die leeftijd nog geen penny-a-liner is geworden, om met de pen het brood te verdienen, dat hij op geen andere manier verdienen kon. Hij heeft langzamerhand geleerd, niet te hoog meer op te zien tegen het handwerk, hij heeft te veel vrienden aan het handwerk verloren, om nog overmatig eerbied te hebben voor een vak, dat mensen verslindt om er ambachtslieden voor terug te geven. De „geheimen” van het vak bespreekt hij niet meer met zoveel ijver als vroeger; de geheimen, waarover men zoveel spreekt, zijn gewoonlijk al lang trucs gebleken, en over de werkelijke geheimen kan men beter zwijgen, zelfs zonder een geheimzinnig gezicht.

Een schrijver wordt brutaler... als genieën, litteratuur en officiële wijsheid hem althans niet voor die tijd zulk een afkeer van het „vak” bezorgden, dat hij verstomde en voorgoed opbrak uit een milieu, waaraan niets hem meer bond...

De verleiding om te zwijgen is mij soms te machtig.

Moet er weer een boek ontstaan? Moet er aan de „productie” weer een exemplaar worden toegevoegd? Is het dan niet mogelijk afstand te doen van de schrijfdrang en een eerzaam burger te worden met hen, die brieven schrijven? Wat „eerzaam”! men behoeft niet eens eerzaam te worden, wanneer men leeft zonder schriftelijke stofwisseling, men kan dan zelfs royaal en zwiingend het zijne denken van de eerbare auteurs van het vak!... In die stemming heb ik mij dikwijls afgevraagd, waarom ik dit boek zou beginnen. Het kwam mij voor, dat alles, wat ik te zeggen had, zo vanzelf sprak, dat ik het rustig ongeschreven kon laten en er hoogstens over behoefde te spreken met een paar vertrouwde vrienden, die geen litteraire inkleding van node hebben en bij het eerste woord al vermoeden, wat het laatste zal inhouden. In die stemming liep ik onlangs te soezen, zonder enig verlangen naar schriftelijke klaarheid in mijn buitelandse begrippen, toen ik bijna door een tram werd overreden. Het was ditmaal niet het ge-

wone „bijna”, dat voor elke stedeling dagelijkse ervaring is; het scheelde een seconde, zodat de conducteur mij een gerechtvaardigde vloek toesmeet. Ik was niet eens geschrokken; pas enige minuten later begon het tot mij door te dringen, wat „bijna” ditmaal had betekend. Wie zal het mij kwalijk nemen, dat ik toen even sentimenteel werd over mijzelf en denken moest aan de mismaakte massa, die men, gegeven een miniem tijdsverschil, onder de zware motorwagen van lijn 9 te voorschijn had kunnen halen! Daarna hadden mijn gedachten de volgende richting kunnen kiezen: „Bijna. Het leven hangt aan een zijden draad. Het is de moeite niet waard, die korte tijd te verknoeien met het schrijven van boeken.” Maar zij kozen die richting niet; zij speelden met het onzichtbare embryo, dat niemand onder vlees en botten zou hebben gevonden: het boek, waaraan ik niet kon beginnen. Die gedachte kwam mij plotseling onzinnig voor: dat iets zo vleselijks als mijn embryonale ideeën niet gevonden zou worden, maar mijn overjas wél. Een gevoel in mij had zich al zo sterk aan het embryo van mijn boek gehecht, dat het onmiddellijk protest aantekende tegen zijn verloren-gaan onder een tramwagen. Zo herinnert een enkel moment de zogenaamde scepticus telkens weer aan de grenzen van zijn scepticisme, dat hem wil dwingen de weg van het zwijgen in te slaan.

Soms, vooral wanneer iemand mij juist een sluitend betoog heeft geleverd, schijnt zich een soort kindsheid bij mij aan te kondigen. Ik heb mijn tegenpartij aangehoord, ik heb hem in alles gelijk gegeven, ik ben dus zijn tegenpartij niet meer; juist dan bekruipt mij een onweerstaanbare neiging om goedmoedig glimlachend en knikkebollend precies langs de mij zo-even geleverde waarheden heen te leven en dadelijk iets te doen, dat op spelen lijkt, om vooral niet door mijn tegenpartij voor overtuigd en ernstig medestander te worden gezien. Dan schijnt mij de sluitende samenhang van woorden, die wij een ogenblik geleden met wederzijds goedvinden hebben geconstrueerd, zo bespottelijk, dat ik onder het schone denkgebouw een speelse bom begeer te leggen. Scepticisme, weg naar het spelen van een kindse oude man, weg naar het zwijgen; de weelde van het gelijk-krijgen en oprecht gelijk-

geven kunnen wij slecht verdragen... Nog onmiskenbaarder nadert de kindsheid, wanneer een bijzonder dom mens met een vooroordeel als een kropgezwel (b.v. het *l'art pour l'art* of de evolutie) mij in de onschuld van zijn gemoed een uiteenzetting aanbiedt van zijn levensbeschouwing. Ik hoor die uiteenzetting, ik zie niets anders dan het volumineuze kropgezwel, ik heb niet de geringste lust mijn ideeën kou te laten vatten in de tocht, die uit zijn mond komt; ik luister maar en voel mij kinds worden, terwijl ik de zonnigheid van zijn overtuiging of desnoods de verbitterde heftigheid van zijn martelaarschap onderga. Ik weet, dat zijn leven niet meer los te maken is van zijn kropgezwel, dat hij zijn waarheid gedisciplineerd heeft, totdat zij hem het dragen van zijn gezwel mogelijk en zelfs aangenaam heeft gemaakt: zonder zijn krop zou hij zich mager en onaanzienlijk voelen, zijn leven zou beroofd zijn van het enige, wat hem als man van gewicht in stand hield. Wat moet ik doen? Moet ik hem, die zijn ziekte juist glorieus in gezondheid, die de dwaling van de natuur met geestkracht in waarheid heeft omgezet, aan het wankelen trachten te brengen, moet ik trachten hem aan te praten, dat *mijn* waarheden zonder kropgezwel zijn ontstaan? Ik doe niets, ik voel mij kinds en zwijgzaam worden; ja, soms zelfs spraakzaam, geneigd hem met mijn woorden door zwak protesteren of belangstellend beamen van bijzaken te ondersteunen in zijn verworven geloof. Wat is waarheid, wanneer een mens zijn kropgezwel slechts voor zich aannemelijk weet te maken!... In zulke ogenblikken ben ik geneigd alle kropgezwellen ter wereld rustig te laten uitbotten als kinderen der natuur, alle domheden toe te glimlachen, geen verzet meer aan te tekenen, ja, bij mijzelf zonder verdere critiek een enorm gezwel te veronderstellen, dat *mijn* ideeën in stand houdt; het is de oude scepticus in mij, die liever zichzelf mismaakt verklaart dan dat hij de meningen zijner medemens met een absoluut gebaar waagt te verwerpen; het is de stille epicurist in mij, die er zich doelloos en genietend in verheugt, dat 's morgens bij het opstaan het water weer met dezelfde koelte in de wastafel stroomt; waarom dan nog zich druk maken om een opinie, één van de miljoenen opinies, die tegen de mijne indruisen?... Tot een schokje mij

doet omkantelen; ik zie een aanmatigende geste, ik hoor het geluid van een verstopte neus, de al te hevige geestdrift over een futiliteit kwetst mijn gevoel voor proporties: en ik heb mijn tegenstander weer als tegenstander, mijn domoor weer als domoor, het kropgezwel tegenover mij weer als uitwas! Het is vaak een miniem schokje; maar het telegrafeert mij zonder mankeren, dat ik mij vergiste, toen ik dacht louter een scepticus en epicurist te zijn! Ik weet weer, dat ik nog niet zal zwijgen, dat veeleer mijn voorlopige hang naar het zwijgen voorbereiding is geweest tot een nieuw offensief; iets zegt mij, dat ik, één ogenblik, bereid was mijn ideeën te vroeg op te offeren aan die gemakkelijke sceptische glimlach van de kindse oude man. En even later schrijf ik weer met de begripswellust van filosofen en het anecdotisch plezier van romanschrijvers, alsof ik mijn plaats in de gelederen der vaklieden weer goedsmoeds had ingenomen; de vrees voor de „vanzelfsprekendheid” van mijn meningen is verdwenen, omdat ik aan het geluid van de verstopte neus het tegendeel heb gehoord, het kan mij zelfs niet meer schelen aanstonds voor mijn lezers te verschijnen met een *Ilias post Homerum*, omdat ik schrijf zonder te denken aan de vele denkbare Homerussen, die mij in het verleden reeds kunnen hebben overtroefd. Het is een banale waarheid, maar een waarheid: ik schrijf, omdat ik het niet laten kan... zonder overigens het gevoel te koesteren, dat een goddelijke macht mij drijft of een schare op mijn woorden staat te wachten; zoveel scepticus blijf ik óók onder het schrijven!

Schrijven, omdat men het niet laten kan.... Het is een onverantwoordelijke dooddouner, waarmee ik toch voorshands genoeg moet nemen, ook al besef ik de zwakheid van mijn positie. „Schrijven, omdat men het niet laten kan: daarop kan iedere inktvermorser en in het bijzonder de vuilschrijver *par droit de naissance* zich beroemen!” Aldus amendeert mijn criticus, mijn tweede ik, dat zich aan mijn dooddouner ergert. Mijn criticus heeft gelijk, hij klasseert mij niet onjuist onder de vuilschrijvers, waarvan niets mij onderscheidt dan een zeker stylistisch zelf behagen en een zekere afkeer van een zekere... eerlijkheid. Wellicht overigens zou ik meer succes

hebben, als ik op deze oprechtheid had gewed. Immers: in plaats van mij zelf met een doodoener tevreden te stellen, had ik mij juist hier uitnemend kunnen afficheren als een mens, die voor alles *eerlijkheid* zoekt en daarom in spijsverteringstaal schrijft. „Mes défauts s'y liront au vif, mes imperfections et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse été parmi ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier et tout nu”, verzekert Montaigne aan de lezers van zijn *Essais*; een eerlijke uitspraak, maar vooral eerlijk door het gemaakte voorbehoud! Wij leven nl. niet langer „sous la douce liberté des premières lois de nature”, meer nog: de wetenschap heeft ons geleerd aan zulk een „douce liberté” met alle kracht te twijfelen; hoe zullen wij dan eerlijk zijn? De eerlijkheid heeft voor verfijnder geesten haar goede naam verloren, sedert het publiek onder „eerlijkheid” een soort democratische ongeneerdheid is gaan verstaan; mensen, die „misstanden” op sexueel en sociaal gebied blootleggen, heten in de mond van het publiek „eerlijk”. Daarmee heeft voor ons het woord afgedaan als verleiding. Eerlijkheid is voor mij een vorm van strategie, zo goed als iedere andere vorm van oneerlijkheid; wie zich aan het mensdom „tout nu” vertoont, weet dat hij daarvoor zijn goede redenen heeft en dat ook zijn naaktheid nog een pose is. Ik kan niet ontkennen, dat ik in bepaalde gevallen de onafwijsbare behoefte heb, „eerlijk” te zijn; in een gesprek met een vriend, en voornamelijk in geschrifte. Maar daartegenover staan honderd andere gevallen, waarin ik mij voor „eerlijkheid” zou schamen, omdat zij mij tot een caricaturaal type zou verlagen; men kent ze wel, de typen, die in alle maatschappelijke situaties, waarvoor huichelarij en schijnheiligheid een vereiste is, met grote eerlijke ogen binnenvallen; hun gebaar is aandoenlijk, hun ijver overstelpend en hun carrière gebroken; hun eerlijkheid heeft het heroïsche, maartevens het beklagenswaardige van Don Quichote de la Mancha en veronderstelt een kropgezwel van naïveteit. Ik zelf heb deze eerlijkheid nooit gekend; als kind exploiteerde ik mijn eerlijkheid al strategisch, in momenten waarin oneerlijkheid niet meer opging; als ik ge-

snoept of in het geheim gerookt had, voelde ik angst voor de ontdekking en eerst ná de ontdekking heftig berouw. Blijkbaar was dit berouw echt, want het was heftig; maar even blijkbaar was het geen morele imperatief, die vermanend tot mij sprak, omdat hij zich alleen liet horen *en flagrant délit*. ...

Als men volwassen geworden is en niet langer een idealist, begint men, zij het met de weerzin van de polemist, te begrijpen, dat men in het leven nog niet als hypocriet staat door bij zevenachtste van zijn ontmoetingen als hypocriet op te treden; zelfs tegenover zijn beste vrienden immers blijft men de diplomaat; men houdt rekening met hun stemmingen, men wil zijn „eerlijkheid” ook in de openhartigste ogenblikken blijven beheersen, omdat men van niemand, zelfs niet van zijn beste vriend, dupe wil zijn. De hypocrisie wordt pas gevaarlijk, als zij weer „eerlijk” wordt; de echte hypocrieten vinden het leven blijkbaar gewichtig genoeg, om zich constant anders voor te doen dan zij zijn; ook de geestige Talleyrand had in dit opzicht veel te weinig humor, veel te veel gevoel voor carrière. Maar welke vriend zal mij kwalijk nemen, dat ik hem niet nader met mijn onbepaalbaar aantal zwenkende stemmingen, die mijn „eerlijkheid” vormen? Berust goede vriendschap niet juist op het kunnen-verdragen van elkaars noodzakelijke hypocrisie? En hoeveel „eerlijke” biechten aan vrienden hebben wij vroeger niet geëncèneerd alleen met het *pathos* der eerlijkheid?

Ik ben welbewust vals in mijn dagelijks leven, ik ben de collega van mijn collegae, zoals zij de collegae van hun collega zijn; het is mij voldoende, dat ik later in staat ben over mijn plechtige collegialiteit te lachen. En als ik dan „eerlijk” tracht te zijn in de uitzonderingstoestand van mijn schrijverschap, voel ik mij bezwaard door de goedmoedige, morele klank van het woord „eerlijk”. Het wil voor mij niet zeggen, dat ik nu ieder, die voor mij klaar is gaan staan, trouwhartig de hand kom schudden, om hem daarna te overweldigen met de hoeveelheid schandalen, die samen „mijn leven” vormen. Het wil voor mij evenmin zeggen, dat ik alle schrijversijdelheid prijsgeef, om naakt te poseren voor alle leden van het leesgezelschap; ik heb nog ijdelheid genoeg, om mijn zinnen zo te styleren, dat zij voor principiële eerlijkeheidsmaniakken onlees-

baar zijn, en mijn leven zo te styleren, dat het een rijk gevarieerd schouwspel zonder al te veel voze plekken lijkt; ik heb alleen niet genoeg ijdelheid meer, om een professoraat te ambiëren en daarvoor onverdroten specialistische tijdschrift-artikelen te gaan vervaardigen. Dit laatste zou men dan mijn eerlijkheid kunnen noemen: ik ben ijdel genoeg, om mij liever te laten bewonderen als *enfant terrible* temidden van kunstenaars en wijsgeren dan als eerlijk en bescheiden vakman. Met andere woorden: een volkomen oneerlijke, ijdele vorm van diplomatie, waarachter men mijn levensbiecht zelf maar moet zoeken, als men daarvoor de tijd wil nemen. Mijn eerlijkheid is niet voor iedereen gratis beschikbaar, zoals die van dr van der Velde of andere weergaloos eerlijke auteurs, waartegen concurrentie onmogelijk is.

Aldus sprekend over de eerlijkheid laad ik wellicht de verdenking op mij, dat ik met de eerlijkheid coquetteer; ook die schijn zal ik dan voorlopig getroost meedragen, tot ik bewezen heb, dat ik niet over de eerlijkheid scherts om grappen te maken. Ik scherts over de eerlijkheid, omdat ik wil trachten „eerlijk” te zijn zonder enige adhaesiebetuiging aan hen, die menen zich door hun eerlijkheid principieel te onderscheiden van de oneerlijken. Wij zijn allen hierin gelijk, dat wij ons door woordgroeperingen zo compleet mogelijk trachten voor te doen; dat is voor mij belangrijker, dan dat sommige individuen, waaronder ik toevallig behoor, zich door bepaalde maatschappelijke omstandigheden en een bepaald temperament de luxe kunnen en willen veroorloven onophoudelijk aan gemeenplaatsen te tornen en daardoor boze gezichten te kweken. Leefde ik onder andere maatschappelijke omstandigheden, bijvoorbeeld in de onvolprezen gemeenschap der Sowjets, dan zou mijn temperament waarschijnlijk niet voldoende zijn om mij tot een „eerlijk” man te maken; er zou iets nodig zijn als *moed* om te zeggen, wat ik hier in Nederland zeg met de zekerheid, dat een parlementaire democratie mij beschermt tegen het vuistrecht. Een complimenteus mens heeft mij werkelijk eens het volgende toegevoegd: „Ik geloof, dat er moed voor nodig is, om te schrijven zoals u schrijft!” Meende deze man inderdaad, wat hij zei? Verkeerde hij waarachtig in de

overtuiging, dat een verkeken kans op een professoraat, wat brouille met enige gezeten letterkundigen en nog enige consequenties van een „onafhankelijke” stijl in staat zouden zijn mij zelfs maar tot de keuze tussen moed en lafheid te verleiden? Hoe weinig psychologie der „onafhankelijkheid” moet deze bewonderaar gestudeerd hebben! Nog nooit heb ik mijn wijze van schrijven als symptoom van moed gevoeld, omdat nog nooit iemand mij voor de keuze heeft gesteld: weg met die mening of de kogel! Nog nimmer heeft een rode soldaat ¹ mij met de bajonet naar mijn bureau gejaagd, om in samenwerking met een collectief van schrijvers een sociale roman van het trambedrijf te bakken, waarin ik op straffe des doods breed moest opgeven van de vermoeide platvoeten der tram-conducteurs! Wat zemelt men dan van moed! Zij, die onafhankelijk schrijven als een bewijs van moed ervaren, vrezen de openbare mening kennelijk als een echte guillotine; zij kunnen niet leven zonder talloze schouderklopjes in ontvangst te nemen en stellen zich daarom schrijvers, die in de onafhankelijkheid leven als in frisse lucht, als helden voor. Zij noemen deze moed dan de „zedelijke” moed, ter onderscheiding van de moed, die men in het aangezicht van gevaar en dood ten toon moet spreiden. Maar het is met die „zedelijke” moed een twijfelachtig geval, als met zovele zaken, die de „geest” van de cultuurmens dienen te illumineren; hij bestaat alleen voor hen, die in de hypocrisie der samenleving een werkelijke vijand zien; blijkbaar verslaan zij ieder ogenblik, dat zij „zedelijk” moedig zijn, in die hypocrisie een enorme tegenstander, die zij in zekere zin nog hoogachten door hem „vijand” te noemen. Ik ken deze moed zomin als de eerlijkheid; mijn zogenaamde „zedelijke” moed stamt niet af van de moed, waarmee men duels onderneemt, maar eenvoudig van de hygiëne. Men vertelde mij in mijn jeugd, dat er „zedelijke” moed voor nodig was, om niet te duelleren; ik heb dat nooit geloofd, omdat ik aan mijn eigen schaamtegevoel bij het denkbeeld alleen van

¹ Ik schreef dit voor Maart 1933. Men kan hier thans iedere gewenste kleur hemd invullen. Men moet trouwens dit hele boek lezen met de wetenschap, dat het geschreven werd eer het noodzakelijk was zich te meten met het fascisme in eigen land.

een geweigerd duel onfeilbaar ontdekte, dat zulk een „zedelijke” moed niets anders is dan gecamoufleerde lafheid (of complimenteuzer gezegd: zucht naar zelfbehoud). Er is waarschijnlijk meer moed voor nodig om te duelleren, dan om b.v. vrouw en kinderen te verdedigen; bij een duel staat niemand achter u dan een dwaze, chevalereske traditie en men moet al bijzonder hardnekkig in de pantserende realiteit van die traditie geloven om vrijwillig en toch laf te duelleren. Zo ver echter heeft de europese cultuur het gebracht, dat zij de hygiëne van de schrijver, die onafhankelijkheid heet, door het praedicaat „zedelijke moed” is gaan indelen bij de temperamentsaangelegenheden van onberedeneerder wezens dan schrijvers; zoveel achting heeft de europese cultuur langzamerhand gekweekt voor het weerstandsvermogen van haar eigen hypocrisie. Zij spreekt van moed, waar geen bom ontploft, waar niets anders wordt opgeofferd dan een weinig gezelligheid, een weinig beroemdheid, een paar ridderorden.

Ook over moed kan men beter zwijgen, wanneer men tracht zichzelf en anderen duidelijk te maken, waarom men schrijft; want wie zich moedig voelt bij het schriftelijk duel in een tolerante samenleving als de onze heeft niet veel idee van de moed en ongetwijfeld een zeer „litteraire” voorstelling van pijnbank en inquisitie.

Nog weet ik niet veel meer, dan dat ik schrijf, omdat ik het niet laten kan ... en daarom schrijf ik in de spijsverteringstaal van *mémoires*; want zij, die het schrijven wel laten kunnen, maar het niettemin doen, omdat zij het regelmatig bewegen van hun rechterhand nu eenmaal gewend zijn, verbergen hun spijsvertering als iets onfatsoenlijks. Mijn stijl wordt daarom niet nonchalant; ik wens rhythmisch te verteren. Aan idealistische oprispingen heeft niemand iets, terwijl het dagelijks rythme der spijsvertering meer van iemands „innerlijk” verraadt dan hij zelf wil en juist datgene verraadt, wat hij door een etalage van beschavingsgoederen pleegt te maskeren. De eerlijkheid en moed van de spijsvertering: daarvoor wil ik trachten in te staan.

Ik tracht daarom niet langer het persoonlijk voornaamwoord

van de eerste persoon te vermijden. Het kost mij overigens telkens nog moeite, om rondweg *ik* te schrijven, waar de journalist *wij*, de man der wetenschap *men* en de politicus *de Natie* pleegt te gebruiken; het herinnert mij nog steeds bij momenten pijnlijk aan de spreektaal en de persoonlijke brief. Pijnlijk: een bewijs, dat de litterator in mij, die een afkeer heeft van het ongeprivilegieerde schrijven der niet-clerken, nog altijd prat wil gaan op zijn middeleeuwse bevoorrechting, nog altijd meent vulgair te zijn door zichzelf openlijk verantwoordelijk te stellen voor zijn uitspraken. En niet geheel ten onrechte; „ik” sleept meermalen de ongelimiteerde mededeelzaamheid van zelfgenoegzame praatvaars achter zich aan, het kan behept zijn met alle opdringerigheid der spreektaal en alle familierelazen uit de vertrouwelijke brieven van moeders aan dochters. Daartegenover heeft het onpartijdige „men” het voordeel van een aristocratische afzijdigheid en onpersoonlijkheid; de schrijver, die „men” zegt, houdt nog enige troeven in de hand door zich niet bij het eerste treffen klakkeloos te vereenzelvigen met zijn uitspraak. „Waarom *men* schrijft” is iets anders dan „waarom *ik* schrijf”; in het eerste geval blijft een aftocht naar een veronderstelde achterhoede van gelijkgezinden mogelijk, in het tweede geval staat de schrijver openlijk alleen; hoe hij zich ook draait, hij heeft zijn schepen achter zich verbrand, hij heeft geen collegae en geen landgenoten meer. „Men” is, om zijn aristocratische reserves, een verleidelijk pronomen voor hen, die nog niet voldoende op hun „ik” vertrouwen en daarom hun woorden flatteus willen beschaduwen met afzijdigheid en heimelijke ironie („de lezer weet, dat ik het ben en ik ben het toch niet geheel”); „men” is een woord voor afstammelingen der wetenschap, die uit hun wetenschappelijke tijd de neiging tot objectief verstoppertje-spelen hebben overgehouden. Ik heb van de effecten van dit „men” genoten, zòzeer, dat het bijna een stopwoord voor mij werd, als ik een persoonlijk oordeel de laatste zwakke schijn van objectiviteit wilde meegeven: het miste de kleverige camaraderie van „wij” en het reclame-achtige van „ik”, terwijl het van beide een charmant amalgame kon zijn. Bijna mathematisch algemeen door zijn

vorm, was het tevens prikkelend subjectief door zijn ironie.

De aristocratie van „men” heeft echter, zoals alle aristocratie, naast een aspect van voornaamheid een aspect van gewildheid. Er komt een tijd, die niet meer van ontsnappen en afzijdigheid wil weten, de ware tijd voor het „ik”. Er komt een ogenblik, waarin de veronderstelde achterhoede der gelijkgezinde „men” hinderlijk wordt en „ik” de auteur niet meer als reclame klinkt. Met „ik” is een ander spel te spelen dan met „men”, al is het dan niet bij uitstek het spel van eerlijkheid en moed; de schrijver verbergt zich even goed achter zijn „ik” als achter zijn „men”, hij blijft evenzeer naar algemeenheden trachten en de aandacht afleiden van zijn eigen toevallige levenshistorie; want iemand moet wel zeer naïef zijn om te geloven, dat in ik-romans en autobiographieën de schrijver zich „geeft”. Ik geef mij niet, ik heb niet de minste reden mij te geven in de chaotische, tegenstrijdige veelheid, die ik „ben”; ik heb er belang bij een „ik” te tonen, dat zich als een solide schild en een snel aanvalswapen voor mij verdienstelijk maakt; dit geharnaste „ik” vertonen wil niet zeggen, dat ik alle moeite doe om in mijn hemd te gaan staan, want een kind kan zien, dat dit een averechtse tactiek is. Ik blijf tacticus, maar mijn tactiek wijzigt zich. Ik vestig de aandacht op het officieuze en onvoltooide, op feiten, die mij betreffen en niemand anders, omdat ik mijn conclusies niet langer de schijn wil meegeven, dat zij mij als gave geschenken in de schoot zijn gevallen. Ik wil mijn algemene resultaten niet langer de wereld inzenden zonder tevens te bekennen uit welke persoonlijke gebaren zij zijn voortgekomen; een waarheid heeft voor mij geen bekoring meer, als ik niet eerst ontdekt heb, waar zij haar naam „waarheid” heeft opgedaan. Pragmatisme en waarheidsverering verdraag ik niet als tegenstellingen, voor ik mijn „waarheden” radicaal tegen mijn „ik” heb uitgespeeld. Ik schrijf, met de eerbucht mij aan anderen te verraden... maar met nog groter eerbucht om een duivels bedrog te plegen tegenover hen, die menen in mijn schrijvers-ik *mij* gevangen te hebben. Mijn ik is een vorm van polemie, evenals mijn schrijven; of zij waarachtig of onwaarachtig zijn, wat doet het er toe, als de waarheid mijn eerste probleem is?

II. GESCHIEDENIS ENER INTELLIGENTIE

Wanneer ik mijn eerste hoofdstuk overlees, dan is het toch weer de *gentleman* in mij, die protesteert. Wel is waar meende ik hem het zwijgen opgelegd te hebben door deze gedachten-gang openlijk als een ik-product te afficheren; maar hij zwijgt nog niet, hij heeft nog meer argumenten, de onoverwinnelijk bescheiden *gentleman*. Hij houdt mij een ergens opgegraven citaat van prof. Ovink voor:

„De houding, die den beperkten mensch tegenover den absoluten Geest betaamt, is niet die van zelfverzekerdheid, maar van deemoed en ongerustheid.”

Ik herlees mijn eerste hoofdstuk, en ik herlees het citaat; ik weet, dat zij volkomen onverenigbaar zijn. Alles, wat naar deemoed en ongerustheid kan zwemen, ontbreekt in mijn schrijfwijze; mijn denkmethode moet dus voor prof. Ovink en zijn volgelingen in hoge mate onbetamelijk zijn; en behoort de bescheiden *gentleman* in mij ook niet tot de volgelingen van prof. Ovink? Ik ben te weinig een „man uit één stuk” om niet te beseffen, dat mijn toon behalve zelfverzekerd ook nog arrogant, onbeschaamd en erger: zelfgenoegzaam klinkt. Uit de toon van mijn eerste hoofdstuk spreekt iemand, die inderdaad op een bepaald plan „zichzelf genoeg is”; in deze iemand komt het zelfs niet op de vergelijking „beperkte mens” en „absolute Geest” te maken; onder het schrijven voelt hij zich op zichzelf aangewezen en zonder enige verplichting tot aan- of afhankelijkheid. Daartegen protesteert nog steeds de *gentleman*, tot wiens decorum het behoort onbeschaamdheid en zelfgenoegzaamheid te verbergen. Tot de tactiek van de moderne mens behoort – wat men ook moge beweren over zijn gebrek aan nederigheid – dat hij in laatste instantie de bescheiden collega speelt tegenover zijn medemensen; hij kan uiterst ver gaan in zijn zelfoverschatting, mits hij de horizon der bescheidenheid

niet verduistert; men moet kunnen vermoeden, dat de collega op zijn tijd weer bereid zal zijn zich bij de kudde aan te sluiten. Deze bescheidenheid kan nog onze grote cultuurramp worden; de vrees om voor een pedant te worden aangezien heeft velen onzer zodanig geïnfecteerd, dat zij stotteren of blozen juist als het er op aankomt iedere vorm van onzekerheid te vermijden. De hypocrisie der bescheidenheid heeft zelfs zo intens gewerkt, dat er *oprecht* bescheidenen worden geboren, mensen, die men uit hoeken en gaten moet halen, wil men weten, wat zij waard zijn; de voorouders hebben zo lang de bescheidenheid als diplomatie beoefend, dat het nakroost eindelijk bescheiden is *geworden*. Maar deze laatste vorm van bescheidenheid is geen argument vòòr de bescheidenheid; hij bewijst alleen, dat de bescheidenheid niet *per se* een diplomaten-eigenschap behoeft te zijn; en wat wij bij ieder mens in de dagelijkse omgang als bescheidenheid waarden (het niet-onophoudelijk-het-woord-nemen in een gesprek, het niet hinderlijk-werken-met-de-ellebogen), waarden wij wel allermint als een getuigenis van „deemoed en ongerustheid”! De „maatschappelijke” bescheidenheid is een compliment aan het adres van de bescheiden bejegende, die geveid erkent, dat zijn partner hem minstens respecteert en misschien wel vreest hem te krenken; zij verdwijnt overal als sneeuw voor de zon, wanneer de nood aan de man komt en werkelijke krachtmeting noodzakelijk wordt. Men behoeft dus nog niet onbescheiden in de omgang te zijn, als men onbescheiden boeken schrijft; immers men wordt alleen daar onbescheiden, waar men een serieuze tegenstander ziet en waar bescheidenheid een slechte tactiek zou zijn.

Op één of andere manier gelooft een ieder meer dan voldoende aan zijn eigen recht van bestaan; doet hij dat niet, dan is het tijd, dat de psychiater hem weer wat op weg helpt. Op het gezicht van de ambtenaar staat te lezen dat hij ptolemaeïsch denkt: *zijn* zon draait om *zijn* aarde en zo mogelijk draait deze aarde nog weer om *zijn* ambtenarenwoning; hij is echter wetenschappelijk ontwikkeld, heeft zich een zekere kennis van de ontdekking van Copernicus eigen gemaakt en verkondigt dus aan zijn gezin, dat de aarde om de zon draait en dat het ambtenarengezin als een nietig atoom door de wereldruimte

wordt geslingerd. Dàt is bescheidenheid, zelfs wetenschappelijk gefundeerde bescheidenheid! De verhoudingen worden omgedraaid op grond van niet meer dan een paar abstracties; maar wat van deze door het heelal geslingerde ambtenaar blijft is eeuwig en altijd... Ptolemaeus! Men overschatte de psychologische resultaten der copernicaanse leer niet; zij heeft, onder een nieuwe opperhuid van kosmische bescheidenheid, de mens dezelfde spijsvertering gelaten. En waarom ook niet? het slingeren valt immers nogal mee!

Er is maar één onbescheidenheid, waartegen mijn instinct zich nog verzet: dat is de verkeerd geplaatste onbescheidenheid, die aan geen enkele realiteit beantwoordt. Ik maak mijzelf belachelijk, zodra ik mij voor een bokser, een wetenschappelijk phaenomeen of een Casanova ga uitgeven, precies zoals de jood zich belachelijk maakt door de antisemiet te spelen en de krankzinnig geworden conciërge van het gymnasium door zich voor Julius Caesar te houden. Deze onbescheidenheid kan hoogstens tragisch zijn; maar belachelijk is zij altijd, omdat zij door de botste feiten al ontmaskerd wordt. Als ik mijn onbescheidenheid met ere wil dragen, moet ik haar op alle punten, die mijn strategie bestrijkt, kunnen verdedigen; de *gentleman* mag zijn neus voor mij ophalen, hij moet mij niet kunnen overtroeven, dat eist het ongeschreven recht der opzettelijk onbeschaamden; hij mag mij zelfs niet betrappen op een te onbeheerste uitdrukking, die dikwijls meer zwakheid verraaft dan een foutieve redenering. Maar voor de rest: overboord de bescheidenheid, de gezelschapsdame van het zwakke intellect, de vrijzinnige achterlicht van de christelijke deemoed! Ietwat te veel *superbia* zal niemand schaden; wij verbeelden ons niet, dat wij een god aanranden of de Zin van Het Leven verklaren, wij zijn er alleen op uit, onze gedachten te formuleren zonder vrees voor de achterklap van onze bescheiden buurman, die zich uit louter deemoed en ongerustheid van zijn *humilitas* een in het oog lopend afgodsbeeld heeft geschapen.

Als ik de geschiedenis *ener* intelligentie tracht te schrijven, dan bedoel ik daarmee in de eerste plaats de geschiedenis *mijner*

intelligentie; de titel houdt geen verkapte bescheidenheid in, want juist hier past het wel allerminst, te retireren achter wetenschappelijke schijn-discretie. Intelligent vindt in het geheim zich ieder individu, dat het woord „intelligentie” wel eens heeft horen gebruiken; maar vraagt men ieder individu op de man af, of het zich intelligent acht, dan treedt de bescheidenheid in functie en het stotteren en blozen begint. Er is eigenlijk weinig vermakelijker dan dit: de mens, terugdeinzend met een diepe blos voor de onderscheiding, die hij zelf eerst in het leven heeft geroepen, bescheiden afwijzend voor zichzelf, wat hij bij anderen met intelligentie-tests pleegt „aan te wijzen”! Het is met de „intelligentie” als met het „genie”; men heeft het woord doorlopend in de mond en men weet er tegenover de eigen psyche geen raad mee. Stel u voor de man, die zich zonder omslag aandient als geniaal! Toch zou hij daarmee nog niet veel miszegd hebben, in aanmerking genomen de talloze interpretaties van het woord „genie”, variërend tussen „enorme crack” en „eine bestimmte Form reiner Entartung unter Auslösung von Produktivität” (Godfried Benn); maar hij zou onvergeeflijk gezondigd hebben tegen de bescheidenheid en dat alleen al zou hem in zijn gezelschap voorgoed onmogelijk maken. Uitsluitend om de bescheidenheid te dienen moet men zich bestendig het genoegen ontfangen, zichzelf als geniaal of intelligent te kwalificeren; is het niet, alsof men ons met duivelse verzoeken vervolgt? Maar wij zullen niet toegeven aan de bekoring en voorlopig op dit punt toch bescheiden blijven. Ik kondig mijzelf niet aan als intelligent, de *gentleman* kan gerust zijn; ik wil de geschiedenis mijner intelligentie problematisch stellen, al heb ik dat met de titel van het hoofdstuk niet bedoeld; ik wil beginnen met mij af te vragen, of de geschiedenis mijner intelligentie niet louter een mythe is, of ik wel het recht heb, datgene, wat ik aan mijzelf als intelligentie heb leren benoemen, door het onbepaald lidwoord „ener” geleidelijk te veralgemenen. Wie over de geschiedenis „ener” intelligentie spreekt, wijst tersluiks naar „andere” intelligenties; hij veronderstelt het begrip als voldoende gedefinieerd om als vergelijkingspunt dienst te kunnen doen. Dit is op zijn minst voorbarig. Als ik (voorlopig dus om de bescheidene geen

aanstoot te geven) mijn intelligentie als problematisch stel, dan moet ik hetzelfde doen met deze advertentie:

*Voor het verrichten van diensten van bijzondere
aard en voor directe indiensttreding gezocht*

INTELLIGENTE KOOPMAN

*van goeden huize, kenner van het Nederl.-Duits
goederenverkeer, met prima relaties tot importeurs
en exporteurs. Uitv. soll. met opg. v. ref. etc.*

Er is hier ongetwijfeld enig verschil te constateren met mijn – voorlopig nog steeds problematisch – intelligentiebegrip. Wellicht zou de gezochte koopman alle op hem toegepaste Europese en Amerikaanse intelligentie-tests *cum laude* doorstaan; zijn vaardigheid in het denken zou die van een chimpansee zeker verre overtreffen; een dosis onbescheidenheid zou hem daarbij eigen zijn, want hij zou zich op het zoekende kantoor komen aandienen als „de intelligente koopman, die u zoekt” en zich daarbij niet eens generen; maar tien tegen één, dat deze heer van goeden huize, kenner van het Nederlands-Duitse goederenverkeer, op mij de indruk zou maken van een dom mens met zekere handigheden, voorzien van die innemende bescheidenheid, waarmee kooplieden hun verdraagzaamheid jegens andere kooplieden plegen te demonstreren. Kortom, de intelligente koopman is een wezen, dat misschien enige eigenschappen van mijn intelligentie bezit, maar er in ieder geval nog meer mist; en daarom zou de intelligente koopman mij wellicht gematigd waarderen om mijn nuchterheid, terwijl hij mij heftig zou verachten om mijn voorliefde voor allerlei ondoelmatige dingen. Wij zouden een avond conversatie hebben en elkaar daarna glimlachend en met enige afschuw van elkaars intelligentie voorbijgaan.

Wat een intelligentie is, staat dus allesbehalve vast; vast staat alleen, dat het woord de grootste verwarring kan stichten en dat het via diverse tussenstations van *intellego* is afgeleid. In Rusland spreekt men bij voorkeur van „intelligentia”, wanneer men mensen bedoelt, die naast hun handen ook hun hersens in werking stellen om het vijfjarenplan ten uitvoer te brengen; in de dierpsychologie heeft men het over de

intelligentie van apen en konijnen; een „intellectueel” is in Nederland een wezen van hoger orde dan een havenarbeider, een „intellectualist” wordt er versleten voor iemand zonder gevoel; welk „intellect” verbindt eigenlijk deze categorieën en waarom zeggen deze qualificaties niets over mijn intelligentiebegrip, dat voor intelligente kooplieden in vele opzichten met onnozelheid en verdwazing gelijkstaat?

Het is duidelijk: er zijn hier enige mythen te ondergraven. *Intellectus* en *intelligentia* hebben een boeiend spel met ons gespeeld sedert de dagen der scholastiek en de hedendaagse varianten van dat spel zijn niet het minst boeiend. Ik kan Nietzsche intelligent noemen, maar mijn hond ook, als hij keurig reageert op de proeven der dierpsychologen; de geschiedenis mijner intelligentie zou dus een ontwikkeling van *Die Geburt der Tragödie* tot *Der Wille zur Macht*, maar ook het monotone relaas van een graphisch voorgestelde hondenziel kunnen weergeven. Had ik, ergo, niet de volstrekte zekerheid, intuïtief en onweerlegbaar voor mijn neus en zenuwen, dat mijn intelligentiebegrip aan een realiteit beantwoordt, ik zou kunnen vertwijfelen en in wanhoop misschien een professor in de filosofie gaan raadplegen of een *Philosophisches Wörterbuch* opslaan; maar nu ik mijn zekerheid heb, geef ik er de voorkeur aan de afkomst van mijn (problematische!) intelligentie zelf te onderzoeken.

Het kan zijn, dat men met zijn intelligentie „in aanleg” ter wereld komt; maar men komt in ieder geval zonder het woord „intelligentie” ter wereld. Ik zelf heb het woord pas laat leren kennen; en ik heb er nòg later prijs op gesteld, in het bijzonder met intelligente mensen om te gaan. Ik ging om met kunstenaars en intellectuelen; de kunstenaars waren voor mij degenen, die zich aan een of andere artistieke roeping hadden weggeschonken en dus tijd hadden voor uitvoerige debatten over verschillende onderwerpen op een café-terras; de intellectuelen waren mijn mede-studenten, die een zekere minachting en bewondering voor de kunstenaars koesterden, omdat zij zo zorgeloos en zonder decorum op het café-terras zaten. Met de kunstenaars verbond mij een sterke afkeer van de deftige afgemetenheid van het burgerdom, met de intellectuelen verbond

mij een even sterke afkeer van de door de kunstenaars geëta-leerde bohème. Zo ontstond geleidelijk in mij het probleem van burger en dichter; het ontstond uit de vicieuze cirkel, waarin ik mij bewoog en „in aanleg” werd het dus geboren op het café-terras, waar ik nu eens een kunstenaar de hand moest schudden, dan weer een intellectueel begroeten. Soms bracht mijn persoon toevallige ontmoetingen tot stand op hetzelfde café-terras; aan één tafeltje botsten vreedzaam kunstenaars en intellectuelen, die elkaar wat onwennig met de voelhorens betastten, om dan met een mengeling van verlegenheid en arrogantie hun werelden tegen elkaar in te ruilen langs de weg van een vaak pijnlijk dwaas gesprek. Zo ontstond in mij het beeld van het carnaval der burgers, volkomen chaotisch, mij-zelf volkomen onklaar. Aanvankelijk wist ik van dit carnaval der burgers niets anders met duidelijkheid, dan dat mij geen besliste keuze mogelijk was tussen de twee partijen van het terras; ik kon mij aan de bekoring van geen van beide onttrekken, ik kon mij evenmin met een van beide vereenzelvigen; ik wilde wel als een kunstenaar denken, maar mij voor geen geld als een kunstenaar kleden, ik was bereid de vooroordelen der conventie met de intellectuelen te dragen, maar ik vond het onverdragelijk, als zij die vooroordelen tot een levensleer en een gedragslijn verhieven. De balans van dit alles vermeldt, dat zowel de kunstenaar als de intellectueel mij imponeerde; maar omdat zij mij afwisselend imponeerden, kon ik niet kiezen, moest ik tijdelijk in de chaos blijven, mijn ziel telkens verkopen en weer inlossen. Ik wilde scheppen met de kunstenaars en studeren met de intellectuelen; daarom bracht ik een groot deel mijner dagen op het terras in werkeloosheid door; plichtmatig college lopend en vol chaotische belangstellingen sleet ik mijn studententijd, soms geplaagd door een kwaad geweten, dat zich tegen de chaos in mij verzette, maar doorgaans te zeer verdiept in mijn twee houdingen om de stem van een geweten te horen.

De geschiedenis van mijn intelligentie begint dus met de complete chaos. Denk- en gevoelsactiviteit (als ik deze twee mythen tijdelijk mag isoleren uit de veelvoudigheid van een dubbel geïmponeerde geest) konden elkaar niet vinden; waar

zij soms toevallig contact kregen, ontstond een jeugdig scepticisme, dat slechts de uitdrukking was van machteloosheid tegenover de chaos. Maar in mijn scepticisme en pessimisme (twee onafscheidelijken in een dergelijke periode!) was voorlopig een belangrijk element aanstellerij; men moet zich toch een houding geven, als men tussen twee houdingen niet kan kiezen; en tussen burger en dichter in hun aanvankelijke gestalte van intellectueel en kunstenaar, van begripper en verbeelder, ligt geen andere mogelijkheid dan de pose der ironie. Afgedaan te hebben met het leven, voor men er nog aan begonnen is: dat was mijn scepticisme, of liever het was een verlegen pedanterie, die zichzelf gaarne zo noemde. Pessimist was ik meer *pro forma*, omdat het nu eenmaal in de wereld van de „geest” niet aangaat, om optimist te zijn; al het „geestelijke” wordt immers zozeer gekweld en getreiterd, alle kunstenaars lijden immers onder het wanbegrip van de bourgeois, alle intellectuelen weten immers al zoveel van het leven, dat het zeker niet de moeite waard mag zijn, om nog met een vrolijk gezicht te ademen. Er was ongetwijfeld iets reëls in dit pessimisme; dat was het besef van hulpeloosheid, waartoe de chaos mij doemde; ik miste het blinde enthousiasme der kunstenaars en de blinde feitenhonger der intellectuelen en voelde dit gemis als een argument tegen het leven. Maar mijn temperament gaf mij afleiding genoeg; één van die afleidingen was het spel met het woord „pessimisme”, dat ik aanzienlijk opblies om mijn houding beter te kunnen rechtvaardigen. Werkelijk pessimist ben ik nooit geweest. Ik ben er zeker van, dat men alleen werkelijk pessimist kan zijn door zijn temperament; alle andere pessimisme is jeugdvrees voor de hardhandigheid van het milieu en jeugdverontwaardiging over de eerste verschijnselen der alomtegenwoordige hypocrisie, waarvan men de noodzakelijkheid en heilzaamheid nog niet durft inzien en aanvaarden. *Mijn* temperament was gemakkelijk; ik leed niet aan kwalen, vergat liefdesleed na twee dagen zonder dat wroeging optrad, begoot de dagelijkse gebeurtenissen met een gematigde romantiek, waardoor ik met het heden spoedig genoeg kon nemen, en was nooit geneigd mijn eigen conflicten al te tragisch op te vatten; de tragiek was er dikwijls wel,

maar bijna altijd zozeer aan de buitenkant, dat mijn houding er niet door geschokt werd. Ik had zelfs betrekkelijk gemakkelijk vrede met mijn hulpeloosheid, omdat ik nog plezier had in de strategie, die mijn scepticisme en pessimisme van mij eisten. In deze tijd leerde ik het schrijven; ik eigende mij langzamerhand de trucs toe, die men nodig heeft om in de chaos een schijn van scherpzinnigheid op te houden; problemen van fundamentele aard drong ik met de handigheid van de literaire journalist op het tweede plan. Er was immers zoveel te analyseren en te beweren! Ik schreef, met lokaal succes in studentenkringen, over toneel, literatuur, schilderkunst, ontwapening, socialisme, dancings, Amerika, modevraagstukken; daarbij gerhythmeerd proza, aphorismen, op zijn tijd een gedicht. Het enige belangrijke: mijn chaos, verzweeg ik, al voelde ik steeds, onder het schrijven van een critiek, een novelle, dat ik bij een bepaalde grens halt moest maken omdat ik niet had weten te kiezen. Ik was geen artiest en geen politicus, ik was een aarzelend *nihil*, dat zich de schijn wist te geven, van alle markten thuis te zijn; maar wat nood! men heeft toch zijn intellect en zijn sensibiliteit meegekregen, om zich een stijl te scheppen, die verbergen kan! Met intellect en sensibiliteit goochelde ik, soms opgaand in mijn toeren, soms gehinderd door de truques, die ik bedreef; mijn stijl ontdooide, de woorden begonnen vanzelf te komen, de gezichtspunten werden talrijker. Was op de achtergrond niet bestendig de chaos geweest, dan had deze goochelcampagne het begin kunnen zijn van een schitterende journalistieke loopbaan.

Dat ik niet romanceer (althans niet meer romanceer dan Pascal: „Il faut se connaître soi-même: quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste”), bewijst mij een herinnering, die door het verloop der jaren gedramatiseerd kan zijn, maar zeker op een gebeurtenis teruggaat. Ik kan namelijk de maand en het jaar noemen, waarin ik voor het eerst een boek niet-chaotisch las. De sensatie ligt mij nog zo op de tong, dat ik de stoel, de schemerlamp en de verwondering om deze ontdekking nog bijna zintuiglijk kan benaderen; het was een sensatie van de eerste rang, zoals men die maar bij uitzondering beleeft. Juist in die-

zelfde tijd had ik wat men noemt „philosophie gestudeerd”, d.w.z. een groot aantal wijsgerige systemen volgens universitaire dictaat-methode nieuwsgierig besnuffeld, met de allure van de academische begriper; wat mij aan die systemen begrijpelijk voorkwam had ik zorgvuldig genoteerd, zoals een huisvrouw haar kasboek bijhoudt; op de achtergrond heerste de chaos. Toen las ik *Prometheus* van Carry van Bruggen; ik begon eraan met de weerzin van de schoolse intellectueel tegen het filosofische dilettantisme van schrijvende vrouwen. Was het juist dit boek, dat mij van schoolse verwatening moest verlossen, had het niet evengoed een ander kunnen zijn? Ik heb mij die vraag, bij wijze van denkspel met de onomkeerbaarheid van het gebeuren, later dikwijls gesteld. *Prometheus* is niet schitterend geschreven; het Absolute en de Eenheid worden er met de nodige eerbiedige hoofdletters in gespeld; bij herlezing hindert mij het quasi-professorale doceren, het semi-wetenschappelijk schematiseren, de voordrachtstoon, die een luisterend publiek veronderstelt; maar ik weet, dat ik tegenover dit boek nooit ondankbaar zal zijn. Met al zijn coquetterie naar de filosofische kathedra blijft *Prometheus* het levenswerk van een mens, niet van een specialiste; het is in laatste instantie een pamflet, dat scherp partij kiest en langademig uitspint, omdat het één ding tot het bittere einde moet zeggen; het legt getuigenis af van een belesenheid, die tot iets gediend heeft. Ik zag hier een koppige streep door mijn filosofisch kasboek getrokken, die persoonlijk groepeerde, wat in mijn academische hersens chaotisch dooreenlag; hier organiseerde iemand, hier deden de parolen „individue” en „collectiviteit” de enige plicht die men van parolen kan vergen: zij waarschuwen de lezer, dat hij van het begin tot het eind partij moest zijn. En zo was ik partij, zonder restrictie. Mijn filosofisch kasboek verloor zijn sphinxengezicht; ik had mij voor de eerste maal in mijn leven gevangen laten nemen en daarmee de journalist in mij zijn congé gegeven. De journalist; daaronder versta ik de objectiviteit, de academie en de chaos.

Waarom *Prometheus* nog verder te analyseren? Het is gemakkelijk genoeg, boeken die men achter zich heeft op fouten

te gaan betrappen en het is soms ook bepaald leerrijk; mits men niet vergeet, dat men het boek, waarom het gaat, *achter* zich heeft, d.w.z. opgeslorpt heeft. Ik zou nog heden ten dage dit *Prometheus* met enthousiasme verdedigen tegenover iedere filosofische pedant, die mij met het welbekende geheimzinnige gezicht iets van „dilettantisme” komt toefluisteren; tegenover de ganse kudde van vakdieren, die dit boek op hun potsierlijke index hebben geplaatst, omdat het niet naar hun keuken geurt, blijf ik een handlanger van mijn verleden. Ik wil het alleen verloochenen tegenover hen, van wie ik bij voorbaat weet, dat zij een persoonlijk gebaar niet onderschatten; alleen wie de weelde van persoonlijke ontdekkingen kent, kan zich ook de weelde veroorloven, zijn ontdekkingen geleidelijk aan te zien vermageren, tot zij niets meer van de glans van ontdekkingen bewaard hebben. Het heeft mij drie jaar gekost, voor ik van *Prometheus* tot *Het Carnaval der Burgers* was gekomen, voor ik *Prometheus* had opgeslorpt, omgezet in de beelden van mijn café-terras, ontdaan van alles, wat niet mijn persoonlijk eigendom kon worden: die drie jaar geef ik niet cadeau aan de eerste de beste criticus, die meent Carry van Bruggen met een esoterische *sneer* te kunnen afdoen. Dankbaarheid jegens het verleden is een problematisch ding; maar er zijn ogenblikken, waarin men de dankbaarheid gaarne aangrijpt om bepaalde aanranders van verleden kostbaarheden hun lijkschennis duur betaald te zetten! In die ogenblikken voelt men, wat dankbaarheid is buiten de gewone phrasen om: ook al een polemieek....

Men weet echter de dingen, die men met verwondering ontdekt, pas laat, omdat de verwondering een aangename sluier van romantische vaagheid over die dingen legt. Zo heb ik pas laat geweten, dat ik door het lezen van *Prometheus* met mijn chaotische periode had afgedaan; terwijl het beeld van het carnaval in mij tot rijpheid kwam, ging ik, alsof er niets gebeurd was, voort met balanceren tussen kunst en wetenschap. Wij ontdekten destijds de film en vierden die ontdekking met luidruchtige aesthetische triomfen; de beweging, die om het nieuwe phaenomeen ontstond, sleepte mij mee; er scheen zich hier een gelegenheid aan mij voor te doen, om kunstemotie en

wetenschappelijke definitie met elkaar te verbinden. (Ik definieerde, nog jaren na het concipiëren van het *Carnaval*, over de aesthetische waarde van de film; tot ik plotseling bemerkte, dat ik nog steeds met mijn handen in de lucht stond te schermen, en ijlings een *Démasqué der Schoonheid* moest schrijven om mijn geweten te zuiveren....) Intussen liet mijn wetenschapsdrift zich ook niet onbetuigd; ik vond een krankzinnige middeleeuwse keizer, die bereid was mij nog eenmaal een objectiviteitsmasker te verschaffen. Mijn historische hypothese lag gereed, de feiten bevestigden haar geheel naar wens, mijn heros verscheen voor het academisch front, onherkenbaar verborgen achter monnikenlatijn en voetnoten; enige specialisten van het vak controleerden met hun myopenblik mijn keizer in de vaktijdschriften, zetten er hun paraaf onder en klaagden over „ce style déplorablement abstrait”; hoort men de wellust, waarmee ik dit laatste verwijt citeer? Wellustig citeren heb ik van de wetenschap althans geleerd; ik heb mijn pathologische keizer verstikt met citaten, opdat hij toch vooral maar objectief voor de dag mocht komen; om zijn objectiviteit te volmaken leidde ik hem in met een aanval op de historische objectiviteit. „Letzte Absicht des historischen Urteils kann niemals die „entwertete” Objektivität sein; denn jede Geschichtsschreibung sucht, instinktiv oder bewusst wählend... den Menschen aus der Masse hervorzuheben, die Masse aus den Menschen zu erklären.” Met die woorden gaf ik mijzelf toen een vrijgeleide voor het schrijven van een boek, dat nu al veilig begraven ligt onder het objectieve stof der bibliotheken; misschien snuffelt op dit moment ergens een speurhond van het vak in mijn notenvloed, om mij schaakmat te zetten met andere noten, misschien duikt aanstonds een of andere Emil Ludwig naar mijn resultaten, om de tragische kosmopoliet Otto III met vlot élan in te lijven bij de voor het publiek presentabele heroën; wie weet? deze heros heeft in ieder geval zijn uiterlijk en het apocalyptische jaar 1000 mee!

Aldus kan men zijn tijd vullen voor men weet, waar men thuis hoort; zich vergissen betekent ook zich trainen. Het is blijkbaar noodzakelijk om lang op zijwegen te verkeren, telkens perspectieven van de hoofdweg te zien, maar zich ook

telkens weer hardnekkig af te wenden. Toch werden die perspectieven steeds veelvuldiger; achter een façade van filmruïmoer en kloosterkronieken verscherpte zich het beeld van het café-terras; het mengde zich met flitsen uit de filmwereld en herinneringen aan de tienmaal onwezenlijker wereld van de bibliotheken, waar de geleerdheidsschimmel van Europa onbelemmerd en in de gevarieerdste cultures voortwoekert. Het kan zijn, dat de wonderlijke kruising van film en bibliotheek, twee tot het uiterste opgedreven symbolen van kunstenaarschapen intellectualiteit, de eigenlijke geboorte van mijn *Carnaval der Burgers* ten gevolge had. In het film-milieu leerde ik de burgerlijkheid van de „dichter” kennen; in de bibliotheekzalen intrigeerde mij de dwaze poëzie die de „burgerlijke” wetenschapskoelie dag in dag uit naar zijn willekeurige onderwerpje joeg; misschien was het nodig, dat de chaos nog eenmaal een absurde vorm aannam, mij nog eenmaal het leven demonstreerde als een onverzoenlijk contrast van extremen: bioscoopdirecteur tegen bibliothecaris, protsige geldmacht tegen bescheiden „recht op weten”. ... Maar de chaos had afgedaan, en ik schreef mijn eerste boek tegen de chaos, *Het Carnaval der Burgers*. Wat ik voor die tijd schreef is in de chaos blijven steken, ook al vertoont het soms een bedriegelijke schijn van „inzicht”. Het is oneindig gemakkelijker om „inzicht” te tonen, dan om het te hebben; als vertoning is het „inzicht” zelf een zeer gebruikelijke vorm van *mimicry*, die echter geheel en al onder valt te brengen bij de *mimicry* der kameleons.

Het Carnaval der Burgers een boek tegen de chaos; als zodanig is het mij nog zo verwant, dat ik het niet kan zien als het werk van een andere schrijver. Wanneer ik er zinnen uit herlees, weet ik mij nog te herinneren, waar ik de chaos aanvankelijk niet kon overheersen, waar ik ganse passages moest overschrijven, omdat ik onbemerkt op één van die mij zo vertrouwde zijwegen was geraakt. Ik kon aanvankelijk niet loskomen uit mijn oude twee-partijen-stelsel; het beeld van het „carnaval” mislukte in eerste instantie, omdat ik telkens weer de burger naast de dichter, de dichter tegenover (en zelfs boven) de burger plaatste; ik moest het laatste hoofdstuk voltooien, voor ik in het eerste de „carnavalsformule” definitief

kon opstellen. Het is geen toeval, dat ik de gelijkenisvorm koos. De gelijkenis wijst voortdurend terug naar de chaos, waarvan zij de verlossing wil brengen; zij houdt alles vast, wat de schrijver aan beelden en feiten uit zijn verleden heeft meegebracht, geeft hem telkens de gelegenheid, bij de oude woorden steun te zoeken; de Verloren Zoon blijft toch, ondanks zijn metafysische achtergrond, de ordinaire verloren zoon, waaraan de auteur van de gelijkenis zo nodig het houvast van de familieroman kan hebben. Voor mij was in deze periode van mijn leven de gelijkenis het aangewezen middel om „waarheden” te zeggen; in gelijkenisvorm bleven die „waarheden” gespaard voor de eenzijdigheden van kunstenaar en intellectueel, mijn beide vleugeladjudanten; zij bleven voldoende „onwaar”, om beroepsphilosophen af te stoten, en altijd nog „wetenschappelijk” genoeg, om dichters tot vertwijfeling te brengen. (Terzijde: de gelijkenis blijft daarom niet minder een zwakheid, want zij is ook een concessie naar twee kanten; de gelijkenis veronderstelt een schrijver, die nog niet op zijn alledaagse woorden en beelden durft vertrouwen en het sprookje-met-bijbedoelingen nodig heeft om overtuigend te kunnen zijn. Het sprookje van „burger”, „dichter” en „carnaval” verraaft nog een zekere aesthetische angst voor een nuchterder vorm van zelfbevestiging; de weelde der nuchterheid kon ik mij toen niet veroorloven, omdat nuchterheid onvermijdelijk in wetenschappelijke droogheid zou zijn ontaard; bij fragmenten duikt trouwens het filosofisch jargon op als de proef op de som).

Voor iedere lezer, die slechts chaotisch geboeid wil worden, is het *Carnaval* een vervelend boek; het is een boek tegen de chaos en als zodanig alleen boeiend voor hen, die er de strijd tegen de chaos in meebelevan. Het is koppig-horizontaal, omdat het alles samensnoert onder het aspect burger-dichter-carnaval en een besliste breuk wil met een vroegere rangorde, die beurtelings aan imponerende kunstenaars en imponerende intellectuelen het praedicaat „hoger” verleende. Het is de wijdelopige analyse van een materie, die in het eerste hoofdstuk al compleet gegeven wordt en in het laatste met een kleine verschuiving nogmaals gegeven wordt; die kleine verschuiving betekende voor mij de overwinning op de chaos, maar zij be-

tekent voor de onverschillige lezer een verlenging van het procédé en niet meer; men moet dus zelf min of meer van mijn wijldlopgheid bezeten zijn om het *Carnaval* tot het einde te kunnen lezen, want de horizon wordt nergens door een verticaal intermezzo onderbroken. Het leven in een horizontale gelijkenis met het accent van een zotternij (carnaval) tegen de ernstige waarderingsen der burgers uitspelen: dat was mijn eigenlijkste „carnavalsmoraal”.

Zo werd dus de „burger” voor mij het beeld van mijn verleden chaos; wat werd de „dichter”? De beroepsdichter had ik met de anderen tot „burger” verklaard; ik behield de term „dichter” (een kleine hoffelijkheid aan het adres van de kunstenaarsfractie!) om er de oude chaos mee te kunnen doorlichten. In dit opzicht is het *Carnaval* nog een typisch christelijk-platonisch boek; de „dichter” is de paradijsgestalte van de mens, het „carnaval” is het nieuwe beeld voor de zondeval. Mijn jeugd-pessimisme liet zich nog gelden; de „burger” is de gevallen „dichter”, hij kan zich zijn paradijsstaat nog slechts „herinneren”; „zuivere dichters mogen wij niet meer zijn, het paradijs is ons ontzegd; wij vierten slechts het carnaval der burgers, dat reeds vergiftigd is van Aswoensdag, en de dichters, die onze verzen schrijven, blijven eeuwig de burgers, die zich vergeefs van hun burgerlijke grammaire trachten te ontslaan.” Hier klinkt nog iets na van het Leger des Heils, zij het dan platonisch gezeefd; mijn pessimisme, jeugdig en daarom te sterk geacteerd, was het, dat van een tweede en betere werkelijkheid achter de dingen droomde, omdat God toen voor mij nog niet geheel gestorven was; God herleefde heimelijk in de „dichter” en zijn duivel vermomde zich even modern als „burger”, terwijl hun „strijd” om de menselijke „ziel” met de naam „carnaval” werd gedoopt. Het kwam niet in mij op, dat ik aldus nog God diende en de mammon; mijn aandacht was geconcentreerd op de beteugeling van de chaos in mij; dat mijn christelijk pessimisme mij daarbij nog een kool stooft, ontging mij voorlopig. Gelukkig, dat vele dingen ons op plechtige momenten ontgaan; wij zouden anders ook zo wijs worden, dat wij onze overwinningen op de chaos als bijbels schepingsverhaal zouden gaan vertellen.

Bijna berouwt het mij, dat ik gedurende vele bladzijden een zo dubbelzinnig woord: *chaos*, gebruikt heb om een ervaring uit mijn eigen leven te karakteriseren. „Chaos” is een woord van en voor theologen en andere mythologen; het is een woord, waarop de plechtige term *orde* ongeveer automatisch pleegt te volgen. Iemand, die de chaos in zich heeft overwonnen, ziet men dat gewoonlijk aan; hij is gearriveerd, hij straalt verhevenheid en kalmte uit, men merkt aan hem, dat hij zich voor goed heeft ingericht in het geordende rijk zijner begrippen; het beetje chaos, dat hem, als alledagsmens, nu eenmaal onvermijdelijk blijft aankleven, tracht hij te verbergen achter een professoraal gebaar en een luidklinkende theorie. In deze zin heb ik nooit iets van de chaos in mij overwonnen, noch met het intellect van de intelligente koopman, noch met de stijve verzekerdheid des geloofs. In deze zin schrijf ik nu een volkomen chaotisch boek, opgebouwd uit flarden herinnering en brokken bespiegeling, slechts aan elkaar verbonden door de eenheid van een stijl, een temperament. En toch, als men mij niet per se verkeerd begrijpen wil: ook dit boek is een boek tegen de chaos, zo goed als *Het Carnaval der Burgers*; anders, minder horizontaal en wetenschappelijk, minder geneigd tot generaliseren en meer gericht op de indiscreties der persoonlijke ingewanden, vooral onchristelijker en onplatonischer, gericht óók tegen die „dichter”, waarvan het *Carnaval* nog heimelijk de apotheose inhoudt. Want de laatste „carnavalsmoraal”: dat men de burger moet verstaan, om tot de dichter te kunnen naderen, is de moraal van de praemature scepticus, die nog in ernst gelooft, dat „men zich kan herkennen in alle dingen en alle dingen verwerpen”; „deze twee zijn op het carnaval geen tegenstellingen”, zegt de schrijver van een boek, dat ik geschreven heb; met deze oplossing wilde hij destijds de chaos overwinnen en inderdaad, hij overwon de chaos, omdat de oplossing hem enkele jaren bevredigde en de scepsis hem nog niet had verlaten. Hij *ordende* dus de chaos en, zoals het de scepticus betaamt, hij erkende geen verticale rangverschillen; kinderen, minnaars, gelovigen, staatsburgers en dichters hebben allen van een zeker standpunt (het „dichterlijke”) bezien, gelijk, omdat zij van een beperkter standpunt (het „bur-

gerlijke'') bezien allen ongelijk hebben. Het is de consequentie van het stukdenken ener chaotische werkelijkheid, die stukgedacht moet worden; als „oplossing” sluit de „carnavalsmoraal” een episode van een leven af en als zodanig imponeert zij even (als Pascal's geloofsonderwerping of Nietzsche's „Wille zur Macht'') als een *waarheid*. Onwillekeurig suggereert elke afsluiting van een denktijdperk iets van waarheid, omdat de van het leven afgedwongen formule een ogenblik de chaos aan het oog onttrekt; maar als men de schrijver in persoon zou ontmoeten op datzelfde ogenblik, zou men aan zijn houding al kunnen zien, dat hij over zijn waarheid heen was en opnieuw de chaos tegemoet was gegaan; gesteld althans, dat de schrijver niet behoort tot het genus der verheven ordecommissarissen, voor wie de orde eigenlijk maar bijzaak en het gewicht van het handhaven dier orde hoofdzaak is. ... De chaos lag al weer voor mij, toen het *Carnaval* in de etalages der boekwinkels lag; er was alleen hierin verschil met de chaos van voor het *Carnaval*, dat ik de angst voor die chaos en de geïmponeerde onzekerheid tegenover de ordecommissarissen in kunst en wetenschap verloren had; ik wist, dat ik de chaos niet langer als argument tegen het leven behoefde te gebruiken, dat ik de chaos stukdenken kon, ik vermoedde toen al, dat ik ook de „dichter” als hulpconstructie zou kunnen stukdenken zonder zelf stuk te gaan of als een geslagen hond bij de pastoor aan te kloppen. In zoverre overwon ik de chaos; het *Carnaval* versterkte mijn elasticiteit en vergrootte mijn trefkansen, zij het dan ook met de voorlopige illusie van een oplossing en een waarheid; het was dus, bij al zijn uiterlijk horizontaal scepticisme, meer dan ik zelf kon bevroeden een document van taaie vitaliteit en vooral een afscheid aan die chaos, waarvoor de specialisten van alle beroepen het woord „orde” hebben aanvaard. Voortaan zou ik de chaos niet meer naderen met de onkuise banketbakkersgedachten van een theosoof; ik zou in de chaos rondzwemmen als een vis in het water.

Ik heb dit bestendige duel tussen de steeds noodzakelijke chaos en de steeds noodzakelijke ordening later, in *Démasqué der Schoonheid*, trachten aan te duiden met de term *het grootste risico*. Misschien draagt het woord „risico” nog te

zeer de sporen van een „gevaar”, dat in de sfeer van het denken stelselmatig wordt overdreven en dus gevaarlijker voorgesteld dan het in werkelijkheid is; het werkelijke gevaar van het denken bestaat alleen voor hen, die het denken reeds bij voorbaat als argument tegen het leven hebben leren gebruiken, bij de pessimisten van temperament, bij de oude juffrouwen, die menen, dat men van het lezen gek wordt en dat men dus aan eeuwig breien de voorkeur moet geven, bij krankzinnigen, die het met de „geest” te ernstig aanleggen. „Risiko” levert het denken voornamelijk op in de verbeelding van hen, die zich valse voorspiegelingen over het denken hebben gemaakt; „risico” is een term van de veiliggestelde uit gedacht; voor hem, die met de chaos vertrouwd is geraakt, bestaat het risico dus slechts in de ogenblikken, waarin hij zich nog veilig en stabiel wil voelen in de oude zin. Maar in één opzicht had ik zeker het recht van „risico” te spreken: tussen bestendige chaos en bestendige orde willen namelijk weinigen zweven. Nergens wellicht is de desertie groter dan aan dit front; hier verstart een oorspronkelijk talent tot een handige romancier met een goedkoop recept voor het vervaardigen van „grote kunst”, daar scheept zich een vermoeide ketter in naar Rome, door al te gemakkelijke argumenten al te gemakkelijk overtuigd. Hoezeer het mij altijd en altijd weer verwonderd heeft, eer ik het kon geloven: er is geen zeldzamer ding dan doodgewone geestelijke zindelijkheid. De klank van geruststellende woorden schijnt de mens te sneller te betoveren, naarmate hij zich onveiliger voelt; de bespottelijkste zekerheden heb ik horen voordragen met een air van weldoorvoede overtuigdheid, dat mij overigens van niets anders vermocht te overtuigen dan van des sprekers benarde positie op deze planeet; het risico, het besef, dat men door het ondergraven van soliede woorden iedere seconde op de chaos kan stuiten, schijnt al voldoende om de eerste de beste sonore domheid acceptabel te maken. Als er iets is, dat als geneesmiddel tegen jeugdig scepticisme kan dienen, dan is het wel deze ontdekking; zij spoort er minstens toe aan, om ook het scepticisme als bedwelmingsmiddel in staat van beschuldiging te stellen. Het scepticisme als laatste formule van keiharde zekerheid (de zeker-

heid, „dat niets geheel waar is”) moet voor de ware scepticus toch wel een bijzondere temptatie zijn; maar ik ken sceptici, die een onderzoek naar de basis hunner scepsis als een mania-kaal bedrijf beschouwen, omdat zij zich in de scepsis hun alleenzalmakende moederkerk hebben gesticht; hun permanent getwijfel is systeem geworden en verdraagt geen ketterij meer. De sceptici van beroep zweren bij de chaos, omdat die chaos hun voorkomt de beste orde te zijn; gelijk de kunstenaars, die alles goedvinden, wat men alzo belijft te denken, als het maar ondergeschikt blijft aan hun schone vormenchaos. Ik zelf heb de scepsis dan ook bij de kunstenaars afgeleerd, nadat zij mij eerst door hun abracadabra hadden gesuggered, dat zich achter hun verleidelijke vormen de ware wereld van de „geest” verborgen hield. Kunstenaars plegen zeer gul te zijn met scepsis, omdat zij bij het consequente denken geen enkel belang hebben; integendeel, zij hebben er veel belang bij, dat men niet suggesties genoeg neemt en theorieën dienstbaar maakt aan vakbelangen; daarom acteren zij ook een suggestie van de waarheid, die hun aanzien bij de burgerij niet onaanzienlijk verhoogt. Wat is een kunstenaar, die zich niet ook weet voor te doen als vertolker van de „diepste” of „hoogste” dingen? Hoogstens een sierkunstenaar; en ook de sierkunstenaars krijgen tegenwoordig „geestelijke” aspiraties, dank zij de algemene hausse in het begrip Kunst.

Démasqué der Schoonheid werd daarom niet meer het geschrift van een scepticus, zoals nog het *Carnaval*; het werd mijn afrekening met het zogenaamde aandeel der kunstenaars in de „waarheid”-achter-de-schone-dingen. Al schrijvende begon ik de kunst duidelijker te zien; en hoewel mijn betoog zich aanvankelijk tegen de „aestheten” (de gezwollen op het kunstleven derhalve) richtte, liep het uit op een *éloge* van het „grootste risico”. Het werd een anti-aesthetische aesthetica, een aanval niet op de kunst, maar op de argumenten, waarachter de kunstenaars zich veilig stellen; men kan het zelfs een verheerlijking van de kunst noemen, en een poging de kunst los te maken van haar pretentieuze, half-intellectuele dienaren. Niet toevallig richt dit *Démasqué* zich aan het einde ook tegen het masker der filosofen; want het bedoelt

van de aanvang af niet anders te zijn dan een satire op de philosophische acteur, die ieder „dieper” of „hoger” kunstenaar tegenwoordig met zich mee schijnt te moeten dragen. De tijd, dat de schilders met de zadelmakers in één gilde zaten, is lang voorbij; tegenwoordig stelt de kunstenaar er zich niet meer mee tevreden handwerksman en verzorger der veeleisende zintuigen te zijn, hij acht zich aan zijn reputatie van „man des geestes” verplicht, de „waarheid” over zijn eigen beroep te zeggen, God binnen te halen in de poëzie, Rembrandt tot vervend filosoof te proclameren, de *Matthaeus-Passion* met een religieus gezicht aan te horen, kortom: overal „diepte” en „hoogte” te suggereren, waar alleen sprake kan zijn van volmaakte zintuiglijke oppervlakte. Aldus rechtvaardigt de kunstenaar zich voor de „geest”; en hij doet het zo suggestief, dat het lang kan duren, eer men duidelijk ziet waarom het hem te doen is. De kunstenaar wil zich emanciperen van de zadelmaker, hij stelt hiërarchische eisen, hij wil „hogerop” en daarvoor heeft hij de „geest” nodig. Hij zal ons daarom, als het moet, zelfs beroven van de reële genoegens, die zijn kunst ons kan schenken, want in zijn *struggle for highlife* is hij even eerezuchtig als de koopman of de diplomaat; hij zal ons „kunstgenot” opdringen, als wij ons willen amuseren, hij zal ons het „begrijpen” van kunst leren, waar wij alleen maar verlangen te ondergaan, hij zal ons dirigenten en grote acteurs als een soort *Uebermensch* voorstellen, omdat zij er in geslaagd zijn zich een vervaarlijk „geestelijke” kop te grimeren, hij zal onze terminologie belagen met quasi-wijsgerige vakwoorden betreffende „stromingen” en is-men, om ons het greintje humor, dat ons nog mocht resten, grondig te vernietigen. De kunstenaar verschijnt hier wel allerm minst als de vertegenwoordiger van het „gevoel” of de „intuïtie”; hij verschijnt als de filosoof met de gedeukte hoge hoed, als de acteur van de „waarheid”, die van de *Prolog im Himmel* geleerd heeft, God zelf te acteren, als het moet; hij weet, dat het publiek spoedig tevreden is met de theorieën van kunstenaars, omdat het zich gestreeld voelt door de gemakkelijke consumptie van het „diepere” en „hogere” in beeld en klank. Zo werden het de kunstenaars, die de kunst door hun „geestelijke” fratsen ver-

minkten en de toneelspeler, door de reëlere Romeinen tot de *infames* gerekend, in de plaats stelden van de persoonlijkheid; men moet veel acteurs van nabij kennen, om volledig te begripen, hoeveel acteur er in *iedere* kunstenaar schuilt. Het *l'art pour l'art* is een zuivere acteurstheorie: leer u anders voor te doen, dan gij zijt, en verberg de mens achter een masker! De vormverheerlijking niet anders: speel uw rol perfect en men zal u voor uw bijzondere opperhuid verslijten! Deze en andere theorieën brengen het voetlicht tussen de kunstenaar en het publiek der oningewijden; zij onttrekken het individu aan het oog en geven er een gegrimeerd symbool onder kunstbelich-ting voor terug.

Met opzet maken de kunstenaars het de leek moeilijk, met hen van mens tot mens te verkeren; zij stellen het kunstwerk afwerend tussen hun persoonlijk leven en het publiek, als zij het publiek verachten, en zij bieden het publiek dat werk al te gul als belangrijk aan, als zij gemeenschapskunstenaars willen zijn. Ik herinner mij dan ook levendig, dat alle kunstenaars, die ik ontmoette, mij op een enkele uitzondering na tegen-vielen; en al verbood ik mijzelf in den beginne gedesillusion-neerd te zijn, de herhaling maakte de desillusie onafwijsbaar. Langzamerhand drong het tot mij door, dat deze magiërs mij één ding met geweld hadden doen vergeten: dat men, zolang men op aarde is, met *mensen* te doen heeft, dat het kunstwerk maar één van de vele middelen is om mensen te leren kennen, en dat het zeker één van de meest misleidende middelen is. (Daarom heeft mijn belangstelling voor brieven en portretten langzamerhand een deel van mijn „litteraire” belangstelling opgeslorpt!) Toen ik dat begrepen had, begon ik nauwkeuriger op de omgangsvormen der kunstenaars te letten dan op hun meesterwerken; ik begon hen als medemensen te herkennen en zag, hoe krampachtig hun „geestelijke” gebaren vaak uit-vielen, hoe zij achter hun mysterieuze maskers een leven leidden, dat in weinig verschilde van dat der niet-kunstenaars; zij hadden er een gewoonte van gemaakt, in gezelschap van een zwaar geschminkte dubbelganger op te treden, dat was alles. Ik ontdekte, hoe hun behoefte aan verfijning in de mees-te gevallen tot cliché en comédie te herleiden was en in zeld-

zamer gevallen niet uitging boven een zeker salon-genoege in parfums en cocktails, maar hoe daarboven een net van ficties was ontstaan, dat verwarring bracht bij de leek en de kunstenaar ten slotte zelf had oversponnen. In die tijd voelde ik onweerstaanbare behoefte, tegenover deze soort verijnden opzettelijk grof te worden, om hen te laten merken, dat ik niet langer door hun ficties geïmponeerd werd en dat grofheid een even betrekkelijke „waarheid” kon zijn; ik veinsde meer ongevoeligheid voor hun poëzie dan ik had, omdat ik de metaphysische bespiegelingen, die zij aan die poëzie verbonden, alleen met gelach kon beantwoorden, ik poneerde het „gezond verstand” en het „gewone woord” tegenover het kunstenaars-essay en het kunstenaars-jargon, op het gevaar af, voor een aanhanger der intelligente kooplieden en politici te worden gehouden. Het pleit op zichzelf al tegen de kunstenaars, dat men figuren als Multatuli op zijn dertigste jaar opnieuw moet „ontdekken” en zelfs tegen litteratuur-historici verdedigen, dat men iemand als Mencken tijdelijk als een sublieme douche moet ondergaan! Ik herlas Multatuli als een kuur tegen de quasi-philosophie der kunstenaars, ik vergaf hem al zijn onaangename eigenschappen, omdat hij niet door grime en voetlicht een kunstmatige afstand zocht, ik vergaf hem zelfs zijn teveel aan „gezond verstand”; want wonder boven wonder, men kan daarvan ook te veel hebben, al moet men dat voor de kunstenaars zorgvuldig verzwijgen; zij maken van zulke mededelingen dadelijk misbruik....

Door toedoen der kunstenaars zelf staan wij nu tegenover de wereld van de kunst met een glimlach; wij leken, wij principiële vijanden van de acteur, die van de kunst niet zoveel meer dan ... amusement vragen; misschien iets meer, maar dan zeker geen „hoge kunst”! Het woord „amusement” is door de gerimpelde voorhoofden in discrediet gebracht, zodat men tegenwoordig ernstig genieten kan bepaald *zonder* zich te amuseren; dat ernstige genieten neemt men waar op tentoonstellingen, zelfs in concertzalen, terwijl de muziek toch een amusante kunst is bij uitnemendheid! Van mijn jeugd af heb ik de muziek nooit anders dan als amusement kunnen beschouwen; in zoverre heeft zij mij het eerst geopenbaard, wat

kunst voor een mens kan zijn buiten de vervalste kunstenaarswereld om. Zij inspireerde mij, zij inspireert mij nog, maar niet volgens de gebruikelijke code van „hoog” en „laag”, Beethoven en jazz; in de eerste plaats inspireert mij de beweging van het zelf-spelen, in de tweede plaats de lichte verdooving van het horen, die verrassende gedachtenverschuivingen teweeg kan brengen; wát ik speel en wát ik hoor is bijzaak, want de muziek produceert de „omgekeerdste” gedachten; alleen een bijzonder welopgevoede categorie muziekliefhebbers volgt de suggesties van de componist. Daarom kan men aan de muziek zijn vrienden kennen; er is een soort ernst onder muziekliefhebbers, die mij, als onbedrieglijk teken, waarschuwt, dat ik *mijn* ernst voor het ogenblik achter moet houden en al te intieme vriendschap met zulke liefhebbers vermijden; humor in muzikale aangelegenheden daarentegen strekt steeds tot aanbeveling, al zijn daarom alle muzikale humoristen mijn vrienden nog niet. Maar ernst in de muziek! ... grote goden, het zijn dezelfde mensen, die straks zullen weigeren met mij een slechte film te zien of mij anders gedurende de gehele voorstelling met deskundige opmerkingen over de montage zullen vervelen; dezelfde mensen, die geen grapje over Vincent van Gogh kunnen of willen begrijpen; dezelfde mensen, die aan stalen stoelen en glazen tafels hun zaligheid hebben verpand en zelfs zonder principes *Rohkost* eten; dezelfde mensen, die beweren meer te genieten, wanneer zij poëzie lezen dan wanneer zij oesters eten (iets, waaraan ik, alle dichters ten spijt, steeds minder geloof, tenzij het mensen betreft, die oesters niet lekker vinden). Dit alles voerspelt mij de ernst in de muziek; en dus geef ik er de voorkeur aan, de muziek – en in het algemeen: de kunst – als amusement te ondergaan en, voor, slechte verstaanders, het woord „amusement” wat uit te breiden in betekenis. Ik wil mij zelfs met Mondriaan amuseren, al maakt hij het mij wel zeer moeilijk; er is geen enkele reden, waarom ik die rechthoekige ernst ernstig tegemoet zou treden en bejegenen met het gezicht, dat Mondriaan van mij verlangt; Mondriaan als „kiele kiele”, om met Boland te spreken ... ziedaar een Mondriaan, die mij bijzonder aantrekt!

Er schuilt in de definitie: kunst is amusement, zulk een aantrekkelijk misverstand, dat ik niet kan nalaten, mijn definitie voorlopig ongewijzigd te laten. Bovendien, zij heeft althans negatieve voordelen, omdat zij alles uitdaagt, wat in de kunst een valse waarheid, een griezelige diepte of een metaphysische hoogte zoekt; zij doet misschien te veel denken aan een variété-programma, maar zij is tenminste een programma, met een hoofdartikel tegen de verveling, die voor grootheid moet doorgaan. De z.g. „grote kunstenaars” (d.w.z. zij, die op die eretitel prijs stellen) hebben dit met de z.g. „grote filosofen” gemeen, dat zij van de nood een deugd maken door de om hen hangende verveling als een onmisbaar attribuut van het „grote” voor te stellen; zij eisen de verveling als recht op en als vergoeding voor het vele zwoegen, dat zij zich hebben moeten getroosten om zo „groot” te worden. Dit is een voordeelig, maar onjuist postulaat. Ik ken geen enkel kunstenaar of filosoof, die iets voor mij betekend heeft, of hij heeft mij tevens „geamuseerd”; daarom denk ik niet veel kwaads meer van het amusement; en het is mijn schuld niet, dat vele mensen naar „amusementsgelegenheden” gaan, waar het woord al evenzeer in discrediet wordt gebracht als in de kunst. De lichte sfeer van het amusement is geen zaak van de eerste de beste; men drage een voortreffelijk geleerde, een heros van de „geest”, maar eens op, ons een half uur te amuseren en men constateer, wat ervan terecht komt! De „geest”, die hem anders zo ijverig dient, blijkt hem plotseling op geheimzinnige wijze verlaten te hebben; de grote man blijkt niet in staat tot de simpelste „geestelijke” acrobatie; zijn tong is verlamd, zijn handen zijn rood en vochtig, hij snakt naar de boekengneur van zijn stille sector, waar de „geest” zo gewillig is. Zulk een scène is onthullend; men begrijpt als per mirakel, waarom veel ernstige mensen zo heftig gekant zijn tegen het amusement. Daarom: het amusante kan een roeping zijn, iedere kunstenaar waardig; ons de illusie te verschaffen, dat onze zintuigen ruimschoots voldoende zijn om het leven leefbaar te maken, vraagt een amusementsvirtuoos van de beste soort.

Misschien is mijn *Démasqué der Schoonheid* inderdaad het best te karakteriseren als een pleidooi voor eerherstel van het

amusement in de wereld van de „geest”; niet de schoonheid wordt gedemaskeerd, maar de valse ernst, het voze gewicht der „geestelijke” termen. Als vanzelf sloeg derhalve het betoog om tegen de ernst en het gewicht van het intellect, dat in het geheiligde Begrip zijn triomfen viert; het werd een *démasqué* der *schoonheid*, omdat het gezicht van de auteur zich naar de éne helft van het café-terras had gewend; maar toen de auteur zich omdraaide naar de andere helft, besepte hij, dat hij zich algemener had kunnen uitdrukken en zich tegen de *geest* had uitgesproken. Tegen de geest: d.i. tegen ieder gebaar, dat te vroeg „naar boven” wijst, tegen iedere ernst, die de humor te vroeg heeft afgezworen, tegen ieder gewicht, dat de lichtheid van het amusement te vroeg heeft miskend.

Tegen de geest: d.i. tegen de laatste „geestelijke” rechtvaardiging van de „burger” door de „dichter”, tegen iedere „wereld achter de dingen”, in welke verkapte vorm ook, waarover de kunstenaar en de wijsgeer ons, elk op zijn manier, suggestieve sprookjes vertellen; tegen het schijndecorum, waarmee wij nog altijd onze stand tegenover onze medezogdieren willen ophouden.

Tot zover mijn *mémoires*. Als ik teveel over mijzelf praatte, geschiedde dat om zelfs de geringste twijfel aan de afkomst mijner „ideeën” bij voorbaat onmogelijk te maken; die „ideeën” waren de vrucht van persoonlijke en dus toevallige levenservaringen, ik ontken het niet langer; dat zij in schijnbaar algemeen verstaanbare woorden werden uitgedrukt, bewijst alleen, dat een mens met enige voorliefde generaliseert en schematiseert. Met woorden trachtte ik in de loop mijner „carrière” eindtoestanden van chaotische processen in vereenvoudigde gedaante buiten mij zelf te stellen; ik koos woorden, waarschijnlijk omdat woorden kruispunten zijn van banale verstaanbaarheid en heimelijke binnenpretjes. Woorden zijn ordinair geworden runen; ieder, die zijn krant spelt, meent te „weten” en te „begrijpen”, wat hij leest, meer nog, hij is er trots op, dat hij al lezende deel heeft aan een wirwar van objectiviteiten; en waarvoor deze santekraam van bewustwording eigenlijk moet dienen, welke abonné maakt zich daar-

over ooit ongerust? Toch bleven de runen runen; want de dichters kennen nog het genot der woordnuances en met een grote „geestelijke” term noemen zij als echte druïden hun binnenpretjes „taalmagie”; soms, bij misverstanden of gesprekken over diepzinnige onderwerpen, moet zelfs de intelligente koopman nog wel eens erkennen, dat woorden minder betrouwbaarheid en meer bedrog kunnen herbergen, dan hij gewoonlijk meent. Men lost dan ook bijzonder netelige quaesties meestal niet op per brief, maar per mondelinge discussie; als woorden samengaan met gesticulaties, verhitte gezichten en speeksel-afscheiding, als zij bovendien binnen één minuut kunnen worden opgeworpen, weer ingetrokken en toegeeflijk gewijzigd nogmaals uiteengezet, zijn zij minder geschikt om te verbergen, dan wanneer zij in de afwachtende formules der schrijftaal het betoog van een comediant voordragen. De schrijftaal met zijn *De Weled. Zeergel. Heer, de Here* is een soort acteursdialect, bij uitstek aangewezen om tussen de schrijver en de geadresseerde het voetlicht te schuiven; de geadresseerde ziet uit de zaal een wezen, dat zich van effecten bedient om een persoonlijkheid te schijnen; en ook al weet de geadresseerde dat, toch laat hij zich telkens weer gewillig beeten door de toneelconventie. (De goede diplomaat blijft daarom schrijver tot in zijn spreektaal; hij beheerst zijn mimiek zoals een ander zijn pen en er is een scherpzinnig grapholoog voor nodig om dat schrift te ontcijferen. Maar zelfs de diplomaat kent men eerder aan zijn conversatie dan aan zijn geschreven stukken; in dat opzicht verschilt hij niet van de dichter). Onder het spreken zijn woorden klank, adem, beweging: alles dingen, die oneindig verraderlijker zijn dan dode tekens (al kunnen die op hun beurt weer ijdelheden verraden, die men de *spreker* niet aanziet!), omdat gesproken woorden niet de bedachtzame hand als intermediair kunnen kiezen. De schrijvende hand is een veel beter acteur dan de mond, het strottenhoofd en de ademhalingsorganen; hij stelt ons onhoorbaar en onzichtbaar, als een conventiewezen achter de schermen, aan onze medemensen voor, klankloos, adem-loos, bewegingloos. Is het wonder, dat dichters en filosofen, die het woord met alle geweld hoofdzakelijk willen kennen via de

hand, voorbeschikt zijn tot toneelspeler; dat zij ten slotte in „handwoorden” gaan denken, met termen „handig” leren goochelen en verbaasd staan, als men hen in gangbare woorden toespreekt?

Het heeft mij grote moeite gekost aan deze waardevermindering der „handwoorden” te wennen; het zijn immers juist de „handwoorden”, die met „geestelijke” privileges van dichters en filosofen beide overstelpt de voorname toon aan-geven, die onze verfijndste begrippen dragen en onze klank-, adem-, beweging-woorden moeten verheffen boven de geluiden van apen en honden; en het is pijnlijk, die verheven positie op te moeten geven, wanneer men u geleerd heeft, dat de mens begrijpend aan de spits der dieren gaat! Onwillekeurig had ik de intelligentie toch nog gezocht, waar ik haar allerminst zou vinden: in „hogere” regionen, bij het begrip, bij de grote acteur Hand!... Tot ik ontdekte, dat ik allerlei dingen „wist” (in „handwoorden”), die ik niet „kende”, niet ten einde toe geleefd had; ik ontdekte, dat mijn formules dikwijls vooruitliepen op mijn leven, dat ik dus chaotische processen zelfs met „handwoorden” kon afsluiten, zonder dat die processen zich werkelijk geheel voltrokken hadden. Daarom voelde ik na het voltooiën van het *Carnaval* de behoefte, om een roman te schrijven, die de gelijkenis van „burger” en „dichter” als een gebeurtenis van zuiver persoonlijke aard moest aanschouwelijk maken; het scheen mij toe, dat er een officieus bezinsel was achtergebleven, dat zijn eigen betekenis had en alleen in de vorm van een „verhaal” kon worden verhelderd. Waarom? Het bleek mij pas onder het schrijven van dit naïeve verhaal *Hampton Court*, blijkbaar echter voor sommigen nog zo weinig naïef, dat men het voor een verheerlijking van het cynisme heeft aangezien: ik had mij in het *Carnaval* wijzer voorgedaan dan ik was, profiterend van mijn intellectuele vaardigheid en behendigheid in het definiëren. (Ik kom nog meermalen, wanneer ik in het *Carnaval* blader, uitspraken tegen, waarvan ik zeker weet, dat ik ze destijds niet anders dan in ondoorleefde „handwoorden” kende... en die toch volkomen juist zijn; zoveel is juistheid waard!) Daarom is het niet onverklaarbaar, dat het latere *Hampton Court* in levenser-

varing schijnt achter te staan bij het vroegere *Carnaval*, dat de betrekkelijk goedkope cynicus van Haaften de rol van heil-land kan spelen voor een toch niet dom jongmens, dat de eindconclusie van de roman de indruk maakt, niet meer dan een zeer beperkte reprise van de „carnavalsmoraal” te geven; in *Hampton Court* toch haalt de schrijver zijn eigen juiste formules in; hij tracht zich in spijsverteringsvorm te herinneren, wat hij in de gelijkenisvorm òf heeft verzwegen òf te vroeg heeft „geweten”; hij geeft alles goedkoper en jeugdiger dan in het *Carnaval*, om de „waarheden” van zijn theorie te reduceren tot de *chronique scandaleuse* van een juridisch student en aldus zijn „handwoorden” officieuzer te laten klinken, ademen, bewegen. In *Hampton Court* komt de „dichter” dan ook nog slechts eenmaal ten tonele: in de gestalte van een rijkelijk symbolisch oud mannetje, dat in gezelschap van de held zijn boterhammetjes eet, maar eigenlijk dienen moet om de lezer aan het slot nog eens op het hart te drukken, dat het verhaal een „diepere zin” heeft, een gelijkenis is; ik zou dit zinrijke mannetje nu met plezier de nek omdraaien of hem verhuuren aan een of ander symbolisch leken spel. ...

Uit mijn mémoires, die ik nu openlijk de „geschiedenis mijner intelligentie” wil noemen, omdat het woord thans geen sterveling meer aan valse pretenties zal doen denken, blijkt wel één ding: dat mijn intelligentie volstrekt niet de habitus van een „geestelijk levend mens” vertegenwoordigt. Wie de kunst als een amusement is gaan waarderen heeft de „geestelijke” ernst uit zijn bestaan verbannen; wie bovendien romans schrijft om zijn intellectuele juistheden in een naïever vorm te herhalen, mag geen genade meer verwachten van de speciale dienaren des „geestes”, de filosofen: ernstige kunstenaars en ernstige wijsgeren, die geleerd hebben, dat men er alleen door hard werken in het leven „komt”, voelen niet voor een intelligentie zonder vakstudie. En ook mijn intelligente koopman met zijn uitgebreide kennis van het nederlandsduits goederenverkeer, weet nu precies, wat hij aan mijn intelligentie heeft; hij weet, dat hij mij niet als collega kan behandelen, dat ik een nieuwsgierigheid aan den dag leg, die verre van gedistingeerd is en in de *society* als pervers wordt geken-

merkt. Want ook deze intelligente koopman beijvert zich, met de kunstenaars en filosofen, een aantal goed of slecht geacteerd „handwoorden” in balans te houden, zodat zij zijn officiële positie niet in gevaar kunnen brengen; hij is trouwens in zijn vrije ogenblikken waarschijnlijk een geregeld lezer van Ilja Ehrenburg, als hij niet zelfs „aan filosofie doet” (men weet, er bestaan van die cursussen); van de intelligente kooplieden moeten de kunstenaars en filosofen het tenslotte toch hebben, zij zijn de beste klanten. Ik heb overigens ook eens een in Nederland beroemd filosoof ontmoet, wiens werken mij altijd met eerbied hadden vervuld (schoon platonisch), die bij de ontmoeting zo sprekend geleeke op een gesoigneerde, aristocratische koopman, dat ik mij zeer zou moeten vergissen, als hij het ook niet in vele opzichten was; van zijn persoonlijkheid herinner ik mij niets meer dan zijn volstrekt unieke fantasievest van een gedekt, bijna teer lichtgrijs; en als men mij tegenwerpt, dat deze grote filosoof zijn persoonlijkheid voor mij wel opzettelijk zal hebben verborgen, dan moet ik toch zeggen, dat zijn *mimicry* althans in geen enkel opzicht afweek van de in salons gebruikelijke. Onwillekeurig lees ik daarom tegenwoordig ’s mans werken met de bijgedachte aan het volstrekt unieke vest; minstens bestaat de *mogelijkheid*, dat het vest meer te onthullen heeft dan de werken!

Mijn intelligentie is ongetwijfeld noch een zaak van het gevoel noch een aangelegenheid van het verstand, hoewel, volgens mijn ervaring, een intelligent mens gevoelig moet zijn en verstandig kunnen redeneren. De abstracties „gevoel” en „verstand” geuren echter zozeer naar de „geest”, die ze heeft gebrouwen, dat ik ze zoveel mogelijk vermijd; mijn intelligentie (waaronder ik voortaan ook versta de intelligentie bij anderen naar *mijn* smaak!) is niet een product van twee factoren, integendeel: mijn intelligentie amuseert zich achteraf met de woorden „gevoel” en „verstand” en ook met de zonderlinge cocktails uit beide, zoals de redenerende theosoof en de verliefde professor. Intelligent begrijpen en intelligent voelen komen alleen gescheiden voor in de geschriften van hen die ze gescheiden trachten te „beoefenen”; mijn intelligente mens is intelligent, zonder zich eerst af te vragen, bij welk

type van Jung hij thuis hoort, zich refererend aan een gulden uitspraak van D. H. Lawrence in een zijner brieven aan Aldous Huxley: „(I don't) care very much whether people are „intro” or „extra” or anything else, so long as they're a bit *simpatico*”. Een woord, dat de vakspecialist, die juist onfeilbare criteria ter bepaling van intelligentie bij de *homo sapiens* heeft ontdekt, wel hels moet maken; een uitspraak tegen de „handwoorden” zo ... amusant, dat men er met plezier de identiteit van intelligentie en amusement uit zou afleiden. („Mes pensées, ce sont mes catins”, zegt Diderot in *Le Neveu de Rameau*).

Van het „harde werken”, waarop de ernstige kunstenaar en de ernstige filosoof altijd hameren en waarvan b.v. de brieven van Vincent van Gogh bestendig overlopen, weet mijn intelligentie niets. Ik heb nog steeds het gevoel (mèt verstand, onwelwillende lezer!), dat ik mijn boeken spelend heb geschreven; niet klungelend en evenmin zonder „voorstudie”, maar spelend in deze zin, dat het schrijven mij tot op heden nog nooit tot het geloof aan een roeping, een heilige taak of zelfs maar een straftaak heeft kunnen verleiden. Ook heb ik nooit „diep nagedacht”; alles, wat ik zelf als goede vondst beschouw, is mij komen aanwaaien bij het instappen van een tram, bij het opnemen van een telefoon of een stuk zeep, om van minder officiële plaatsen, die toch ook een belangrijke plaats in het leven bekleden, maar geheel te zwijgen. Zich tot nadenken zetten schijnt mij een absurditeit, waaraan ik zelfs bij filosofen niet geloof; wat men ook opzettelijk doen kan, nadenken zeker niet; men kan zich zekere attributen verschaffen, zoals boeken, maar zij geven geen enkele garantie voor het vlot-worden der intelligentie; slechte films en slechte muziek geven mij doorgaans betere gedachten dan goede films en goede muziek, al kan het in bepaalde omstandigheden weer inspiratiever zijn om naar Poedowkin te kijken of Strawinsky te horen. Het opschrijven van mijn ideeën is nu eens een verrukkelijke stimulans (de dichters noemen dat: het wonder der creativiteit), dan weer een tergende belemmering; ik ken ook een zekere toestand van slaperigheid, veroorzaakt door bête verstandsarbeid, waarin ik plotseling lucide invallen krijg, problemen met één slag tot hun eenvoudigste kern herleiden kan,

maar niets zou kunnen opschrijven; in zulk een toestand, die op zichzelf reeds een argument is tegen de schoolmeestersverdeling in „verstand” en „gevoel”, zou schrijven slechts de infame inktkoelie in mij wakker roepen en ik ga dus naar een bioscoop, waar de intelligentie zich met beelden kan voeden. Al denkende heb ik langzamerhand het bijgeloof aan het logische denken afgezworen; dat bijgeloof, waaraan wij een dwaze voorstelling van de Denker ontleen (à la Rodin), als zou hij een soort begrips-ingenieur, dus een academisch gevormd werkman zijn. Huxley's „the intellectual life is child's play” geeft een betere voorstelling van mijn intelligentie dan de knoestige *Penseur*; alle moeizaamheid is secundair, alle ernst is slechts een tijdelijke gestalte van de humor, er is geen gedachte, die niet bestemd is om verloochend te worden.

Komt mijn intelligentie aldus voor de intelligente koopman reeds bedenkelijk dicht in de nabijheid van humoristische domheid (iets, dat Nietzsche in zijn *Ecce Homo* dan ook domweg als volgt formuleert: „Es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur”...), er is nog meer: ik weet, dat mijn intelligentie nauw verwant is aan een perverse vorm van nieuwsgierigheid. Als zodanig is zij indecent, al is zij niet in het bijzonder bevriend met de gangbare indecentiën; zij is indecent ook ten opzichte van de indecentie, en dus in bepaalde gevallen weer uiterst decent. Maar met de woorden „perversiteit” en „nieuwsgierigheid” kies ik opzettelijk partij tegen een „geestelijk” vooroordeel omtrent de intelligentie, dat van de diepzinnige diepte, en vóór de methode van Frank Harris in zijn *Oscar Wilde* en *Bernard Shaw*. Wat mijn intelligente mens doet, heeft niets te maken met het zoeken naar een „laatste grond der dingen” of een andere platonische schim; intelligent zijn betekent voor mij: steeds nieuwsgierig zijn, onder de bekende en alledaagse oppervlakten met kinderlijke voorliefde voor details naar nieuwe oppervlakten duiken, niet om eindelijk op een mystische „kern” of een poëtisch „hart” te stuiten, maar zuiver en alleen om het genoeg van het ontdekken. Dat dit genoeg pervers genoemd kan worden: welke koopman, die slechts openlijk naar onschuldige en heimelijk naar schuldige dingen

nieuwsgierig is, zal eraan twijfelen? Mijn nieuwsgierigheid wordt allerm minst geremd door de belangen van de koopmansstand; mijn perversiteit verschilt van de gewone, doordat zij schaamteloos is als die van Valmont en Mme. de Merteuil uit *Les Liaisons Dangereuses*, wier immoraliteit berust op een volmaakt onsentimentele en bijna wetenschappelijke belangstelling in het experiment met de domheden van anderen; als Mme. de Merteuil met mensen experimenteert, experimenteert zij met zichzelf, van haar eerste huwelijksnacht af („cette première nuit... ne me présentait qu'une occasion d'expérience: douleur et plaisir, j'observai tout exactement et ne voyais dans ces diverses sensations que des faits à recueillir et à méditer") en qua talis zou zij wellicht een geschikte heilige zijn voor de wetenschapsman, ware het niet, dat zij zonder naïeve hypothesen en laboratoria werkte: men zou haar alleen kunnen verwijten, dat haar nieuwsgierigheid zo beperkt erotisch georiënteerd is, waardoor zij de koopmansperversiteit aanleiding tot misverstand kan geven. Want deze Mme. de Merteuil is volstrekt niet pervers in de zin, die men aan de term pleegt te hechten, zij is volstrekt niet „omgekeerd fatsoenlijk" of aangesloten bij een geheimzinnige nachtclub; haar perversiteit bestaat hierin, dat zij haar intelligentie onbekommerd toepast en niet, als de meeste vrouwen, op een zeker punt alles opgeeft voor een sentiment („quand m'avez-vous vue m'écarter des règles que je me suis prescrites, et manquer à mes principes?... ils sont le fruit de mes profondes réflexions; je les ai créés, et je puis dire que je suis mon ouvrage"). De gewone perversiteit is nauwelijks pervers; haar nieuwsgierigheid is te spoedig bevredigd, zij dient slechts een zekere categorie van fatsoenlijke mensen, die het met het fatsoen der meerderheid niet kunnen vinden en daarom naar een eigen fatsoenscode streven. De perversiteit der intelligentie wordt dus door de fatsoenlijke burgers evenmin interessant gevonden als door de onfatsoenlijke; zij zien van de perversiteit alleen het effect, dat de fatsoenlijken tot morele afweer en de onfatsoenlijken tot immorele clubvorming drijft.

Speel ik dan met het woord „pervers"? Integendeel, de z.g. perversen spelen ermee! Mijn intelligentie is een „afwijking",

want honderdduizenden kennen haar niet, of uit goedkope legenden, zoals zij wel eens van de markies de Sade hebben gehoord; zij is ook een hartstocht, die mij er voortdurend aan herinnert, aan hoeveel andere hartstochten ik verslaafd had kunnen geraken, als ik deze éne niet had gekend. Nadat ik haar lang als voorwendsel en *mimicry* in mij om had gedragen om andere hartstochten met een pose van scepsis te dekken, heeft zij het leeuwendeel van mijn vitaliteit voor zich opgeëist. Soms, in ogenblikken dat de intelligentie slaapt, word ik mij er duidelijk van bewust, hoe gemakkelijk ik nog andere wegen had kunnen kiezen; hoe ik door niet meer dan een vlies gescheiden ben van de Don Juan, de trouwe echtgenoot, de paedagoog, de dichter, de wauwelaar, de dandy, de maandaghouder, de schizophreen, de intellectueel, de aansteller en de oprechte; hoe de oppervlakkigheden van deze verbijzonderingen van het mensenras zo dicht naast de mijne liggen, dat ik mij er voortaan voor hoeden zal, mijn intelligentie als een speciale dieptepeiling te diagnosticeren. Ik heb (en dat noem ik dan mijn intelligentie) slechts *andere* belangen bij de oppervlakte; het „kennen” van mensen, het spelen met problemen (waar de Don Juan en zijn collegae mensenkennis en probleemstelling slechts als coquetterie benutten) is voor mij het object van mijn hartstocht zelf en schijnt daarom velen in mijn handen een ernstige bezigheid; gepassioneerde kennen en spelen heeft nu eenmaal een aspect van ernst voor hen, die zich die hartstocht niet anders dan in *peinture Bogaers* kunnen voorstellen. Maar zo ernstig ben ik niet, of ik weet, dat ik met mijn „kennen” de oppervlakte evenmin verlaat als mijn minder intelligente medespelers; de oppervlakten, die ik onder de gangbare oppervlakten zoek, worden nog geen geheimzinnige diepte, omdat zij er anders uitzien dan de alledaagse! Geen platonische illusies meer over de intelligentie; zij is niet „belangelooos” of „hartstochtloos”, zij is niet de laatste schaduw van de hegeliaanse Idee of de christelijke god, zij is niet „geestelijker” dan welke passie ook; zij is een passie als andere passies, maar van een numeriek zeldzame mensensoort!

Op deze wijze zeg ik thans, wat ik in *Het Carnaval der Burgers* gezegd heb in half-artistieke, half-wetenschappelijke

gelijkenistaal; zonder de „dichter”, de laatste concessie aan de pseudo-diepte der kunst, in het geding te brengen. Ik weet, dat de kunst voor mijn intelligente mens onontbeerlijk is, maar zij is anders onontbeerlijk, dan ik mij dat vroeger voorstelde. Vòòr de kunst pleit de oppervlakte en het amusement, waardoor wij leren ook „in de geest” het goede der aarde te genieten, tegen haar pleit de kunstenaar, die zichzelf opblaast als de „wijze”, om zijn verfijning een mystische allure te verlenen. Dat onder de kunstenaars de intelligentie zeldzaam is, behoeft daarom nauwelijks verbazing te wekken; het dogma van de „geest” heeft hen immers zo geïnfecteerd, dat zij hun moeite aan de oppervlakte besteed met een slecht geweten verdragen en niet tevreden zijn, eer zij naast – en liefst boven de filosofen – zich een metaphysische grimas hebben veroverd. Zelfs de intelligente verfijnden hebben soms verwrongen gezichten gekregen (zie Paul Valéry); zij zijn niet meer in staat, de verfijning als iets betrekkelijk gemakkelijks naast de grofheid te ondergaan. Maar wij, die het niet geringe voorrecht gekend hebben, de ontwikkeling van een ganse kunst (de filmkunst) van barbaarse grofheid tot geraffineerde subtiliteit te hebben meegeleefd, wij laten ons niets meer wijsmaken; wij weten precies, hoe de verfijning, nadat zij in een zeker stadium strijd heeft gekost, in een later stadium tot een veelvuldig gesmaakt salongenoegeen ontaardt, even bespottelijk door de aestheten aanbeden als vroeger door de vulgairen uitgelachen! Ja, dit filmkunst-proces is inderdaad een monsterlijke gelijkenis van de kunst in het algemeen; nergens heb ik beter de prijs der verfijning leren bepalen, nergens ten slotte de waarde der oppervlakte hoger leren aanslaan!

Mijn intelligente mens neemt dus juist datgene van de kunstenaars over, wat zijzelf in vele gevallen versmaden. Hij heeft het daarom meteen bij hen verkorven, want zij willen, dat hij ook hun gewichtige theorieën, hun ateliers en hun vakgeheimen, die zij zo wanhopig als intelligentie trachten te acteren, au sérieux neemt: en tegelijk heeft hij het bij de filosofen verkorven, omdat zij de intelligentie overal anders zoeken dan aan de van de kunstenaars overgenomen oppervlakte. De intelligente mens als de oppervlakkige mens

staat dus alleen in het „geestelijk” milieu, en zelfs verlaten van de „geest”; in zijn buurt zien de kunstenaars even scheel van wantrouwen als de wijsgeren; de intelligente kooplieden, wier voorkeur voor het nuchtere zakenleven hem even, een paar seconden maar, sympathiek had geschenen, wenden zich van hem af, omdat hij het normale niet voldoende eerbiedigt; hij heeft onder de „geestelijken” geen vrienden meer, hij zal ze elders moeten zoeken... waarschijnlijk dichterbij aan de oppervlakte.

Ik ken niet langer waarheid, ik ken nog slechts domheid; en ik ken een bijzondere vorm van domheid met andere belangen dan de andere dommen, die ik intelligentie heb genoemd.

Het groot tafereel der Domheid heeft, sinds ik mijn intelligentie er een onderdeel van weet, voor mij veel van zijn verschrikkingen verloren. Kort geleden nog zag ik op een film-journaal een italiaanse operazanger, die een aria voordroeg; het was verschrikkelijk van domheid, dommer dan de plechtigheid bij het graf van de Onbekende Soldaat, die erop volgde, dommer dan de professor in de theologie en de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* samen, veel dommer nog dan de ethiek van Stuart Mill en het bekende boek van Adolf Hitler. Ik wist, dat ik, terwijl ik die vreselijke acteursbek open en dicht zag gaan, de domheid aanklaagde en afscheidde van mijn intelligentie; ik wist, dat ik tegenover de gestes van die kwast nooit een grein van genade zou kennen, dat ik hem en zijns gelijken met mijn spot zou vervolgen tot het einde van mijn gezonde dagen; en toch wist ik mij tevens zonder de vroegere hoogmoed des „geestes”, zonder de *superbia* van de „intellectueel”-met-de-„waarheid” tegenover de imbeciel-met-de-hypocrisie! Zonneklaar zag ik, dat ik de domheid niet haatte, omdat zij tegen de „waarheid” streed, dat ik, integendeel, intelligent zou blijven, ook al bewezen mij tien Kantianen en twintig Hegelianen, dat mijn intelligentie op „onwaarheden” berustte en dus „dom” was; zelfs van die zangers-tronie las ik de broederschap in de onwaarheid tegenover de waarheidsprofeten af, zodat ik zijn optreden gaarne in bescherming zou hebben genomen in bepaalde instanties. De

vijandschap tussen hem en mij ligt meer aan de oppervlakte dan ik eens gedacht heb, schoot het door mij heen; enige belangen hebben wij zelfs gemeen, tegenover theologen en vegetariërs bijvoorbeeld hebben wij zeer vèèl belangen gemeen; op het gebied van muziek en acteren zouden wij enige principiële meningsverschillen hebben; maar daarover zou ik gevoeglijk kunnen lachen, want zou ik ook niet van mening verschillen met de intelligente Aldous Huxley over de invloed van de Oxford-educatie? Waarom stoot ik dan tóch die man van mij af, waarom noem ik hem dom en mijzelf intelligent, waarom „geef ik hem ongelijk”, terwijl ik de „waarheid” als criterium verwerp en om mijn eigen positiviteit op hetzelfde ogenblik zou kunnen schateren?... Toen ik de vraag voor mijzelf zò stelde, verhelderde zich het waarheidsprobleem; het mengsel van vijandschap en sympathie, dat mijn verhouding tot deze opera-charlatan bepaalde, maakte mij duidelijk, dat ik sinds lang niet meer tot de domheidshaters à la Flaubert behoorde, dat ik niet meer intelligent was uit „waarheidsliefde”, dat ik de Waarheid en haar bastaardkind de objectiviteit zonder enige tegenzin kon aanvaarden als de speciale club-domheid der filosofen; en met dezelfde gewilligheid erkende ik mijn intelligentie, mijn afkeer van de acteur en de „handwoorden”, mijn voorliefde voor het balancement tussen het algemene en het bijzondere, als een dom belang van een dom mens. Toen begreep ik, dat ik het woord „domheid” tezamen met de „waarheid” gerust overboord kon werpen, omdat het zijn dienst voor mij had gedaan; want wat ik „waarheid” had genoemd of heimelijk nog als „waarheid” had ondergaan, had zich bij het eind van dit spijsverteringsproces verraden als de geharnaste aanvalsvorm van *mijn* belang bij het leven; en bij gemis van een godheid, om dit belang heilig te verklaren boven de belangen van anderen kon ik mij er voortaan van onthouden, anders voor mijn meningen op te komen dan als geïnteresseerde bij een partijdige formule.

Hier behoort dus de geschiedenis mijner intelligentie te eindigen. Als het de geschiedenis *ener* intelligentie is geworden, is dat een gevolg van mijn behoefte om mémoires te schrijven zonder het persoonlijk welbehagen in een chaos van feiten,

die de seniliteit eigen is; ik ben nog niet oud genoeg om zulke mémoires te schrijven, en het welbehagen, dat ik onmiskenbaar put uit de analyse van autobiographische anecdoten, komt voort uit de woede, waarmee ik geacteerde algemeenheden bestrijd. Dat ik mijn persoon ten slotte van het acteerschap niet mag uitzonderen (want ook ik exploiteer mijn „handwoorden”, en ik ben, om het paradoxaal te zeggen, minstens de acteur van mijzelf!) mag diegenen gerust leedvermaak verschaffen, die er belang bij hebben, dat men zichzelf niet tegenspreekt. Ik deel immers dat belang niet meer; als mijn woorden tijdelijk de bittere scherpte van „waarheden” voorwenden, als de toon mijner intelligentie zich bij momenten hooghartig tegen de medemens keert en ik als kritisch toeschouwer boven de aarde schijn te zweven, dan heb ik daarvoor mijn goede redenen: aan die „waarheden” toch herkennen mijn vrienden mij, aan die toon ontdekken zij de belangensfeer, waarin ik leef! En of dat belang een „waarheid” is, daarnaar vragen de belanghebbenden niet, omdat zij aan het woord „waarheid” ruiken, dat het van concurrenten stamt!

Niet: „heb ik gelijk?”, maar: „wat is mijn belang?” wordt de inzet van de rest van dit boek. Ik zou vermoeiend worden, als ik het thema der intelligentie nog langduriger ging paraphraseren, vermoeiend als dat soort franse auteurs van onbetwistbare intelligentie als Emmanuel Berl, die overlopen van vondsten en aperçu's, zonder ooit eens verfrissend dom voor de dag te komen. En mij dunkt, diep „geestelijk” levende lezer, ik hoor u iets van „pragmatisme” mompelen, ik zie u reeds met een geschrift van Rudolf Steiner in de hand... of is het *Das Reisetagebuch eines Philosophen* van de cosmopolitische graaf Hermann Keyserling?

III. NIETZSCHE CONTRA FREUD

Wir glauben daran, dass es der wissenschaftlichen Arbeit möglich ist, etwas über die Realität der Welt zu erfahren. ... SIGMUND FREUD

Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist... nun, um so besser. FRIEDRICH NIETZSCHE

Zoals het met woorden meer gaat: onder het schrijven heeft mijn term „intelligentie” zichzelf overleefd. Mijn intelligente mens zie ik voor mij, zij het dan hoofdzakelijk als negatief tegenover verschillende positieven; tegenover de veelweter, de kunsttheoreticus, de beroepsphilosoof, tegenover de waarheid en de objectiviteit, met de geaccepteerde domheid als argument tegen de sceptici gewapend: ik heb weer een belang, en terwijl ik dat verdedig, kan ik mijn scepticisme tot later sparen. Maar nu ik „belang” gezegd heb, moet ik de „intelligentie” achter de coulissen brengen; de „intelligente mens” is nu reeds een paradox geworden, omdat ik hem *intellectus* en *intelligere* als speciale kenmerken heb ontnomen; ik herken hem immers niet in de eerste plaats aan zijn intellect, maar eerder aan de domheid, die hij voor zichzelf toelaatbaar acht; ik beoordeel hem niet naar zijn „handwoorden”, want ik weet, dat ook de onintelligente mens zich daarmee kan opsieren; zolang ik achter de stelligheid dier „handwoorden” niet de bereidwilligheid heb ontdekt, om ze met een glimlach terug te nemen, geloof ik niet aan intelligentie. Woorden moet men altijd terug kunnen nemen; wie aan woorden kleeft, bewijst aan voorlopige eindtoestanden absolute waarde te hechten; ik verdedig mijn woorden slechts voor de tijd, dat zij mij dienst doen, dat zij mij ongeveer dekken tegenover anderen. Bij voorbaat spot ik al met mijn eigen onverzoenlijkheid, zonder daarom ontijdig tolerant te worden; ik ben niet op zoek naar een volmaakte of zuivere terminologie, zoals de gelovigen in Freud of de apostelen van Hegel, die bij „handwoorden” zweren; mijn belang brengt mee om zelfs met mijn eigen terminologie te gekscheren. Steekt dus de draak met mijn aan de intelligentie verspilde passie: ik lach mee! Ik heb niet een klank, evenmin een taalteken en zelfs geen begrip verdedigd; toen ik het

woord „intelligentie” opnam, wist ik al, dat het geschiedde, om de intelligentie te verraden en allen, die op hun beurt aan de intelligentie zouden blijven hangen, in een volgend hoofdstuk kwaadwillig te verlaten. Wee mij, indien ik na hoofdstuk II intelligente partijgangers zou krijgen!

De intelligentie is niet meer dan een facet van mijn belang; een herkenningsteken, maar één uit vele; vaak niet vèèl meer dan een grensbepaling tegenover gevoelsmaniakken enerzijds en verstandsskeletten anderzijds. Als ik, om een willekeurige greep te doen, intelligent noem: Friedrich Nietzsche, André Gide, Frank Harris, Stendhal, Aldous Huxley, Valéry Larbaud, Paul Valéry en Multatuli, dan ben ik er niet eens zeker van, of ik Sigmund Freud, Bernard Shaw en D. H. Lawrence een absurd onrecht doe door hen te verzwijgen. Als ik zie, hoe de intelligentie in Frankrijk bijna een populaire aangelegenheid der natie is geworden (met de term *intelligence du coeur* weet de gemiddelde franse *lettré*, in tegenstelling tot de nederlandse, uitstekend raad!), dan zou ik er gemakkelijk toe komen, zelfs de betreffende waarde van mijn eigen definitie in twijfel te trekken; want een volk, of, om bescheiden te blijven, een klasse van intelligenten schijnt mij een *contradictio in terminis*. Het feit, dat de gemiddelde Fransman van een zekere eruditie een flirt met de intelligentie kan wagen, terwijl de gemiddelde Duitser van meer dan gewone eruditie het hoogstens tot het peil van de „geest” brengt, zonder ooit aan intelligentie te hebben gedacht, bewijst weinig anders, dan dat de Fransman nieuwsgierigheid en oppervlakkigheid als deugden kan beschouwen, terwijl de Duitser nog hecht aan „welt-entrückte” algemeenheid met gedisciplineerd gesloten ogen, die als vanzelf een faustische hartstocht voor de diepte in haar gevolg heeft. De intelligentie is dus ook een *nationaal* probleem, maar juist als zodanig trekt zij mij niet aan; want aan de massa kan men haar op den duur toch weer met tests meten als een soort van domheid, die niet mijn belang is.

In bepaalde gevallen is mij de intelligentie, waar ik haar volledig moet laten gelden als een intelligentie in *mijn* betekenis, zelfs duidelijk antipathiek: een teken, dat het woord zich voor mij overleefd heeft. Ik laat Paul Valéry gelden als een bijzonder

intelligent schrijver, maar mijn belang wijst hem af en preferert b.v. de minder intelligente Lawrence. De intelligentie van Valéry is zo genuanceerd en kwetsbaar, dat men hem soms problemen ziet opnemen als oud porselein; alsof problemen konden breken! Hij mist alle gevoel voor het vulgaire en blijft aestheet tot in zijn anti-aesthetische ogenblikken; als hij bij een ontmoeting met de „duistere” Mallarmé eens eenvoudig wil zijn, kan men niet nalaten te glimlachen. „Nous sommes allés dans la campagne. Le poète „artificiel” cueillait les fleurs les plus naïves. Bleuets et conquelecots chargeaient nos bras”.... Ziet men de twee grote „duisterlingen” niet eenvoudig zijn, proeft men niet hun *honeymoon* van korenbloemen en klaprozen? De intelligente Valéry wil het vulgaire wel, maar het ontsnapt, ook in zijn eenvoudigheds-enscènering, aan zijn fijnproeverswoorden; hij blijft „ingewijde” tot in zijn vereenzelviging met de simpele kinderen des velds; zijn intelligentie tast en streelt, maar tast nooit door, en daarom heeft hij het partij-kiezen verleerd; hij schrijft, zoals hij in *Regards sur le Monde Actuel* zegt, voor hen „qui n'ont point de système et sont absents des partis; qui par là sont libres encore de douter de ce qui est douteux et de ne point rejeter ce qui ne l'est pas.” Beminnelijke fijnproever, die in ernst meent, zonder systeem en partij te kunnen leven, in die „douce liberté”, waarvan reeds Montaigne de onmogelijkheid beseft! Alsof men „duistere” verzen kon schrijven en geen partij kiezen!

Het is duidelijk: de intelligentie van het type Valéry, waaraan ik de naam „intelligentie” niet kan onthouden zonder alle contact met de taal te verliezen, is mij door haar gemis aan vulgariteit en haar ingewijden-air antipathiek; de heer Valéry, verdediger van alles, wat niet „facile” is, voel ik als een persoonlijke vijand, hoezeer ik bij tijd en wijle ook van zijn delicate uitspraken kan genieten. Blijkbaar is de intelligentie dus nog maar een half symbool van wat ik als mijn belang voorsta en zijn er zelfs intelligenten, die de vulgariteit weer begerenswaard maken! Het woord „intelligentie” heeft mij mijn positie in een chaotische „geestes” wereld helpen verhelderen en mij gedemonstreerd, welk toonverschil mij van allerlei officiële representanten van die „geest” scheidt; ik zoek nu naar de

onderscheiding, die mij een primaire antipathie tegen Valéry en zijn intelligentie helpt rechtvaardigen. Ik zoek een nieuw contrast, een nieuw carnaval voor mijn part, dat zich met de intelligentieproblemen mengt zonder zich in opzettelijke parallellen te begeven. Want waarom is een intelligente Valéry nog geen intelligente Nietzsche? Was Nietzsche soms vulgair? Of: is de lof der intelligentie slechts een zeer voorlopige maatstaf en eigenlijk een voorbarige sympathiebetuiging geweest?

Nietzsche contra Freud: ook deze namen kunnen, voor een ogenblik, meer zijn dan alleen verzamelingen van personalia. Voor een ogenblik... want symbolen behoren zich te overleven, willen zij niet grotesk verstenen in een of ander *Goethennum*....

Als ik mijn verleden fouilleer, vind ik er mijn eerste kennismaking met Freud als een symbool van zeer bijzondere aard. Enige jaren geleden (het was nog in de tijd van de emancipatie der cineasten) werd voor de bloem der nederlandse psychoanalytici de film *La Coquille et le Clergyman* van Germaine Dulac vertoont; mijn relaties met de ontluikende filmkunst hadden mij tot deze séance toegang verschaft. Het zal de lezer reeds nu duidelijk zijn, dat de film in quaestie ditmaal niet als artistieke waarde werd gedemonstreerd; daarvoor alleen komen psychoanalytici van naam niet bijeen. Zij wisten van te voren, dat het om iets gewichtigers ging, en wel om een film, die „geduid” moest worden. Alvorens het licht werd gedooft, hing er dan ook in de zaal die sfeer van hartelijke begroeting, verbloemde onderlinge nijd en vertrouwelijke auguren-gemeenzaamheid, die men alleen in esoterische, van de buitenwereld door een sjibboleth afgesloten milieu's aantreft: men kent elkaar, men verwenst elkaar, maar het belang van de groep en de gemeenschappelijke verering van dezelfde goden heeft een onmiskenbaar soliede band gelegd....

La Coquille et le Clergyman draaide, onder doodse stilte; maar nu en dan bracht een enkel te verleidelijk symbool enige beweging; soms getuigde een onderdrukte kreet van de ontroering, die de geheimzinnige beelden teweeg brachten. Dit was niet de stilte van de proefstudio, dit was de stilte, die de

storm voorafgaat; want geef een gezelschap psychoanalytici een vertoning van schelpen, zwaarden, sleutels, borsten, deuren (die bovendien nog voortdurend open en dicht gaan!), *last not least* een hol schip en een puntig kasteel, oprijzend uit kabbelend water... en eis dan nog van hen, dat zij zich kalm houden! Evengoed kan men van een minnaar vergen, dat hij voor het aangezicht der geliefde en na het wisselen van de vurigste kussen de stelling van Pythagoras bewijst! Symbolen hebben op psychoanalytici het effect van een elixer, dat hen opbeurt en versterkt in hun martelaarschap tegenover de onnozele en zelfs vaak brutale leken.... Welke pen is dan ook in staat, het libidineuze debat te schilderen, dat na de terugkeer van het licht in deze zaal losbarstte! In mijn herinnering leeft het voort als iets onbeschrijflijk verwards: een mengsel van geciviliseerde kinderkamer en sterk vergeestelijkte satansmis. Men wierp elkaar de symbolen toe als vangballen, men griste elkaar de betekenissen af; het filmatelier van Germaine Dulac werd leeggeplunderd, om bij de „duiding” harer persoonlijkheid argumenten te kunnen verschaffen; de beelden, die men nauwelijks gezien had, richtte men als projectielen tegen het onbewuste der kunstenaars. Vooral de schelp werd twistobject; twee der voornaamste aanwezigen liepen elkaar onder de voet naar aanleiding van de vraag, of men deze schelp als een symbool van de *libido* dan wel als een *libido-reservoir* had te beschouwen; anderen weer zochten contact met de moederborst. Een vergrijsd psychoanalyticus stond plotseling op en begon zonder inleiding een biecht over het Oedipus-complex uit te spreken, waarnaar men met eerbied luisterde, als naar de stem van een zeer bejaarde en in de ritus doorknede priester. De inleider van de avond trachtte telkens vele dingen samen te vatten; de sfeer werd steeds onduidelijker, ondanks het hartstochtelijk „duiden”, zodat men er ten slotte met een gevoel van verademing toe over ging (naar ik vermoed met ongeveer algemene stemmen) Germaine Dulac te betichten van een sterke mannelijke inslag en een daarmee verbonden Oedipus-complex (moordlust inbegrepen); waarop de voorzitter de bijeenkomst sloot met een humoristisch preekje over een oud-perzische mythe en de symboliek van het vruchtwater.

Met vele boze vermoedens over de psychoanalyse ben ik die nacht naar huis gegaan; want toevallig wist ik, dat het scenario voor *La Coquille et le Clergyman* afkomstig was van Antonin Artaud, één der handigste parijse surréalisten, doorkneet in de handgrepen der psychoanalyse, en dat Germaine Dulac niet anders gedaan had, dan dit van a tot z berekende scenario verfilmen. Inclusief Oedipus-complex en moordlust. ...

Het kan soms zijn voordelen hebben, een groot man via zijn epigonen te leren kennen; want wat hij zelf door zijn genie behendig aan het oog weet te onttrekken, verraden zijn epigonen op hun gemoedelijke bijeenkomsten, waar zij zich niet voor elkander schamen (zoals Diderot ergens opmerkt: „Il y a moins d'inconvénients à être fou avec des fous, qu'à être sage tout seul.”). In de epigoon staat de Meester als idool, d.w.z. als uiterlijke vorm, als caricatuur, voor ons; er is altijd genoeg caricatuur zelfs in de grootste Meesters om voor de onthullingen der epigonen dankbaar te zijn. Zij hebben een onfeilbaar instinct voor de zwakheden van het exempel, dat zij trachten te imiteren; even onfeilbaar staren zij gewoonlijk langs zijn genialiteit heen, terwijl zij zijn genie verheerlijken. Toen ik deze vergadering van kleine, geleerde mannen en met „handwoorden” balancerende medische charmeurs had meegemaakt, kon niemand mij meer over de zwakheden van Freud misleiden; ik had gezien, dat ik in deze kring de mensenkenner (de „nierenproever”, om met een beter mensenkenner, Nietzsche, te spreken) niet behoefde te zoeken en ik vermoedde, zonder een letter van Freud te hebben gelezen, dat ook de Meester dezer vrijmetselaren zelf geen openbaring voor mij zou zijn. De epigonen van Freud zijn zo mogelijk nog groter dan die van Hegel; zij verraden nog meer van hun Meester, zij weten hem nog schaamtelozer als caricatuur aan te bieden.

Men spreke mij dus geen kwaad van de epigonen, en zeker niet van de Freudianen! Zij hebben mij in één avond meer bericht over de invloed van Freud op het hedendaagse Europa dan al zijn werken samen. Ik had de man, die zichzelf bij voorkeur annonceert als een bescheiden dienaar der wetenschap (de psychoanalyse als „la vérité en marche”) gezien als medi-

cijnman, als zaligmaker, als scholast, als kuddeleider, als mytholoog en zelfs als „mythomaan”, als schoolmeester en als profeet; toen ik later zijn werken las en ontdekte, dat hij oneindig meer genie had dan zijn kudde zou doen veronderstellen, toen had ik toch zijn epigonen voor ogen om hem in zijn zwakheden te kunnen tasten. Geen ogenblik heb ik in hem „geloofd”, noch in de onfeilbaarheid van zijn psychologische methode (het feit alleen, dat hij er een methode op na houdt, pleit tegen hem als psycholoog), noch in zijn martelaarschap als miskend waarheidsverkondiger (dat hij te lang heeft volgehouden), noch in zijn toekomst als gezondmaker der mensheid; ik had immers zijn methode in handen gezien van zijn volgelingen, die hun martelaarschap als clubinsigne en hun medicijnenkennis als nimbus hanteerden! Als er één zwakheid uit Freud’s persoonlijkheid en werk naar voren springt, dan is het wel deze: dat hij al zijn geniale vondsten onmiddellijk heeft omgezet in de termen der wetenschap, zodat de vondsten verstijfden in een moderne scholastiek; dat hij niet met zijn vondsten kon leven, zonder hun het bordpapier harnas der „waarheid” aan te doen; dat hij te veel genie had, om in het wetenschapsbedrijf te verstikken en te weinig, om het met zijn eigen wapenen te bestrijden. Daarom heeft hij „schuld” aan zijn epigonen, die zijn termen, zijn scholastiek, zijn „waarheid”, kortom: zijn ganse on-intelligente helft met geestdrift overnamen om er de intelligente mee te parodiëren. Daarom heeft hij het gedaan gekregen, dat thans het intellectuele Europa de „geest” *a priori* belangrijker zegt te vinden dan de maag en een geestesziekte interessanter dan kiespijn, hetgeen minstens even ridicuul is als het omgekeerde; terwijl in de negentiende eeuw Ludwig Büchner opgeld deed met zijn *Kraft und Stoff* (een boekje, dat overigens allermint zo afschuwelijk is, als vele brave aanhangers van de „geest” ons willen wijsmaken!), is het tegenwoordig de psychiater, die de toon aangeeft. Of wij bij de ruil gewonnen hebben, staat zeer te bezien; in ieder geval is het jargon der Freudianen onzindelijker dan dat van Büchner.

Het zou zeer onbillijk zijn, Freud in de eerste plaats als een

genie onder de psychologen te beschouwen; vergeleken bij Rochefoucauld, Pascal, Diderot, Stendhal, Dostojewski of Nietzsche valt het psychologisch genie van Freud weg; hij is voor alles een systematicus, en een systematicus kan, *qua talis*, geen geniaal psycholoog zijn, omdat hij zijn psychologische ontdekkingen dadelijk aan termen koppelt; zelfs een geniaal systematicus (als Freud) is nog maar een schraal psycholoog, ook al coquetteert hij met het woord „dieptepsychologie”. De psychologen *par droit de naissance* vermijden het quasi-diepe systeem, blijven aan de oppervlakte, zolang zij kunnen, en zelfs de diepte wordt hun een soort oppervlakte. Ik zou dit als het genie in de psychologie willen betitelen: dat men tot elke prijs aan de oppervlakte blijft kleven, dat men niet de vervaarlijke geeuwghonger naar de „diepte” toont te bezitten. De „diepte” in de psychologie is een slecht geëxcuseerd restant van de populaire opvatting omtrent het „zieleleven” als een gebouw met verdiepingen; gaat men er op door, zoals Freud in zijn bespiegelingen over het „onbewuste”, dan vervalt men in een soort scholastische architectuur van psychische „systemen”, die misschien de wetenschapsmens, maar zeker niet de psycholoog *par droit de naissance* kan behagen. Belang bij zulk een veronderstelde „diepte” heeft alleen hij, die van de oppervlakte verraad vreest; want daar de psyche evenmin diep als oppervlakkig „is”, blijkt het votum voor diepte of oppervlakte ook hier aanstonds een belangenquaestie. En wèlk een belangen staan hier op het spel! Alles, wat verward en onzuiver is, *jankt* om diepte! Men behoeft het woord „diep” maar met enige plechtigheid uit te spreken, om terstond van een schare volgelingen verzekerd te zijn; in de diepte immers kan men, ongehinderd door het al te nuchtere licht der oppervlakte, rustig wroeten en schoffelen zonder betrappt te worden. Daarom is Freud’s wetenschappelijke mystiek van het „onbewuste” voorbestemd tot populariteit; zij is trouwens in vele kringen, waar de weerstanden overwonnen zijn, al bedenkelijk populair; op de *surréalistes* heeft zij gewerkt als een toverformule. Wat er terecht komt van een Freud, die „zijn oppervlakte kwijt is” (want Freud heeft, goddank, een verrukkelijke oppervlakkige kant!), demonstreert bovendien in levenden lijve

zijn weggelopen discipel Jung, die zich in de diepte tot de voorbeeldige apostel der „half-zachtheid” heeft ontwikkeld; eenmaal los van Freud, verleerde hij in een oogwenk diens prijszenswaardige zindelijkheid inzake religieuze en filosofische woordenzwendel en stortte zich hals over kop in het groot bassin der verwardheid, onder luide toejuichingen van het publiek, dat zich op dergelijke exhibities pleegt te spitsen.

Terwijl ik Freud las, voelde ik mij voortdurend gespleten in een voor- en tegenstander. Een voorstander: want ik bewonderde ieder ogenblik zijn vondsten, ik gleed mee met zijn heldere, soms door wetenschapsbescheidenheid licht pedante, maar nooit artificieel aangedikte stijl, ik genoot vooral van wat ik zoëven zijn zindelijkheid noemde: zijn afkeer van de filosofen, zijn koude verachting voor de infantiele illusies van het christendom, zijn voorliefde voor de „biologie van de geest” ... drie dingen, die ik als de onbedrieglijke kentekenen van een intelligent mens beschouw, en die de minder zindelijke renegaten Adler en Jung dan ook uit het systeem trachten te verwijderen (Adler schrijft voor „Lehrer und Geistliche”, zoals Jung onschuldig opmerkt, alsof hij Adler daarmee wilde complimenteren!). Freud schrijft, wanneer hij zich niet in zijn scholastische geleerdetrant begeeft, vooreen „geleerde” uitstekend, met een ietwat stijve humor, die doorgaans raak is; zijn stijl is die van de wetenschapsmens in voortdurend contact met de „buitenwereld” der leken en is, juist door dit contact, vrij van de gebruikelijke wetenschappelijke dorheid en van de even gebruikelijke onevenredige zwellingen, waardoor b.v. Jung vergeefs indruk tracht te maken. Ik kon Freud lezen als een roman; iets, wat voor anderen misschien geen, maar voor mijzelf zeer veel bewijskracht heeft.... Maar juist, als ik mij geheel gewonnen wilde geven, ontwaakte de tegenstander in mij. Dezelfde schitterende vondsten, die mij verrukt hadden, zag ik verstenen tot de zuilen, die een systeem moesten schragen; voorzichtig, langzaam zag ik ze verstenen onder de bescheiden reserves en objectieve strijkages van de op waarheid, realiteit, vooruitgang en andere „handwoorden” beluste Freud. Ik zag de *leer* van het „onbewuste” groeien uit enkele geniale aperçu's en hoorde de stichter der psychoanalytische religie spreken tot het ver-

ontruste publiek, altijd helder, maar met het bijna onmerkbaar accent van de sublieme schoolmeester (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*). De verachter van de godsdienstnarcose en het wijsgerenidoom zag ik op de knieën liggen voor het afgodsbeeld Wetenschap en, erger, voor zijn eigen termencomplex, de psychoanalyse. „In Wirklichkeit ist die Psychoanalyse eine Forschungsmethode, ein parteiloses Instrument, wie etwa die Infinitesimalrechnung“ (*Die Zukunft einer Illusion*). Wie zo spreekt, overtreft de beroepsphilosophen verre in naïveteit; en deze Freud zou men aanraden, zich volgens de geijkte filosofische methode rekenschap te geven van de consequenties, aan het woord „werkelijkheid” verbonden! In volle ernst begint deze Freud een zin met de volgende woorden: „Abgesehen davon, dass mir Tendenzen überhaupt fernliegen....” Ik wreef mijn ogen uit; maar het was ditmaal geen humor over filosofen, het was de vader der psychoanalyse zelf, die voor de dag kwam als het onschuldige kind, waarvan hij elders de onhoudbaarheid zo meesterlijk aantoonde. En deze naïveteiten vermenigvuldigden zich, terwijl ik verder las, zij dansten door de geniaalste gedachten heen, besmetten de merkwaardigste bladzijden, brachten op de rand van het ridicule, wat als serieus gebaar bedoeld was; de tegenstander ontmoette onophoudelijk de voorstander, zodat mijn lectuur van Freud eindigde als een onbeslist duel.

Ik geloof, dat mijn verhouding tot Freud door hemzelf gekarakteriseerd zou moeten worden met het woord „ambivalentie”. Het zijn dezelfde eigenschappen van dezelfde man, die mij tegelijkertijd tot bewondering en vertwijfeling brengen; genialiteit en stupiditeit liggen in zijn werken dwars door elkaar heen, zodat men daarin alleen reeds grond zou kunnen vinden voor het vermoeden, dat hij bij uitstek het genie der stupiditeit moet heten en dat deze twee elkander volstrekt niet uitsluiten, gelijk de *communis opinio* meent te mogen aannemen. Met hetzelfde recht kan men b.v. Bernard Shaw het genie van de tweede rang noemen; want „genie” duidt niet aan het „diepere” of het „hogere”, maar veeleer het „uit de band springen”, in welk formaat ook. Wat zich echter in mijn ambivalente houding duidelijk aftekent is dit: de genialiteit

van Freud is voor mij niet die van de psycholoog. Als ik Freud een geniaal psycholoog zou noemen, zou ik ook Napoleon dat praedicaat niet mogen onthouden; Freud en Napoleon zijn beiden psychologen *en passant*, de ene uit hartstocht voor zijn systeem, de ander uit politieke overwegingen; als zodanig hebben zij hun schitterende psychologische momenten naast de ongelooflijkste illusies. Hun genialiteit heeft soms de mensenkennis in haar gevolg; maar niettemin heeft zij te veel andere belangen, om genialiteit der mensenkennis te kunnen zijn.

Freud heeft ten slotte nooit kunnen verloochenen (en hij heeft het ook nooit *gewild*: iets, wat zijn persoonlijkheid zo sympathiek maakt), dat hij begonnen is als specialist, als wetenschapsman; zijn genie was, dat hij de gewone begripsverenging, die specialisering en wetenschap meebrengen, wist te overwinnen en, behalve zijn *hysterae*, de ganse „geest” ziek wist te verklaren: de liefde, de godsdienst, de poëzie, de droom, kortom het gehele mythen-complex van het victoriaanse tijdvak. Het is niet meer dan begrijpelijk, dat de aangetaste victorianen zich heftig verzetten; zij hadden er belang bij, niet te verliezen, ook al hadden zij bij voorbaat reeds verloren; zij wilden de ziekte niet als uitzonderingstoestand opgeven, zij hielden taai vast aan hun betrekkelijke gezondheidseilanden, waarvan de poëzie zo onmiskenbaar voordeel bracht. Maar meer dan schijnsuccesjes konden zij tegenover het genie niet behalen; zij konden wat pruttelen over het fantastische van zijn *Traumdeutung*, hem hier en daar met de brutaliteit van beangste minderen op de vingers tikken, heftig klagen over zijn voorliefde voor de sexualiteit ... langzaam maar zeker werd Europa gelardeerd met de freudiaanse termen, nòg iets langzamer maar nòg iets zekerder drongen brokstukken van zijn therapie in de klinieken der tegenstanders door; want de wetenschap gaat nu eenmaal vooruit door haar genieën en Galilei heeft niet voor niets op de pijnbank gelegen. Op dit ogenblik weet de hele wereld, dat Galilei gelijk had; en een belangrijk part weet nu al even goed, dat Freud gelijk heeft gehad, ook al acteren zijn epigonen nog het martelaarschap. Het was slecht vechten met een wetenschapsman van de rang van Freud, omdat zijn strijd tegen de victoriaanse taboe's „eerlijk”

en „moedig” was, terwijl zijn collega's front tegen hem maakten met hellebaarden en blijden; want in de wetenschap geldt, dat hij, die gevaarlijke nieuwe termen invoert, het gehele arsenaal der ongevaarlijke oude tegen zich krijgt; dit kan tijdelijk ernstige verkeersbelemmeringen en, ergo, vele onaangenaamheden voor de vernieuwer opleveren. Maar meer dan opstoppingen waren het niet. De victoriaanse mythen werden slecht verdedigd; vooral, toen de kunstenaars, belust op afbraak van de victoriaanse hypocrisie en (uiteraard!) om het zeerst bekoord door Freud's toelaatbaarstelling van het „onbewuste” als bron van het bewuste leven, begonnen over te lopen, stegen de aandelen der psychoanalyse; Freud werd populair, zijn waarheden werden gangbaar, zijn termen studentikoos.

Deze triomf is niet die van een geniaal psycholoog, maar van een geniaal wetenschapsmagiër. De jaloersen onder de wetenschapskinderen mogen dit ontkennen en beweren, dat Freud de wetenschap „verraden” heeft, omdat hij niet volgens hun kleine, voorzichtige methoden tewerk ging: zij vergissen zich, zij herkennen hun eigen bedrijf niet, wanneer het eens niet *en détail*, maar *en gros* wordt gedreven! zij herkennen, zoals het meer gaat, het genie van hun eigen *branche* niet! Ieder wetenschapsgenie is „fantastisch” geweest en heeft iets in zich gedragen van een godsdienststichter; altijd heeft het de mensen een magische gedachte opgedrongen, neergelegd in magische termen; termen, die door hun extravagante klank openlijk verzet en heimelijke verering wekten, totdat de verering openlijk doorsloeg en het verzet heimelijk werd. Dit „fantastische” pleit niet tegen de waarheidsliefde en de exacte documentering van de nieuwe leraar, integendeel; hij *gebruikte* juist met overtuiging het waarheidscriterium en het exacte feit als betovering, zoals de godsdienststichter het *credo quia absurdum* en het hiernamaals als magisch middel gebruikte. En doen de alledaagse wetenschapskruiers, zij het in het klein, anders? Ieder zijn methode; er zijn nu eenmaal mensen, die alleen door „nuchtere” feiten willen geloven; voor hen deugt niet de priester, maar wel de exacte wetenschapsman, die zijn leer op de „realiteit” baseert. Vergroot zulk een man tot genie, d.w.z. geef hem in plaats van een vierkante meter een vierkante kilo-

meter exactheid... en zijn effect zal, zonder dat hij een grein van zijn „nuchterheid” heeft ingeboet, dat van de godsdienststichter evenaren! Men kan van Freud zeggen, dat hij het oude experiment heeft versmaad, maar men kan niet van hem zeggen, dat hij inexact is; hij is godsdienststichter geworden juist door zijn *nuchtere* verleidingsmiddelen; hij heeft de victoriaanse mythen door zijn eigen mythen kunnen vervangen, juist omdat hij aan zijn exactheid geloofde met de bezielde nuchterheid en koopmansgeest, die het wetenschaps genie van de godsdienststichter scheiden.

„Warum steifen Sie sich darauf, die nach Ihrem eigenen Zeugnis unbestimmbaren Äusserungen der Kindheit, aus denen später Sexuelles wird, auch schon Sexualität zu nennen?” vraagt Freud in een van zijn voordrachten... aan zichzelf. Meesterlijk spel met de wetenschappelijke term! Want terwijl de aanwezige toehoorders zich ijverig zitten af te vragen: ja, waarom, waarom?, hun hypocrisie als een schuld voelen en zich achter het oor krabben, overstelpt de Meester hen met exacte feiten, die zijn woordkeuze overvloedig motiveren; zodat niemand zelfs maar op de gedachte komt, dat een keuze volkomen verantwoord kan zijn... en niettemin meesterlijke willekeur! Want Freud had zijn hoorders kunnen voorstellen, de dubieuze term *af te schaffen*; zijn exacte argumenten zouden niets van hun exactheid hebben verloren. „Warum steifte er sich denn darauf?” Het antwoord kan, dunkt mij, niet twijfelachtig zijn: *weil diese Melodie so himmlisch klang...*

Op zulke vondsten komt de kleine wetenschapsman niet; hij tracht ook wel te verleiden, maar tot zijn verbazing luistert men nauwelijks. Dan moet deze Freud wel een verrader zijn! En ditmaal wil ik hem gelijk geven: inderdaad, Freud verraaft veel, maar andere dingen, dan de naijverige collega meent! Hij verraaft zoveel over het weten in het algemeen, dat de collega, nog altijd heimelijk trots op de onomstotelijkheid der tafels van vermenigvuldiging, de schrik wel om het hart mag slaan. Hij verraaft, dat er meer verleidingskunsten in de wetenschap steken, dan de wetenschap zelf met goed fatsoen kan toegeven; hij verraaft de kleine verleiders met de afgezaagde trucs door zelf in het groot en met de middelen van de superi-

eure charmeur te verraden. Hij, de grote specialist, verraaft, dat men alles, waar men „baat bij vindt”, met woorden als een systeem van waarheden kan voordragen; dat men ongestraft het „onbewuste” uit de „verdringing” en later gemoeidelijk de „verdringing” weer uit het „onbewuste” kan „bewijzen”, als men de klank der woorden met zich heeft en een slecht verdedigde hypocrisie tegen zich. En worden daarmee dit „onbewuste” en die „verdringing” onwetenschappelijke of zelfs maar inexacte manipulaties? Onzin, wetenschapskind! Wie met woorden wil weten, vaststellen, verklaren, die volgen de feiten; en wie als magiër de woordenfluit blaast, die volgen drommen, kudden, stoeten feiten; uit alle hoeken en gaten komen zij opduiken, plotseling wakker geschrokken uit een lange winterslaap achter dik spinrag; liefdesgebaren, kinderonthlasting, mythologische figuren, primitieve rituelen, alles volgt de feitenvanger van Hameln. En langs de straten staan de wetenschappelijke burgers van een te goeder naam en faam bekende stad, die stuk voor stuk ook wel een weinig fluiten kunnen; zij staan verstoeld, het gemakkelijke en succesvolle fluiten van die eenling krijgt in hun oren en doet hun gal overlopen; tot er langzamerhand een gemompel begint, van man tot man: „Maar dat is onbewijsbaar, dat is pure fantasie, dat moet op gezichtsbedrog berusten; die kerel is zijn honorarium niet waard. ...” Opgepast, geleerde heren! Morgen fluit deze „fantast” ook uw kinderen de stad uit; Hameln met zijn beroemde universiteit wordt een asiel van *Pro Senectute*, waarin alleen het gemummel van oude betweters soms de objectieve stilte nog verstoort. ...

Freud verraaft het weten door geniaal te weten, waar anderen in halfheden blijven steken; mijn „ambivalente” houding tegenover Freud heeft mij mijn „ambivalentie” tegenover het weten in het algemeen verraden. Freud vertegenwoordigt de nuchtere passie van het weten *in optima forma*; niet vertroebeld enerzijds door „half-zachte” concessies aan preken, kunstenaars-jargon of filosofische rimpels, eenvoudig en zinnelijk door het vermijden van taal-hocuspocus, revolutionair door gemis aan slaafse eerbied voor gestelde en vanouds als heilig beschouwde grenzen; zeldzaam naïef anderzijds door

zijn hecht geloof aan het eigen termenweb, dat eens de scholastiek en de nieuwe hypocrisie der epigonen zal worden, zelfs niet in staat tot twijfel aan de oprechtheid van etymologie en syntaxis, het geluksgevoel, dat het „vinden” van „oplossingen” vergezelt, uitgevend voor een stap in de richting der waarheid. Daarom spreekt de man der wetenschap zichzelf onophoudelijk tegen zonder aan exactheid in te boeten, daarom kan hij de mensheid meer laten begrijpen, zonder ooit iets aan haar fundamentele weerzin tegen het begrip te veranderen; want voor het weten, dat hij genadeloos wegneemt, geeft hij nieuw, even rotsvast weten terug, en de priesters, die hij omverblaast, vervangt hij aanstonds door moderner welinge-lichten, de psychiaters, de „medicijnmannen”.

Het weten is een der kostelijkste vormen van hygiëne en tegelijk een der hardnekkigste vormen van obstipatie.

Een ander symbool: mijn ontmoeting met Nietzsche. Tus-sen hem en mij hing nog het gewone gordijn van overgeleverde vooroordelen; ik wist veel van hem, ik zag niets van hem, toen ik toevallig *Jenseits von Gut und Böse* in de trein begon te lezen. (Ik herinner mij een vroegere, uiterst krampachtige poging, om de *Zarathustra* te lezen; ik was even over de twintig en begreep er geen woord van, zonder daarvoor overigens naar behoren te durven uitkomen.) Eén van de eerste frag-menten, die ik opsloeg, was de passage over het cynisme; Nietzsche spreekt daar over de voor de mensenkenner nood-zakelijke, maar dikwijls uiterst „onwelriekende” studie van de gemiddelde mens, die hij echter niet kan en mag ontlopen. „Hat er aber Glück, wie es einem Glückskinde der Erkenntnis geziem, so begegnet er eigentlichen Abkürzern und Erleich-terern seiner Aufgabe, – ich meine sogenannte Zynikern, also solchen, welche das Tier, die Gemeinheit, die „Regel” an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistig-keit und Kitzel haben, um über sich und ihresgleichen vor Zeugen reden zu müssen: – mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste. Zynismus ist die einzige Form, in der gemeine Seelen an das streifen, was Red-lichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen

und feineren Zynismus die Ohren aufzumachen und sich jedesmal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden. ... Und wo nur einer ohne Erbitterung, vielmehr harmlos vom Menschen redet als von einem Bauche mit zweierlei Bedürfnissen und einem Kopfe mit einem; überall wo jemand immer nur Hunger, Geschlechtsbegierde und Eitelkeit sieht, sucht und sehn *will*, als seien es die eigentlichen und einzigen Triebfedern der menschlichen Handlungen; kurz, wo man „schlecht” vom Menschen redet – und nicht einmal *schlimm* –, da soll der Liebhaber der Erkenntnis fein und fleissig hinhorchen, er soll seine Ohren überhaupt dort haben, wo ohne Entrüstung geredet wird.”

Het was toen juist een maand geleden, dat ik *Hampton Court* had voltooid; is het wonderlijk, dat ik las, zoals ik nog nooit gelezen had? Hier immers vond ik mijzelf terug in een zo genuanceerde en tegelijk geserreerde vorm, dat ik van dit ogenblik af volkomen gepantserd was tegenover de exegesen, waarop de nederlandse „pers” mij later zou onthalen; hier stond immers de naïeve geschiedenis van Andreas Laan en Van Haaften met de woorden van een ander, een honderdmaal meer ervarene, geboekt; samengedrongen in een formule, terwijl ik zelf een roman nodig had gehad om het cynisme in zijn betrekkelijke waarde te schatten! (Later vond ik voor hetzelfde probleem een nog korter, nog snijdender formule van Oscar Wilde, in *Lady Windermere's Fan*: „The cynic knows the price of everything and the value of nothing.”) Het is een genot, zichzelf afgekort, versneld, ontdaan van bijzaken, in een ander te ontdekken; het geeft dadelijk de onbedrieglijke sensatie van vriendschap, die maar voor het grijpen ligt, omdat de toekomstige vriend voorlopig de meerdere is; een goed vriend is altijd een aanvankelijke meerdere en juist daardoor wordt zijn vriendschap een kostbaar ding, waarvoor men veel verheven gevoelens en andere hoog genoteerde artikelen cadeau geeft. Vriendschap, zoals ik die bedoel, is zeldzaam, omdat maar weinig mensen hun meerderheid kunnen bewijzen, als de intimiteit de heroïsche schijn heeft verscheurd; meestal moeten zij met hun meerderheid op een afstand blijven, want

als men hun adem in het gezicht krijgt, is het onherroepelijk mis. Maar houdt de meerderheid het tegen de adem uit, dan kan de meerdere zonder enige schade voor het gehalte der vriendschap langzamerhand de gelijke worden en in veel opzichten zelfs de mindere; hij heeft met zijn meerderheid immers zijn gelijkheid (en niet een of ander superioriteits-privilege) bewezen en de ander door zijn tijdelijke voorsprong de gelegenheid geboden zijn dwalende vermoedens aan te durven, zijn officieuze gedachten ronduit te erkennen, zijn formuleringen van halfheid en woordengewicht te zuiveren. Ik behoeft zeker niet te accentueren, dat mijn begrip van vriendschap noch met de vriendschap van de bittertafel, noch met de vegetarische Eros moet worden verward. ...

Het is mij absoluut onverschillig, dat de beroepsfilosofen nooit enige vriendschap voor Nietzsche hebben kunnen voelen of (om het met hun eigen terminologie te zeggen) hem als een dilettant beschouwen. Ik voor mij heb zelfs nooit geheel geloofd, dat hij werkelijk dood was, hoewel dit uit de oorkonden kan worden bewezen, terwijl ik bij vele ontmoetingen met volgens het spraakgebruik springlevende filosofen de verleiding om aan bedrieglijk geconserveerde mummies te geloven nauwelijks heb kunnen onderdrukken. Een andere verhouding dan die der hechte vriendschap heb ik tegenover Nietzsche niet; oordelen over Nietzsche meet ik in de eerste plaats aan de mogelijkheid tot vriendschap of vijandschap, die er bij de beoordelaar kan bestaan. Mijn ervaring is, dat de z.g. vijandschap der filosofen die heftige naam meestal niet verdient; zij kennen, althans in de wereld van het bedrukte papier, geen vijanden buiten hen, die hun carrière belemmeren, zij zijn bovendien in bijna alle mij bekende gevallen te *weltfremd* om de „dilettant” zelfs maar in de ogen te durven zien; de metaphysica, de kennistheorie of de vak-psychologie hebben hen opgeslokt, eer zij nog behoorlijk geboren zijn, zodat Nietzsche's uitspraak: „Mit dreissig Jahren ist man, im Sinne hoher Kultur, ein Anfänger, ein Kind”, wel abracadabra voor hen moet zijn. De vijandschap der filosofen is de vermaning van de gerijpte grijsaard aan het weerbarstige kind; en hoe zouden zij het kind nièt vermanen, dat hen voorgoed

belachelijk heeft gemaakt door hun terminologie te beheersen en tevens als „Menschliches, Allzumenschliches” aan de spot der leken prijs te geven? Maar *après tout*, Nietzsche is dood, alle leken kunnen hem niet met verstand lezen en de wijsbegeerte bloeit nog haar bleke, hydrocephale bloei: waarom zouden zij dus al te heftig zijn? Met een reprimande kan men doorgaans volstaan, als het doden en begravenen betreft; en zelfs een genadig knikje voegt bijwijlen. ... En de vriendschap? Er zijn zowaar „Nietzscheanen” en „Nietzsche-kenners”, er is een „Nietzsche-archief”, waarom van tijd tot tijd bitter gevochten wordt, er zijn mensen (of zij houden zich zo), die zonder Nietzsche geen leven zouden hebben; ik wantrouw die vriendschap bij voorbaat, omdat zij verdacht naar epigonisme riekt. Rudolf Thiel (*Die Generation ohne Männer*) zou niets liever willen, dan onder Nietzsche's vanen strijden, zijn schoenen poetsen en zijn stokpaarden mennen; Ludwig Klages, uitmuntend grapholoog, maar behept met een filosofische clownsstijl van de ergste soort (iemand karakteriseerde hem onlangs in een gesprek onverbeterlijk als de „Plasschaert der duitse filosofie”) schrijft een boek over *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, waarin hij meer dan honderd bladzijden nodig heeft, om Nietzsche tegenover de filosofen te *verontschuldigen*; tot zijn eer moet ik er aan toevoegen, dat ditzelfde boek enige voortreffelijke, lichtvoetige gedeelten bevat, te weten de overtalrijke citaten uit de werken van Nietzsche zelf. Ik verwerp zulke „vriendschap”, d.w.z. ik zou haar niemand onder de levenden toewensen; heeft vriendschap ooit iets opdringerigs? De hemel beware ons voor een „Nietzsche-Genootschap”! Epigonisme heeft altijd een bijzonder verwerpelijke kant; maar terwijl de psychoanalytische epigoon zich kan dekken met Freud's opvatting van de psychoanalyse als een systeem van waarheden, dat zich als een olievlek behoort uit te breiden, heeft de epigoon van Nietzsche niet veel anders om zich op te beroepen, daneen propagandistisch te exploiteren *Uebermensch* en wellicht Nietzsche's misleidende snor. („Die gewöhnlichen Augen sehen in ihm den Zubehör zu einem Schnurrbart”, zegt hij zelf in *Morgenröte* van iemand met een verkeerd geïnterpreteerd uiterlijk.)

De reden, waarom ik alle denkbare misverstanden ten spijt toch de term „vriendschap” heb gebruikt, en niet b.v. „verwantschap”, ligt niettemin voor de hand: ik geef een goede term niet op voor het eerste het beste misverstand. Met Freud kan ik een zekere verwantschap voelen, maar het zou niet in mijn hoofd opkomen, hem als een vriend te beschouwen; tussen hem en mij is de kloof van een volstrekt stijlverschil. Zijn stijl is die van iemand, die zich uitsluitend in de techniek der feitencombinatie ontwikkelt; zijn persoonlijkheid spiegelt zich steeds met dezelfde koele, vaak schrale varianten in zijn zinsbouw en woordenkeus, van zijn oudste geschriften tot het evangelie zijner grijsheid, *Das Unbehagen in der Kultur*. Tevergeefs zoekt men naar een groei van het meesterschap; maar dit meesterschap is niet gegroeid, het heeft zich alleen uitgebreid, het heeft met dezelfde onverzettelijke nuchtere scherpzinnigheid voortdurend nieuwe feiten geannexeerd en nog weerbarstige gebieden naar zijn hand gezet; van den beginne af heeft het, met al zijn levendigheid en principiële eenvoud, de beweeglijke persoonlijkheid gemaskerd met de onbeweeglijke schijn van het weten: Freud's stijl is de stijl van het constaterende „men” en het gemeenschap-vormende „wij”, afleidend van het hulpeloze en polemische „ik”. Inderdaad, dit is een stijl als geschapen voor epigonen, zoals de stijl van Nietzsche ieder eerbaar epigonisme uitsluit, iedere al te ijverige geestverwant afwijst. In laatste instantie blijft een opstel van Freud een eersterangs schoolopstel, een geniale compositie van „handwoorden”, geschikt om door apostelen te worden „uitgedragen” als preekteksten; men kan zulk een opstel analyseren, zonder het belangrijk te schaden, men kan het eventueel op de manier der jezuïeten in stijlfiguren *ad docendum, ad movendum, ad delectandum idoneae* uiteenrafelen en het nauwelijks onrecht doen. Met de stijl van Nietzsche is het anders. Geen beweeglijkheid is er opzettelijk in onderdrukt om een schijn-superioriteit van gewonnen weten aan de lezer op te dringen; alleen in de eerste geschriften (*Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen*) is de philoloog nog aan het woord; de Nietzsche van voor *Menschliches Allzumenschliches* (maar eigenlijk moet men *Schopenhauer als*

Erzieher al uitschakelen) zou nog in vele opzichten de collega van Freud kunnen zijn. Toch zeg ik dit met reserve; want zelfs in *Die Geburt der Tragödie*, door Nietzsche zelf jaren later zonder sentimentaliteit op zijn zwakheden gewogen, wordt de wetenschap al te duidelijk verloochend om nog wetenschap van een wetenschappelijk mens te mogen heten: het weten is er al onmiskenbaar voorwendsel, ook al heeft het voor de schrijver nog zijn eigen romantische aantrekkelijkheid, en de geest van de dissertatie heeft hier allang geen vrij spel meer. Hetgeen overigens niet wegneemt, dat er tussen de *Geburt* en *Der Wille zur Macht* een wereld van stijlverschil ligt; in het eerste werk is de jonge Nietzsche nog te oud en te wijs, nog te bevangen in de retoriek van de wetenschappelijke zin, om de oppervlakkigheid van zijn latere geschriften aan te kunnen; hij tast wel naar de oppervlakte, maar hij waagt het nog niet, bij de oppervlakte te zweren, zich aan haar toe te vertrouwen als het enige kompas der psychologen. Hij maakt het leven door óók in zijn stijl; terwijl Freud medicus blijft tot in zijn vingertoppen, geneest Nietzsche al levende van zijn philologie; hij neemt er zijn eruditie en zijn Grieken van mee, maar hij verwerpt voorgoed het wetenschappelijk masker als een starre truquage van de beweeglijke mens. Hij keert, van de hand terug tot de adem, van het schijnoverwicht der universiteits-grammatica tot het *vibrato* der woordnuances, waarop de kinderen zich beter verstaan dan de wijsgeren; maar hij wordt geen kind en zelfs geen mystische stamelaar, omdat hij geen atoom van zijn wetenschappelijk verleden laat verloren gaan; al het oude, gewetene wordt nogmaals gezongen op een nieuwe, gebondener melodie. (Nietzsche verstaat bij uitstek de kunst, zijn motieven gevarieerd, en zonder ooit te vervelen, te herhalen.)

Die fröhliche Wissenschaft, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral: deze boeken hebben mijn stijlgevoel zo gerevolutionneerd, dat ik voorgoed een afkeer heb gekregen van alle principiële populariteit en alle principiële duisterheid. Een schrijver, die uitgaat om zich bemind te maken bij jan en alleman, weet evenmin, wat schrijven kan zijn als de auteur, wiens mensenschuwheid een geheimzinnige formule

of een esoterisch jargon als dekmantel heeft gevonden. Voor mij is Nietzsche geweest wat Schopenhauer voor Nietzsche was; „ich verstand ihn, alsob er für mich geschrieben hätte”; de drukinkt en het generatieverschil waren niet bij machte de gewone verstijvende isolering te scheppen, omdat de lettertekens de onopzettelijke spontaneiteit van de schrijver nog vasthielden, die, onbekommerd om vulgariteit of poëzie, geschreven had, alsof hij voor vrienden schreef. Voor vrienden: d.w.z. geen „kunst aan allen” en nog minder delicatessen voor *the happy few*, geen woorden voor onwetenden of algemeen-ontwikkelden en zeker geen lafenis voor dichters.... Destijl van Nietzsche *veronderstelt* eenvoudig de vriend, die schijnbare paradoxen als stembuigingen verstaat, die kan meeleven met elke nuance en zich toch niet op de duisterheid dier nuance tegenover het publiek verheft („es ist das Geheimnis der guten Schriftsteller, nie für die subtilen und spitzen Leser zu schreiben” – Brief aan Carl Fuchs); een auditorium van simpele meewoelers of meeweters is hier tevens een simpele klucht, *outsiders* zijn hier even belachelijk als ingewijden. Zo veronderstelt deze stijl en de superieure oppervlakkigheid van het heidens-katholieke Frankrijk en de wijsgerige problemen van het barbaarse Duitsland; want voor vrienden moet men schrijven, zoals men met hen aan tafel spreekt over de „diepzinnigste” onderwerpen. Voor het eerst treedt in Nietzsche de duitse filosofie op zonder het geringste spoor van de door hem zo verachte *niaiserie allemande*; voor het eerst verschijnen in zijn werken de problemen van Kant en Hegel aan de oppervlakte, waar zij thuis behoren; voor het eerst is hier een Duitser Fransman zonder iets van zijn nationale eigenschappen voortijdig prijs te geven, is hier een germaans filosoof psycholoog met het raffinement van Chamfort, Galiani, Diderot, Stendhal. Het is begrijpelijk, dat Nietzsche onder zijn landgenoten behalve Schopenhauer alleen de kosmopoliet Goethe en de „parijzenaar” Heine accepteerde; zij hadden niet bij voorbaat en met de stompzinnige trots van „diepe” Germanen Frankrijk verworpen of het uitsluitend als het land der vrijheidssphrases gezien, zij waren meer „goede Europeanen” dan goede Duitsers en dat wel in de eerste plaats door hun on-

geveinsde ontvankelijkheid voor de franse cultuur. Vooral dit ontdekken van Frankrijk heb ik met Nietzsche meegemaakt als een gebeurtenis in mijn persoonlijk leven. Voor de Germanen betekent Frankrijk, met zijn industrie van litteraire intelligentie en zijn door een coulante kerk begunstigd heidendom, aanvankelijk een verwarring; want nauwelijks heeft hij het intiemer leren kennen, of hij vindt hier de oppervlakte, waartoe hij zich met inspanning van alle krachten had opgewerkt, als een algemeen recept, waartegen zelfs de „dieperen” zich niet verzetten. Ik moet nog altijd heimelijk lachen, wanneer ik bij een franse schrijver een argeloos *profond* of *vrai* aantref als een charmante arabesk van de oppervlakkigste oppervlakte, die hij zich denken kan; ik moet lachen, als ik daarna een herinnering voel opkomen aan de zweetbaden en hijgkrampen, die *tief* of *wahr* in noordelijker streken plegen te begeleiden; zelfs niet de afkeer daarvan heeft de gelukkige Fransman behoeven door te maken! Dat is onze aanvankelijke verwarring, als wij Frankrijk ontdekken: bestaat er dan toch zo iets als een bevoorrechte natie? is er werkelijk een land, waar het gemiddelde de genialiteit raakt?... Tot wij – en niet zonder enig leedvermaak – een tweede ontdekking doen, die de betekenis van de eerste overigens volstrekt niet verkleint: dat deze rijpe cultuur van de oppervlakte als gemiddelde even onverbiddelijk aan grenzen is gebonden als welke cultuur ook, en dat haar excessieve gevoeligheid voor die oppervlakte een even middelmatige kant heeft als haar erotische bedrevenheid. Een conclusie, die vele Germanen daarom te vroeg getrokken hebben; want zij houdt geen enkel argument voor de beruchte germanse „diepte” in en redt geen gram van de *niaiserie allemande*! Nietzsche was dan ook minder voorbarig; hij begreep niet de langdradigheid van een Feuchtwanger of het holle pathos van *Christian Wahnschaffe* („tief, tief, wahnsinnig tief!”) om zijn verhouding tegenover de franse cultuur zuiver te stellen. In de franse psychologie was hij in zijn element; aan haar dankt hij de volmaking van zijn aangeboren gave voor het karakteristieke detail; hij is een epigoon, als men hem soms als epigoon wil, van de beste franse mensenkenners en zijn genie begint pas, waar het franse genie (afgezien van

Pascal) onherroepelijk eindigt. Want Kant en Hegel *als philosophen* in een filosofisch vriendengesprek te betrekken: welke Fransman volbrengt dat waagstuk en hoeveel Fransen kunnen hartgrondig twijfelen aan hun eigen cultuur? „Notre civilisation a parfois été recouverte par la vanité ou la composition, jamais par le mensonge; la vérité y a toujours été considérée non comme un remède, mais comme une délectation naturelle”; dit citaat van Jean Giraudoux (en het is geen exceptioneel citaat!) bewijst duidelijk genoeg, dat de Fransman, met al zijn intelligentie en natuurlijke scepsis, zijn speciale gevoeligheid op een zeker punt met echt-katholieke goedgeefsheid al te gemakkelijk als „waarheid” annonceert; hij heeft ook zijn honger naar de „diepte”, men moet er alleen wat langer naar zoeken. ...

Een Nietzsche zonder franse cultuur zou men zich nog kunnen voorstellen als een soort Vaihinger (met een solide *Philosophie des Alsob*); maar een Nietzsche zonder de genialiteit van zijn eigen raseigenschappen zou dan ook een Gide (met een „verschuifbare waarheid”) hebben opgeleverd. Dit grapje suggereert geen „scheiding” in een „philosophische” en een „litteraire” Nietzsche. Ik heb Nietzsche zozeer met een combinatie van al mijn leesinstincten in mij opgenomen, dat ik zijn stijl en mensenkennis ongaarne zou uitspelen tegen zijn „Errungenschaften”; immers zelden stond een mens zo uitgesproken en volledig achter zijn filosofie, was een filosoof zo volkomen menselijk aanwezig in zijn stijl. Maar het is nu eenmaal gewoonte, en zelfs in beschaafde kringen, iemands resultaten *tegenover* zijn stijl te stellen: „wat heeft de man bereikt...” Ik meen, dat deze methode van averechts dilettaantisme getuigt, omdat, voor een goed verstaander, de bereikte stijl reeds de bereikte resultaten inhoudt, de speciale nuances van de stijl zelfs minder twijfel overlaten aan die resultaten, dan de resultaten (in een of andere formule-vorm) zelf. De nuance houdt de herinnering aan een mens, die geleefd, d.w.z. geademd en gesproken heeft, beter vast dan een groep feiten, die men voor het gemak „resultaat” noemt; het is alleen bij een zekere vergroving van de redenering mogelijk, die groep feiten los te maken van de stijlnuances. Een stijl, die niet voor

vrienden, maar voor een belangstellend publiek is bestemd, zoals die van Freud, laat zich daarom ook gemakkelijker tot „resultaten” vergroven; men heeft er iets aan, of men schematisch is ingelicht over het narcisme of het Oedipus-complex, maar men heeft er vrijwel niets aan, of men feiten „weet” over de *Uebermensch* of de *Wille zur Macht*. Een van de redenen, waarom Nietzsche door de zonderlingste Duitsers (men zegt zelfs: door nationaal-socialisten) als „partijgenoot” kon worden ingelijfd, ligt daarom voor het grijpen: men heeft hem op resultaten gekeurd, zonder hem in nuances te kunnen verstaan. Maar ik vraag mij af: wat in 's hemelsnaam wil men beginnen met termen als *Umwertung aller Werte* of *höherer Mensch*, „resultaten” van Nietzsche's „philosophie”, als men niet ziet, hoort, voelt, tast, ruikt en proeft, dat achter zijn termen de aristocratische onverschilligheid voor termen staat, dat het deze man niet om resultaten van woorden te doen was, dat hij voor het Medusa-effect der woorden uitweek door voor zijn vrienden genuanceerd te schrijven! Aan het slot van een onverbiddelijke analyse der z.g. „wetmatigheid in de natuur” in *Jenseits von Gut und Böse* geeft deze „philosoof” zijn ganse „resultaat” met ironische achteleoosheid ten geschenke aan zijn tegenstanders: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.” Zo vrijgevig is niet hij, die tegenover het publiek aan resultaten hangt en bij termen zweert; zo vrijgevig kan alleen hij zijn, die zijn vrienden door de scherpste scherpste heeft gewonnen en weet, dat zij hem nú niet meer om „waarheid” of „onwaarheid” de vriendschap opzeggen!

Nietzsche's polemische heftigheid is een symptoom van de stijl-voor-vrienden zogoed als zijn afkeer van iedere wetenschappelijke bewijsbaarheid; men doet immers zijn vrienden tekort, als men hun de volle scherpste der woorden onthoudt, men doet hun evenzeer tekort, als men hun een aantal argumenten voorcijfert met de pedanterie van de schoolmeester. Geen afstand doen van de „waarheid”, voordat zij door alle vuren is gegaan: dat is polemie! Geen voortijdig scepticisme, geen allemansvriendschap met theologen, privaat-docenten

en referendarissen, die „ook gelijk willen hebben”; vrienden, aan wie men zijn „onwaarheden” kan inlossen, komt men niet op alle hoeken van de straten tegen. Bewijzen, zolang men bewijzen heeft, niet naar de hemel staren, als men op aarde nog terecht kan, geen laatste instanties, *poésie pure* en hoofdletters, wanneer de simpelste menselijke documenten nog volstaan om te verklaren, geen mystiek van de „geest”, als de termen van het „lichaam” helder genoeg spreken! Vrienden verlangen helderheid, verbitterde overtuiging, eer zij de humor van „alles is goed, zoals het is” glimlachend met ons delen; zij verlangen misschien zelfs een „leer”, een „theorie”, een „systeem” van ons, eer zij ten volle kunnen geloven in onze spot met leerstelligheid en systeemdwang. Om onder vrienden sceptisch en vrijgevig te kunnen zijn, moet men ook de polemieken met hen gedeeld hebben, moet men de grenzen van het weten gezamenlijk hebben gezocht. Hoe kan men anders ontdekken, wie de vrienden zijn? Zij tekenen immers niet in op een bibliophile uitgave, zoals *the happy few*, zij dringen zich niet als een kliek van door dik en dun gelijkgezinden tegen ons aan; vrienden zijn niet een „publiek in genummerde exemplaren” en dus laten zij zich evenmin bereiken door een prospectus *de amicitia*; zij zijn overal en nergens en zij herkennen ons door de zotste toevallen. Daarom kan de vriendenstijl niet genuanceerd genoeg, niet polemisch genoeg, niet „waarheidlievend” genoeg zijn; één toevallige nuance, één toevallige vijand, één toevallige formule kan soms als herkenningsteken volstaan.

Ik heb mij er lange tijd over verwonderd, dat ik, terwijl ik Nietzsche las, zo weinig van zijn „betoog” en „argumenten” onthield. Lag het aan zijn aphoristische vorm, of aan zijn variatie van onderwerpen?... Ik weet nu beter: een schrijver als Nietzsche kan de overredingsmethode der gebruikelijke argumentatie missen; hij heeft het niet nodig, zich te beroepen op „dat heb ik toen en toen gezegd” en „zie mijn vorige werk, pag. x”; hij overreedt niet, hij bezweert niet, hij doordringt, hij maakt de toekomstige vriend ontvankelijk door hem telkens en telkens weer een geheim der opperhuid te ontsluiten en toch nooit kwaad te spreken van het geheim. Daarin ver-

schilt hij, de versmader van mystisch jargon en „geestelijke” allures, van de rationalisten en materialisten, zijn quasi-vrienden, die de geheimen belagen om er profijt uit te kunnen trekken; nooit profiteert Nietzsche van zijn analyse, hij gaat verder, alsof er niets gebeurd was en vindt misschien morgen het ontsluitende geheim weer als geheim terug. Juist daardoor kon ik hem niet meer loslaten; deze methode van volkomen *fair play* tegenover de geheimen maakte mij langzamerhand poreus; al vergetend zoog ik Nietzsche in mij op, ieder „argument” voor zijn *Umwertung aller Werte* achteloos verliezend zoals ik het achteloos had ontvangen... om mijzelf ten slotte terug te vinden als iemand, die een nuance, een kleine, maar beslissende nuance veranderd was. Vóór Nietzsche: *Het Carnaval der Burgers*, ná Nietzsche: dit boek; de grote veranderingen in ons zijn wellicht bijna onzichtbaar. ...

En daarom: adieu resultaten en argumenten! Het is er mij niet om te doen, een „critiek op Nietzsche” te leveren; de Nietzsche-litteratuur is waarachtig al uitgebreid genoeg en voor geen geld ter wereld zou ik in mevrouw Lou Andreas-Salomé een concurrente willen zien. Zelfs heb ik mijn argumenten *tegen* Nietzsche; maar ik zal ze niet tegen hem uitspelen, alsof het belang had, een vriend achteraf te verraden. Zoals iedere vriendschap van karakter verandert (het overwicht van de vriend verdwijnt langzaam voor de vertrouwelijkheid, de verschillen beginnen nieuwe vriendschappen in andere richtingen te bevorderen), zo verandert ook mijn verhouding tot Nietzsche; hij charmeert mij niet langer als de oneindig meerdere, als ik hem opsla *ken* ik hem (ook aan zijn grenzen) en ik weet, dat ook hij mij eens nauwelijks meer zal verrassen. „Ich taue nicht fürs „Wiederkäuen” des Lebens”, schrijft Nietzsche aan Peter Gast; welnu, ik evenmin. Het tweede stadium van deze vriendschap is ingetreden, dat stadium, waarin men elkander minder dikwijls ziet en elkander dikwijls vergeet, waarin men de aanvankelijk gegronde beschuldiging teniet doet, dat men zich met huid en haar aan een ander heeft verkocht. In mij zal men geen stekjeskweker van de *Uebermensch* ontdekken; men zal bij mij evenmin buitensporige adoratie voor de *Zarathustra* vinden, want –

tegen de overtuiging van Nietzsche in – onderga ik dit werk nog altijd als een gedeeltelijke kwelling; het geeft, bij al zijn qualiteiten, Nietzsche als niet meer dan een dichter van filosofische problemen, terwijl hij juist in zijn beste werken de dichters en filosofen het recht ontnemt hem met hun voorbarige betuttelingen te etiketteren. Maar welke schrijver behalve Nietzsche kan bogen op een *Zarathustra* als één van zijn zwakkere werken? Als ik denk aan de meesterwerken van Lion Feuchtwanger of André Maurois, dan begin ik al weer huiverig te worden voor een misverstand, dat èn voor de *Zarathustra* èn voor Nietzsche bepaald beledigend zou kunnen zijn. ...

Als ik Nietzsche verraad, dan verraad ik hem als schrijvende over de dingen, waarover hij geheel anders geschreven zou hebben. Dat is het enige verraad, dat zich met vriendschap volkomen verdraagt.

Mijn symboliek loopt op haar einde: ik voel het aan de verstijvende werking, die de namen Freud en Nietzsche op mij gaan uitoefenen. Het begint er bedenkelijk op te lijken, dat ik bezig ben essays te schrijven over twee „grote geesten”, ten bate van een serie *Vies des Hommes Illustres* bijvoorbeeld; en niets is minder mijn opzet. Ik heb Freud en Nietzsche geconfronteerd, onder de partijdige titel *Nietzsche contra Freud*, om een loyale symboliek te vinden voor een tegenstelling, die men niet beter aannemelijk kan maken dan door haar tijdelijk achter figuranten te verbergen. *Contra*: want ook loyauteit heeft grenzen. Het zou illoyaal geweest zijn, de mens van het type Nietzsche uit te spelen tegen een Erwin Rohde (ik denk maar niet eens aan een Von Wilamowitz Moellendorf!), omdat zelfs een Rohde de wetenschap in te bescheiden proporties vertegenwoordigt; in Freud daarentegen verschijnt de wetenschap onbetwistbaar geniaal; zij verbreekt de dode orde der vakspecialisatie, zij stelt zich weer in op een soort universaliteit, die geringere geesten hun ganse leven blindelings voorbijlopen. Daarom geloof ik aan de loyauteit van mijn symbolen; zowel Freud als Nietzsche hebben genie, zij „springen uit de band” en zij zijn dus gelijkwaardige tegenstanders; men

behoeft zich niet voor de één te verklaren door de ander smadelijk weg te werpen. In veel opzichten vertonen zij zelfs vluchtige gelijkenis: in hun afkeer van het filosofenmasker en de opzettelijke duisterheid, in hun „hygiënische” houding tegenover de godsdiensten en vooral het christendom, in hun talent, om in de wetenschappelijke verwardheid van het verschijnselen-labyrint een persoonlijke draad te vinden en te volgen, in hun ongenadige critiek op alles, wat zich uit doorzichtig eigenbelang te vroeg uit de strijd om de begripsbepaling terugtrekt en heilig, dichterlijk, religieus of zwaartillend gaat zitten kijken. In zoverre zijn zij bondgenoten en hebben dezelfde vijanden: de „weldenkenden”.

Maar daarmee houdt dan ook alle gelijkenis op. De belangen van Freud en Nietzsche gaan alleen samen, waar hun vijanden samengaan. Ik behoef slechts een parallel te trekken tussen Freud's *Zukunft einer Illusion* en Nietzsche's *Antichrist* (twee geschriften ongetwijfeld met een ganse armee van dezelfde vijanden!) om te weten, dat men gezamenlijk „tegen de godsdienst” kan zijn en niettemin door niets verbonden behalve door de toevallige tegenstander! Het voorzichtige, zelfs omslachtige dood-analyseren van de illusies der religie om tot een nieuw voorzichtig uitgepaald resultaat te komen („die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Oedipuskomplex, der Vaterbeziehung”) heeft vrijwel niets uitstaande met Nietzsche's geniale schotschrift tegen het christendom, dat daarom zo overtuigend en dodelijk is voor de vijand, omdat het uit de geschiedenis afleest, wat op het gezicht van de hedendaagse christen nogmaals te lezen valt; „was ehemals bloss krank war, heute ward es unanständig, – es ist unanständig, heute Christ zu sein.” Is er iets onthullender dan Freud's serviel uitgestoken hand aan het einde van zijn betoog? „Der Primat des Intellekts liegt gewiss in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne. Und da er sich voraussichtlich dieselben Ziele setzen wird, deren Verwirklichung Sie von Ihrem Gott erwarten...: die Menschenliebe und die Einschränkung des Leidens, dürfen wir uns sagen, dass unsere Gegnerschaft nur eine einstweilige ist, keine unversöhnliche.”

Het eindigt als een sprookje, met een vage belofte van een plaatsvervangende god voor de zoëven onttroonde; achter de god der kerken verrijst reeds troostend de god van het psychiatrisch spreekuur, met hetzelfde opium en alleen een moderner naam: *der Primat des Intellekts*. Reeds bedaren de protesten der verontrusten, reeds coquetteren de jezuieten met de moderne biechtvader, want zij hoorden een bekend, bekend geluid; het was de magische componist van Hameln, die een oud muziekje van verleiding en arcadische onschuld naar de eisen van de tijd bewerkte. Maar waar vindt de verontruste zijn sprookje bij Nietzsche? Hij zoekt en zoekt tevergeefs; deze pamflettist heeft geen troost voor oude en nieuwe christenen! „Es gibt nur schlechte Instinkte im neuen Testament.... Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das neue Testament gelesen hat.... Habe ich noch zu sagen, dass im ganzen neuen Testament bloss eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muss? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen – dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran?¹ Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort *Wahrheit* getrieben wird, hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Wert hat, – das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: *was ist Wahrheit!...*” Ja, waar is thans het accoord voor de gemeente, waar is dat verrukkelijke primaat van het intellect, waar de mensenliefde en de vertedering over het lijden? Geen andere troost dan een uitspraak van Pontius Pilatus, waarvan wij op de zondagschool hebben geleerd, dat hij eigenlijk een karakterloze lafaard of hoogstens „maar” een scepticus was? Van zulk een barbaarsheid wendt de „weldenkende” zich af; en bovendien, wat een tóón over het boek der boeken....

Inderdaad, aan deze toon is het, dat men de mens Nietzsche zonder mankeren herkent als de tegenstander van Freud en zijn

¹ Het lijkt mij helaas bij de correctie nodig, er op te wijzen, dat deze passage met anti-semietisme niets uitstaande heeft, zoals trouwens hij, die Nietzsche kent, reeds zal hebben begrepen. „Jude” staat hier als een symbool voor de mens, die zich door dialectiek rechtvaardigen wil. (febr. 1934).

bentgenoten; als de verbitterde vijand van alles, wat genezing belooft door verdovende middelen. Deze toon moge in de *Antichrist* en *Ecce Homo* velen pathologisch geladen voorkomen: ik hoor nauwelijks een verschil met de toon der vroegere werken, ook al hoor ik het geluid van een door bovenmenselijke spanning verscherpte aanval duidelijk genoeg. Met die laatste aanval op de fundamenten van het christendom stelt Nietzsche zijn positie voor zijn vrienden volkomen zuiver; iedere coquetterie met de leer, die het zelfbedrog der zwakken in de kaart speelt, wijst hij van de hand, met het woord van de aan beide zijden impopulaire Pilatus, de sceptische verachter dier schreeuwende „ideologen”. Pilatus was geen medicijnman, geen Freud; hij had belang noch bij het oude, noch bij het nieuwe publiek; hij had er zelfs geen belang bij, de massa te overtuigen met het toch „door de feiten bewezen” Oedipus-complex van de heiland! Had hij wat meer psychiatrisch instinct gehad, wellicht had hij Christus zelfs inzicht in zijn eigen ziektebeeld kunnen geven; maar hij prefereerde het, een moordenaar vrij te laten en het drama der Waarheid met kennelijke nonchalance aan zich te laten voorbijgaan. Hij begaarde geen successen bij dat publiek. ...

Nietzsche contra Freud: de scepsis uit overmaat van „gezondheid” contra de waarheid (de wetenschap) als symptoom van „ziekte”; wie zich van zijn kracht bewust is, geeft zich niet af met woorden, om er resultaten uit te puren, omdat hij weet, dat woorden maar nevenargumenten zijn; wie echter zichzelf wantrouwt en zich daarom ieder ogenblik iets wijs moet maken om staande te kunnen blijven, zoekt heul bij woorden en nog eens woorden, totdat hij het zelfs verleerd heeft bij de passende gelegenheden te zwijgen. Het is begrijpelijk, dat Nietzsche Pilatus zo interpreteerde (en laat hij hem averechts geïnterpreteerd hebben: „um so besser”): als een man van de reële macht, die niet wenste te disputeren, omdat disputeren zaak is voor hogepriesters en „halfzachten”; als een verachter van het woord, dat specifieke wapen der zwakken, wier heil in het „debat” ligt. Een debat met Kajafas of Jezus over de „leer”?... de Romein weet beter en wast zijn handen nog juist bijtijds in onschuld! Laat de massa debatteren

en zich amuseren met schijnoverwinningen; hij, Pilatus, de stadhouder des keizers, heeft meer mensenkennis dan de provinciale theologanten van Palestina, en het leven heeft hem bijgebracht, dat de grote problemen niet in synodale vergaderingen worden uitgevochten!

In *Götzendämmerung* kan men Nietzsche's profetische critiek op Freud lezen:

„Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen erleichtert, beruhigt, befriedigt, gibt ausserdem ein Gefühl von Macht.... Folge: eine Art von Ursachen-Setzung überwiegt immer mehr, konzentriert sich zum System und tritt endlich dominierend hervor, das heisst andre Ursachen und Erklärungen einfach ausschliessend. Der Bankier denkt sofort ans „Geschäft“, der Christ an die „Sünde“, das Mädchen an seine Liebe.“ „Und Freud an seine *Libido*“, zou men er zonder bezwaar aan toe kunnen voegen; men kan ook een andere term uitzoeken, als het maar een term uit de dictionnaire der psychoanalyse is. De term (het tot formule versterkte en daardoor ook verstevigde woord) imponeert de van zichzelf onzekeren, de „zieken“; zij hebben nu verlof om te „weten“ op gezag, waar zij vroeger op gezag geloofden; hun weten is een met causaliteitstrucs aangekleed geloof, zoals hun geloof weleer een met wonderen en absurditeiten opgelapt weten was. Daarom heeft de termenman succes en kan hij rekenen op kudden epigonen; zijn strijd tegen de „weldenkenden“ is slechts voorlopig, want de oude termenmannen verliezen op den duur terrein tegen de modern geoutilleerde. Iemand, die de genialiteit bezit, om Europa een „sexuele nood“ aan te praten, is van zijn succes verzekerd; hij maakt allen, die zich te voornaam achten voor de prostitutie en te temperamentvol voor monogamie of askese, plotseling interessant; zij mogen voortaan aan zichzelf als „lijdenden“ denken, zich als slachtoffer zien van een onbehaaglijke cultuur. Zo vindt men de niet onaardige paradox, dat de kerngezonde Freud (kerngezond, als men tenminste de smakelijke, als gewoonlijk solide beschrijving van Stefan Zweig mag geloven) en zijn staf een andere uitspraak van Nietzsche (uit *Morgenröte*) in vervulling hebben doen gaan: „Die grösste Krankheit der Menschen ist aus der Bekämpfung

ihrer Krankheiten entstanden, und die anscheinenden Heilmittel haben auf die Dauer Schlimmeres erzeugt als das war, was mit ihnen beseitigt werden sollte." Beter ontmaskering van Freud *in a nutshell* is nauwelijks denkbaar; het heeft er bijna de schijn van, dat Nietzsche onder het neerschrijven van die zin een visioen heeft gehad van die zonderlinge, hoewel niet onvermakelijke twintigste-eeuwse wezens, wier enige hartstocht hierin bestaat, dat zij zich jaren achtereen door hun lijfpsychiater laten analyseren. O brandende dorst naar naakte waarheid, die zelfs het aanzienlijke honorarium des nieuwen priesters licht doet wegen! O verterende honger naar veilige termen, hoe zalig wordt gij gestild in de armen van de medicijnman, die de zieke koestert gelijk het beschuttende moederlichaam het embryo!

Aldus ontmaskert Nietzsche Freud. Wat kunnen de Freudianen daar tegenover stellen? Zij kunnen Nietzsche attaqueren met hun jargon, zij zijn volledig bevoegd, hem te analyseren als een „geval”, hem thuis te brengen met al zijn complexen, hem b.v. naar het voorbeeld van dr H. W. Brann (*Nietzsche und die Frauen*) als „das typische unbefriedigte alte Mädchen” te afficheren; zij hebben bovendien zijn verleidelijke krankzinnigheid aan het einde van zijn carrière, zijn pathologische toon in de laatste geschriften en, *last not least*, hun eigen willekeurig gezondheidsideaal, afgestemd op de gemiddelde, lang niet domme, maar ook verre van geniale psychiater. „Diese Herren”, schrijft Nietzsche aan Paul Deussen, „die keinen Begriff von meinem Zentrum, von der grossen Leidenschaft haben, in deren Dienst ich lebe, werden schwerlich einen Blick dafür haben, wo ich bisher ausserhalb meines Zentrums gewesen bin, wo ich wirklich „exzentrisch” war...” Hoe kunnen zij oordelen over gezondheid, die leven moeten van de lijdenden? Hoe kan in de kringen der medicijnmannen een ander gezondheidsideaal ontstaan dan dat van de opgelapte ziekte? „Denn eine Gesundheit an sich gibt es nicht.... Zulezt bliebe noch die grosse Frage offen... ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurteil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei” (*Die Fröhliche Wissenschaft*). Een vraag, die na het verschij-

nen van de medicijnman Freud niet eens meer een open vraag behoeft te heten; overal, waar „der alleinige Wille zur Gesundheit” heeft getriomfeerd, tiert de moderne priester, de psychiater, thans niet gevoed door de gelovigen en de Pieterspenning, maar door de zielszieken en zeer aanzienlijke honoraria. Door het gezondheidsbegrip op een medische middelmatigheidsillusie te funderen (een doktersbelang achter het masker der wetenschappelijke objectiviteit), heeft de Freudiaan de gezondheid omlaag getrokken; door de victoriaanse gezondheidsvooroordelen te analyseren en er een schijnnonvooroordeeldheid (de geanalyseerde psyche) voor in de plaats te stellen, is hij niet eens toegekomen aan die stevige, hypocriete gezondheid, waarop vele ongeanalyseerde victorianen gelukkig nog konden bogen. Gezondheid is hypocrisie, men *is* niet gezond, maar men *voelt* zich gezond; daarom zijn de gezonden niet de met waarheidsgeweld uitgestofte kudde-dieren van Freud, daarom kan een Nietzsche, zelfs met de *spirochaeta pallida* in zijn bloed, honderdmaal gezonder „zijn” dan de eindelijk van zijn Oedipus-complex bewust gemaakte luitenant. Gezondheid is een vooroordeel, en zelfs een vrij dom vooroordeel van degenen, die bij de ziekte geen belang hebben; men is alleen dan gezond, wanneer men nog dom genoeg is om het te kunnen zijn. Wat Nietzsche bedoelt met „die grosse Gesundheit” staat dus gelijk met „eine grosse Dummheit”; want het is dom, heen te zien over de vele waarheden van Freud, het is de fundamentele levensdomheid van mensen als Nietzsche, dat zij niet ziek *willen* zijn en zich interessant willen maken door andere dingen dan ziekteverschijnselen. Van diezelfde domheid leeft wel is waar, in het klein, ook de winkelstand; aarzelend slechts geven winkeliers zich over aan het rumoer van hun onbewuste, liever blijven zij „onwetend”; maar als zij een boekje, getiteld *Hoe beheers ik mijn Zenuwen*, in handen krijgen, voelen zij zich onrustiger, interessanter dan zij waren; een andere domheid dan die van winkel, vrouw, kind en kaartspelen met de naam „ziekteinzicht” lokt hen onweerstaanbaar. Zij gaan weten... iets, waartoe zij niet voorbestemd waren. Het weten jaagt hen op van hun haardsteden, het ontnemt hun de lieve domheden,

zij gaan twijfelen aan het goed recht van hun hypocrisie, in plaats van haar toe te glimlachen; en wenkte dan niet in het verschiets de medicijnman, opvolger van grootvaders predikant, hun leed ware niet te overzien!

Uit dit spel van gezondheid en ziekte is de roem van Freud geboren. Hij, van wie men toch onder anderen leren kan, dat gezondheid en ziekte geen tegenstellingen zijn, heeft het accent der ziekte over de gehele linie laten zegeviereren, geleid door het instinct van zijn medicijnmannengenie, dat zich meer bevoordeeld weet door de gezondheid-ziekteschommelingen dan door een „grosse Gesundheit”; die schommelingen maken het zwakke creatuur immers bestendig afhankelijk van de priester, terwijl de „grote gezonde” de priester bestendig naar de maan laat lopen. De meest geliefde cliënten van de medicijnman zijn noch de onverwoestbaar gezonden noch de lieden met zo nu en dan kiespijn of maagbezwaren, zelfs niet zij, die aan een ongeneeslijke kwaal lijden; de troetelkinderen van de genezer zijn degenen, die aan hun ziekte geloven als de vromen aan het bestaan van God; en aan welke ziekte kan men gepassioneerder geloven dan aan die van de „geest”? Er was een Dr Knock nodig, om deze voorrang van de „geest” boven het lichaam (het betastbare, beklopbare, bepaalbare) in te zien en te exploiteren; het wachten was op een genie van de structuur van Freud, dat via de illusie ener onmeedogende wetenschap de nieuwe priester en de nieuwe schare uit de ontbinding der oude vormen kon creëren. Altijd heeft de priester van de „geest” gesproken, omdat zijn belang het meebracht; want het lichaam is te onverdacht, te dichtbij, te zintuiglijk, het kan buiten de priester; de „geest” en zijn filiaal de „ziel” daarentegen vervullen de leek met angst en ontzag, zodat de bijstand der speculanten juist hier voor de zwakken onmisbaar wordt. De geboren priester weet dit; of wellicht weet hij het niet, maar ruikt hij het aan al het geestelijke en zielige vuilnis om hem, zodat zijn neus hem drijft naar de plaatsen, waar hij macht kan uitoefenen, waar hij verwardheid kan kalmeren door schoner schijnende verwardheid te zaaien om aldus van een dankbare, aanhankelijke schare verzekerd te zijn. De geboren priester behoeft volstrekt geen priester te worden; Freud

beweest het, toen hij met wetenschap en haar exacte magie speculeerde en de godsdienst de oorlog aandeed; hij was priester, een moderne Loyola, oneindig groter en gevarieerder priester dan de geboorneerde pastoors en bescheiden dominee's, met oneindig suggestiever tovermiddelen dan het verburgerlijkte, gemummificeerde christendom met zijn tot in het ridicule verouderde veroveringstrucs. Hij was onze hogepriester, onze priesterkoning (en om die waarlijk magistrale vertolking van zijn rol zou ook Nietzsche hem hebben bewonderd, hoezeer hij hem overigens zou hebben veracht), met een veel beter idool dan de oude God: de interessante ziel....

Dit alles voorspelde mij reeds volkomen het stijlverschil tussen Nietzsche en Freud. Wie voor vrienden schrijft, schrijft voor gezonden, wie zich door *Vorlesungen* voor een publiek tracht te rechtvaardigen, roept de zieken, de „belasten en beladenen”, tot zich; wie vrienden zoekt, zoals Nietzsche, is sterk genoeg om eenzaam te zijn zonder martelaarsphysiognomie, wie een publiek bespreekt, kan niet anders dan zich verheugen over de uitvloeiende olievlék, waaraan men wel eens euphemistisch de naam „vooruitgang der beschaving” wil geven. Een mens, voor wie vriendschap het enige criterium is, heeft afgedaan met de „steun” van ieder publiek, of het nu een publiek is van interessante lijdenden aan de cultuur, van bigotte proletariërs (Lenin) dan wel van „bij complot” overgenueanceerden (Valéry); ook al is hij niet plotseling boven de ijdelheid van de roem uitgeheven (wat is er genoeglijker, dan zich eens door een gezelschap te laten vereren, tijdelijk ook eens het „geestelijk” gewaad te dragen!), hij heeft de smaak voor de dienende handen en extatische ogen voorgoed verloren; als hij een reformator is van temperament en als hij zich wil rechtvaardigen... dan in godsnaam niet als Luther in de naam van God en niet als Freud in naam van de vooruitgang!

Umwertung aller Werte; van deze uit den treure misbruikte term uit Nietzsche's oeuvre heb ik slechts één accent in mijn bloed overgehouden: ommunting van alle waarden, die bij het geletterde publiek in ere zijn tot waarden voor vrienden; ten opzichte van elk probleem doen, alsof er nooit een „publiek”

was geweest, „denn es ist das eigentliche Abzeichen des wahrhaft Neuen und Originalen – dass man die Gebildeten gegen sich hat” (Nietzsche aan Overbeck): daarom zonder vakjargon of dichterlijke insinuaties en ook zonder de vermaarde „frisse eenvoud” over de moeilijkste dingen spreken, alsof geen cultuurstof die dingen bedekte; adem en gebaren der spreektaal verzoenen met de noodzakelijke eigen luxe der schrijftaal; nergens aan stijve termen met hun belachelijke pretentie van „juistheid” kleven, de paradox aanvaarden als het woordenspel, waarmee de vriend zich in klanken en tekens van onuitputtelijke veelvoudigheid aan ons meedeelt, juistheid in de onverzoenlijkste vorm slechts eisen van hen, die geen andere middelen hebben om zich „waar te maken”; het verwijt van duisterheid enerzijds en vulgariteit anderzijds accepteren als de enig „juiste” diagnose, waartoe een beurtelings onverfijnd en oververfijnd publiek het kan brengen; prijs stellen op intelligentie tegenover de principieel dommen, lachen om de subtiliteiten der intelligentie tegenover de principieel intelligenten; nooit het „hogere”, het „diepere” of de „geest” inschakelen, zolang de oppervlakte volstaat, de oppervlakte en de „stof” alleen verloochenen ten overstaan van algemeen ontwikkelden en stofaanbidders; de begrippen gezondheid en ziekte losmaken van de gezonden en zieken, die op de aardbodem met die benamingen rondlopen of doodstil liggen....

Dit alles vertegenwoordigt voor mij één accent: Nietzsche contra Freud.

IV. EEN ZONDE TEGEN DE HEILIGE GEEST

AAN MIJN HOND LAELAPS

Waar ligt het moment, waarin men van de verering der Waarheid loskomt? Zeker niet daar, waar men sceptisch wordt en aan vele, of zelfs alle „waarheden” gaat twijfelen. Het scepticisme is een ontmoedigde waarheidsdrift, maar daarom niet minder een soort waarheidsdrift; toen ik sceptisch werd, was ik (voor zover het mijn sceptische helft betrof) bereid aan waarheid na waarheid een formele plaats onder de zon in te ruimen; ik tastte alle stellingen van anderen aan, maar met een heimelijke angst voor het scepticisme in mij, dat mij liefst de polemiek zou hebben verboden, omdat „niets geheel waar is”, dus ook het eigen standpunt niet; zoveel respect had ik nog voor de waarheid, dat ik bang was, mij in mogelijke onwaarheden te verstrikken, zozeer liet ik mij nog afschrikken door de oordeelsklank van de woorden, dat ik bijna waar klinkende woorden had versmaad voor glimlachend zwijgen! Maar goddank, altijd was ik meer polemist dan scepticus; en wat geeft de geboren polemist in laatste instantie om zoiets als scepsis! Mijn beste aanvallen op tegenstanders werden geschreven, als de polemist in mij zegevierde over de scepticus, als de lust om die ander te kelen het won van de neiging, goedmoedig over hem en mijzelf te glimlachen. Altijd heb ik het geweten, al was het dan vaak officieus: ik ben op mijn best, als ik schrijf met een lieflijke vijand tegenover mij; niet de verhandeling, niet het referaat, niet de vertelling, maar de polemiek is het element, waarin ik kan leven.

En nu: als ik nog sceptisch ben, als ik de verleidingen van het zwijgen nog goed genoeg ken, dan is het niet meer uit *égards* voor de waarheid. Ik twijfel niet meer aan de Waarheid of aan waarheden; de waarheid kan mij niet meer *schelen*. Dat ik zo dikwijls aan de geprikkeldheid van tegenstanders merk, dat „waarheden” zeggen blijkbaar de vorm is van mijn aanval:

welke voldoening geeft het mij nog behalve die van een gewonnen slag! Bij het formuleren van een z.g. „waarheid” (de geheimen der grammatica in dienst van mijn belang) denk ik slechts aan de mogelijke vriend, die met mij de nederlaag van de vijand als een triomf van onze gemeenschappelijke campagne zal ondergaan; en ook verwonder ik mij erover, dat het in deze samenleving niet uitgesloten is, met zulke vluchtige dingen als woorden vrienden te verwerven en vijanden te verslaan. Meer nog: het vechten met woorden tegen vijanden, die men nooit gezien en wellicht nooit zien zal, maakt, dat ik ook bijna zonder zichtbare vrienden kan leven, dat niet meer dan een weldoende fictie – de wetenschap, dat er een mens zou kunnen bestaan met dezelfde voorkeuren en antipathieën – mij voldoende is om die voorkeuren en antipathieën te publiceren. In mijn vroeg-sceptische tijd wist ik niet recht weg met het onomstotelijke feit, dat ik geen genoegen nam met het opschrijven van mijn gedachten, maar in de publicatie pas de volledige voldoening vond; pijnlijke ervaring voor de scepticus, deze hang naar de druk en een lezerskring, die wel slapjes te excuseren is door een *c'est plus fort que moi*, maar daarmee nog niet is weggecijferd. Ijdelheid? Natuurlijk. Eerzucht? Waarschijnlijk. Ijdelheid en eerzucht zijn de gebruikelijke motieven, die tot schrijven leiden; zij zouden zich dus alleen maar onvolledig manifesteren, wanneer zij het niet verder brachten dan het beschreven blad papier! De auteur wil zich, ook al verbiedt zijn *L'art pour l'art* of zijn scepticisme hem dat ronduit te erkennen, zo volledig mogelijk laten gelden; hij voelt zich niet te voornaam voor lezers, ook al mag hij dat soms beweren; ik ken „duistere” auteurs, die zelfs geveild zijn met de eerste de beste snobistische belangstelling, waarop zij toevaltig stuiten. Ongetwijfeld, er zijn schrijvers, die geen ander gehoor nodig hebben dan zichzelf of ingewijden; maar bij scherper belichting ontdekt men ook in dat selecte gehoor een rudiment van de publicatiedrift. Publiceren is niet anders dan een verlenging van het schrijven, en daarmee is nog niets gezegd over de „publicist”. Hij kan publiceren om een publiek te vinden, dat zijn mediocriteiten met goud honoreert; hij kan behagen scheppen in de illusie van vijftig verfijnde personen, die

de vijftig genummerde en gesignde luxe-exemplaren van zijn werk meer hanteren dan lezen; misschien lokt hem de exhibitie van zijn portret in de couranten, of het visioen van een verbeterde, subs. omgewentelde wereld met toegewijde aanhangers, of slechts de alleenheerschappij in een miniem jachtgebied der wetenschap: het zijn slechts de belangen, die verschillen, het hangt er maar van af, voor welk publiek men een min of meer „eerlijke” comédie wil opvoeren. Mijzelf zijn al deze motieven allerminst vreemd, zij geven alleen niet de doorslag; het beetje gewaardeerde roem, gevleide trots en bruikbaar honorarium zouden immers niet opwegen tegen het werkelijk diep beschamend euvel van een publiek, samengesteld uit willekeurige bewonderaars; bewonderd te worden op gronden, die niet ter zake doen, is een vernedering, hoewel de schrijver ijdel genoeg pleegt te zijn om achter die gronden nog een goede bedoeling te zoeken, een verborgen ter-zake, dat de vernedering tot een verheffing zou kunnen maken. Dikwijls zou ik in een bewonderaar met geweld een vriend willen zien, alleen om mijn ijdelheid te bevredigen en mijn schrijverseer de vernedering der stupide adoratie te besparen; maar het gelukt mij steeds minder, omdat het genoeg van het acteren voor een publiek mij steeds meer gaat ontbreken. En daar ik niettemin het genoeg van het publiceren niet verloren heb, blijft mij geen andere conclusie over dan deze: ik publiceer voor vrienden, die argumenten en nuances *delen*, ik zoek mijn publiek overal en nergens... ik zoek misschien het zonderlingste publiek, dat denkbaar is, omdat ik mij de mogelijkheid van het vinden niet eens kan voorstellen. Want al zoekend verlies ik meer vrienden dan ik er vind; maar al verliezend geloof ik steeds overtuigender in de waarde der vriendschap en derhalve ook in die van haar noodzakelijk complement, de vijandschap.

De waarheid kan mij niet meer schelen; of duidelijker gezegd: het waarheidsaccent, dat ik niet missen kan en waarvan ik alle logische of grammatische consequenties volkomen blijf aanvaarden, betekent voor mij niet anders meer dan een onderdeel van de demarcatielijn, die ik tussen vriend en vijand tracht te trekken. Het waar willen zijn tegenover anderen (en zelfs, moeilijkste geval, tegenover die ander, die „ik” heet) als vriend-

schapsbetuiging is een manifestatie, die in een Hottentottensamenleving ondenkbaar zou zijn, even ondenkbaar als een wetenschappelijk „duel” onder de baronnen van Karel de Grote; dit belang bij de waarheid ontstaat pas in late culturen, waarin het woord „waarheid” uit den treure is gebruikt voor bezwingen van priesters, politici, kunstenaars, wetenschapsdienaren en filosofen. Het woord „waarheid” moet „God”, „gemeenschap”, „schoonheid”, „voortgang”, „objectiviteit” en bovendien nog „onwaarheid” en „scepticisme” betekend hebben; het moet alle stadia van „geestelijke” verhevenheid hebben doorlopen en alle pretenties van de mens hebben vertolkt; eerder vindt men het niet terug als een aardse klank voor een zo aards belang als het mijne. Het is mij zelfs volkomen onmogelijk te oordelen over de betekenis van het woord „waarheid” onder mijn naaste medeburgers, als ik niet eerst geleerd heb, hen overal elders te bespieden dan daar, waar zij met hun waarheid te koop plegen te lopen; ik beoordeel de waarheidszin van een predikant niet naar zijn emphase op de kansel, waar de waarheid nu eenmaal vakbelang is voor een te speciale clientèle, want het zou niet onmogelijk kunnen zijn, dat hij aan het hoekje van de haard zich minder goedkoop betoonde; de waarheid is nergens goedkoper dan op de publieke markt en het ware onbillijk naar de marktschreeuwer de gehele mens te vonnissen. Bovendien is de waarheid voor het merendeel der mensen een zo onhumoristisch begrip, dat zij aanstonds bewust beginnen te liegen, wanneer er maar van waarheid sprake is; hun verhouding tot de waarheid is bepaald vijandig geworden, omdat zij haar altijd toegepast hebben als een imponerend dwangmiddel tegen hun eigen vijanden; als men bestendig inboorlingen met het Evangelie of bourgeois met *Das Kapital* heeft bedreigd, moet men zelf langzamerhand wel overtuigd geworden zijn van het deprimerende van zulk een waarheid! De waarheid goed genoeg om er de vijand mee te verdelen of te knechten: aan dit hoofdstuk uit de geschiedenis der waarheid wordt gewoonlijk nog te weinig aandacht geschonken. De ware god, die vandaag de Philistijnen kan vernietigen, verdelt immers morgen het joodse volk met hetzelfde gemak ... als men niet oppast! Een zo gevaar-

lijk idool is geen vriend; men moet het te vriend houden, dat maakt enig verschil!

Zoals het eens met de Joden gesteld was, zo was het tenslotte ook nog lang gesteld met mij: mijn polemische lust om vijanden met waarheden te verdelgen gaf mij aanvankelijk een zeker ontzag voor („geestelijker” vertaald: geloof in) die waarheden, ook al verzette mijn sceptische dubbelganger zich daartegen; als ik een vijand op bevredigende wijze verdelgen kon met woorden, zo betoogde ongeveer mijn „geestelijke” onschuld, moest achter die woorden wel een godheid zetelen, die zich dus te zijner tijd ook tegen mijzelf zou kunnen keren. Lang vreesde ik de Waarheid nog als een godin, erkentelijk voor haar zegeningen in de polemieken, maar allerm minst gerust op haar grillen. Hoe vaak is het mij niet overkomen – in een periode, waarin het publiek mij reeds als scepticus, cynicus, intellectualist doodverfde – dat ik plotseling, midden op straat, en vooral onder een imposante sterrenhemel, een attaque kreeg van het christelijkste godsgeloof ooit in een zondagschool verzonnen: „Al mijn redeneringen berusten op de dolzinnigste ficties. Deze ontzaglijke hemel vol sterren moet door een Wezen geschapen zijn en bestuurd worden. Alle filosofie is dwaasheid tegenover dit eenvoudige ware Wonder.” Een paar gram „halfzachtheid” meer... en Annie Besant of Rudolf Steiner hadden beslag op mijn ziel kunnen leggen. De oude God is hardnekkig en laat niet spoedig los, ook al heeft men afscheid genomen van domineesland; hij heeft nog altijd zijn Waarheid *in petto*, die hem soms niet onverdienstelijk remplaceert! En had ik niet, even hardnekkig, het beeld van de „gelovige” in alle dimensies voor ogen gehad, die caricatuur van wat een mens op „geestelijk” terrein kan wagen, wellicht had de oude God meer winst aan mij behaald! De beste remedie tegen „het geloof” (van Rome tot Christian Science) is echter de „gelovige”; van mijn populaire godsbevliegingen genas ik nooit beter en spoediger dan door de overweging, dat de veronderstelde almachtige bestuurder nimmer speciale voorrechten kon hebben toegekend aan zulk slag lieden; een aardse overweging voorwaar, maar een bij uitstek gezonde en afdoende. ... Evenwel,

niet altijd was de aanval zo gemakkelijk af te slaan; godsvrucht, *après tout*, bekoort de intellectualist slechts zeer vluchtig, bij wijze van stemming in luie ogenblikken, als hij een bijzondere genegenheid voelt voor de luiheid zijner medemenssen in „geestelijke” dingen; religieuze overwegingen onder de sterrenhemel worden pas gevaarlijk voor de gezondheid en voordelig voor de kerken, als men er toe komt (opnieuw volgens het „geestelijk” recept) deze vorm van beangste en plebejische sentimentaliteit tot een ervaring van de eerste rang te verheffen. Mij verwikkelde de waarheid in ernstiger controversen dan die van „geloof” en „ongeloof”; ik bleef mij b.v. lang zonder resultaat afvragen, waarom ik, die (sceptisch) bij voorbaat aan geen blijvende waarheden kon geloven, onophoudelijk, bijna maniakaal (polemisch) *mijn* waarheden tegenover de (on)waarheden van anderen uitspeelde, alsof het er iets toe deed, dat mijn meningen die van mijn burens weerlegden. Hoe zou ik mij dat probleem zelfs maar hebben kunnen stellen, als ik niet ontzag voor het woord „waarheid” had gehad, als zich niet, alle scepticisme ten spijt, ergens achter in mijn hersens de overtuiging had genesteld, dat ik, door met het waarheidsaccent te schrijven, *de* Waarheid diende? Als mijn tegenstanders prikkelbaar werden, nijdig terugsloegen of verheven glimlachten, suggereerde dat mij, dat zij ongelijk hadden tegenover mijn gelijk, dat ik toch weer niet ronduit erkennen kon als gelijk. Dwaasheid, zij *hadden gelijk*, mijn tegenstanders! zij hadden gelijk tegenover mijn volstrekt gelijk, want zij kwamen op voor andere belangen dan de mijne, hun belangen, „geestelijker” belangen vooral, die een ander, „geestelijker” woordgebruik eisten! Hun prikkelbaarheid, nijdigheid en verhevenheid waren niet, zoals ik dacht, een gevolg van hun ongelijk; zij waren hun lijfelijke reactie op mijn belangenstrijd; in de oertijd zouden wij elkaar met displeizier hebben aangezien, beroken en betast, om ten slotte, walgend van elkaars aanwezigheid in een zo antipathieke vorm, elkaar te hebben aangevallen, gekrabd, geslagen en gebeten, nú prefereerden wij, als culturele wezens met culturele moed en culturele lafheid, de „pennestrijd”; en waar ik duizenden jaren geleden in een onverschillige wapenstilstand of voorlopige apathie (glim-

lachend in de zonnewarmte) langs hen heen zou zijn gelopen, daar beoefende ik nu... de scepsis! Polemieken en scepsis zijn vloed en eb van een bepaald temperament; één vergezicht over mijn vijanden zou mij hebben kunnen leren, waarom ik „waarheid” betrachtte, waarom ik die „waarheid” als mijn belang in het veld bracht; maar ik had destijds geen behoefte aan dergelijke panorama's en filosofeerde liever over het contrast van inzicht en instinct, en over „de volmaakte wijze, die niet meer handelt”. O schichtige coquetterie met de volmaakte wijze... maar het was niet om welke wijsheid ook, dat ik het katholicisme (Maritain, Massis, Van Duinkerken) aantastte, dat ik de schoonheid „demaskeerde”, dat ik de historische objectiviteit (prof. dr J. Huizinga) bespote, het erotisch kudde-ideaal (dr Th. H. van der Velde) hinderlijk volgde, de filosofisch-litteraire humbug (Is. Querido) analyseerde, het ptolemaeisch ideaal van de zakenman (Tuschinski) niet met rust kon laten en zelfs „Amerika afwees” – dit laatste tot grote verontwaardiging van vele ruimer denkende belangstellenden, die mij sedert dien volkomen duidelijk hebben gemaakt, dat Amerika zich door losstaande jongelingen in het geheel niet láát afwijzen. Eén tergende geur drong door tot mijn neusgaten; maar omdat de reuk in culturele milieu's als overtuigingsmiddel gediskwalificeerd is, verloochende ik mijn neus en greep naar het argument, alsof het verschil tussen mijn vijanden en mij in de eerste plaats een verschil in spraakkunst-appreciatie was. De omweg der spraakkunst is lang; zo lang, dat ik al redenerende, argumenterende, debatterende een zeker gewicht aan die omweg ging hechten en al te dikwijls vergat, dat de reuk mij een korter weg had gewezen; want de reuk is, ik zei het al, gediskwalificeerd in de „pennestrijd” en nog juist goed genoeg voor de on „geestelijke” hond. En toch (al is ook dit maar beeldspraak en *qua talis* weer een omweg over de spraakkunst): voor alles rook ik mijn vijanden, aan hun stijl, hun wijze om met het blad papier gemene zaak te maken, voor alles boezemde niet hun argumentatie, maar hun ganse bestaansmodus mij weerzin in, zodat ik mijn stelling al had ingenomen, eer ik nog één argument verstandelijk had geanalyseerd. In de analyse, achteraf, trachtte ik dan mijn vijandschap

op waarheidspeil te brengen; want men heeft ons immers geleerd, dat in de „pennestrijd” een zeker decorum voegt, dat dit decorum de vrucht is van eeuwen cultuur en een triomf op de dierlijkheid; en ook moeten wij onze vijanden vergeven, al komt dat gewoonlijk neer op een „I hate my enemies, but mostly I forget them” (Lawrence aan Middleton Murry). Maar in mijn stijl bleven de reuk en het dier overheersen; mijn papieren vijandschap, met al haar pseudo-logische verdunningen, bleef onmiskenbaar vijandschap van mens tot mens, d.w.z. van dier tot dier...

Waarom koos ik toen de grammatische omweg zonder helder te zien, dat een omweg een omweg is, en zeker geen „hoger cultuurstadium”? Omdat ik mij zelf nog niet had losgemaakt van het belang (noem het desnoods een vooroordeel), dat ik in mijn tegenstanders bestreed alsof het afzonderlijke vooroordelen betrof (het katholicisme *naast* het aesthetisme, de historische objectiviteit *naast* het erotisch kudde-ideaal); omdat ik toen in dit schijnbare naast-elkander dier belangen nog niet het éne gigantische belang ontdekken kon, dat deze schijnbaar afzonderlijke vijanden met elkaar verbond: *het belang van de „geest”*.

Waarom kies ik ook nu de grammatische omweg, maar ditmaal zonder enige illusie van „hoger” of „dieper”, zonder enig aprioristisch argument tegen het dier gericht? Ik laat deze vraag onbeantwoord, tot ik mij bij de lezer voldoende geëxcuseerd heb over de talrijke hatelijkheden aan het adres van de „geest” en de „geestelijke” belangen, die hij onder de lectuur van dit boek zonder een spoor van bewijs heeft moeten slikken. Het wordt meer dan tijd voor de grammatische rechtvaardiging dier hatelijkheden; want op de reuk mag men niet vertrouwen, in de samenleving der mensen, die zich, dank zij de „geest”, zover boven de honden hebben verheven, dat hun reukorganen letterlijk en figuurlijk volkomen zijn gedegeneerd.

Een aanval op *de geest*? Een verheerlijking van *het dier*?

Voorbarige conclusie! Heb ik niet het woord „geest”, telkens wanneer ik het met enige verachting gebruikte, door

preventieve aanhalingstekens beveiligd tegen te overhaaste sympathie-betuigingen van officiële materialisten? Aanhalingstekens demonstreren in gevallen als dit bij de auteur een kwaad geweten tegenover de betekenis van het woord, zodat sommige auteurs zich alleen al door het veelvuldig toepassen van dit typographisch middel blootgeven als voortdurend onzeker tegenover de betekenissen, waarmee zij steelsgewijze willen werken zonder de volle verantwoordelijkheid, die betekenis nu eenmaal meebrengt, te aanvaarden: ook typographie kan de min of meer gevorderde acteur in ons verraden. Tot nog toe heb ik dus „geacteerd” (men lette op de aanhalingstekens!) met het woord „geest”, maar ik deed het bewust; het was een luchtige *arlequinade*, wellicht geschikt om „geestelijken” en geestelijken ietwat te plagen; immers, wie kwaad van de geest zegt en dan niet aanstonds met een lijvig dossier vol argumentatie komt aandragen, staat dadelijk, meer nog dan de ijverige en door die ijver althans ernstige godloocheenaar, vrijdenker of materialist, in een slechte reuk. Wat zeg ik: reuk? Ja, reuk! want voor aanvallen op zijn kostbaarst wapen, de geest, heeft de cultuurmens nog een wonderlijk scherpe neus! Wie de geest aanrandt, randt voor de gelovige de religie, voor de dichter de schoonheid, voor de filosoof de „list der Idee”, voor de wetenschapsman de objectiviteit, voor de politicus de vooruitgang of het „Volkstum” en zelfs voor de Don Juan het tragische zijner liefdesavonturen aan; ook de scepticus voelt zich onaangenaam gestemd, ofschoon hij *ex officio* verplicht is iedere aanranding als zodanig toe te juichen (exacter: toe te glimlachen); maar welke scepsis kan gedijen, als de geest niet gedijt? Door de mens zijn geestelijkheid af te nemen proclameert men het dier, en met het dier (aldus zet zich de redenering der „geestelijken” voort) proclameert men de chaos, vernietigt men elke hiërarchie. Daarom moet tot iedere prijs de geest gered worden uit de handen der slopers; alles wil men desnoods loslaten, dogma, God, theologie en teleologie en zoveel meer, maar de geestelijke voorrang niet; ook het absolute verschil tussen mens en dier wil men, via de experimenten der moderne dierpsychologie, wel loslaten als het moet... als er maar iets voor de mens gereserveerd blijft.

„Zoo is de hond trouw, heeft vreugde en leed, liefde en vrijheid, goedheid en verstand – maar het is niet dat, wat dit alles bij den mensch is, bij wien het gedragen wordt door den geest”; aldus prof. dr F. J. J. Buytendijk, in zijn *Psychologie van den Hond* waardig conclusie nemend, ten einde in deze geestelijke arke Noachs althans de onzindelijke en rumoerige dieren te weren. Begrijpt men, dat het op zijn minst gewaagd is, tegenover dergelijke psychologische autoriteiten, die in hun lange praktijk waarschijnlijk dozijnen honden hebben ont-hersend en evenveel ratten door verscholen deurtjes hebben laten lopen, met de geest te arlequineren? Zij hebben enig belang bij die geest, niet minder dan weleer de medicijnmannen; die geest (geen spook, maar een liefelijke hypothese!) „draagt” iets, dat hun blijkbaar zeer welkom is, ja, zij zelf worden gedragen, geschraagd, opgebeurd, vertroost, verheven door dit hypothetische, mythologische iets, dat men gerust met een religieuze hoofdletter mag schrijven. Het dier geen mechanisme, zoals Descartes en Malebranche veronderstelden, voor de hond zelfs trouw, vreugde, leed en de verdere psychische inboedel, voor de ratten en de daphnia's ook een bescheiden aandeel in het festijn; maar *gedragen* wordt er bij hen niet! Gedragen wordt alleen het allerwankelste dier op de aardkorst, de mens, die zonder zijn koelie de geest, niet meer op zijn beide benen kan staan, dit jammerlijk stuk denkend riet, dat zijn denken voor niets beters weet te gebruiken dan voor een schijn-intronisatie van zijn schijn-heilige Geest!

Mijn positie in de wereld van de geest is zwak geworden, ik besef het voldoende; waar ik ook kom, bij de kunstenaars, de wijsgeren of de intelligente kooplieden, overal heeft men eigenlijk medelijden met mij om mijn voorkeur voor de oppervlakkigheid en het amusement; deze termen bevallen mijn tafelenoten wel als *bonmot*, maar men moet zulk een scherts toch vooral niet te ver drijven! En dan dat persisteren op het belang! Natuurlijk, het belang dient de mens en daarom dient de mens ook zijn belang; mijn kunstenaars, wijsgeren en kooplieden achten zich, omdat zij gaarne intelligent willen zijn, volstrekt niet verheven boven het belang, zij willen zelfs wel toegeven, dat zij allerlei geestelijke belangen najagen,

maar zij achten daarmee hun geest verre van geoordeeld. Iets in hen (hetzelfde waarschijnlijk, dat hen „draagt”) zegt hun, dat zij ernstiger moeten zijn tegenover de geest dan ik, tòch wijzer, tòch dieper, tòch philosophischer; „le silence éternel de ces espaces infinis leur effraie”; als men de geest afschaft, wordt die doodse stilte in het heelal geboren, waaraan niets meer te „dragen” valt, een ondraaglijke stilte, waarin de kreet van de onthersende hond even echoloos verdwijnt als het college van prof. Buytendijk en nergens meer een bevoorrechte plaats voor de mens te ontdekken is. Dus: schaft de geest niet af, want zulk een maatregel is niet in het belang der filosofen, zulk een list der Idee zonder Idee mist alle charmes der grammaticale schermutselingen, der officiële wijsbegeerte! verwijderd de vijanden des geestes tijdig uit de tempel en compromitteert hun namen door hen in één adem te noemen met de baron d’Holbach en Moleschott!

Ben ik een materialist? Deze vraag zou ik mij in de laatste tijd dikwijls hebben moeten stellen, als ik niet zulk een onoverwinnelijke afkeer had gehad van al deze gefixeerde en schijnbaar zo openhartige termen; het materialisme is, behalve een bekend filosofisch probleem, ook een term van meer huiselijke aard, toegepast op personen, die zich de maaltijden te goed laten smaken of niet de vereiste eerbied tonen voor allerhand idealen. In deze laatste zin genomen ben ik zonder enige twijfel een materialist; overal, waar de „materie” met een slinkse draai verlaten wordt voor een „hoger” motief, wordt mij die „materie” plotseling zo dierbaar, dat ik mij iedere grof-materialistische wereldverklaring als volkomen geoorloofd zou kunnen voorstellen. Er steekt in het materialisme als wereldbeschouwing een besef van zindelijkheid, dat de aanhangers van de geest doorgaans vreemd is; dit afstropen van de termen der priesters, dit kordaat plaatsmaken voor ijzeren „wetten” en kinderlijk eenvoudige „krachten” (men leze Büchner er eens op na) is ontegenzeggelijk onder een bepaalde gezichtshoek sympathiek. Hoe naïef geestelijk een vrijdenker achteraf ook moge blijken, hij heeft toch een vulgaire durf; de Sowjets, die God als de verspreider van ongedierte bestrijden met chemische praeparaten, hebben een niet onoriginele humor tegen-

over de methoden der zendelingen gesteld; de werkelijk door-trapt naïeve materialisten, zij, die op de markten met brochures venten over de „ellende der religie”, *storen* zich althans niet aan de geest, ook al dienen zij hem even nederig als de rest der gelovigen. Hun liefde voor de „materie” is hoogst verdacht, hun dageraad van goedkoop bengaals vuur, maar hun ijver in het venten bijna een betere zaak waardig.... Een goedkoop-bengaalse voorkeur, die voor de vrijdenkers van de Nieuwmarkt? Ik erken het vol schaamte; maar onze coalitie is zuiver opportunistisch; zij en ik hebben, één ondeelbaar ogenblik, één ondeelbaar klein belang gemeen tegenover de „geestelijken”; en in de roes van dit ogenblik schept ook dit kleine belang sympathie. „Der Materialismus ist die einzige wissenschaftlich widerlegbare Weltanschauung” verklaart de duitse filosoof Adickes; is het hierdoor wellicht, dat ik onwillekeurig aan mijn voorkeur enige waarde blijf hechten? Men denke toch eens aan al die geestelijke wereldbeschouwingen, die blijkbaar wetenschappelijk *niet* te weerleggen zijn; aan de theosofen, de Hegelianen en de Mormonen, aan Rudolf Steiner en het magische koffiedik van drie-hoog-achter! De uitzonderingspositie van het materialisme wordt dan toch minstens een evenement!

Het heeft alles voor, als mensen van mijn slag zich in de milieu's, waar de geest volgens deze of gene opzichtige techniek wordt beoefend, zonder omslag materialist noemen; onder vrienden kunnen wij ons immers nog zindelijker uitdrukken, en ook de „materie” laten voor wat zij is of niet is; maar met de naam „materialist” geven wij in dat geval duidelijk te kennen, dat wij niets uitstaande hebben met de belangengemeenschap, die zich van het woord „geest” bedient. Voor misverstand behoeft men niet bang te zijn; de materialistische milieu's zijn uit de tijd, het materialisme als wereldbeschouwing is hopeloos *hors concours*, de hele en halve Freudianen met hun betoverend „onbewuste” geven de koers aan en ook de kerken, zegt men, zijn er thans beter aan toe dan in de negentiende eeuw. Misverstand wekt het woord „materialist” alleen in die „geestelijke” kringen, waar wat misverstand geen kwaad kan, omdat de „materie” er – hoe dan ook – *onder* of

althans *tegenover* de geest gesteld wordt; daar wekt alleen het woord al weerzin en verontwaardiging, omdat men er een voor het belang nadelige vereenvoudiging der verhoudingen van vreest; men mocht het in deze wereld eens *zonder* de geest kunnen doen! Wat zou er dan overblijven van de predikanten en de pastoors, van de philosophenschimmel en het humanisme-pacifisme-ethicisme, zelfs van de romantiek en het onsterfelijk heimwee, dat wij volgens platonische traditie met ons mee dragen? Men vergete toch niet, dat, als de taalgeleerden ons tenminste juist voorlichten, de oudere betekenis van het woord „geest” die van „boeman” is (got. *usgaisjan*, „doen schrikken”) en dat het materialisme dus precies geschikt kan zijn, ons van die boeman der predikanten, litteratoren en filosofen te verlossen. Mijn materialistische geesteshouding (om nog eens een woordcombinatie te gebruiken, waarvan een termen-philosoof wel moet ijzen) zal daarom de officiële materialisten ongetwijfeld evenzeer irriteren als de diverse spiritualisten; want ook zij verwachten geestelijke ernst voor hun geestelijke boeman, de „materie”, en worden boos, wanneer die ernst uitblijft.

De geest als boeman, als het beurtelings gevreesde en aangebeden griezelige mysterie boordevol geheime macht: die definitie herinnert mij aan de wijze, waarop de geest over mijzelf macht heeft gekregen. Het kind kent geen geest, zoals de cultuurmens die vereert, evenmin als de „primitieve” volken, aan wier woorden zelfs de geciviliseerdste talen blijven vastkleven; dat *spiritus*, *anima* en *psuchè*, de termen voor „geest” en „ziel”, etymologisch bezien niet veel anders opleveren dan wat vulgaire wind, lucht en schaduw, bewijst, ook voor de wetenschapsman, dat men de oorsprong van de geest vooral niet te hoog moet zoeken en liever in de buurt der ademhalingsorganen moet blijven. De oudste mythologieën hebben andere belangen dan de theosofen van tegenwoordig, omdat kinderen en „primitieve” volken andere belangen hebben; zij beginnen ook niet met de Heilige Geest of de Wereldziel, want daaraan „zijn zij nog niet toe”, zoals men het wel eens goedhartig uitdrukt; voor hen is alleen datgene geest, waarin iets van de griezel der onverklaarbaarheid schuilt. In mijn jeugd

kreeg ik *de* (abstracte) geest van mijn opvoeders, maar de (concrete) geesten ondanks mijn opvoeders; zij openbaarden zich overal, waar onverklaarbaarheden optraden in plaats van de gewone geluidloos aaneengeschakelde gebeurtenissen; ik gaf er niet eens de naam „geest” aan, want hoe zou mij dat woord anders bekend zijn geweest dan uit de sprookjes, waarin immers ook nog zoveel andere wonderlijke gedrochten voorkomen? Voor mij was een geest één van de vele gedrochten, die, zelfs in mijn nuchter bestaan, invloed konden uitoefenen op mijn leven; en een geest was waarschijnlijk niet eens het ergste gedrocht. Veel erger was ongetwijfeld het Donker van een kluisachtig portaal, zeer veel angstaanjagender het „loeren”, waarmee mijn broer en ik elkaar van uit onze bedden bedreigden; wij onderhielden ook een vreemde correspondentie met de Hemel en de Hel, wij schreven gemoedelijke brieven aan de Dood, waarvan wij de voorstelling ontleenden aan het ganzebord, maar „geestelijke” bedoelingen hadden wij daarmee allerm minst; met onze geesten verkeerden wij daarvoor te intiem. Niets, stel ik mij voor, is kinderen van mijn soort vreemder dan onvruchtbare dweperij; hun demonen beschikken over een lichamelijke affiniteit met de onverklaarbare of beanstigende objecten: bestofte dozen achter in een donkere kast, functies, die men niet kan zien en die er „logisch” toch moeten zijn (starende ogen in de duisternis); zoals de logica juist geschikt is om de filosoof zijn vereist gevoel van eigenwaarde te geven, zo behoedt ook de kinderlogica met haar eigen logische wetten het kind voor het risico van een onbegrijpelijke wereld, die zijn positie zou kunnen schokken. Mijn demonen waren wel is waar onbegrijpelijk, maar die onbegrijpelijkheid was juist de voorwaarde voor hun ongestoorde aanwezigheid tussen de andere dingen; als demonen voor een kind begrijpelijke wezens zouden zijn, zouden zij overbodig zijn; juist als onbegrijpelijkheden dienen zij het kind, dat er geen weet van heeft, wat de ouders bedoelen, als zij het „hiernamaals” of de „oneindigheid” onbegrijpelijk noemen; zo „geestelijk” als de ouders zijn de kinderen nog niet. Veel meer belang bij de geest der ouders dan het overnemen van suggestieve woorden had ik in mijn jeugd

dus bezwaarlijk kunnen hebben. Van geestelijk overwicht was, afgezien van de als cliché overgehevelde „trouw”, „liefde” en „moed” uit mijn jongensboeken, in mijn kinderwereld geen sprake. Nu nog herinner ik mij niet zonder een duidelijk gevoel van weersin de barbaarse maatstaven, waaraan onze waarde door de vrienden van de dorpschool gemeten werd; ik herinner mij, hoe ik, fysiek middelmatig als ik was, mijn overwicht slechts wist te behouden door tegenover de boerenjongens op mijn kaste te steunen (de „mijnheer”, die heerst door zijn slaven de klokhuizen toe te werpen van de uit eigen tuin meegebrachte appels); als ik vocht, was het met de vertwijfelde lafheid van iemand, die weet, dat er volstrekt geen andere uitweg mogelijk is; liever liet ik de proletariërs voor mij vechten, want het gaf mij een wonderlijk gemengde sensatie, boeren in het stof te zien rollen en zelf door het mijnheerschap veel langer werkeloos te kunnen blijven. Was dit kastebesef al iets „geestelijks”? Mogelijk, maar het *begrip* „kaste” kenden wij niet, en het kasteoverwicht berustte voor het grootste deel op gewichtige materiële gronden; zeker was het feit der meerdere „beschaving” (nette kleren, het vanzelf-gewoon-Nederlands-kunnen-spreken) ook toen al in mijn belang, maar groter waarde hadden de appels en zelfs de klokhuizen. Bovendien bleef de kaste steeds een twijfelachtige uitverkiezing, want in ernstige geschillen besliste toch de vuist; ik ben het gedurende mijn schooltijd bestendig als een vernedering blijven voelen, dat ik die ernstige geschillen moest vermijden, omdat ik daarbij het onderspit zou delven en, ongeacht mijn kaste, onder de modder en met een blauw oog thuis zou komen. Zo ontwikkelde zich bij mij een stille haat tegen de directe fysieke kracht; die kracht, die alle elementen uitschakelde, waarbij ik geëerd en machtig kon leven, die een grove, driftige boerenjongen tot mijn meerdere maakte, werd mijn gevaarlijkste vijand. Tegenover hem stond nog geen „geest”, waarop ik mij zonder uitgelachen te worden had kunnen beroepen; als ik aan mijn voorliefde voor boeken boven de fysieke krachtmeting dacht, schaamde ik mij; voor mijn leesuren aan het voetballen onttrokken was geen enkel excuus, dat zei mij de stem van het toenmalige geweten, en

een jongen, die las, wanneer hij de mogelijkheid had om te voetballen, was een brave hendrik, een moreel wangedrocht. Ik schaamde mij ook voor mijn gehechtheid aan de schoollessen, die immers in de jongenswereld als pervers wordt beschouwd; men heeft zich niet te interesseren voor het dwangmateriaal der opvoeders, zeker niet buiten de lesuren en meer dan voor het verkrijgen van de gunst der onderwijzers noodzakelijk is. Maar ik wist mij in dit opzicht hopeloos ontrouw aan de geldende moraal; ik benijdde heimelijk de onderwijzers om hun volwassenheid, om de bovenaardse rust, waarmee zij hun woorden omgaven, om hun kennis van Floris V en de rivieren van Spanje, die hen verhief boven vele anderen, zonder dat zij het vuistrecht behoeften te passeren; ja, vooral dat benijdde ik in hen, dat entte in mij het verlangen eens nóg machtiger te zijn dan de onderwijzers door het wonderbaarlijke middel, waarmee zij zo gelukkig opereerden. Vrij zijn, verlost zijn van de eeuwige diplomatie tegenover het fysieke overwicht: daarvan hoofdzakelijk waren de opvoeders, de ouderen, voor mij het symbool! Maar ik arme was nu eenmaal jong, en de jeugd weet niets van „geestelijke” waarden; een geest was nog een boeman, zelfs de geleidelijk ingedruppelde God was het; niemand zou mij toen hebben kunnen wijsmaken, dat eens het kwade geweten van mijn overmatige leesuren en van mijn genegenheid voor het onderwijs zou samen vallen met de „hogere” en „diepere” waarden van de geest!

Met de *start* van mijn geestelijk leven is het dus niet bijzonder fraai gesteld; mijn geschiktheid voor de rol van „geestelijk levend mens” kwam voort uit fysieke inferioriteit. Lang voor ik de geest als iets „hogers” leerde kennen dan een boeman, werd ik gekweld door mijn middelmatig lichaam; als kind was ik daarom zeker niet gelukkig, ook al ontbrak mij de aanleg voor het martelaarschap à la Bilderdijk; ik kon mij niet verzoenen met de lage rang, die mijn lichaam mij in de hiërarchie der jeugdwaarden aanwees. Hoe intens proef ik nog de schande van de achterafstelling bij wedstrijden, in de eerste klassen van het gymnasium, die, alle saus van klassieke opvoeding ten spijt, het vuistrecht nog ten volle handhaafden! Men was, wat men als sportsman gold; en ik gold als sports-

man zeer weinig. Ik was dus ook zeer weinig, ik moest aansluiting zoeken bij vrienden, die ik zelf vaak minachtte, omdat zij bleke, verlegen, bebrilde *outcasts* waren, versmaad en getreiterd door de werkelijk subliemen; ik minachtte en haatte in hen mijzelf, ik voelde mij vernederd, als ik met hen liep en de werkelijk subliemen, de sportgoden, tegenkwam. Toen was ik al zo oud, dat ik mij met het privilege van de geest (mijn knapheid b.v.) trachtte te troosten; maar het hielp niet, ik wist mij *outcast*, onverbiddelijk.... En hoe liefelijk herinner ik mij die grote verandering in mijn leven, omstreeks de vierde klasse van het gymnasium, toen ik die subliemen van weleer langzaam overstag zag gaan naar dat gebied, waarop ik als gelijke met hen kon omgaan, hen evenaren en beheersen zelfs! De geest, mijn kwade geweten, tastte ook die wezens aan; andere normen dan die van het hockeyveld deden hun intocht met de verrassingen der eerste liefden; bespiegelingen, debat en flirt kwamen het wedstrijdargon vervangen; mijn aandelen stegen enorm, mijn kwade geweten behoefde niet meer te spreken, de schuwe *outcasts* verdwenen uit mijn bestaan, de subliemen werden mijn vrienden. Mijn laatste gymnasiumjaren waren gelukkig; wat hebben liefdesverdriet en aanvallen van prille *Weltschmerz* destijds voor mij betekend, vergeleken bij het grote geluk van dit nieuwe element, dat mij als een geschenk in de schoot was komen vallen! Ook de liefde en de *Weltschmerz* immers waren zo interessant als thema van gesprek met de vrienden, die op hun beurt hun interessante ervaringen inwisselden; dat deze conflicten interessant mochten zijn, dat niet langer de gehate norm van het fysieke overwicht mij vermocht neer te drukken, dat de subliemen tot mij gekomen waren, dat alles, wat vroeger in het duister moest worden bedreven, nu mijn persoonlijkheid illumineerde... dat waren voor mij de eerste schone gaven van de geest! Want in deze nieuwe wereld van de geest was dan eindelijk het barbaarse vuistrecht krachteloos geworden; vrijwillig zag ik er afstand van doen door hen, die in staat zouden geweest zijn het tot het einde hunner mannelijke dagen onverzwakt te handhaven; gedwee begonnen zij naar woorden, theorieën, probleemstellingen te luisteren; zij duldden niet alleen het geestelijk overwicht, maar

zij aanvaardden het zo grif, alsof zij erop gewacht hadden. Langzaam maar zeker verschoof de rangorde in mijn voordeel; en toen ik het gymnasium verliet, beschikte ik over dat complete stel van geestelijke waarden, waaruit zelfs de bescheidenste sporen van de *oude* rangorde compleet waren verdwenen. Als geestelijk mens kon ik in mijn studententijd die waarden nog ietwat oppoetsen met schijndeducatie en schijn cynisme: het fundament hunner hiërarchie was voorlopig van gewapend beton.

Er moest veel tijd verlopen, ja, de ganse „geschiedenis mijner intelligentie” moest zich afwickelen, eer ik het mirakel van de geest met zo nuchtere ogen kon zien als ik het nu doe; lang verzette zich daartegen mijn ijdelheid, of, als men het zo noemen wil, mijn belang bij het geestelijk aspect van mijn persoonlijkheid. Had ik niet de bittere herinneringen aan mijn fysieke inferioriteit? Die herinneringen lieten mij alleen schijnbaar met rust, in een maatschappij, die zich als geordend, als onderworpen aan de hiërarchie van de geest, aan mij vertoonde. Er zijn nog altijd, zelfs in het milieu van de intellectueel, kleine feiten genoeg, die, al is het maar één ogenblik, door de stabiliteit van het cultuurleven heenflitsen als signalen van de dreigende realiteit achter de geestelijke orde: plotse linge botsingen op straat, de geregelde moorden en aanrandingen in de couranten, hysterische gilscènes van prostituées in de bars van het harmonische burgermansvermaak, agenten, anders kalme, witgehandschoende bedienden van de stad, die met getrokken sabel de menigte „verspreiden”. Die dingen ontmoette ook ik, en al elimineerde ik ze zo spoedig mogelijk door mij in de heiligdommen van de geest terug te trekken, door mij hooghartig af te wenden in een gemakkelijke superioriteit, zij bleven mij veel langer bij dan ik mijzelf toe wilde geven; nog staan zij zo scherp afgetekend in het mistige herinneringsbeeld van mijn verleden, dat ik soms niet weet, hoe ik een onbekend, dierlijk portret, dat onverwacht in mij opduikt, in die mist moet localiseren; het was een scène, waaraan ik mij heviger wondde dan ik wel wilde bekennen, die mij eensklaps teruggegeven wordt als een beeld zonder omgeving. Destijds ging ik eraan voorbij, misschien nog meer gedégoû-

teerd dan verontrust; tot werkelijke onrust liet de geest mij geen rust; een soort klamme weerzin voelt de intellectueel, als hij scènes bij moet wonen, die niet in zijn kraam te pas komen. Nu eerst, los van de belangen van vroeger, gelukt het mij, die weerzin te determineren: het was dezelfde haat tegen het fysieke overwicht, die mij als kind benijdend tegen de „geestelijke” onderwijzer deed opzien, het was de afkeer van het recht van de sterkste, die men alleen aantreft bij zwakke, rancuneuze naturen. Dat wij in onze geestelijke tijd het recht van de sterkste zo gemakkelijk kunnen onderschatten, kan slechts de verbazing opwekken van hen, die de geest niet kennen als ziekentrooster, die niet weten, hoe bedwelmend de geestelijke hiërarchie de door en door culturele mens kan narcotiseren. Het is anders dan in de jeugd; toen was er alleen het kwade geweten, later heeft men de geest, die de zeldzame brute incidenten snel doet vergeten; overal immers staan de geestelijke broeders klaar om ons te overtuigen van onze geestelijke meerwaardigheid, nooit hebben wij de moed ons grondig en afdoende rekenschap te geven. Alleen de onverwoestbaarheid van sommige herinneringen zegt mij, dat ik die incidenten intensiever beleefd heb (oppervlakkiger, om in de stijl van mijn vorig hoofdstuk te blijven) dan de vele concerten, toneelvoorstellingen en debatten uit diezelfde periode; het zijn altijd dierlijk directe situaties, die in mijn herinnering terugkomen, eens weggedrongen achter de zogenaamde „belangrijke” situaties des geestes en nu zonder enige belemmering losgelaten. Het stemt mij vrolijk, daaraan te denken; hoe leefde ik toch, met die komische hiërarchie, met al die geestelijke waarden, hoe vergat ik toch zo bliksemsnel al die kleine dingen, die ik blijkbaar *niet* vergat?

Sinds ik mijzelf ronduit heb toegegeven, dat mijn voorliefde voor de geest en mijn fysieke inferioriteit twee kanten van één en dezelfde zaak zijn, sinds ik er dus geen belang meer bij heb, aan de geest ook nog te denken als aan iets „hogers” en „diepers”... sindsdien heeft zich het probleem van de geest voor mij geheel verschoven. Ik kan het ook aldus zeggen: de geest, het stokpaardje der filosofen en theologen, heeft voor mij geen enkele attractie meer, tenzij ik aan het denken

over die geest dadelijk lichamelijke beelden verbind. Iedere abstractie bij een zo lichamelijke aangelegenheid als de geest hindert mij; wat heb ik te maken met een abstracte „geest”, zelfs een Heilige Geest, zolang ik hem niet eens heb kunnen losmaken van de in vulgaire woorden te verhalen levensgeschiedenis van mijn lichaam, die toevallige plant met beweging? Waar ik de geest als zelfstandig collega van mijn lichaam aan meen te treffen, daar blij ik mij aan veel te goedkope woorden te vergapen: „geest” en „lichaam”, „lichaam” en „geest”, hoe werden zij door woorden *gescheiden*? Ziedaar een probleem, dat mij oneindig meer bezighoudt dan de proeven van prof. Buytendijk, die zo verrassend gemakkelijk uitlopen op een speciale loge op de aardbol voor de mens. *Mijn* geestelijke historie is althans niet meer dan de kroniek van een inferieur sportsman; op de geest wierp ik mij met het instinct van de vos Reinaerde, die zich bewust is van zijn fysisch tekort, maar evenzeer van de eis der realiteit. Het commando is eenvoudig genoeg: leven, zo compleet mogelijk, als het niet anders kan, dan door de geest. Tegen die geest blijken dan, in bepaalde omstandigheden, de grootste krachtpatsers het af te leggen; de zwaarlijvige baron Bruun, de zwierige jonker Tibbaert, de bulderende koning Nobel, de op het goede in de mens vertrouwende Grimbart, en niet in de laatste plaats Belijn, die schaapskop van een... geestelijke. Al deze autoriteiten weten namelijk wel van de geest; zij hebben hun standsvooroordeelen, hun ethische begrippen en hun geloof; maar Reinaert is de enige onder hen, die van de geest *gebruik kan maken*, omdat hij door zijn fysieke inferioriteit aangewezen is op de geest, afgericht op de geest, getraind in de geest; hij is de enige, die zich (uiterst reëel!) bij het woord „geest” niets anders voorstelt dan list, bedrog, blasphemie, veinzerij, d.w.z. een geestelijke functie in dienst van een zwak lichaam. Alleen Reinaert weet daarom oprecht geestelijk te leven, zonder zich belachelijk te maken, terwijl de anderen bij het geringste geestelijke raffinement door de mand vallen; hun plompe lichamen blijken slechts door de geest geïnfecteerd, omdat in hun plompe hersens een beeld van de geest bestaat als iets gescheidens, iets afzonderlijks, een complex eer-, stands-, deugd- en andere be-

grippen. Met al hun autoriteit en al hun geestelijke *blague* zijn zij daarom machteloze marionetten van de vos, zodra zij in situaties verzeild raken, waarin noch fysiek overwicht, noch voze autoriteit baten; door woorden worden zij telkens slachtoffer, en, eenmaal in de klem, kunnen zij er op hun gemak over nadenken, hoe „wijs”, „vroom” en „dapper” zij *anders* wel waren....

Er is aan Reinaert niets geestelijks; toch is hij de enige, die met de geest raad weet. Voor de Bruuns en de Belijns onder ons, die met de geest slechts verheven en diepzinnige begrippen vermogen te verbinden, is zulk een uitspraak wederom een monsterlijke paradox; en ik moet bekennen, dat zij het voor mij vroeger ook was. Ik begon mijn geestelijke loopbaan nu eenmaal wel met het instinct van Reinaert, maar tevens met de schaapskoppige onnozelheid van Belijn tegenover dat instinct. Het is aanvankelijk zo prettig, met de geest te pronken, zich met de geest aan allerlei onschuldige situaties te wijden; zolang men de geest nog slechts in de gedaante van heroïsche leeuwen of geconstipeerde beren ontmoet heeft, kan men wonderlijk naïef blijven ten opzichte van de geest. Ik heb mijn Reinaert-natuur pas laat onder de vacht van Belijn ontdekt; de geestelijke houding van de kapelaan Belijn geeft meer decorum dan de uitgeslapenheid van de nergens erkende, ongunstig te boek staande Reinaert. Reinaert zag ik in mijn geestelijke periode als een satire op mijzelf, terwijl ik hem nu aanvaard als de enige geestelijke realiteit, die ik volledig delen kan. In Reinaert is de geest weer „lichaam” geworden, de geest *is* zijn lichaam; Reinaert heeft geen godsdienst, geen stand, geen ethiek en ander afzonderlijk geestelijk fraais meer, waarop de koning en zijn baronnen kunnen stoffen; hij hegelt niet, gelooft niet aan de erfzonde of de *poésie pure*, maar hij weet al deze houdingen meesterlijk te imiteren en daarmee te parodiëren, zodat zelfs de geestelijkste lezers om hem moeten lachen alsof het een anecdote uit *Punch* gold; in hem is de geest werkelijk vlees geworden. Hij zoekt de geest niet meer „ergens”, en zelfs zoekt hij niet met de filosofen de „realiteit achter de dingen” of met de oude juffrouwen de Wereldziel; waarschijnlijk zou hij als Diderot’s dochtertje op de vraag: „Qu'est-ce

que l'âme?" antwoorden: „L'âme? Mais on fait de l'âme quand on fait de la chair!" In zijn tactiek en zijn afkeer van elke ideologie is Reinaert dus een materialist; zijn doeleinden liggen zeer nabij en zijn van zeer nuchter gehalte; hij mist alle geestelijke deemoed en hoogmoed; zijn geest is het belang van zijn met maximum-effect geëxploiteerd zwak lichaam, niet meer en niet minder, en daarom vindt hij alle officiële geestelijke belangen tegen zich; het karakteristieke aan deze belangen toch is, dat zij een *niet* met maximum-effect geëxploiteerd lichaam vertegenwoordigen. Reinaerts tegenstanders kunnen met hun geest weinig of niets uitrichten; in hun halfslachtige wereld, die balanceert tussen wat grove beschavingsconventies en het onbeperkte vuistrecht, hebben zij hun barbarenkracht en barbarenbehendigheid prijsgegeven voor een instrument, dat zij nauwelijks kunnen bespelen als de nood aan de man komt; en zo blijven zij in de minderheid, dupe van hun eigen halfslachtige verhoudingen.

Mijn minachting voor de geest begint dus eerst daar, waar zich achter het woord „geest" (en de termen, die er mee samenhangen) een halfslachtig wezen verbergt, trots op zijn stand, geloof en ethiek, maar eigenlijk hulpeloos als een kind tegenover degenen, wier geest hun soepel instinct is geworden. Het is geen wonder, dat de beer te gronde gaat aan de geest van de vos en dat hij achteraf zelfs zijn onbarmhartige spot nog moet verduren; de geest is niets voor zulke voorname personages, die opstaan en naar bed gaan met hun stevige vooroordelen van hoog geestelijk gehalte; wat doen zij in de kou, waarom stellen zij zich bloot aan het grote risico, of beter nog: waarom verpletteren zij niet met één slag van hun gespierde klauw hun onaanzienlijke tegenstander? Maar tot dit laatste zijn zij niet meer in staat; zij *lijden* aan de geest, waarvan Reinaert zich bedient als zijn natuurlijkste wapen, zij kiezen zelf de omweg van het parlementeren en debatteren, waarin zij het noodzakelijkerwijs moeten afleggen, in plaats van hun volle brute lichaamskracht in het geding te brengen; liever doen zij wanhopige pogingen om „logisch te denken"... met het bekende catastrophale gevolg, want Reinaert heeft met zijn instinct reeds lang ontdekt, wat hùn, al combinerende

en deducerende, met grote duidelijkheid geopenbaard wordt als het te laat is! O heerlijk vooroordeel van het logische denken! De dieren uit de Reinaert zijn zulke voortreffelijke filosofen en theologen; altijd komen zij met hun grandioze ideeën juist enige minuten achter de gebeurtenissen aan, de gebeurtenissen, die beheerst worden door een ordinaire leek zonder enig academisch praedicaat, Reinaert, „den fellen metten roden baerde”; en het spreekt vanzelf, dat een dergelijk iemand, die het waagt met de geest *niet* achter de gebeurtenissen aan te komen, maar ze zonder omslag geniaal redigeert, in hun ogen wel een immoralist van de ergste soort moet zijn. De grootste schurkerij van Reinaert is niet, dat hij steelt en moordt (want de anderen overtreffen hem daarin nog!), maar dat hij dienomtrent volkomen in het reine is met zichzelf; honderd moorden zouden de anderen hem vergeven, maar deze geestelijke elasticiteit nimmer; zo de geest tot lichaam verlagen strijdt tegen alle moraal, tegen de moraal van filosofen, maar ook tegen die van moordenaars. Moraal wil zeggen: wij hinken *coûte que coûte* achter onze gebeurtenissen aan. ...

Met „geest” kan men dus bedoelen èn de elegance van Reinaert èn de stunteligheid zijner collega's: reden genoeg, om tegen de term enig wantrouwen te koesteren. Om dezelfde reden kan men het welbekende probleem, of de mens bij uitstek een „geestelijk wezen” is en zich als zodanig van de rest der schepselen onderscheidt, ja of neen, veilig een probleem voor schoolmeesters noemen; want ongetwijfeld, de mens is een „geestelijk wezen”, het is alleen maar de vraag, of daarin een compliment dan wel een belediging ligt opgesloten! Ik kan niet anders dan voor mijzelf getuigen, dat het woord *geest* voor mij tegenwoordig doorgaans de klank van een belediging aan zich heeft; ik mag een „geestig” man gewoonlijk meer appreciëren dan een „geestelijke”, zij komen mij beiden verdacht voor op grond van hun relatie met het onaangename woord; het staat b.v. te bezien, of iemands geestigheid werkelijk een vorm is van elastische reïnaerdie dan wel een krampachtig conflict met de uitdrukkingswijze der gewone mensen, en het komt mij voor, dat de meest gebruikelijke geestigheid

tot de laatste categorie behoort. De geestige man van de laatste categorie is op zijn manier ook een geestelijke; men hoort aan zijn schuimende conversatie, dat de ongewone combinaties van zijn woordenballet hem niet weinig boven zijn minder gevatte medemensen moeten verheffen; de scherts is zijn preektoon, en ook van deze preektoon moge de Heer ons verlossen. Het zoeken van het „hogere”, al is het maar de hogere conversatietoon, is een onbedrieglijk teken van de aanwezigheid van de stuntelige geest der Bruuns en Belijns; want welke Reinaert zal men aantreffen op weg naar het „hogere”? Het is een kenmerk van de mens als „geestelijk wezen”, dat hij, zolang hij een *onhandig* geestelijk wezen is, door een onlesbare dorst naar dat „hogere” (subs. „diepere”) wordt gekweld; hij voelt zich ongelukkig, wanneer men hem ronduit (niet alleen in het zoölogieboek derhalve!) een zoogdier noemt zonder daarbij onmiddellijk ook zijn „hogere”, want geestelijke eigenschappen naar voren te brengen. Hoe zou trouwens dit algemeen verbreide dogma van het „hogere” géén bewijs van onhandige geestelijkheid zijn? Het beantwoordt aan geen enkele reële maatstaf van geen enkel respectabel mens; waar men het „hogere” tegenkomt, kan men er op rekenen, wezens aan te treffen, die zich om één of andere reden moeten verontschuldigen over een wankel vooroordeel. Er is nergens een „lager”, vanwaar men zich tot dat „hogere” zou kunnen optrekken; overal is dat zogenaamd „lagere” respectabeler dan het aanvankelijk heilig, schoon of geleerd gemaskerde „hogere”; nooit hoor ik over „hogere dingen” spreken, of ik richt onmiddellijk mijn blik naar des sprekers schoenzolen. Het „hogere” in de geest vertegenwoordigt het belang van zeer onzakelijke torenbouwers (de idealisten in alle soorten) of van degenen, die hen zakelijk exploiteren (de politici in alle soorten): in beide gevallen het belang van mensen, wier geest dienst moet doen als rechtvaardiging van een goed- of kwaadschiks gehandicapt lichaam, en wier argumenten als sneeuw voor de zon smelten, als een respectloze Reinaert ze eenmaal waagt aan te tasten. Zozeer infecteert het „hogere”, dat men de idealisten en politici zelfs uitermate moeilijk kan scheiden; in iedere idealist steekt, bij nadere beschouwing, een stuk dwaze

en daarom meestal slechte politiek, achter elke politicus verbergt zich gewoonlijk nog een wonderlijk kromgetrokken idealist; men weet nooit precies, hoeveel de één aan de ander gelooft, hoe resoluut de ander de één met diens eigen leugens bedriegt.

Het probleem van de mens als „geestelijk wezen” is dus al een bijzonder onhandig gesteld probleem; men kan zien, dat het in die vorm afkomstig is van onhandige schepselen, die er belang bij hebben, problemen verward te stellen, zodat de oplossing ook *per se* tot nog groter verwarring aanleiding moet geven. Het „geestelijke wezen” moet omhoog getrokken worden, tot iedere prijs; men mag debatteren over bijzaken zoveel men wil, maar aan dit éne (subs. Ene), dat in het geestelijk bezit van de mens iets „hogers” gegeven is, mag niet worden getornd. Vandaar, dat de bijzaken op het terrein des geestes oneindig meer opgeld doen dan de hoofdzaak. De hoofdzaak komt gewoonlijk zelfs niet in discussie; of, als zij in discussie komt, op de wijze der filosofen, die failliet zouden gaan, als het „hogere” door een noodlottig toeval het „lagere” bleek te zijn. Hoe meer bijzaken dus, hoe beter; zij worden als van zelf geillumineerd door het kunstlicht, dat uit de onbewezen en al te dikwijls vage „hoogte” neerstraalt; men overdrijft niet, als men het „geestelijk leven” definieert als de kunst, om met een ernstig gezicht bijzaken als de hoofdzaak te behandelen. Over hoeveel bij uitstek geestelijke zaken heb ik niet geoordeeld, gediscussieerd en geschreven, eer ik de geest zelf dorst aanranden! Ik begaf mij in aesthetische, ethische, logische, philologische en, in onbewaakte ogenblikken, theologische problemen, ik zag ook behoorlijk op tegen de verschillende specialiteiten, die elk één van deze gebieden geducht en ernstig beheersten, vooral, wanneer ik hen aanviel; hoe bevreesd heb ik meestal nog aangevallen, heimelijk bang, dat één van hen een enorme en door mij over het hoofd geziene bijzaak te voorschijn zou toveren om mij dilettant daarmee te verpletteren! Men is toch niet voor niets professor doctor F. J. J. Buytendijk of Jacques Maritain, doorkneed in alle handgrepen van Thomas! Maar ach, hoe meer bijzaken men te vernietigen krijgt (en het is een uitstekende hygiëne, dat vernieti-

gen van véél bijzaken, omdat het geleidelijk het overgebleven respect voor die bijzaken verloren doet gaan, onherroepelijk!), hoe meer de onafwendbare hoofdzaak zich gelden laat; eerst nog als aanduiding, als wenk, als een nieuwe bijzaak tegen een oude bijzaak (b.v. de filmkunst tegen de filmverachting), ten slotte als niets anders dan als *de* hoofdzaak: het probleem van de mens tegenover zijn mededieren, van het dier tegenover zijn medeplanten ... enzovoort; het probleem van de geest benaderd met de onbeschaamdheid van apen en de „lagere” geesteloosheid van zonnebloemen in de gecompliceerde taal van hun gecompliceerde collega, de mens; het probleem zelfs van die vermaarde gecompliceerdheid en de even vermaarde ongecompliceerdheid van pantoffeldiertjes; het probleem van de hiërarchie, waaruit Nietzsche zich alleen door een *Uebermensch* vermocht te redden....

Men lette op, men worde niet te vroeg mystisch of sceptisch: alles, wat zich, in de zaken des geestes, op het „hogere” pleegt te beroepen, beroept zich op één van die talloze bengals verlichte bijzaken, die de illusie moeten geven van de hoofdzaak! Tussen hun vulgaire afkomst en hun „hogere” positie ligt een geestelijk complot; dat en hoezeer de vele geestelijke bijzaken werkelijk bijzaken zijn, blijkt pas, wanneer men tot die afkomst terugkeert; overal verdwijnt ook het bedrieglijk perspectief, wanneer men het „hogere” laat verdwijnen. Ik spreek hier niet eens van de theologen, wier aanspraken op het „hogere” thans alleen nog in de achterbuurten geloof vinden; het is te duidelijk, dat zij, zodra zij hun „hogere” aspiraties en daarmee hun boeman voor alle onbegrijpelijke zaken zouden verliezen, ook hun bestaansrecht kwijt zouden zijn; wie zou zich dus over de theologen nog anders dan schertsend uitlaten? Men kan zijn tijd beter gebruiken, nu de theologen paria's zijn geworden, bedienaars en bedillers van de kleine bourgeoisie, geminacht in de milieu's van de wetenschap, van de kunst en van de meeste filosofen; dat deze paria's nog macht uitoefenen, is een omstandigheid, die het niet aantrekkelijker maakt, hen *au sérieux* te nemen. Dit probleem althans is hoogst eenvoudig te formuleren: wil iemand zich met theologen inlaten en van hun wijsheden gebruik maken, dan moet

hij mijn deur vooral vermijden; dat zal hem ergernis besparen en zijn stichting vermeerderen; sinds Freud hebben de theologen voor mij geen recht van spreken meer. Eén ding kan men echter ook van hedendaagse theologen nog leren, en wel: dat het bijzonder voordelig is voor bepaalde individuen, om alles, wat het verstand absurd voorkomt, heilig te verklaren, liefst met opgaaf van redenen (scholastiek of catechisatie); deze redenen behoeven volstrekt niet aanvaardbaar te zijn, mits zij ergens een syllogisme bevatten, dat absurditeit en heiligheid tot synoniemen maakt; de rest volgt vanzelf, en kan gemakkelijk door training met de behoeften der verschillende secten in overeenstemming worden gebracht. Juist door dit aannemelijk maken van sectarische bijzaken bewijzen de theologen in het algemeen, dat de geest en het „hogere” als vakbelangen een zekere eruditie, een spontane of academisch geschoolde techniek vergen, waardoor de aandacht onmiddellijk van de hoofdzak wordt afgeleid. Men moet het publiek tot iedere prijs doen vergeten, dat de identificatie van absurditeit en heiligheid (d.w.z. de *truc* met het „hogere”) zuiver willekeurig is; daarvoor zijn een theologische faculteit, een *Dogmengeschiede* en een sectarisch vooroordeel geen overbodige luxe.

Maar overigens: het vakbelang der theologen is te weinig piktant, de schaapskop Belijn is niet de interessantste van Reinaert's tegenstanders. In de wetenschap bijvoorbeeld is de illusie bedrieglijker; zijn er geen wetenschapsmannen, die slechts „exact” willen werken en van het „hogere” bepaald een afkeer hebben? en zijn er geen filosofen, die, streng wetenschappelijk, waarschuwen tegen iedere voorbarige synthese? De tijd van de verenigde opmars der wetenschappen naar het „hogere” doel is bovendien voorbij; de wetenschap is sceptisch geworden en veronderstelt hoogstens voorzichtig (zie Freud), dat men op een goede achtermiddag wel eens iets verder zou kunnen blijken te zijn gekomen dan de theologen. (Mijn ingewikkelde zinsconstructie dient hier de illusie). Tegenwoordig legt de wetenschapsman meer dan in de negentiende eeuw de nadruk op zijn buitengewone bescheidenheid; en als men hem niet van onder vier ogen kende, zou men bijna geloven, dat hij het oprecht meende met zijn bewering, niet anders te willen

zijn dan een discreet snuffelend vakdier. Maar zoveel bescheidenheid zou op zelfkennis gaan lijken; en zelfkennis zoekt de man der wetenschap in de laatste plaats; het zou hem ongetwijfeld boos maken, als men zijn „experimenteren” zonder meer ging gelijkstellen met zijn genoeg in „knoeien” uit zijn kindertijd, of zijn voorliefde voor „wetenschappelijke termen” met het geheimzinnige jargon van de indianenclub! Tussen zijn jeugd en zijn wetenschappelijke positie immers ligt de periode van zijn opvoeding, waarin de geest over hem vaardig werd; ook al is hij nog zo bescheiden, ook al beploegt hij volstrekt niets anders dan het stoffige archief van één vergeten provinciestadje, de geestelijke werkzaamheid verheft hem niettemin, het licht van het „hogere” op zijn dossier vol bijzaken schenkt ook hem de illusie van de hoofdzaak. De vooruitgang en de ontwikkeling, die troetelkinderen der wetenschap uit betere dagen, toen het er nog om ging de theologen schaakmat te zetten, zijn weliswaar te naïef gebleken voor dit harde leven van wereldoorlog en permanente rechtsverkrachting; maar dat heeft het leger der bibliotheek- en laboratoriummaniakken niet ontmoedigd, omdat het hun voldoende was, vlijtig te arbeiden „in de dienst der wetenschap”. Ook zonder „doel”, maar met evenveel verwarmende congressen als weleer, toen het „doel” nog bestond, al dan niet gerugsteund door het „practisch nut” van hun ontdekkingen, gaan de wetenschapskinderen voort met het ontginnen der bibliotheken, die zij eerst zelf met grote moeite hebben aangelegd; zonder zelfs de mogelijkheid in overweging te nemen, dat komende generaties het ophopen van feiten en het spel met de hypothesen even overbodig zullen kunnen vinden als wij het dwaze preken der theologen, gaan zij voort met het castreren van katten, het redigeren van tijdschriften, het filosoferen over het aesthetisch *apriori* bij Kant; het is een teken des tijds, dat ook de medici, tot nog toe onze nuttigste wetenschapsmensen, in de laboratoria van Amerika langzaam maar zeker worden gesteriliseerd en dat de huisdokter, de praktische psycholoog zonder geestelijke zelfverheffing, wordt verdrongen door het hybridisch wezen, dat zich „specialist” noemt. Voorlopig is dit alles soms nog „nuttig”; maar hoe

lang nog zal het nuttig zijn? Als men de gemiddelde leeftijd van de gemiddelde mens met twee maanden zal hebben verlengd? Als men het zover gebracht heeft, dat men grijsaards weer aan de sexe kan laten geloven? Of als men door de machine het leven zo onnoodzakelijk heeft gemaakt, dat het zich bij monde van zijn „hoogste” representant, de *homo sapiens*, ernstig gaat afvragen (want in zulke kritieke ogenblikken wordt deze diersoort ernstig), waarvoor het eigenlijk nog moeite doet zich van de dood te onderscheiden? Nutteloze hypothesen, zegt de wetenschapsman glimlachend, en hij bouwt voort aan zijn speciale hypothese op zijn speciaal gebied. Zo zijn zij nu eenmaal, deze lieden, die om de malle God der theologen grinniken of voor het gemak *en passant* ook nog gelovig blijven naast hun bedrijfje; zo zijn zij, en zij kleven aan hun dierbare feiten en hun kleine, scherpzinnige conclusies, waarmee zij op hun slecht-geventileerde congressen roem kunnen behalen. Ook al is de wetenschapsman, evenzeer trouwens als de theoloog, een abstractie en als zodanig een fictie door mijn belang geschapen, dan nog kan het geen kwaad, over deze wezens als kudde te spreken, als waren zij allen volkomen aan elkaar gelijk; want zij zoeken zozeer hun heil in een mechanisme van bijzaken, dat zij, met al hun verschillen, op groter afstand steeds meer overeenkomst gaan vertonen. Van zeer dichtbij: de heer A en de heer B; iets verder weg: neurologen, historici, physici; zeer ver weg: een beweeglijke schimmel van bijzaken. Daarom begint het ongelijk van de wetenschap ook pas op grote afstand, daar, waar de hypothese van het weten zelf wordt ondergraven; immers het laat zich horen, dat men alles met het weten doen mag, zolang men niet aan het weten zelf twijfelt; de physioloog heeft gelijk, als hij zijn schouders ophaalt over de sentimentaliteit van dierenvrienden, die de vivisectie aanvallen ... al „wetende”, dat zulks de menselijke „waardigheid” of iets overeenkomstigs beledigt! Voor sentimentaliteit behoeft het weten geen halt te houden, zomin als het vroeger voor de kunstgrepen der inquisitie halt heeft gemaakt; maar het is de vraag, of het geloof aan het weten tegenwoordig niet op weg is, onze ergste vorm van inquisitie te worden! Het geloof in de „knappe kop” belet

ons, de onuitsprekelijke domheid van de opeenstapelende knapheid royaal onder ogen te zien; royaal, als werkelijk niets meer dan een door het „hogere” gegalonneerd stapelinstinct.

Ik ben zozeer van de wetenschap als bedrijf vervreemd, dat ik mij bijna niet meer kan voorstellen, hoe ik zelf eens meegestapeld heb, weliswaar zonder veel illusies (de wetenschap was voor mij nooit veel meer dan een mengsel van sport en wonderlijk misplaatste verantwoordelijkheid), maar toch juist met zoveel illusie, dat ik in het opbouwen van een sluitend systeem van bijzaken behagen kon scheppen. Het is blijkbaar voor sommige mensen, waartoe ook ik behoor, volstrekt nodig, dat zij zich te buiten gaan aan wetenschappelijke verantwoordelijkheid en gedurende lange jaren meer aan de wetenschap geloven dan zij theoretisch zouden durven bekennen; het weten heeft voor deze categorie een magische aantrekkingskracht, die evenredig is aan haar verachting voor de onwetenden, de oppervlakkig wetenden; het is een soort hygiëne door veelzijdige confrontatie met de verschijnselen, een grote schoonmaak na de opvoeding, waarbij het gehele huis ondersteboven wordt gehaald. Maar als de huisvrouwen idealiseren wij die schoonmaak, zodat wij ons verantwoordelijke wezens voelen en met gewichtige gezichten anderen in de weg lopen, die op dit punt van nature minder verantwoordelijk denken. Want ook die mensen blijken later te bestaan, al is het ons onmogelijk ons in onze wetenschapstijd een beeld van hen te vormen; mensen, die het zonder die uitvoerige „geestelijke” omweg kunnen stellen, voor wie het probleem van het weten in een handomdraai is afgedaan. Ik weet niet, of die mensen talrijk zijn en welke andere omwegen zij hebben moeten kiezen; maar zij bestaan, al meent de moderne intellectueel van niet. Met een gevaarlijke woordspeling kan men hen de „armen van geest” noemen, en met een niet minder gevaarlijke kan men van hen zeggen, dat „hunner het Koninkrijk der hemelen is”. Als ik zulke mensen ontmoet, van wie de geestelijke bijzaken zijn afgevallen zonder academisch proefschrift, die vergeleken met mij hoegenaamd niets weten, maar zich ook nooit zo zonderling ver van hun dierlijkheid en plantaardigheid hebben behoeven te verwijderen, dan schijnt mij het weten met zijn satel-

lieten „logisch denken” en „objectieve kennis” wel een zeer omslachtige manier van groeien; het troost mij dan alleen, dat zij niet omslachtiger is dan andere manieren en dat het „hogere” aan andere temperamenten andere lagen legt. Als ex-belanghebbende bij de wetenschap zie ik uiteraard het wetenschappelijk failliet het duidelijkst onder alle andere bijzaken, die aan de hoofdzaak failliet gaan. Heb ik geen geleerden gekend, tot barstens toe gevuld met feiten, die met de prachtigste troeven in de hand het jammerlijkst spel speelden? En omgekeerd: *homines illiterati* heb ik met één „geweten” ding (een stokpaardje, zoals de geleerden naijverig opmerken) de geniaalste, want kinderlijkste ontdekkingen zien doen! Niemand minder dan de mathematicus Pascal heeft onvergelykelijk juist geformuleerd, hoe het met de verhouding van weten en niet-weten staat: „Les sciences ont deux extrémités qui se touchent. La première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis; mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre eux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle, et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus...”

In de praktijk kan men met weinig weten uitkomen; dat demonstrenen de zakenlieden, die met een minimum aan steviggeborneerde „wetenschap” de beste zaken drijven; men moet natuurlijk niet dom zijn in de gebruikelijke zin, als men behoorlijk wil leven; maar wat heeft daarmee nog het uitgezwollen wetenschapsbedrijf van deze tijd van doen? Toch wil niemand – en de wetenschapsman maakt op de regel geen uitzondering – als volslagen nutteloos te boek staan; daarom baseert hij zijn nut „hogerop”, daarom acteert ook hij, de van nature middelmatige maar vlijtige werkbij, onafgebroken de geestelijke mens; neem het geestelijke en het „hogere” weg, ontmasker het geestelijk complot... en de bibliotheken en laboratoria herbergen nog slechts mieren, mieren, mieren, die zich onafgebroken bezighouden met het aanslepen van strootjes

en dennaalden voor de mierenhoop, die zij Wetenschap gedoopt hebben. Hoe acteert men een mierenhoop tot de Olympus? aldus luidt één der neteligste, maar doorgaans zorgvuldig verzwezen problemen van het „wetenschappelijk denken”. Zorgvuldig verzwezen: want het belang van de wetenschappelijke „geest” eist hier zwijgen, hoe woordenrijk de wetenschap overigens ook zijn moge. En geleidelijk aan wordt dit zwijgen over de hoofdzaak in de wetenschap tot een tweede natuur; men weet zelf niet beter meer, of men kan het leven slechts tegemoettreden door zijn feiten gierig te bewaren en volgens een vast schema te combineren; men redeneert alleen nog met niet-wetenschappelijken op die onschuldig-professorale wijze der gevestigde vaklieden, wier belang zich zelfs niet meer tot een intelligente conversatie uitstrekt. Het aantal geestige professoren bijvoorbeeld is ontstellend groot; zij kunnen zo innemend over hun vak schertsen, dat men zowaar zou zeggen, dat zij over hun eigen waardigheid schertstেন; maar men vergisse zich niet, het is alles slechts als geestigheid bedoeld!

Beter acteurs echter dan de wetenschappelijke mensen zijn de kunstenaars. Bij hen zijn eerste en tweede natuur onherkenbaar in elkaar verward geraakt; van de gemiddelde schilder met name kan men wel aannemen, dat hij zich langzamerhand zoveel heeft wijsgemaakt over de geest van zijn doeken, dat hij zelf grif aan zijn overtuiging gelooft. Wat zou trouwens anders het hele kunstenaarsleven zijn! Ook in deze kringen kent men instinctief zijn belang; men onderscheidt met „hoge” en „diepe” termen, waar de simpelste omschrijving ruimschoots voldoende zou zijn, men camoufleert zijn maatschappelijke hulpeloosheid door het interessante protest tegen de maatschappelijk geroutineerden, men speculeert op de acteursinstincten in het publiek, om zelf als de acteur *par excellence* te kunnen optreden, ongestraft, toegejuicht, gehonoreerd; en ten slotte kan men niet meer buiten zijn eigen gebaren. Onder de kunstenaars vindt men daarom de subliemste pessimisten en symbolisten; wat maar naar eenzaamheid en allegorie zweemt buiten de kunstenaars met geestdrift uit, om toch vooral niet voor simpel te worden aangezien. De geest

drijft hen aan, en zij drijven de geest aan; wonderlijke en bedrieglijke wisselwerking! De romantiek idealiseert het op zichzelf niet per se tragische conflict tussen „lichaam” en „ziel”, tot het conflict de vormen heeft aangenomen van een onherstelbaar noodlotsdrama; „... mon âme est pour mon corps une soeur ennemie, et le malheureux couple, comme tout couple possible, légal ou illégal, vit dans un état de guerre perpétuel.” (Théophile Gautier in *Mademoiselle de Maupin*.) Goethe, dezelfde Goethe van de menselijke gesprekken met Eckermann, begraaft zich nog als grijsaard in de hardnekkige symboliek van zijn *Faust*: het „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis” als litterair recept toegepast. Hoe onmogelijk het is, hier naar „eerlijkheid” of „valsheid” te vragen, blijkt wel uit de naïveteit, waarmee de gebruikelijke acteurs, schilders, musici en literatuurproducenten tegenover hun „hogere ik” staan; het is mij zelfs dikwijls overkomen, dat een kunstenaar in een persoonlijk gesprek ongeveer alles met een goedgeglimlach verried, wat hij in zijn werk met pathos of genegenheid had verdedigd. Ik teken hierbij aan, dat ik niet *speciaal* acteurs op het oog heb; acteurs worden meestal zo eerlijk van valsheid, dat men scheiding der begrippen vergeefs op hen beproeft. De beroepsacteur is eigenlijk niet bijzonder interessant, bezien onder deze gezichtshoek; hij is te duidelijk een uitwas, een „infaam” gezwel, een manifestatie van plebejische ijdelheid; de acteur in iedere kunstenaar, in iedere mens, boeit on eindig meer, omdat hij zichzelf daar niet openlijk die naam heeft gegeven en dus, veel naïever dan de beroepsacteur, telkens met beminnelijke trouw aan zijn eigen rol geloof kan hechten. Het is met de meeste kunstenaars als met Grusinskaja en Von Gaigern uit de bekende roman van Vicki Baum: zij zijn niet bepaald onbestaanbaar, zoals zij optreden, zij zijn alleen iets te mooi, en per slot van rekening heeft men zulke figuren in de kunst zo dikwijls gezien, dat men het niet eens uitgesloten acht, dat men zelf ook zo zou kunnen zijn! Er is een bestendig heen-en-weer tussen „valsheid” en „eerlijkheid”; gebaren worden van ingestudeerd echt, gaan van filmsterren op winkelmeisjes over, worden via de pose eigendom van de persoonlijkheid; en, omgekeerd, ziet men het „eerlijke” gebaar

dikwijls zo lang uitbuiten, dat het ten slotte van comedie niet meer is te onderscheiden. De kunstenaar *is* dit heen-en-weer; omdat hij voortdurend iets anders en toch ook zichzelf moet voorstellen, verwart hij zich in deze twee; ten slotte gelooft hij met de grootste „eerlijkheid” in hartstochten, die hij nu ook langzamerhand heeft, althans in bepaalde gevallen kan demonstreren en voor zijn eigen gevoel rechtvaardigen. Men moet dus in dat rijpe stadium vooral niet meer op zijn officiële gevoel afgaan, maar op alles, waartegen zich zijn gevoel het heftigst verzet, op alles, wat hij zelf niet tussen de regels door gelezen wil hebben. ...

Met het woord „vervalsing” (door de geest) kies ik dus al zeer duidelijk partij; want wat eerlijkheid en valsheid in de theoloog, de wetenschapsman en de kunstenaar betekenen, hangt volkomen af van het standpunt, dat ik tegenover de geest belieft in te nemen; eerlijkheid en valsheid *an sich* zijn nergens te onderscheiden. Als ik van „vervalsing” door de geest spreek, bedoel ik daarmee onder meer ook, dat het grootste deel der z.g. cultuurmensen uitermate „eerlijk” met zijn geestelijke inboedel omspringt, de hypocrieten niet uitgezonderd. Als de politicus bewust leuzen huichelt voor het politieke front (en dit is inderdaad onder politici zeer gebruikelijk) en de menigte het „hogere” voorhoudt, terwijl hij met iedere retorische phrase zijn eigen voordeel najaagt (*Mein Kampf*), dan is dat voor mij nog geen reden, om aan zijn „eerlijk” geloof in het „hogere” te twijfelen, afgezien nog van de mogelijkheid, dat hij meer in zijn frasen gelooft dan hij bewust meent te weten; ik ontdek dan slechts, dat ik het „hogere” van deze politicus niet speciaal op politiek terrein behoef te zoeken, maar dat ik er beter aan doe, zijn particuliere leven eens te inspecteren: zijn verhouding tot zijn echtgenote of zijn maitresse, zijn dagelijkse plaats aan de stamtafel, het trekken van zijn mondhoeken, als er militaire muziek voorbijkomt. Als de grote vrouwenjager er tegenover zijn vertrouwdens rond voor uitkomt, dat hij de vrouw jaagt ongeveer zoals de tijger zijn prooi, dan weet ik ook wel, dat deze man niet aan het „hogere” in de vrouw gelooft zoals de romancier Henri Borel dat jaren geleden placht te doen; maar dat hij, al

zijn cynische allures ten spijt, zijn naïef en „eerlijk” geloof aan de vrouw zou hebben verloren, blijf ik hardnekkig betwijfelen, omdat het geloof in de vrouw als jachtobject een jagers-idealisme verraaft, dat de erotomaan „eerlijk” nodig heeft om zijn vulgariteit te dekken; wat betekent het in vergelijking daarbij, of het ideaal een weinig verschoven is! Wat betekenen, op het terrein der liefde, „eerlijkheid” en „valsheid” *uberhaupt*! Losgemaakt van alle geestelijke franje (idealisering van de geliefde, romantische opoffering, donjuanerie, Greta Garbo) komt de liefde nu eenmaal op niet veel anders neer dan paringsdrift en een zich-wel-voelen-door-elkander; men kan daarom (het is de grote verdienste van Freud) niet psychoanalytisch en cynisch genoeg zijn in liefdeszaken; maar reeds Freud zelf beijvert zich, om, via het „onbewuste”, een nieuwe geestelijke eerlijkheid te zoeken en daarmee van zijn eigen geloof in een soort voortschrijdende eerlijkheid te getuigen!... De geest heeft ons „vals” gemaakt, het zij zo; maar erger, de geest heeft ons weer „eerlijk” gemaakt, zodat wij met aandoenlijke oprechtheid in hem geloven als in het bijzondere privilege van de mens, het op twee benen lopende, drie talen sprekende gedierte, de ontwortelde plant met het besef van verleden en toekomst.

Ik waag dus geen aanval op *de* geest, noch een verheerlijking van *het* dier. Wat ik hier in woorden (in „spraakklanken met betekenis”, gelijk de grammatica het noemt) heb uitgedrukt, is het belang van Reinaert, die, vertrouwend op de geest als de melodie van zijn lichaam en op zijn lichaam als het instrument van zijn geest, door schade en schande geleerd heeft, dat men deze twee niet kan scheiden, zelfs niet tegen elkaar kan uitspelen, zonder de woorden, die uitgeblazen bijzaken, als hoofdzak te verheffen en daarmee te laten verstenen; mijn aanval geldt de woorden der geestelijke heren op ieder gebied. Ik lach om de grammatica, om dit vernuftige web van onderwerpen, gezegden, hoofd- en bijzinnen, waarmee de logica van de zakenman en de filosoof in stand moet worden gehouden; ik lach om het woord en ik lach om de zin! Een zin zou zijn „de uitdrukking van een gedachte of een gevoel door één of meer woorden”, nietwaar, mijne heren schoolmeesters? Houdt gij het met Paul of met Wundt, het is mij om het even; mijn

definitie van de zin heeft langzamerhand ongeveer dit aspect gekregen, al wens ik er voor geen geld ter wereld een nieuw seminaristengevecht om te ontketenen: „Een zin is de grammatische rechtvaardiging van de onzin door één of meer schoolmeesters.” Ook hier immers meesmuilt Reinaert; want hoe ongelukkig het ook voor de schoolmeesters moge zijn, nog nergens heeft iemand naar de definitie van de zin gevraagd, waar hij niet door de fictie van de spraakkunst of het „logisch denken” tot die vraag gedwongen werd! Sterker: nog nooit heeft iemand „logisch gedacht”, voor de wijsgeren, die daar belang bij hebben, hem op die fictie attent maakten! Philosopheren over de zin of de „zin des levens” is de dagtaak van mensen, die eerst ijverig de woorden „zin” en „leven” hebben geconstrueerd; dat zij dus met hun wijsheid vorderen als Penelope, wie kan het verbazen? Het probleem verplaatst zich weer: op welke Odysseus wachten deze Penelope’s eigenlijk nog? Op God? Op de waarheid? Op de idee? Op de scepsis van de scepsis?

De verloochening van de grammatica schijnt de mens bijzonder zwaar te vallen; hij schijnt niet te mogen erkennen, dat de grammatici en de levensbezinnende, de filosofen, een belangengroep vertegenwoordigen zoals de bakkers en de geschootfabrikanten, en dat de geest doorgaans als hun octrooi dienst moet doen. En reeds hoor ik de filosofen ietwat zuur, maar ondanks alles welwillend en meerwaardig opmerken, dat ik zelf, de bestrijder van de geest, het woord en de zin, zonder die geest, dat woord en die zin niet eens zou kunnen argumenteren, dat ik de grammatica, in plaats van haar te verloochenen, uitbuit met alle middelen, die mij ter beschikking staan. Zouden zij daarin geen gelijk hebben, deze zuurpruimen van de geest met hun geotroyeerde consequentie? Natuurlijk hebben zij gelijk: ik val de geest aan met geestelijke middelen, ik attaqueer woorden met woorden en zinnen met zinnen! Maar er is dit kleine verschil: ik weet, dat ik voor vrienden schrijf, die mijn woorden voelen als een lichamenlijk contact en mijn zinnen als een ontmoeting, een teken van verwantschap; ik weet (ja, ik weet, grammatische woordspeling), dat diezelfde woorden en zinnen als een aanmatigend

en volslagen krankzinnig klankgeknetter over de hoofden van het „publiek” zullen gaan, van dit door de verheffing des geestes zo veelzijdige en beschaafde publiek; ik geloof als een onverzettelijke calvinist in de onzin van mijn zinnen, als ik maar één ogenblik overweeg, dat het „logische denken” mijn woorden voor het publiek zou moeten rechtvaardigen. Voor mij zijn de gebruikelijke woorden van het dagelijks leven middelen, om mijn belangen te behartigen; de woorden, die ik op dit papier gebruik, behartigen niet minder mijn belangen; in beide gevallen is het „logische denken” slechts een schakel, een omzetting van de gebarentaal der apen en vissen in zogenaamde begrippen, die mij nu eenmaal in zekere omstandigheden beter dienen dan gekrijs, bijten of verkleuren. De „logica” van dit boek bestaat dan ook alleen voor hen, die in de logica nog het gekrijs horen, het bijten voelen en het verkleuren waarnemen, d.w.z. voor hen, die zich reeds met zenuwen en ingewanden van de cultus des geestes, van de verhevenheid, het „hogere” en de grammatica hebben losgemaakt en alleen tegenover de deftige woorden nog aarzelen; mijn „logica” heeft alleen vat op degenen, die elk pedant *apriori* tegenover de dieren willen afleggen en zelfs het feit der geestelijkheid tegen de mens wagen uit te spelen, als het noodzakelijk is; voor alle anderen, van de predikant tot de professor, ben ik – en wil ik zijn – onlogisch, en hoogstens... geestig!

Als ik dan, mèt al mijn verachting voor de grammatica der schoolmeesters, toch de grammatische omweg blijfkiezen, geschiedt dat met de ongeestelijkste bedoelingen; want zij, die mij logisch hebben bevonden, hebben langs die omweg onze belangengemeenschap geroken, en zij, die mij als onlogisch hebben afgewimpeld, moeten vooral de geestelijke parfums blijven prefereren. De grammatica in dienst van de reuk, en zelfs als plaatsvervangster van dat bij de *homo sapiens* gedegenereerde zintuig, heeft nog een roeping te vervullen onder geestelijke mensen als wij, die van de geest in al zijn officiële vormen voorgoed zijn vervreemd; de woorden, tegenover wier betekenissen wij tot het uiterste wantrouwend zijn geworden, zijn nog bij uitstek goed in staat ons vriend en vijand te leren kennen, ook zonder kennistheorie. In één formule samenge-

vat: de geest is, bij ons ongeestelijke geestelijken, weer tot de zintuigen teruggekeerd en heeft zijn laatste „hogere” privileges laten varen. Zo durven wij onszelf weer zien als dieren met grammatica, als schimmel van de aardkorst, die logica nodig heeft om te woekeren. Tegenover die hoofdzaak wordt alle andere geestelijke rompslomp spel en amusement.

Aan mijn hond heb ik veel te danken. Ik ken hem nu bijna acht jaar; toen ik hem voor het eerst ontmoette, was hij een hond en ik een ernstig levend geestelijk mens. Wij zijn elkaar sinds dien steeds meer genaderd; want hij is nog een hond en ik heb intussen de geest verloren. Twee dingen vooral leerde ik van hem, terwijl ik met hem wandelde: vooreerst, dat wij als diersoorten oneindig veel van elkaar verschillen, vervolgens, dat dit oneindig grote verschil oneindig nietig is tegenover de hoofdzaak van het leven. Ik ben nooit een „dierenvriend” geweest, zoals de Engelsen dat plegen te zijn, want tegenover willekeurige dieren sta ik even onverschillig als tegenover willekeurige mensen; maar ik ben bevriend met mijn hond, omdat ik hem heb leren kennen. Daarvoor is de grammatica niet eens nodig geweest, of liever: grammatica zou hier bij voorbaat gedoemd zijn om af te stuiten op de onwijsgerige houding van mijn hond tegenover de problemen der kennis. Wij hebben geen enkel intellectueel probleem gemeen; wij weten niet eens, wat wij wederkerig van elkanders vriendschap denken; hij denkt nu eenmaal niet in mijn categorieën en ik ben niet in staat andere dan belachelijke analogievoorstellingen op te bouwen omtrent zijn geestelijk leven; maar wonderlijk, als hij sterft zal ik hem meer missen dan vele menselijke „kennissen”. Alle toenadering moest van mijn kant komen; aan zijn kant was de vriendschap in haar volledige vulgariteit al gegeven na de eerste aframmelingen en liefkozingen; ik daarentegen had mij nog te ontwikkelen, om hem compleet te kunnen waarderen, over mijn intellectuele vooroordelen heen, die mij zeiden, dat ik mijn ooms en tantes boven hem diende te stellen. Ik geloof, dat, sedert ik mijn hond heb leren kennen, alle vriendschap met mensen hondenvriendschap is geworden; er is geen fundamenteel verschil tussen de wijze, waarop

ik van mijn hond en van mijn beste vrienden houd, maar er is wel een enorm verschil tussen die vriendschappen en de hoffelijke neutraliteit, die ik tegenover de „kennissen” van allereerste soort betracht. Vriendschap, heeft mijn hond mij (met voorbijgaan van de grammaticale omwegen) aan het verstand gebracht, is in vele opzichten ongelofelijk vulgair, en meer afhankelijk van de vraag, of men elkaars bestaan met plezier verdraagt, dan van geestelijke verwantschap. Nog duidelijker: geestelijke verwantschap is een zo secundair belang, dat men er alleen iets aan heeft, als de lichamen ja zeggen tegen elkander. Onze vrienden zijn dan ook niet zij, met wie wij bij voorkeur debatteren, maar zij, tegen wie wij bij voorbaat ja gezegd hebben; al het andere, al het gepraat, verschil van mening, vinden van oplossingen en overeenkomsten, is secundair. ... Ik schrijf deze les aan mijn hond toe, juist, omdat ik weet, dat hij nooit iets dergelijks „gedacht” heeft; dat is de charme van onze vriendschap, is de charme van alle reële vriendschap, dat men het „denken” van de vriend als iets tweederangs kan beschouwen; voor mijn part „denkt” een vriend in het geheel niet, voor mijn part is hij een hond; als zijn bestaansmodus mij maar ligt, als ik maar de overtuiging heb, dat hij niet juist datgene „denkt”, wat hij *niet* is. Daarom spreek ik tegen mijn hond en denk ik over hem, zonder dat hij terugspreeken en (in mijn categorieën) terugdenken kan; ik spreek liefst nonsens tegen hem en denk in een sentimenteel ogenblik, dat hij „trouw” is; buiten die sentimentele ogenblikken heb ik zelfs het abstract zelfstandig naamwoord *trouw* niet nodig, om vriendschappelijk met hem te verkeren. Sentimentaliteit, men ziet het, leidt soms tot toepassing der grammatica; wie dus wel of niet „gelooft aan de trouw van een hond”, gelooft wel of niet aan een woord, dat hij zelf geschapen heeft, en hij heeft, *ergo*, even veel en even weinig redenen, om aan de „trouw” van zijn echtgenote te geloven; als de „trouw” van de hond (aldus de dierpsycholoog von Uexküll) „berust” op de binding aan een bepaald reukveld, dan zal het met de echtgenote misschien niet zo veel anders zijn gesteld; maar gelukkig zijn daar nog de „geest” en het „hogere” om de echtgenote van de hond te bevrijden. ...

Wat blijft er over van het verschil tussen mijn hond en mij, als men het vooroordeel van de geest wegneemt? Wij verschillen, inderdaad, als diersoorten oneindig van elkaar, en geen vriendschap kan dat verschil ongedaan maken; wij verschillen zelfs, in bepaalde opzichten, meer van elkaar dan Stefan George en een polderjongen; maar van een „hogere” en „lager” durf ik niet meer spreken, omdat de geestelijke heren daar altijd de mond vol van hebben. De meergenoemde prof. Buytendijk verklaart niet zonder nadruk, „dat het zoeken naar analogie tusschen menschen- en dierenstaat zeer oppervlakkig is, al was het alleen maar reeds, omdat de dierenstaat door het instinct wordt beheerscht, de menschenstaat door de veelvoudige en hogere werkzaamheid van de menselijke persoonlijkheid” (*Psychologie der Dieren*). Ik zou hem gelijk willen geven, als ik dat „hogere” door „grammatisch bedrieglijk als hoger geacteerde” mocht vervangen; maar aangezien de hoogleraar er met autoriteit aan toevoegt: „Eerst vanuit een hooger wijsgeerig gezichtspunt kan men beide verschijnselen in beginsel verstaan”, vermoed ik, dat hij, eveneens in beginsel, met mijn wijziging niet accoord zal kunnen gaan; het „hogere” toch is voor deze geleerde op alle gebieden een remedie tegen de twijfel. De dierpsychologie blijft in grammaticale aangelegenheden naïef als de met al zijn genialiteit naïeve Darwin, bij wie men de eerbied voor een bijbels „hogere” in de mens tussen de regels door leest; „there can be no doubt that the difference between the mind of the lowest man and that of the highest animal is immense” (*The Descent of Man*). „There can be no doubt”... en daar begint voor ons pas het probleem! Als alle wetenschapsgenialiteit is ook die van Darwin bereid, onmiddellijk zelfmoord te plegen voor het altaar der grammatica; zoals Freud niet kon rusten, eer hij zijn „onbewuste” weer tot een gedegen systeem van bewustheden had herleid, zo kon Darwin zich zijn brutaalgeniale aanslag op de waardigheid van de mens niet vergeven, eer hij die mens een morele uitzonderingspositie had teruggeschonken in ruil voor het verloren scheppingsverhaal. „A moral being is one who is capable of comparing his past and future actions or motives, and of approving or disapproving of them. We have no reason to

suppose that any of the lower animals have this capacity..." (l.c.). Volgens deze moraal zou de bestendig vergelijkende en bestendig met de termen „goed” en „kwaad” stempelende mens de zedelijkste mens zijn; welnu, alles is mogelijk in de grammatica, maar ik stel dan (even willekeurig) op mijn beurt het blaffen van mijn hond „hoger”! Het verschil tussen mijn hond en mij heeft althans niets uitstaande met het „hoger” en „lager” van een dergelijke grammaticale moraal; als wij verschillende dieren zijn (en er is geen enkele reden, om het woord „verschil” niet in het geding te brengen!), dan is het voorrecht, dat ik optwee benen loop en onderwerp met gezegde, goed met kwaad kan vergelijken, nog geen argument voor mijn superioriteit; want wie „superioriteit” zegt, zegt „geest”, en wie „geest” zegt, acteert bij voorbaat het dier weg uit de mens.

Eén conclusie schijnt mij langzamerhand niet bijzonder gewaagd, laat staan revolutionnair; dat het verschil tussen mens en dier in het belang van een bepaalde grammaticaal geïnfecteerde diersoort is omgeacteerd in een verhouding van „hoger” en „lager”. De grammaticaal geïnfecteerde diersoort mens heeft er, met name sedert de *Aufklärung* en de negentiende eeuw, enorm belang bij gehad, dat aan het „hoger” van de menselijke geest niet werd getwijfeld; men kon aan alles twijfelen, men mocht sceptisch en pessimistisch à la Weininger worden,... maar het (van een bepaald standpunt bekeken potsierlijke) geloof aan een geestelijke hiërarchie uit de school van Hegel ontsnapte aan twijfel en scepsis. Deze hiërarchie verscheen in allerlei gedaanten: als vooruitgang der mensheid, als darwinisme, als marxisme, als de dyspeptische rassentheorie van Chamberlain en Hitler (het „hogere” ras), als pantheïsme, als bovarysme, als psychoanalyse, als pacifisme, als desperate of glimlachende vertwijfeling aan dit alles bij elkaar (pessimisme, scepticisme; Schopenhauer, Schnitzler). De namen schijnen op het eerste gezicht een chaos van tegenstrijdigheden; en zij zijn ook tegenstrijdig voor hen, die er belang bij hebben om die namen te vechten. Een eenheidsfront vormen zij pas, wanneer men hun gemeenschappelijk belang aantast; de geest, het „hogere”, wanneer men hun het geloof in de grammatica ontnemt, wanneer men

de mogelijkheid openstelt, dat zelfs het scepticisme niet interessanter zou kunnen zijn dan het blaffen van de hond. Dan roert zich iets in de mens, die zijn negentiende eeuw nog niet vergeten kan, dan vindt men hem dadelijk bereid de eerste de beste hypothese te aanvaarden, waarin van een volstrekt verschil tussen hem en het dier wordt gerept; zijn „geestelijke” trots, de vertolking van zijn negentiende-eeuws belang, eist die hypothese! De geestelijke trots is de bovenbouw van de overwinningen der techniek; wie met machines de wereld aan zich dienstbaar kan maken, heeft een daarbij passende zelfverheffing nodig; hij kan zich de luxe van een ganse cultuur, artisten en pessimisten inbegrepen, veroorloven; zijn hiërarchie verdraagt ook het *l'art pour l'art* en de *Weltschmerz*. ... Er is niets aan te doen; iemand, die, op welke wijze dan ook, nog belang heeft bij de geest, zal hem tot geen prijs laten varen; hij zal zich aan hem vastklampen, tot in de geestesziekte toe, hij zal zich blijven rechtvaardigen met het „hogere” tegenover de hond, hij zal niet eens *kunnen* twijfelen aan zijn hiërarchie en een omgekeerde hiërarchie onmiddellijk als een hoogstens vermakelijke *farce* beschouwen. Zo afhankelijk is de Zuivere Rede, zo weinig heeft de hond de gemiddelde cultuurmens te zeggen, dat bij het woord „zeggen” hier al de schampere, grammatisch gepreoccupeerde glimlach opkomt; zo innig is het belang van de mens verzagerd met de grammatica, dat hij zichzelf niet eens meer kan voorstellen als een blaffend wezen... blaffend, inderdaad, in „spraakklanken met betekenis”....

Er zou een tijdperk kunnen komen, waarin de machine de mens opvrat, waarin de techniek hem steeds meer overbodig maakte, waarin de wetenschap aan indigestie stierf en de kunst bij gebrek aan aestheten en snobs in het variété terechtkwam; er zou een tijdperk kunnen aanbreken, waarin het vegeteren der werklozen een andere levensbeschouwing eiste dan die van de nijvere negentiende-eeuwse veroveraar der aarde, een levensbeschouwing, bedenkelijk gelijkend op de moraal van de vogelen des hemels; een dergelijk tijdperk zou minder belang bij de geest kunnen hebben dan dat van de vooruitgang! Het zou mogelijk zijn, dat dan de hond een andere rol ging spelen,

dat men hem met een verbaasde herkenningblik zou aanzien, zonder het biologisch vooroordeel, dat zo gewichtig van „lower animals” pleegt te spreken; het zou mogelijk zijn, dat dan de gehele zoölogische classificatie met haar grammaticaal onfeilbare hiërarchie bij de scholastiek werd bijgezet, dat men de mens, „visiblement fait pour penser”, gelijk Pascal het optimistisch uitdrukt, overal weer zou ervaren als een dier, een collega van alles, wat men „levende wezens” en zelfs wat men „dode stof” noemt.... Het is maar een utopie; wie komt op zulke gedachten behalve hij, die reeds half in zulk een Utopia leeft, omdat hij met zijn hond vriendschap heeft gesloten? Want als ik de mensen op straat tegenkom – vooral op straat, waar zij in geen relatie tot mij staan, of in de dierentuin, waar zij met al de onschuld van Darwin beladen voor de leeuw en de apen verschijnen –, dan overvalt mij soms het *feit*, waarover ik hier breedvoerig theoretiseer, zo plotseling en heftig, dat ik mij niet meer kan voorstellen, door welk zonderling belang gedreven de mens zich die vooroordelen heeft aangeschaft, die hem toestonden zich boven de chimpansee's te verheffen; mijn belang heeft hem niet meer nodig als geprivilegieerde, ik zie hem, de aangeklede, grammaticale, rechtopgaande, buiten het vooroordeel der denkende hersens om, als niets meer of minder dan een dier; ik voel mijzelf zo dierlijk, dat ik in de ongegeneerde bewegingen van mijn hond opnieuw ontdek, wat ik reeds, zij het schuchter, ontdekte in die kleine, brutale episodes midden in mijn geestelijke periode: *onze hiërarchie van de geest is slechts de hiërarchie van een belang*, en dat belang is niet langer het mijne! Als dat feit mij overvalt, zie ik de mensen volstrekt niet als koeien of paarden aan mij voorbijgaan; ik verval niet in biologische, half-sentimentele vergelijkingen; ik erken op dat ogenblik de mens volledig als denkend, voelend, willend mens, en toch zie ik hem als dier! Wellicht zou ik ook kunnen zeggen: als plant, of: als schimmel, of: als stof; ik heb er geen bijzonder belang bij, de mens speciaal onder de term „dier” te vangen. „Het” dier bestaat immers ook alleen in de grammatica, waaruit de biologen het zonder voorbedachten rade hebben opgelicht; als ik de mens een dier noem, erger ik

daarmee de biologen echter meer, dan wanneer ik hem een plant noem, omdat de bepaling van de grens tussen mens en dier nu eenmaal hun geliefde stokpaardje is; vooral, wanneer ik er dan nog aan toevoeg, dat al hun grensbepalingen mij zeer waardevol voorkomen; want met de categorieën der biologen kan men zijn voordeel doen, in het bijzonder met het oog op de pretenties van de menselijke geest. ...

Zichzelf dierlijk voelen: dat is voor velen een terugval tot de aap, als het tenminste geen woordspeling voor hen is. Zozeer heeft de hiërarchie van de geest met haar koersopdrijving van het „logische denken” de mens gemonopoliseerd, dat men hem niet meer met goed fatsoen als gewone diersoort beschrijven kan; want al moet de biologie hem als zoogdier annunceren, juffrouw Laps krijgt het op haar zenuwen, als men dat, buiten de gebruikelijke geestelijke restricties om, in haar gezicht zegt. Deze juffrouw Laps is een symbool der „hogere” menselijkheid, voor wie het dier-zijn, ondanks alle wetenschappelijke argumenten, een gruwelijke belediging is en blijft; de mens wil zijn naam houden, en met zijn naam zijn standsbesef in de schepping; en aangezien de biologen even overtuigende Lapsen zijn als de theologen, hebben zij ons voorzien van een nieuwe scala van „hoger” en „lager”, minder opvallend voor de moderne mens, maar zeker niet minder doeltreffend voor bepaalde belangen. Juist daarom durven zij het hoogste zoogdier niet ronduit als dier beschrijven; de „abstracte voorstellingen”, die dit zoogdier er op na houdt, maken hen schut-terig, vervullen hen toch weer met een zekere eerbied; kortom, bovenop de biologische ladder aangekomen, deinst de bioloog voor de hoogste sport terug als had hij die ladder niet zelf geconstrueerd. De mens, zoals de bioloog hem ziet, is een zoogdier; maar terzijde glimlacht de bioloog vol sympathie naar juffrouw Laps en denkt het zijne over dat zogen: het zal zo’n vaart niet lopen!

Een beschrijving van de mens als dier is noch van de theologen, noch van de biologen te verwachten; want beschrijven dient een belang, beschrijven vertegenwoordigt een standpunt, beschrijven is slechts een grammatische vertaling van een houding tegenover het leven. Wie zich dus met zijn ganse

persoonlijkheid krampachtig vastklampt aan de privileges van de mens, zij het zijn „abstracte voorstellingen”, zij het zijn schaamtegevoel, zij het zijn lopen op twee benen, zal ook door zijn beschrijving niets anders vermogen dan die houding bevestigen. Die houding is niet in de eerste plaats een intellectueel beredeneerbaar probleem; het intellectuele probleem van mens en dier geeft in woorden nog eens weer, hoe men zich met zijn hond verdraagt; en de objectiviteit der tegenwoordige biologische beschrijving is een fictie, die zich alleen kan handhaven, waar zeer velen werken met hetzelfde belang.

Voor mij betekent het woord „dier” niet langer *a priori* een waarde van „hoger” of „lager”; ik wil niet boven het dier uit, ik verlang niet naar de aap terug, ik aanvaard mijn dierlijkheid in de vorm van menselijkheid, daarmee is eigenlijk alles gezegd. Als ik een beschrijving van de mens aanvaard, aanvaard ik haar alleen in die... geest.

En nu ik mijn variaties op het thema „geest” wil afsluiten, nu pas dringt het volledig tot mij door, dat de geestelijke mens hongert naar geheel andere variaties; vooral naar woorden en nog eens woorden, die het „onbegrijpelijke” van de relatie tussen lichaam en ziel als motief uit den treure herhalen. Als ik hem ter wille zou zijn, zou ik opnieuw moeten beginnen, maar op een andere toon; ik zou veel van wat ik gezegd heb kunnen handhaven zonder hem te kwetsen, maar ik zou door die andere toon moeten bewijzen, dat ik geen boze bedoelingen had en „achter dit alles” toch een geestelijk mens was gebleven. Men kan de geestelijke mens ongelooflijk veel ongeestelijks in zijn gezicht zeggen, zonder dat hij het zich aantrekt en b.v. zelf de geest verloochent; hij ergert zich niet aan argumenten, behalve wanneer hij zich aan een bepaalde (voor hem onbeschaamde en respectloze) toon ergert.

Daarom: wie mijn feiten herhaalt met schroom en eerbied in zijn stem heeft mijn feiten niet herhaald; hij heeft de geestelijke mens juist de enige concessie gedaan, die men hem niet doen kan zonder alles, wat men geponeerd heeft, weer in te trekken; men moet over de dingen des geestes op een onver-

zoenlijke toon spreken, die de hoorder òf volkomen afschrikt („dit monster is goddank niet mijn belang!") òf er volkomen van overtuigt, dat een slappe terugtocht naar allerlei geestelijke problemen onmogelijk is. Als ik, na afgerekend te hebben met de grammaticale term „geest", nog terug zou keren tot het type geestelijke mens, zou ik in niets verschillen van de talloze Europeanen, die door de vlucht in de geestesziekte zelfs hun onmacht tot leven nog voor henzelf en anderen interessant trachten te maken. Voor velen, inderdaad, is de geest langzamerhand een ziekte geworden, waarin men zich terugtrekt, als men met het lichaam niet meer toe kan; in dat geval bedient men zich van de geest als reddingsboei. Waar mensen ernst maken met hun geest moet men op zijn hoede zijn; bij het zien van een verheven gezicht ruik ik de sfeer van de ziekenkamer en hoor ik het „sst, sst" der ziekentroosters. En wie neemt de „geest" ernstig? Napoleon soms, of Macchiavelli? De een sprak in zijn beste momenten van de geestelijke mensen met de grootste verachting als „ideologen", de ander wist, dat een goed vorst zowel de rol van een mens als van een beest moet kunnen spelen; „hij moet een vos zijn, om de valstrikken te speuren en ze te ontlopen, en een leeuw, om de wolven schrik aan te jagen." De Napoleons en Macchiavelli's gebruiken de geest als Reinaert hem gebruikte: als een middel onder de andere middelen, dat in een bepaalde vorm van samenleving een uiterst belangrijk middel kan worden; zij gebruiken ook de naïeve ideologen, met hun geloof in abstracties door de grammatica geleverd; maar de geest nemen zij alleen ernstig in hun allerslechtste ogenblikken... die, waarin zij een weinig aan hun eigen speelgoed gaan geloven. Van geestelijk standpunt bezien zijn zij dan ook hopeloze dilettanten, niet in staat, zich te verdiepen in de geheimen van kunst, wetenschap en religie; jammer genoeg voor de geestelijke burgerman bedienen zij zich van het geestelijk apparaat met een nonchalant gemak, dat die burgerman doet barsten van nijd; zij zijn alleen niet bekrompen genoeg, om dat dilettantisme te willen vervangen door de verering van dat geestelijk apparaat zelf, hetwelk tegenwoordig specialisme heet.

Men neemt de geest alleen ernstig in die milieu's, waar men de geest nodig heeft, om *zichzelf* ernstig te kunnen nemen; d.w.z. bij die uitgebreide middenstand, die te zwak is èn voor het vuistrecht èn voor een amoreel leven, die in een labiel evenwicht verkeert tussen „sociale verantwoordelijkheid” en het spreekuur van de psychiater. En zelfs daar neemt men hem alleen ernstig, wanneer men de juiste tijd daartoe gekomen acht, wanneer men vluchten wil uit de banaliteiten van het lichaam; er zijn weinig kooplieden, die hun zaken op zij zetten voor het Concertgebouw, en vele filosofen, voor wie men de kast, waarin de koekjestrommel staat, op slot moet doen: de geest spreekt ook bij hen alleen op gezette uren. ...

Is het dan eigenlijk zo raadselachtig, dat juist deze altijd de geest, als het „onbegrijpelijke” bij uitstek, tegenover en boven het lichaam hebben gesteld? Het wil mij voorkomen van niet; want als men zo met zijn geest leeft als deze middenstand, krijgt dat leven een accent van „onbegrijpelijkheid”, waarbij vooral de spiritisten en theosofen de oren spitsen. ...

V. POLITICUS ZONDER PARTIJ

Toen ik dit laatste jaar in mijn geboortedorp terugkwam, hield het een nieuwe vraag voor mij gereed. Er was niets veranderd, dezelfde gestadig verouderende mensen, die men toch altijd blijft herkennen, bewogen zich langs de straat, de boeren reden binnen op hun wagens vol denderende melkbussen; men groette mij en ik groette terug, dat was alles volkomen in orde en versleten door het gebruik; maar iets in mijn verhouding tot deze samenleving was nieuw, onwaarschijnlijk en zelfs een weinig verontrustend. Waar stond ik? Waar stonden deze mensen? Tegenover mij, naast mij, onder mij, boven mij? Dergelijke plaatsbepalingen hadden mij vroeger nooit bezig gehouden, althans nooit zo, dat zij mij verontrustten; hoogstens als curiositeit had ik de hiërarchie van het dorp als probleem opgeworpen; alles was bij voorbaat al beslist, omdat het voor mij vanzelf sprak, dat de sceptische geest de rangorde vaststelde. Gemeenschap zoeken met dorpsmensen scheen mij vroeger goed voor auteurs van een zeker soort romans, die zich bij voorkeur op het platteland afspelen; het woord „gemeenschap” alleen was voldoende, om mij met afkeer te laten denken aan sentimentaliteit en compromis; een dorpeling was een in al te onhandige vooroordelen bevangen wezen, dat in geen enkel opzicht (afgezien van te verwaarlozen biologische kenmerken) gelijkgesteld kon worden met een cultuurmens. Natuurlijk zou ik dat niet aldus geformuleerd hebben, omdat het scepticisme mij zulke volstrekte en hoogmoedige formules verbood; maar wat zijn formules! Een eigenaardig geflatteerd grammatisch restant van een gehele houding; en in mijn houding overheerste de intellectueel, voor wie dorpelingen en boeren alleen picturaal, decoratief bestaan. Ik zou geen ogenblik geaarzeld hebben mijn intellectuele uitzonderingspositie in mijn geboortedorp onmiddellijk in mijn voordeel uit te leggen: „niemand

hier zou mij kunnen begrijpen, *ergo* dorpelingen en boeren zijn een noodzakelijk kwaad..."

Nu kwam ik terug, en ik bleek mijn verhouding niet meer te kunnen bepalen als vroeger. Er was iets weggefallen tussen de dorpelingen en mij, maar het was mij niet duidelijk wát; sentimentaliteit en compromis waren even onmogelijk als voorheen, het *liebäugeln* der boerenauteurs naar hun sujetten stond mij niet minder tegen, alle intellectuele verschillen bleven ten volle van kracht, alle dorpsvooroordelen lagen nog zonder poëzie voor mij; en niettemin was er zoveel weggefallen, dat de zin: „niemand hier zou mij kunnen begrijpen”, mij plotseling een raadsel opgaf. Het vroegere antwoord scheen mij eensklaps zo goedkoop, dat ik mij nauwelijks kon voorstellen, hoe ik het eens als antwoord had geaccepteerd. Het intellect uitgespeeld tegen dorpelingen en boeren, alsof ik niet evengoed de dorpelingen en boeren tegen het intellect kon uitspelen! „Niemand begrijpt mij” als martelaarschap aangaande zonder enige andere grond dan een grammaticaal vooroordeel, dat niet eerbiedwaardiger was gebleken dan de vooroordelen van het dorp! („Autrefois, quand nous lisions les lettres de Flaubert, je disais: les Imbéciles. Maintenant je n’ose plus.” *Barnabooth*.)... Men moet de consequenties trekken van wat men geworden is en van wat men dientengevolge gedacht heeft: voor dat probleem stelde mij de nieuwe ontmoeting met mijn dorp. Ik had de geest en het „hogere” verloren, het leven dwong mij, andere posities in te nemen, dicht bij het dorpsvolk, waarop ik vroeger geen acht had geslagen, tenzij het mij als caricatuur te pas kwam; maar een „terug”, een gemene-zaak-maken lag buiten mijn mogelijkheden; niet de geringste lust bespeurde ik in mij, om dorpsprofeet te worden, of „Schollenkleber”; de dorpsvooroordelen waren niet in koers gestegen, maar mijn vooroordeel was in koers gedaald. Juist daarom werd dat „niemand begrijpt mij” zo onverwacht actueel; het was niet langer een formule voor intellectuele *hybris*, het werd een enorm vraagteken tussen mijn oude en nieuwe hiërarchie. Is het mogelijk, een „gewoon mens” te worden? Vraagteken. Wat is een gewoon mens, waar moet men hem zoeken? Vraagteken. Als de gewone mens gezocht

moet worden volgens de methode van Diogenes, bestaat er dan nog enige reden, dit zeldzame exemplaar als „gewoon mens” te kwalificeren? Vraagteken.

Dit éne zag ik helder: de oude hiërarchie was dood, mijn oude vrienden, de kunstenaars en intellectuelen, waren van hun rechten beroofd; het was daarom, dat ik de dorpeling met nieuwe ogen zag, als een wezen, dat althans op *geestelijke* perfectie geen aanspraak kon maken... en dat desondanks leefde, alsof die perfectie hoegenaamd niet ter zake deed; in halfslachtig verkeer met de godsdienst via predikanten en pastoors, met wetenschap en kunst via de leesportefeuille, van het standpunt der intellectuelen derhalve een bedorven of ongaar wezen; maar met zonderlinge onderstromen en grillige fundamenteën. Voorlopig was mijn ontmoeting met het dorp een verrassing, waarvan ik hoofdzakelijk de negatieve waarde kon bepalen; in 's hemelsnaam geen intellect en geen kunst, laat mij liever ingespannen turen naar de diersoort mens, waar zij zich beweegt buiten de gespecialiseerde broeikassen van de geest! ik neem dan alles op de koop toe, de dorpsrentenier inclus! Begon Dostojewski zijn „terugkeer tot het volk” niet met de literaire allures van Toergenjew te haten? „Men moet voor alles leren, het volk niet te verachten” – daarop volgt in één van Dostojewski's brieven onmiddellijk: „maar dit kan onze *élite* bijna onmogelijk leren.” Men ontdekt het „volk” gewoonlijk niet aan de qualiteiten van dat „volk”, maar aan de zinneloze *hybris* van de bovenlaag; en het blijft daarom gemakkelijker die bovenlaag te verlaten en te weten, dat men geen recht heeft op zijn zelfverheffing, dan zijn plaats onder het „volk” terug te vinden... ook voor Dostojewski. Het volk, dat is alles en niets, dat is een permanent heen-en-weer tussen geestelijke zelfverheffing en dierlijke vitaliteit; wie „tot het volk terugkeert” moet ook de droesem van zijn oude hiërarchie voor lief nemen, want bij die afval leeft het volk, ook al leeft het er onderdoor en er langsheen. Het volk als onbedorven natuur, zoals de romantiek het wilde, of als misleide massa, zoals de sociaal-democratie het afficheert, is een idylle, die men spoorlags laat varen, als men eenmaal aan den lijve ondervonden heeft, hoe gretig de hiërarchie van de geest door de mindere

man van de meerdere wordt overgenomen. Er bestaat geen volk; maar het volk bestaat in ons, als de herinnering aan onze dierlijke gelijkheid in onze schijnbaar zo interessante specialisaties. Zoals Barnabooth, de millionnair met *le goût du peuple*, zegt: „J'avais tout de suite trouvé le grand principe: que tous les hommes sont égaux, ou plutôt que la chose irréductible et cachée, l'âme, est égale en tous les hommes. Et que tout ce qui pouvait s'y ajouter: le génie, le savoir, l'intelligence, les bonnes manières, n'était pas plus qu'un arbrisseau sur le flanc de cet Himalaya.”

Iets van die grote onverschilligheid voor alle differentiatie heeft ieder, die met de oude hiërarchie heeft afgedaan. Zijn nieuwe hiërarchie zal het dus zonder die onverschilligheid niet kunnen stellen; zelfs uit zijn drukste activiteit zal men in het vervolg het tegendeel kunnen aflezen, als men goede ogen heeft; het volk spreekt weer in hem, het geboortedorp heeft zijn kans waargenomen. Negatief? Het is mogelijk; maar bij de onverschillige rust tegenover het oude heeft zich een nieuwe onrust gevoegd, die op zichzelf al bewijst, dat men een nieuwe hiërarchie in zich voelt naderen; die hiërarchie is lang aanwezig, voor zij grammatica wordt, zij heeft bezit van ons genomen, terwijl wij bezig waren de oude waarden af te nemen en naar het museum te verbannen. De rangorde, die een mens zich schept, vraagt pas zeer laat om woorden ... het *aller*-laatst; nadat zij zich zo in hem heeft vastgeleefd, dat hij niet meer ontkomen kan en wil aan de vulgariteit van de mededeling in de schijnobjectiviteit van klanken en tekens. Hij haast zich daarmee ook daarom niet, omdat hij weet, dat men hem aanstonds weer zal identificeren met zijn uitspraken, in plaats van hem te blijven raden *achter* die uitspraken; men zal hem weer tot het monument van zijn rangorde willen maken, tot een stabiel restant van leven, waar hij zelf niet anders wenst dan zijn onverschilligheid voor alle stabiliteit te kennen te geven.

Ieder mens, iedere collectiviteit heeft de hiërarchie, die hij (zij) waard is. De negentiende eeuw leefde bij de hiërarchie van de geest, omdat zij de eeuw der techniek was; omdat zij de veroveringen van de mens op de natuur met het goed recht van haar optimisme overschatte, kon zij, zonder ander kwaad

geweten dan het pessimisme en scepticisme harer luxueuze cultuurzonderlingen, aan de geest, aan de mens boven het dier blijven geloven; haar rangorde (die b.v. voor de middeleeuwer even absurd zou zijn geweest als zij het thans voor mij is; wat wist de middeleeuwer, met zijn *civitas Dei* en *civitas Diaboli*, van zulk een geest? Hij had andere spoken!) diende de mens, die met haar zijn plaats kon rechtvaardigen, zij hield hem in een gezonde spanning, zij stond hem zoveel geestelijke luxe toe, dat zijn interessante kas vol ideeën zelfs een interessante twijfel in bloei kon trekken. Op de hiërarchie van de geest kan men nog, in al haar geledingen, sectie doen en constateren, dat zij eens meer was dan een anatomisch te analyseren lijk, dat wij straks ter aarde zullen bestellen; de stijgende lijn stof-plant-dier-mens, voor mij een laboratoriumcuriositeit of hoogstens het overblijfsel van een vriendelijke hypothese, moet voor de wetenschappelijke veroveraar der aarde, wiens functionneren geen andere lijn duldde, niets minder dan waarheid zijn geweest; aan alle veroveraars der aarde, die de negentiende eeuw ons heeft overgedaan, kan men trouwens opmerken, dat zij geen ogenblik anders aan de geldigheid van die lijn twijfelen dan intellectueel, grammaticaal. Wie verovert, op welke wijze dan ook, duldt het onderworpen of wat onderworpen moet worden, nergens en nimmer als superieur of gelijkwaardig, omdat zijn machtsinstrument geen object van twijfel kan zijn; en wie met de geest verovert, zou dus, sterk en lichamelijk aan die geest-boven-de-stof hebben kunnen twijfelen? Ik ken het beetje twijfel van het intellect, dat tegenwoordig zelfs bij de grote massa gangbaar is geworden; maar wat betekent dat weinige cerebrale denkactie tegenover de geheelheid van de mens, die zich zelfs betrekkelijk gemakkelijk over een zo lijfelijk feit als een wereldoorlog heen kan zetten, wanneer hij zich tot het uiterste wil handhaven als de optimistische veroveraar van weleer? Nog altijd houdt de gemiddelde Europeaan, de fascist, de liberaal, de communist, vast aan de veroveraarslijn van de oude hiërarchie, die de verhouding van aanvallend mens en overwonnen natuur symboliseert door het „hoger” en „lager” van geest en stof; de vrij aanzienlijke variaties op hetzelfde thema doen in dit verband minder ter zake,

omdat het hiërarchisch fundament er niet door wordt aangetaast. In zoverre kan men zeggen, dat de gemiddelde Europeaan ook nog steeds niet anders waard is dan zijn oude hiërarchie; zolang hij zich voor alles kroon op de rest der schepping blijft voelen, zal hij zijn verhouding tot de wereld als een kroonhiërarchie moeten formuleren. Alleen zal de situatie voor de humoristische toeschouwer een steeds tragi-komischer aspect krijgen, omdat het veroveraarsgebaar steeds meer een slag in de lucht wordt en de veroveraar een door zijn eigen veroveringen geknecht kuddedier. De eerste, die de moed tot die humor had, was Nietzsche; hij zag vooruit, midden in de veroveraarsperiode vol schijntriumfen van de geest tegen het einde der eeuw, wat wij als realiteit ervaren: de ontbinding van het ideaal, de middelmatigheid van het kuddedier, het bankroet der civilisatie, de nivellering door de moraal, en vooral: *de omkeerbaarheid der oude hiërarchie*. Nietzsche was een andere hiërarchie waard, omdat hij de oude rangorde niet alleen cerebraal, maar ook met zijn instincten betwijfelde; de nieuwe veroveraar met een nieuwe moraal, die hij zich schiep, nadat hij de veroveraarmet-de-geest achter zich gelaten had, schiep hij dwars tegen de draad in uit de kleine, lichamelijke feiten van zijn *mémoires*. Ik neem aan, dat de *Uebermensch* doodgeboren is; maar hij heeft mij minstens dit geleerd, dat de hiërarchie der negentiende eeuw zo weinig onomstotelijk is als die eeuw eeuwigheid; sedert die tijd ken ik geen andere maatstaf voor mijn hiërarchie dan het onopzettelijk, maar nauwkeurig luisteren naar de influisteringen van mijn lichaam, dat zich verzet tegen alle onomstotelijke stabiliteit....

Ik neem de hiërarchie der negentiende eeuw spelend, zonder enig medegevoel dan dat van de humor, in mijn handen en keer haar om. Er is nu een andere, een *dalende* lijn: stof-plant-dier-mens. Ik speel. Er is geen hoger bestaansvorm dan de dode stof; zij heeft geen omwegen nodig om te zijn. Een kleine ontaarding, een kleine beweeglijkheid treedt op: de plant; de omwegen worden talrijker, het ziekteproces begint. Aangekomen bij een zeker stadium van bederf zie ik de psycholoog naar „bewustzijn” zoeken; hoeveel dwaze omwegen kiest de amoëbe reeds, hoeveel de daphnia? De vergiftiging van de ver-

rukkelijk-dode stof, het prachtige planetenmateriaal, gaat voort: is het dan werkelijk nodig, dat honden en apen tussen geboorte en dood zich zo druk maken, om niets? Krankzinnig labyrint van omwegen.... Maar ik kan nog lager afdalen, de stof kan nog zeker worden, de laatste onschuld der stof wordt het dier afgenomen: de walgelijkste omweg, die de stof soms kiest om stof te zijn, heet „menselijk denken”, „bewustzijn van verleden en toekomst”, „geest”; de omslachtigste vorm van dood-zijn is het levensproces van de mens, om van zijn speciale vertakking, de geestelijke mens, maar niet eens te spreken....

Ik speel. Ik kan met de oude hiërarchie spelen, omdat ik haar met mijn ganse bestaan heb losgelaten; ik kan haar rustig omkeren, zonder weerstanden te voelen opkomen, optimisme en pessimisme in de oude termen stuiten bij mij op dezelfde onverschilligheid. Mijn onrust zoekt niet de omkering der oude hiërarchie, alsof ik bij die omkering enig belang had, alsof het een erezaak voor mij was, de doelloosheid der oude hiërarchie tot mijn stokpaardje te verheffen, haar gezondheid van weleer als ziektebeeld te demonstreren. Mijn hiërarchische verlangens kiezen geen wetenschappelijke of speculatieve richting; zij trachten slechts mijn zonderlinge terugkeer tot het volk, mijn geloof in de vriendschap van overal en nergens en in de mens als mijn diersoort, langs de weg der grammatica te rechtvaardigen.

De oude hiërarchie ligt achter ons, omdat wij in de geestelijke mens niet langer een meerdere kunnen erkennen en de doelstelling van zijn leven geschikt achten voor de kinderkamer. Wat erkennen wij als meerderheid: dat is de volgende vraag:

Het erkennen van meerderheid is het erkennen van een kracht, die men desnoods volkomen zou kunnen analyseren, zonder iets aan die kracht te wijzigen. In dit opzicht is iedere vorm van meerderheid zo nauw verwant aan de fysieke kracht, dat men wel de onschuld van de geestelijke mens moet bezitten om „zedelijk overwicht” en fysieke kracht als tegengestelden te kunnen gebruiken. De enkele mensen, die ik bij een ontmoeting dadelijk met al mijn instincten als mijn

meerdere moest erkennen (terwijl hoogstens het analyserend verstand daartegenin schetterde), waren daarom nog geen krachtpatsers en spierproleten; want de brute fysieke kracht verschijnt in de regel onder cultuurmensen zo stumperig geestelijk geïnfecteerd, zozeer als gelegenheidsoverwicht, dat men wel in een concentratiekamp moet zijn aangeland om haar meerderheid op de juiste waarde te schatten; en dan erkent men haar nog met een gevoel van verongelijkte gedupeerdheid, alsof Onze Lieve Heer eigenlijk voor onze speciale occasie het vuistrecht had moeten vervangen door bijvoorbeeld een scholastisch dispuut. Het overwicht in de cultuurereld is daarom echter niet minder afhankelijk van fysieke factoren: ogen, bewegingen, houding, stem; daarnaast hebben de inhoud der argumentatie, het peil der verstandelijke ontwikkeling, de verfijning van het gevoel (en dergelijke geestelijke gemeenplaatsen meer) niets te betekenen. Ik herinner mij van jaren geleden een ontmoeting met een man, die ik, analytisch, na enkele minuten gesprek onder mij had geplaatst, als een aanmatigend autodidact en een aanbidder van de wetenschap in haar aanmatigendste vorm; maar tot mijn schrik moest ik mijzelf na ons afscheid toegeven, dat ik hem, zonder enig argument dan het „ick en weet niet wat” der meerderheid zelf, als mijn meerdere erkende. Was het ook hier de situatie? Of was het, toen al, de nederlaag van de geestelijke mens en de oude hiërarchie in mij? Het zal zonder sprookjes-vertellen niet uit te maken zijn; maar zeker is, dat die man mij veroverde en op de knieën dwong door iets, dat regelrecht indruiste tegen het „hoger” en „lager” van mijn verstandelijke analyse, waarop ik destijds toch tamelijk trots was.... Later, bij volkomen andere individuen, in volkomen andere situaties, deed ik dezelfde ervaring op; de meerderheid was er, buiten alle argumentatie om en dikwijls tegen alle argumentatie in. Omgekeerd: met hoeveel ruimdenkende, breed-voelende, anti-conventioneel-belevende, goedwillende individuen heb ik niet in één kamer gezeten, mensen, die mij honderden argumenten toelonkten en mij met hun meerderheid bijna te lijf gingen... en van wie ik als enig souvenir een paar lege ogen, wat slappe bewegingen en een aangeklede stem in mijn ge-

heugen meenam! Hadden zij mij hun meerderheid voorgedijferd, ik had hen geloofd, zoals men aan het overwicht der tafels van vermenigvuldiging gelooft: zonder enig gevoel van eigen minderheid. ...

De sensatie der meerderheidserkenning is zo lichamenlijk, dat men er de angst voor straf en de aanhankelijkheid in ruil voor bewezen weldaden uit de kindertijd bij herproeft. En niet alleen bij persoonlijke ontmoetingen; de ontmoeting met een schrijver door het boek, dat men van hem leest, doet zich niet anders voor; de contrôle van het verstand heeft wel is waar onder het lezen meer speelruimte, de angst voor straf en het gevoel van aanhankelijkheid realiseren zich in een ietwat abstracte atmosfeer... maar zij realiseren zich, juist door de strenge onpersoonlijkheid van het gedrukte medium, dat tussen schrijver en lezer ligt, hardnekkiger en constanter. Een schrijver met meerderheid laat zich voor mij onbedrieglijk herkennen aan de dwang, die hij op mij uitoefent, tot ik, al tegenstribbelend met mijn geestelijke automatisme, zijn zin heb gedaan; ik begin met het opwerpen van mijn kleine bezwaren (er is altijd wel iets in voorraad) en met het besluit, de nieuwe auteur zo spoedig mogelijk onder mijn oude categorieën te vangen en onschadelijk te maken; maar ik heb hem aan zijn toon al als meerdere erkend, ik heb half en half reeds geraden waarom hij mijn meerdere is, aan die toon, aan de gestalte, die hij onder de gedrukte woorden aanneemt, kortom: aan het gemak, waarmee hij over de grammatica zegeviert, om er zijn lichamenlijke aanwezigheid voor in de plaats te geven. Ik heb dan ook nog nooit een schrijver als mijn meerdere erkend, die aan „stijl” deed; al mijn „grote schrijvers” zijn stylisten *faute de mieux*, met het fysieke overwicht van ogen, houding en stem onmiddellijk achter hun stijl. Het is met de meerderheidserkenning juist gesteld als met haar complement, de vriendschap: zij ontstaat door de nuancering, en de nuancering wijst altijd naar het lichaam: zij is onafhankelijk van alle geestelijke autoriteit, of die autoriteit is hoogstens een secundair verschijnsel.

Het spreekt vanzelf, dat de wijze, waarop een cultuurmens meerderheid ervaart, niet losgemaakt kan worden van het

milieu, waarin hij is opgegroeid, dat hem systematisch eerbied poogde bij te brengen voor diametraal tegenovergestelde meerderheidsnormen; voor een Hottentot en een nationaal-socialist moet déze meerderheid onbegrijpelijk zijn, zelfs weerzinwekkend, omdat de westeuropese geest hun nooit problematisch werd; zij zwichten voor een directer lichamenlijkheid, die het vagevuur van de geest niet is gepasseerd; „geest” betekende altijd nog zoveel verkapt „lichaam” voor hen, dat zij de mogelijkheid van een juist hier verscholen probleem niet eens zouden kunnen overwegen. In mijn meerderheidserkenning was altijd het negatieve element als sterke ondertoon aanwezig: „deze man is door het vagevuur van de geest gegaan, hij heeft alle verleidingen der oude hiërarchie gekend, maar hij was onafhankelijk en lichamenlijk genoeg om te worden wat hij waard was.” Of in andere gevallen: „tegen iedere aanraking met de cultuur zou hij bestand zijn; hij zou onder alle omstandigheden zichzelf blijven.” Zo ongeveer zou ik kunnen formuleren, waarom ik door mijn meerdere aan de fysieke kracht werd herinnerd, zonder dat ik zijn overwicht met die kracht identificeerde. Al mijn meerderen bewaarden iets van het geslotene en instinctieve, het noodzakelijke en het spontane van het lichamenlijk heersersgebaar; maar een negatieve contramelodie verleende daaraan eerst de bijzondere, uitzonderlijke waarde, die voor mij de doorslag gaf. De werkelijke meerderheid grenst daarom onmiddellijk aan de vriendschap; want het onmiskenbaar overwicht der barbaren *pur sang* blijft iets, waarvoor men zich in bepaalde omstandigheden zonder gevoel van vernedering bukt... met een glimlach, zo lang de knoet de gelegenheid daarvoor openlaat.

De meerderheidserkenning, die meestal vroeg of laat geabsorbeerd werd in vriendschap, bracht mij nog een andere ontdekking: er was tussen mijn meerderen (later mijn vrienden) hoegenaamd geen overeenkomst, althans volgens de gebruikelijke maatstaven. Reden te meer voor mij, om nieuwsgierig te zijn naar een onmathematische grootste gemene deler, waarin ik ook grammatisch mijn gevoel voor overwicht kon uitdrukken. Moest ik die grootste gemene deler een „herinnering aan de fysieke kracht” noemen? Die mythologie bevredigde

mij niet; ik zocht verder. Ik vond allerlei kenmerken, die een reactie tegen de oude hiërarchie uitdrukten: een gemeenschappelijke afkeer van het verheven gezicht bij de gebruikelijke verheven dingen, een gemeenschappelijk verzet tegen het toepassen van abstracte vaktermen, als het om dingen ging, waarin wij overeenstemming trachtten te bereiken, een gemeenschappelijke voorkeur voor de eenvoudigste, geïmproviseerde gesprekstoon, maar zonder opzettelijke populariteit, bij het aanroeren van onderwerpen, die een volledige inzet eisten. Dit schijnbaar „gewone” in al deze mensen fixeerd mijn aandacht een tijdlang zozeer, dat ik als gevolg van mijn heftige reactie tegen de oude hiërarchische waardebepaling telkens voor de verleiding bezweek om in die „gewoonheid” het speciale criterium ener nieuwe rangorde te vermoeden; „gewoon zijn”, zich uitdrukken door het „gewone woord”, werd voor mij een ogenblik een vorm van zwarte magie. Magie tegen de magiërs van de geest... De „held” van mijn roman *Dr Dumay Verliest*... wordt het slachtoffer van deze illusie, als erfgenaam van Andreas Laan uit *Hampton Court* („de mensen zullen niets meer aan mij merken, zoo gewoon zal mijn ongewoonheid zijn. Allerlei dingen zal ik ondernemen...”); hij meent, dat het hem mogelijk is, terug te keren tot de gewoonheid en gemene zaak te maken met een burgermeisje; *dégoût* van de geestelijke mens en zijn hiërarchie verbindt zich met de verwarrende sfeer van het avontuur, zodat hij zijn instinct overhaast interpreteert en in een verkeerd berekende daad wil omzetten. Het ligt, achteraf, voor de hand, waarom dr Dumay moet verliezen: hij wil terug, hij stelt de zaak te simpel als een hereniging met het volk, alsof het volk een verloren vaderland ware; en als een mirakel treft hem het nuchtere, maar in een bepaalde constellatie gemakkelijk te vergeten feit, dat de gewoonheid even geestelijk-corrupt is als zijn eigen milieu, waaraan hij ontgroeide. De Dumay’s willen zich soms al te spoedig in de dorpsstraat vestigen; zij hebben ook hun romantiek en hun neiging tot heroïsche gebaren; en ook zij verlangen bij tijd en wijle niet veel anders dan thuis te zijn, onder het lamplicht te zitten en zich verbonden te weten met talloze andere huiskamers, waar de lamp brandt als bij hen.

Als zulke illusies macht over hen krijgen, krijgen zij ook *be-slissende* macht; zij worden in theorie omgezet en verschijnen als verstandelijke, verstandige doelstellingen voor een *vita nuova*; de Dumay's worden dan ernstig en doortastend, en dat ligt hun slecht.

Maar al is het schijnbaar gewone, dat in mijn meerderheids-erkenning ligt opgesloten, dan ook niet het gewone van de burgerman, het is niettemin een formule, die bestaansrecht heeft. De gewoonheid in mijn betekenis is b.v. een afdoende grensbepaling tegenover allen, die nog in een bijzondere on-gewoonheid hun heil zoeken en menen, dat men met de gees-telijke criteria of een aantal in het gelid verslonden boeken zich boven de barbaren verheft; inderdaad, wij voelen ons één met de burgerman tegenover ieder soort geestelijke *élite* om koning Nobel. Vandaar ook een zekere voorliefde voor het „normale”, wanneer ergens het „abnormale” als iets bij uit-stek interessants wordt verdedigd; het besef, dat voor de ijze-ren statistiek de geraffineerdste geestelijke conflicten eenvou-dig niet in aanmerking komen, dat de wanhopigste huwelijks-tragedies van deze „verscheurde tijd” zich nauwelijks spie-gelen in het koude cijfer van het huwelijks-gemiddelde, blijft bij ons voortdurend levendig als een opwekking tot meer hu-mor, minder voorbarige metaphysica, veel genegenheid voor de norm. De verheerlijking van het „abnormale”, zoals men die veel bij de kunstenaars aantreft, wordt al gauw hopeloos belachelijk naast de tabellen der statistiek, die *Madame Bovary* met evenveel gemak verteren als *l'Ami Fritz*; bij nadere be-schouwing blijkt het „abnormale” in de eerste plaats voor-delig voor de stand der kunstenaars, evenals b.v. de Roman-tiek, het blijkt zelfs de „normale” lucht, waarin zij het best kunnen ademen en gedijen; neemt men hun het „abnor-male” af, dan is het restant voor de interessante romantici en naturalisten al niet bijzonder groot meer! In dit éne op-zicht waren Stendhal, Dostojewski, Nietzsche, Multatuli, Pascal of Diderot gewoner dan de gewoonste kuddemens, dat zij de allures van het „abnormale” weer in het licht van het „normale” konden bezien; zij stonden niet stil bij het interes-sante wezen, zelfs niet met een Goethe-kop, maar zij werden

juist in het aangezicht van dit interessante „volks”, wantrouwiger dan ooit, geneigd om zich overal elders eerder op te houden dan in de geestelijke milieu's; zij voelden zich liever dier en doorsneemens dan Olympiër.

Zo slecht is het „gewone” als hiërarchische formule dus nog volstrekt niet. Als ik mij afvraag, waarom niet Flaubert, Poesjkin, Goethe, Van Deyssel, Racine of Rousseau mijn „genieën” zijn en wel de schrijvers, die ik zoëven noemde, dan betrap ik mijzelf altijd weer op datzelfde woord: gewoon. Het is een vreemde, maar een duivels-verleidelijke conclusie voor een ex-geestelijk mens: wat wij „geniaal” noemen, is noch het bij uitstek volmaakte, noch het bij uitstek Olympische, maar juist de terugkeer uit het volmaakte en Olympische tot het gewone, tot de doorsnee-mens, tot het dier. Genie, gewoonheid, doorsnee-mens en dier in één categorie; is het niet, of men Napoleon voor zich ziet en Goethe lichtelijk (niet geheel, maar aan zijn olympische kant) ziet verbleken voor een meer vulgaire zon? Is het niet, bovendien, of alle volksuniversiteiten op hun grondvesten wankelen? De „volksmond” – en hier blijkt, hoe geestelijk-corrupt juist de „volksmond” is! – wil immers precies het tegenovergestelde: het genie als het enorme, de gewoonheid als het inferieure, de doorsnee-mens als de etalagepop en het dier als de lagere trap! Daarom komt de „volksmond” altijd met zichzelf in conflict over het genie; de pacifisten willen de genialiteit van een Napoleon niet erkennen, omdat hij niet de enorme vergroting van een pacifist was, de vereerders van het *Universalgenie* Goethe wensen tot geen prijs de relatieve belachelijkheid van de hof-Goethe te aanvaarden, omdat zij menen aan een genie geen belachelijkheden te mogen toekennen. Men wil niet toegeven, dat het genie dichtbij is, want daarmee zou de goedkope legende van het genie haar glans en de burgerij haar bejubelde kampioenen verliezen; liever staart men zich blind op de omvangrijke stof, die het genie toevallig ook nog verslonden heeft en waarin de niet-genialen zich het aangenaamst gestreeld herkennen; maar wat men ook over die omvangrijkheid moge beweren, het pijnlijke feit laat zich niet wegredeneren, dat het beheersen van het ganse programma der volksuniversiteit nog geen

splinter genie maakt en dat wij, omgekeerd, herhaaldelijk geniale trekken vinden in mensen, die nooit een letter geschreven of een koninkrijk omvergeworpen hebben. Al te groot respect voor het genie, het genie met alle geweld veraf en hoogverheven willen zien, is daarom een vrij zeker bewijs van gemis aan genialiteit. Zo angstig dicht grenst het genie aan het gewone, dat de geestelijke mensen niet eens weten, hoe geniaal zij wel zijn, als zij eens een grapje wagen over hun eigen geestelijkheid; zij denken bij het woord „genie” nu eenmaal aan Carlyle of Ludwig, die geen scherts verstaan op dit gebied. „Das Genie ist vielleicht gar nicht so selten”, zegt Nietzsche ergens, en ik ben overtuigd, dat hij „vielleicht” rustig had kunnen weglaten. Als men er eenmaal oog voor heeft, vindt men het geniale in de bekrompenste dorpsnotaris, zij het dan ook in een vreemdsoortige geestelijke ballingschap; juist in deze omgeving ziet men het helderst, wat de mens „gemakkelijk” zou kunnen zijn en wat hij daarom niet is en zelfs niet wil zijn. Wat ik in de dorpsnotaris als geniaal qualificeer, is voor diens eigen plechtig verantwoordelijkheidsbesef veel te gering om bij jubilea naar voren te worden gebracht; zijn geniale momenten blijven officieus, niemand denkt eraan, ze met energie te laden, zodat de Napoleons en Nietzsche's gemiddelde worden; in de kudde is het genie slechts als een onschuldige variant op het eenstemmig verantwoordelijkheidsgeloei aanwezig. Dit laatste ter correctie van hen, die in mijn betoog een apologie van de dorpsnotaris mochten vermoeden; ik verdedig de notaris slechts tegen hen, die hem van het genie willen scheiden, zoals men vroeger de profane van de gewijde geschiedenis placht te scheiden; betekent de verdediging van de geniale notaris niet tevens het ontzeggen van alle genialiteit aan *het* notariaat?

Het geestelijk misverstand omtrent de samenhang van genie en gewoonheid (met dit jammerlijk gevolg, dat de geestelijke mens scheelziet naar een hiërarchische top, die geen top is) berdeft nog een ander, ook in de betere kringen zeer geliefd probleem: dat van de samenhang tussen de mens en zijn specialismen. Ik heb eens iemand in een gesprek koelbloedig horen snakken naar de *uomo universale* der Renaissance; het was

toch zo bijzonder jammer, verkondigde deze man, dat men in de tegenwoordige tijd (als ik mij wel herinner, stelde hij hierbij tevens weer de diagnose op „verscheurd”) niet meer de alzijdigheid van een Leonardo da Vinci kon bereiken en zich tevreden moest stellen met één of twee speciale gebieden; want, zei hij en trok daarbij een gezicht alsof hij zich voornam tot iedere prijs rein te blijven, als men tegenwoordig universeel wilde zijn, werd men *per se* oppervlakkig en iets ergers dan oppervlakkigheid kende hij niet. Niettemin, voegde hij eraan toe, kwelde hem het verlangen naar universaliteit doorlopend, zodat hij – hij was psychiater – besloten had, voorzichtig zijn voelhorens te gaan uitsteken naar de psychologie, de logopaedie, de anthropologie, de anthroposophie, de parapsychologie en ik meen nog de entelechieën van Driesch (ja, hij noemde Driesch, en Klages natuurlijk ook). Dit alles voerde hij niet gelijkmatig aan, als in een litanie, maar het kwam als het ware stotterend van zijn lippen, in brokken van universaliteitsverlangen, met een zekere aarzelende en telkens terugdeinzende bescheidenheid; blijkbaar vreesde hij ieder ogenblik in de diepe afgrond der oppervlakkigheid te zullen storten; maar hij gaf toch geregeld aan, dat deze of gene weg hem zeer belangrijk scheen (zèer belangrijk, zei hij dan met een dwaling in de ogen) en misschien (misschien! misschien!) een mogelijkheid bood (het was maar een vermoeden, voegde hij er haastig aan toe), de verloren universaliteit van de Renaissancemens te hervinden. Toen zweeg hij om een zoute krakeling te eten; en plotseling, terwijl ik naar zijn malende specialistenkaken keek, schoot mij de korte autobiographie te binnen van een zekere dr Hussenot, schrijver van *Chardons Nancéiens ou Prodrome d'un Catalogue des Plantes* (1835); onder zijn naam, Hussenot, op het titelblad had deze man, die voor een zonderling doorging, het volgende laten drukken:

„Qui n'est rien, pas même médecin; membre d'aucune académie, correspondant d'aucune société savante; qui n'est ni de la société royale des sciences, lettres et arts de Nancy, ni de la société centrale d'agriculture de la même ville; pas plus de la société d'émulation des Vosges que de celle philomathique de Verdun, ou d'aucune de celles de Metz; directeur d'aucun jar-

din public ou particulier; conservateur d'aucune collection, autre que la sienne, qui se mange des bêtes; rédacteur de rien du tout; enfin, simple citoyen comme tout le monde, hors qu'il n'est pas décoré."

Ik keek weer naar de malende kaken van mijn psychiater, die volstrekt géén zonderling was, maar een gemiddeld wetenschapsman, en plotseling scheen mij deze onbekende dr Hussenot een fabelachtig, een doortastend genie, vergeleken bij die aarzelende, in bochten langs de grond op de *uomo universale* toeschuifelende dokter; een genie, dat met één slag het probleem van de mens en zijn specialismen doorzien had en in de humor van een voorpagina het onvruchtbaar getob van duizenden had goedgeemaakt. Of ik mij vergiste in die dr Hussenot? Ik loochten de mogelijkheid niet, maar in mijn psychiater kòn ik mij niet langer vergissen. Dat hij rondliep met een kwellende dorst naar universaliteit deed voor mij niet meer ter zake, want die universaliteit zou hoogstens zijn uitgebreidste specialisme kunnen worden; met zijn bijelkaargetaste collectie bezienswaardigheden des levens zou hij nooit iets anders zijn dan een super-specialist, een specialist door geboorte en door het fatum. Terwijl misschien dr Hussenot, al dan niet via zijn *Chardons*, ontdekt had, met hoe weinig, en soms met hoeveel specialistische training men de specialist in zich doodt door hem lachende in leven te houden....

Men is specialist, of men is het niet; in het eerste geval kan men een duizendpoot-specialist worden, maar nooit een mens, d.w.z. geniaal en dierlijk; in het laatste geval kan men zich tijdelijk in duizend specialismen verliezen zonder ooit aan het specialisme verloren te gaan. Als ik de specialist verfoei, is het misschien voornamelijk, omdat ik weet, hoe noodzakelijk het specialiseren is; als ik soms minachtend over „kappersbedienden” of „kantoorjongens” spreek, is het niet, omdat ik de noodzakelijkheid van die beroepen misken, maar omdat ik instinctief in de gequalificeerde persoon de geboren, geborneerde specialist verfoei. (Er is zelfs een soort specialisatie, die ik bewonder en liefheb, b.v. de verfijnde specialisatie in termen, die maakt, dat vrienden elkaar verstaan zonder logische bruggenbouw; maar juist zij is het, die onmiddellijk weer van de spe-

cialisering afleidt, omdat men elkaar als vrienden verstaat met een glimlach om de gewichtige term.) Daarom: dat men tegenwoordig wanhopig zoekt naar de *uomo universale* zonder hem te kunnen vinden, is niet het gevolg van de barstende hoofdpijn, ontstaan door het vele weten, zoals vele geleerden ons gaarne zouden wijsmaken; men kan zeer veel weten, zonder aan de hoofdpijn der geleerden te lijden, die wel iets weg heeft van de interessant-makende damesmigraine; het wanhopige zoeken is op zichzelf al een smakeloos gebaar tegenover de universaliteit, het moet met aspirine te verhelpen zijn. Een specialist is, volgens de bekende definitie, iemand, die van hoe langer hoe minder hoe langer hoe meer weet; als hij de wetenschap vooruithelpt, doet hij dat door in een doodlopende steeg te gaan wonen, waar hij alleen bijeengeklompte gildebroeders vindt; hoe zou men van een „hoe langer hoe minder” en doodlopende stegen een boulevard naar de universaliteit willen maken? Ook hier valt met de negentiende-eeuwse hypothese van de geest de verhevenheid van het bedrijf en zijn doelstelling, inbegrepen de illusie, dat men met dit alles de mensheid dient, inbegrepen ook de illusie van het monster-specialisme als *ersatz* voor of heimelijke benadering van de *uomo universale*. Welke universaliteit had de romanschrijver Querido? Maar zijn bibliotheek, die bij zijn dood verkocht werd, bevatte werken over godsdienst, wijsbegeerte, occultisme, spiritisme en theosophie, psychologie en psychiatrie, criminologie, rechten en oeconomie, socialisme, geschiedenis, letterkunde (nederlandse en vreemde), folklore, archeologie, muziek, toneel en dans, schone kunsten en architectuur, het sexuele leven, geographie, reizen en natuurlijke historie! En hoe universeel schat men de gemiddelde Europeaan? Maar in iedere etalage van zijn boekwinkels is keuze genoeg voor de wijsgeer, de wereldreiziger, de technicus, de medicus, de filmvriend, de automobilist, de verzamelaar, de huisvrouw, de psycholoog, de radioliefhebber, het kind, de bakvis, het moderne meisje, de poëziekenner, de hengelaar, de tuinier, de fijnproever, de jager, de zieke, de amateur-detective, de criminalist, de zeiler, de astroloog, de zweefvlieger, de... Genoeg, de stof kiest de schandelijkste omwegen om als „het bewuste leven” te be-

staan! Men mag de hemel danken, dat de altijd zo gesmade oppervlakkigheid er althans nog is om ons voor vertwijfeling aan de mens te bewaren; want uit deze geestelijke chaos kan men zich niet anders redden dan door desperaat en doldriest te wedden op oppervlakkigheid, gewoonheid, dierlijkheid en onwetendheid, eenvoudig als purgeermiddel!

Het is met het specialisme ongeveer gesteld als met ons besef van verleden en toekomst: men kan er niet buiten, men heeft er zelfs onbetwistbaar voordeel van; maar begaat men de mislag, juist op dit punt de menselijke bevoorrechting boven de rest der schepping te zoeken, dan *verliest* men de mens en wordt historicus, politicus, specialist. Ik ken personen, die zichzelf van het leven hebben afgesneden door een bigotte mystiek van hun overleden familie, en anderen, die nu al vijftien jaar met het spookbeeld van de komende oorlog belast rondlopen; slachtoffers van verleden en toekomst, geprolongeerde kinderen en ontijdige grijsaards, niet meer in staat met de realiteit van het heden te verkeren, volkomen verloren gegaan aan het herdenken van wat was en het berekenen van wat komen kan. In dezelfde absurditeit verzandt het specialisme der specialisten, zodra het aangestoken wordt door de voze pretenties van de geest en van werktuig afgodsbeeld wordt; het wordt de gevaarlijkste parasiet op de *uomo universale*, in de eerste plaats door de candidaat af te matten met de *fata morgana* van het „wanhopige zoeken” naar iets, dat immers of onbereikbaar is of zo dichtbij ligt, dat men het vindt, eer men er nog naar gezocht heeft. Potsierlijke fictie van blind en doof geworden specialisten: dat men langs de weg der kennis zich in de richting der universaliteit zou bewegen! En ach ja, zij hebben op hun manier ook weer het volste gelijk, deze blinden en doven; de weg der kennis loopt door het land der onwetendheid; al voortgaande krijgt men steeds méér respect voor het land en (behoudens een kleine dankbaarheid voor de soepele asphaltering) steeds minder voor de weg! Het hangt er maar van af, hoe de reiziger is en volgens welke methode hij reist....

„Les gens universels”, zegt Pascal met het ongeëvenaarde accent van „gevoelsjuistheid”, dat hem eigen is, „ne sont

appelés ni poètes, ni géomètres, etc.; mais ils sont tout cela, et juges de tous ceux-là. On ne les devine point. Ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage; mais alors on s'en souvient, car il est également de ce caractère qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien, quand il n'est pas question du langage, et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien, quand il en est question. – C'est donc une fausse louange qu'on donne à un homme quand on dit de lui, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie; et c'est une mauvaise marque, quand on n'a pas recours à un homme quand il s'agit de juger de quelques vers. – Il faut qu'on n'en puisse dire, ni: „Il est mathématicien”, ni „prédicateur”, ni „éloquent”, mais „il est honnête homme”. *Cette qualité universelle me plaît seul.*”

Dat woord: „il est honnête homme” viel mij eens in de schoot, toen ik nadacht over mijn meerderheidskenning; en ik wist, dat ik, tegen alle bakersprookjes over het genie en alle volledighedsmanie van het specialisme in, een hiërarchische formule had gevonden, die zich met mijn formules dekte. „Honnête homme”: wat dachten wij in onze studententijd van een „honnête homme”? Niet veel vleiends; hij was ons niet interessant genoeg, hij compromitteerde ons; hij was voor ons een *bonhomme*, goed voor alles, waar wij ons tē goed voor achtten. Dat eens de artiest, de geleerde, de filosoof, kortom: de specialist, voor ons nog slechts de rooilijn voor die gesmade „honnête homme” zou kunnen zijn... als iemand het ons toen verteld had, hadden wij hem beleefd aangehoord en hem met een gevoel van onuitsprekelijke meerderheid uitgelaten. ...

Ik pauzeerde een ogenblik, want ik luisterde gedurende enige dagen naar een andere gedachte, die de vorige telkens kruiste en belemmerde. Welk spel speelde ik met Pascal's „honnête homme”, die ik onverhoeds in gezelschap had gebracht van een zekere dr Hussenot? Het begon steeds duidelijker tot mij door te dringen, dat ik bezig was aan een constructie, die ik bij vele anderen als een zwakheid had verworpen: aan de „op-

bouw" van een „nieuwe mens", en daarmee aan de vereenvoudiging van een oneindige hoeveelheid tegenstrijdige eigenschappen tot iets, dat op een ideaal begon te lijken. Dit ideaal had wel is waar niet de geringste overeenkomst met de uit de geest geboren „nieuwe mens" van Just Havelaar; maar het was ook niet de vrees voor een mogelijke gelijkenis, die mij verontrustte, het was de vrees voor het ideaal als zodanig, voor het ideaal als het eenheidsrecept, als de goedkope dooddouner voor de veelheid. Toch kon ik mij evenmin onttrekken aan zekere propagandistische gewaarwordingen onder het denken aan mijn „nieuwe mens"; enerzijds deinsde ik terug voor iedere simplificatie en deed het visioen van een met bepaalde eigenschappen uitgeruste, tot klasse-ideaal verheven model-mens mij rillen, anderzijds was ik mij ervan bewust, dat ik niet meer terug kon en zelf het noodlot had uitgedaagd door te zoeken naar een grootste gemene deler van mijn meerderheidserkenning. De terugtocht was mij afgesneden door mijn eigen hulptroepen; want waartoe had alle z.g. mensenkennis mij gediend dan tot het verloren gaan van een interessante veelzijdigheid door de nietigverklaring van de tegenstelling oppervlakte-diepte? De mensenkennis maakt de mensenkenner voor zich en anderen interessant, zolang hij in de waan blijft verkeren, dat hij door te „kennen", door symptomen aan te wijzen, die anderen bot voorbijgaan, dieper in de ziel graaft dan anderen; maar welk gezicht moet hij trekken, als ook de illusie der diepte hem ontvallen is? Als de diepte zelfs niet meer interessanter mag zijn dan de oppervlakte, heeft hij het laatste recht op een verongelijkt pessimisme (het pessimisme van de man, die parelen voor de zwijnen werpt) verbeurd; hij kan zich niet meer gedragen, als was hij bezig een veelzijdige collectie van menselijke oppervlakte-dwaasheden aan te leggen; en het is moeilijk, deze laatste illusie op te geven, want beroofd te worden van zijn superioriteit als mensenkenner is voor hem, die psycholoog was uit hartstocht, een tijdelijke nederlaag. Maar er is geen keus: ook de mensenkenner, de schijnbaar afzijdige en veelzijdige, is propagandist voor een ideaal, ook hij vereenvoudigt (en idealiseert derhalve) door in zijn „diepte" af te dalen, ook hij wil een ideale mens, al verzet

zich alles in hem tegen het magere scharminkel der beroeps-idealisten. Ook de psycholoog is partijman, al gruwet hij van partij-idealisme en zal hij nooit een partij vinden of stichten; dat hij zichzelf niet cadeau geeft aan voor de hand liggende idealen en zo lang mogelijk zijn houding van onpartijdig toeschouwer en geërgerd of geamuseerd pessimist bewaart, bewijst alleen, dat zijn eigen partij-instinct hem lang verborgen blijft. Zie Nietzsche: hij begon als philoloog, toevallig specialist der wetenschap, en vond zich ten slotte terug als partijman van de *Uebermensch*, nadat hij de psycholoog der psychologen van Europa was geweest.

Vanwaar dan mijn angst voor het ideaal en voor de noodzakelijke vereenvoudiging der veelheid, die het meebrengt? Het ligt voor de hand: de idealen, die thans de naam „ideaal” dragen, zijn symbolen van de oude hiërarchie, waarvan ik mij heb losgemaakt. Van het Sowjet-ideaal af tot het pessimisten-ideaal toe stoelen zij op de hiërarchie van de geest, die de mens veroorloven wil, interessanter, zo niet „hoger”, te zijn dan het dier. In het aangezicht van dergelijke idealen wil mijn humor niet tot rust komen; ook al zou ik een ogenblik meelopen in de rode of bruine stoet of meelamenteren in het koor van de pessimistische klagmuur (en hoe vaak doe ik dat niet!), het zou mij niet beschermen tegen mijn humor, die overal op de loer ligt, waar mijn stem de redenaars- of docententoon aanneemt en van geloof in de voortreffelijkheid der grammatica gaat getuigen. In godsnaam, verlies het tegendeel niet! verwerp niet Spinoza, omdat hij geen Dostojewski was! de goedkoopste vorm van de polemist is de polemist, die niet meer lachen kan om het object, dat hij met de tanden op elkaar verdedigt!... aldus de adviezen van mijn humor; en ik knik de nar toe, die mijn ernst altijd vergezelt, erkennend, dat zonder hem mijn nieuwe hiërarchie al even stijf en schematisch zou zijn als de oude.

Het is karakteristiek voor de normen der oude, geestelijke hiërarchie, dat zij de humor doorgaans tot haar „lagere” regionen rekent. Ieder weet, wat een „humorist” is; een man, die uit de erbarmelijkste ernst een systeem van kwinkslagen heeft opgebouwd, dat hij op de bijeenkomsten der burgerij

tegen matige vergoeding uitreikt als amusement. In het „humoristische” weekblad *Punch* treft men geregeld de ontelbare variaties aan op de metselaar, die van de *skyscraper* naar beneden stortend ter hoogte van de zevenendertigste verdieping zijn vrouw in het voorbijvallen toeroept, dat zij het eten vast klaar kan zetten; de wereld, die een onbegrensd respect heeft voor klassieke muziek en andere verheven, onhumoristische zaken, is geneigd zich van deze en analoge systemen te bedienen om de lach te ontketen; de verhoudingen behoren immers tot het rijk der onmogelijkheden, en wanneer er werkelijk eens een metselaar naar beneden stort en zijn nek breekt, kan men altijd nog sentimenteel worden om de vrouw, die dan geenszins met een middagmaaltijd, maar met niet te stellen tranen wordt geassocieerd. Vele jaren geleden kende ik een zeer beschaafd gezin, dat het „hogere” systeem van de ernst (kunst, wetenschap, op zijn tijd religie) volkomen gescheiden wist te houden van het „lagere” systeem van de humor; de leden van dit gezin leefden met een code van geheiligde aardigheden, die zo nu en dan werden aangevuld, en waarvan de kennis tot de familieplichten behoorde; maar daarnaast waren zij doortrapt ernstige dienaren van het Concertgebouw, die mij verstoord aanzagen, toen ik eens een melodie van Chopin (uit het „hogere” systeem derhalve) op hun piano in jazzmaat speelde. Die enigszins gemelijke, maar ook verontruste gezichten zal ik niet gemakkelijk vergeten; hoewel ik toen nog nooit over de humor had nagedacht, moet het al vaag tot mij zijn doorgedrongen, dat de bloedige ernst van het „hogere” systeem eigenlijk aanzienlijk humoristischer was dan het anecdoten-archief van het „lagere”! Later heb ik mij wel eens afgevraagd, of men dit gezin niet beter *geestig* kon noemen; en inderdaad, als hun humor zich op een ietwat „hoger” niveau had bewogen of niet zo kloosterlijk streng van het „hogere” leven afgescheiden was geweest, zou die term een goed recht hebben gehad. Eigenlijk moest de *Punch*-humor voor de grammatici samenvallen met de geestigheid, waarmee hij zijn dooernstige systematiek achter een front van losheid en ongedwongenheid gemeen heeft. Het systeem: dat valt mij tegenwoordig in de gebruikelijke humor zowel

als in de salon-geestigheid het eerst op. In zijn al te jonge jaren laat men zich door de sportieve hartstocht voor tegenstellingen bij humoristen en geestige mensen gemakkelijk misleiden, omdat men nog niet weet van het onwrikbaar gevestigde standpunt, dat het vonkenspattende vuurwerk juist mogelijk maakt; men begaat de fout, pyrotechnici voor lichtgoden te verslijten, voetzoekers en zevenklappers met vulcanische erupties te verwarren. Als men eenmaal achter de schermen heeft mogen kijken, weet men beter; en door het schijnbaar zo gezapige en royale *laisser faire* van de „lagere” humor en door de schijnbaar zo speelse onachtzaamheid van de „hogere” geest (*esprit*) beproeft een bepaalde categorie van uiterst degelijke mensen zich in haar positie te handhaven en, door grote beweeglijkheid ditmaal, de ernst het hof te maken. De litteraire onderscheidingen tussen humor en geest doen daarbij dienst, om deze overeenkomst tussen beide „genres” aan het oog te onttrekken.

De humoristen ontgaat meestal één ding: dat zij door aan een bepaald geval een humoristisch aspect te verlenen *alle* denkbare gevallen als slechts relatief tragisch zouden moeten voordragen. Hun ernst is, dat zij daarvan geen notie hebben; zij isoleren een geval, omgeven het met een sfeer van onwerkelijkheid, die de tranen of de geestdrift bij voorbaat onmogelijk moeten maken, en menen aldus de rest van hun wereld veilig te hebben gesteld. Als kind was ik op dat systeem nog niet afgericht; ik had daarom dikwijls neiging, mij juist te verdiepen in de tragiek van de neerstortende *Punch*-metselaar, door aan zijn gebroken schedel en zijn zielig achtergebleven weduwe te denken. Daarmee schoot ik de bedoelingen van de humorist voorbij, zoals ik thans (omgekeerd) evenzeer de bedoelingen van Rhynvis Feith voorbijschiet, als ik mij verbijt van het lachen bij de tragische fratsen van zijn Julia; de humorist wil immers in zijn grappigheid ernstig, d.w.z. grappig genomen worden, en verdere consequenties van zijn humor accepteert hij eenvoudig niet. Dat hij, door de metselaar te laten neerstorten, zowel het mogelijke tragische aspect van dat éne geval als het humoristische aspect van alle tragische wereldgefallen, inbegrepen het verkrachten van zijn

eigen dochttertje door een tuchthuisboef, als consequentie oproept voor de humoristen van *mijn* slag, zal hij zelfs met verontwaardiging afwijzen; voor hem wordt de humor bepaald door het isolement van zijn geval en zodra de humor zijn belangen aantast is hij humorist àf. ... Men kent het toneelstuk met een maximum aan humoristische situaties, *De Spaansche Vlieg*: echtgenoten, die iets voor hun vrouwen te verbergen hebben, een eens verleidelijke danseres, die „afgekocht” moet worden, een suspect kind, dat voor de dag kan komen; het publiek, zelf in dergelijke situaties verward, in het dagelijks leven aan handen en voeten gebonden door de tragiek dier situaties, heeft entree betaald, is voornemens zich te amuseren, heeft aan de onwerkelijkheid der geëtaleerde verwickelingen en de garantie „het is maar toneel” genoeg om met een bulderende lach gericht te houden over zijn eigen ernst! Gericht houden en humoristisch zijn kan men alleen in de ogenblikken, dat men zelf geen belanghebbende is bij wat er gebeurt, en geen belanghebbende zijn kan men alleen, als men in staat is, bepaalde reeksen van feiten als onwerkelijke toneelverwickelingen te zien. Het publiek bij *De Spaansche Vlieg*, zou men dus in filosofische taal kunnen zeggen, verheft zich in de gelegenheidshumor tot een objectiviteit, die het anders nooit weet te bereiken; zelfs niet bij het aanschouwen van *Gijsbrecht van Aemstel*, al staat die „hoger” genoteerd dan de *Vlieg*. Maar buiten de taal der filosofen om zegt men het voor mijn gevoel duidelijker: in de gelegenheidshumor vindt het „volk” de middelen, om zijn eigen hiërarchie, zijn eigen geestelijke ernst onderstboven te keren en, voor één uitgaansavond, met de gekooide moedwil der barbaren storm te lopen tegen alle monumenten, die het anders vereert. Dat daarvoor een voetlicht en een troep acteurs nodig zijn, dat men zich zelfs tegenover de „hogere” cultuurvormen moet excuseren, eer men ronduit en platweg om situaties kan lachen, bewijst niets tegen die these; het bewijst alleen, dat de geestelijke hiërarchie er belang bij heeft, de humor, als een gevaar, in de „lagere” regionen onder te brengen en vrijwel principieel achter te stellen bij de verhevenheid, het eeuwige, de diepte en wat er meer op de geestelijke markt te koop is; want

zodra de humor belangeloos wordt in het aangezicht van *die* termen en dientengevolge gericht gaat houden over de geest zelf, wordt hij in de geestelijke wereld niet gewaardeerd en automatisch verward met cynisme. Men herkent onze humor niet eens, men houdt voor kwaadaardigheid en pessimisme wat nog niet meer dan een glimlachend aanloopje tot de ernst is; men neemt ons kwalijk, dat wij in zekere omstandigheden hardop lachen bij de *Gijsbrecht* en bij *De Spaansche Vlieg* niet eens aan het lachen toekomen; kortom, men wil de humor voor de bittertafel en het litteraire „genre” bewaren en weigert hem de toegang bij godsdienstige, patriottische en andere plechtigheden.

Hoever gaat iemands humor: dat is in een maatschappij, die onder de geestelijke hiërarchie leeft, bijna het criterium voor: in hoeverre heeft iemand afgerekend met de oude idealen, in hoeverre is hij bij machte zonder de boeman van de geest te bestaan. Bij de meeste mensen, en speciaal bij de humoristen van de sociëteit, gaat de humor, inderdaad, niet ver; maar men treft hen tenminste op hun geniaalst, wanneer zij in hun officieuze momenten aan de humor durven toegeven en zich, al dan niet door de alcohol aangemoedigd, voor hun doen gewaagd uitlaten. Ook in deze laag is de humor een juist door zijn negativiteit kostbaar herkenningsteken; ik herken in de vulgaire humor van de burgerman een bereidwilligheid (hoe officieus, hoe achterbaks dan ook) om van hiërarchie te verwisselen; grinnikend neemt hij even wraak op het contingent gemeenplaatsen, die hem bij de „ernst des levens” zoveel voordeel bezorgen, maar waarvoor hij nog meer offers moet brengen. De burgerlijkste burgerman is voor mij niet volkomen een vreemde, wanneer hij gevoel voor humor heeft, want in die humor communiëren wij en kunnen wij onze ernstigste geschillen zelfs een ogenblik vergeten. Ik ken weinig eigenschappen, die mij radicaler afstoten dan gebrek aan humor; tot nog toe heb ik daarom geen contact kunnen krijgen met Goethe, of Edgar Allan Poe, of Ludwig Klages; zij zijn mij op bepaalde punten niet vulgair genoeg, en te weinig familie van de grinnikende burgerman, zij hebben ergens reserves van geestelijke ernst, die niet mijn ernst kan zijn. Het is een hope-

loos belachelijk tafereel, als zulke mensen hun best doen, om daar, waar zij het onmogelijk kunnen, het mechanisme van humor of geestigheid in te schakelen; even belachelijk als het moment, waarop de humoristische sociëteitsheld afstand doet van zijn anecdotes, die hem „liggen”, om zwellend van ernst te gaan deelnemen aan het défilé van de burgerwacht. De onhumoristische mens is mij onverdraaglijk, zolang hij mij niet deugdelijk kan bewijzen, dat hij door het leven in het nauw is gedreven en ernstig moet zijn uit noodzaak. Maar waar worden onze dichters onhumoristisch? Bij de poëzie. En onze gelovigen? Bij het woord God. En sommige sceptici? Bij de scepsis. Het is mij de moeite niet waard, om daar al onhumoristisch te worden; ik prefereer dan de kiespijn als het geëigende moment.

Er zijn allerlei maatschappijvormen denkbaar, waarin de humor volstrekt geen herkenningsteken is; dat zij, die afgerekend hebben met de hiërarchie van de geest, elkaar herkennen aan deze negatieve reactie op een aantal geestelijke houdingen, is het gevolg van de omstandigheid, dat wij elkaar te midden van zoveel versteende vormen van gewichtigheid moeten herkennen, meer niet. Onze humor tekent onze plaats in een samenleving, waarin wij samen leven met mensen, wier ernst wij wel moeten delen en wier ernst ons niets aangaat. Daarom ook blijf ik dit herkenningsteken „humor” noemen, alle grammatici ten spijt, die mij verwijten zullen, dat ik weer verwarring wil stichten door een term; want het herkenningsteken is geen insigne van uitverkorenen en evenmin iets *anders* dan de humor uit *The Pickwick Papers*. Dickens was humorist, zolang hij niet tragisch werd, en in dat opzicht verschil ik niet van hem; hij werd alleen vaak tragisch op een punt, waar ik nog lach. Het verschil tussen Dickens' humor en die van Dostojewski's *Demonen* wordt wel in de eerste plaats hierdoor gesymboliseerd, dat de bewonderaars van het Pickwick-ensemble de humor in de *Demonen* niet eens herkennen; de humor van Dostojewski kan voor hen geen herkenningsteken meer zijn, omdat zij de door Dickens gestelde grenzen niet zouden kunnen overschrijden zonder hun dierbaarste belangen op het spel te zetten. Voor velen

is Dostojewski dan ook al even vervaarlijk tragisch als b.v. Pascal; hoe lang deze schrijvers humoristisch blijven, d.w.z. buiten het gebied van de *werkelijke* tragiek, ontgaat die categorie van lezers te enenmale, omdat zij de symptomen van de humor niet meer herkennen; en inderdaad, er behoort enig gemis aan geestelijke waardigheid toe, om de Pascal der *Pensées* als een „humorist” te kunnen zien! Maar toen ik kort geleden de *Pensées* en de *Demonen* herlas, trof mij telkens dit ene het meest: met hoeveel aristocratische tact wordt hier de ernst gemedan, met hoeveel humor wordt hier afgewacht, tot de ernst eindelijk door alle reten binnendringt! En verder: hoe zonderling, in vergelijking met alle denkbare mensen-mogelijkheden, is de mensensoort, die zichzelf in rangorde meent te verheffen door juist in *déze* schrijvers de humor stelselmatig te miskennen!... Wat mij aan Pascal en Dostojewski bindt als aan vrienden, is juist deze *late* ernst, die een andere kant is van de verst doorgedreven humor. Hoe bitter weinig maakt het voor mij dan nog uit, dat deze Pascal meende, zich in de ernst van het christendom te kunnen redden! Alle reddingen zijn iemand bij voorbaat vergeven, als hij zich maar niet *lâat* redden door het beruchte corps apologeten, dat uit pure reddingsdrift wel drenkelingen zou willen *maken* door slechte zwimmers in gevaarlijk water te stoten!

Als ik dus de humor te voorschijn haal uit de „lagere” regionen, waarnaar zij door de geestelijke hiërarchie is verbannen, houdt dat dus allermint in, dat ik van de wereld een humoristenclub zou willen maken. Immers het criterium: hoever gaat iemands humor, heeft een keerzijde: waar begint iemands ernst, waar heeft hij het recht, er idealen op na te houden, zonder op de lachspieren te werken. De geestelijke hiërarchie identificeert doorgaans het ideaal onmiddellijk met enige „handwoorden”, die het voordeel hebben, dat zij gemakkelijk onderdak bezorgen aan velerlei vage onbevredigdheid; de aanhangers huisvesten in hun eenmaal aangenomen ideaal meestal hun ganse inboedel, onverschillig, of het zich daartoe leent. Vrijheid, gelijkheid en broederschap: welke instincten hebben zich in dat logement niet ingekwartierd! Daarom zijn de idealen voor de humor een goedkope prooi; het is wat al te

duidelijk, dat de partijgangers, die om de vrijheidsboom dansen, voor een appel en een ei ook beschikbaar zijn om morgen een boekenbrandstapel op te richten ter ere van de onvrijheid, dat de volumineuze „handwoorden” er heel wat minder toe doen dan de ongeformuleerde driften, waarvan zij op een gegeven ogenblik de uitlaatklep vormen; en als men mij tegenwerpt, dat het op de appel en het ei toch juist aankomt, dan antwoord ik, dat men beide artikelen op de markt kan krijgen. Men heeft „handwoorden” nodig, om idealen te kunnen benoemen, en men heeft idealen nodig, om te kunnen handelen; die ketting vindt men overal terug. De ware „handelaars” zijn dan ook degenen, die zich hebben vastgebeten in „handwoorden” en volgezogen met „handwoorden”; het energieke, op een vast doel gerichte en langs vaste lijnen geleide handelen is volstrekt onhumoristisch, want de humor relativeert de doelstelling; een humoristische Robespierre zou geen *terreur* onder het patronaat van Rousseau hebben georganiseerd, maar hoogstens een „wilde” *terreur*, iets zo spontaans en onbekookts, dat het waarschijnlijk nooit tot historische episoden gekomen zou zijn. De ernst van het handelen eist systeem en de begeleiding van „handwoorden”, die het systeem niet in discussie brengen, maar voor de tot energie bereide volgelingen fixeren; in de ernst, waarmee sommige mensen op woorden reageren, waaraan zij verknocht zijn geraakt, ziet men hen om zo te zeggen al handelen met stem, blik en gebaren. „Practische idealisten”, d.w.z. mensen met een flink overschot aan energie, dat zich gemakkelijk aan „handwoorden” laat binden: daarin culmineert eigenlijk de oude hiërarchie en voor deze speciaal is de humor slechts een grap en een „genre”.

Maar voor ons is de humor spelbreker. Hij maakt het handelen onder het motto van een geestelijk ideaal onmogelijk; wijst het op zichzelf terug, geeft het weer prijs aan willekeur, muzikaliteit, barbarie; alle geformuleerde richtsnoeren, die met de vereiste geestelijke ernst worden aangeboden ter naleving, hebben voor ons een te goedkoop aspect. En dus geven wij het handelen zonder gewetensbezwaar terug aan de grillen en onberekenbaarheden van het temperament, nadat de gees-

telijke leuzen in de contrasten van de humor opelkaar zijn stukgestoten; wij nemen van tijd tot tijd de woorden op, waarmee wij ons vroeger iets voorschreven, en voelen ons tegenover de grammatica wonderlijke sceptici, maar zonder enige vermoedheid. Wat hebben wij, wat heeft ons handelen nog met deze woorden uitstaande? Zullen wij soms minder scherp gaan formuleren en minder beslist onze eigen persoonlijkheid in daden gaan uitspelen, omdat wij niet meer aan de grammatica geloven en de „zin van het leven” in de humor verloren, zoals wij er de zin uit de spraakkunst aan verloren hebben? Zal ik soms een Kiriloff worden („alles is goed, alles!”), omdat ik Kiriloff niet meer wil tegenspreken, of een grootmoordenaar, omdat ik besef, dat er perspectieven zijn, waaronder een moordenaar zich zo liefelijk voordoet als het verglijden van wat zand in een duinkom? Hoe oratorisch klinken dergelijke vragen, en hoe onhumoristisch! Het lijkt mij, of ik mij mijn eigen temperament zou willen dicteren, decreteren, nadat mijn temperament mij eerst mijn ik had gedictieerd, gedecreteerd! Willekeurig handelen, en zelfs willekeurig woordgebruik, schrikt mij immers niet meer af; ik kan een ambt bekleden, zonder dat mij de gedachte aan de zineloosheid van dat ambt benauwt, en ik kan een boek schrijven in waarheidstoon zonder aan waarheid te denken, want de humor maakt dat alles voor mij goed; aan de zineloosheid zou ik niet bezwijken en om de waarheid zou ik niet krankzinnig worden, eer aan microscopische dingen, wier theatereffect gelijk nihil is. De humor is mij dierbaar, omdat hij mij door zijn aanwezigheid op de riskante grammatische punten aan mijzelf heeft onthuld als iemand, die handelen kan zonder de garantie van woorden en dwars door de „zineloosheid” heenleeft, telkens in specialistische ernst gevangen en nooit door die ernst verslonden. Eerst de humor neemt de vloek weg, die voor de ex-geestelijke mens op het handelen ligt, en lijft hem, met zijn ganse verleden, heden en toekomst van specialismen, weer in bij de „honnêtes hommes”; want in de humor bevrijdt hij zich van het voor hem ondeugdelijk geworden vooroordeel, dat die inlijving laksheid en opgeven van verzet zou betekenen. „Honnêteté”: welk een verrukkelijk humoristisch woord, als

men er oor voor heeft! plantaardige pretentieloosheid van het bestaan verenigd met de sprong van de tijger! ideaal zonder idealen, geest zonder geestelijkheid! Maar bij dit station is de humor gewoonlijk reeds lang ontspoord en de wereld uiteengevallen in solidaire bourgeois en fanatieke verzetslieden, gewapend met de onhumoristische „handwoorden” hunner partijen, zwaar van grammatische ernst. ...

En ik ... ik heb nog steeds geen partij gekozen; dertig jaren van mijn leven heb ik doorgebracht tussen woorden, om déze „vrijheid van het woord” te kunnen vinden. Millioenen mensen sterven zonder die vrijheid; zou ik voor die grote humor van het leven niet alle voortijdige tragiek over hebben?

Het allerlaatst: mijn politiek, mijn ernst, mijn hiërarchie.

Ik herinner mij, hoe ik in mijn geestelijke periode de politiek verachtte, met die typische verachting van intellectuelen en aestheten voor alles wat de theorie zou kunnen verontreinigen, het pessimisme en de vroege verbittering zou kunnen bezoe-delen, maar ook met dat sterke ondergrondse verlangen naar de onlitteraire macht, die de politici in staat stelde, zich noch om de Zuivere Rede, noch om de goddelijke Poëzie te bekommeren. Van mijn geestelijk platform zag ik de politiek als de onzindelijkste vorm van beschavingscorruptie, („des platitudes d'ambition qu'on décore du nom de politique” – Stendhal), de politieke leuze en het partijparool als een zwendel met de woorden, die mij voorkwamen in *mijn* gebied eerlijk te zijn; de politicus zag ik als de hypocriet *par excellence*, niet wetend, welke voorbarige eer ik hem met die qualificatie bewees; want de politicus, die met zijn hypocrisie durft leven zonder in alle richtingen het hof te maken aan de oprechtste idealen, is oneindig veel zeldzamer dan ik in mijn geestelijke onschuld kon veronderstellen. Maar èn mijn intellectuele verachting èn mijn ondergronds verlangen gingen uit naar de volledige hypocriet in de politicus; mijn vroegrijpe scepsis zei mij, dat ik juist die volledige hypocriet met mijn geestelijke normen het volledigst moest verachten; een officieuze bewondering fluisterde mij in, dat alleen de volledige hypocrisie in de politiek de politicus kon vrijpleiten. Nu met mijn geestelijk platform ook de ver-

achting is verdwenen en de officieuze bewondering zich aan mij heeft gemanifesteerd als één van de vele signalen, waarmee de nieuwe hiërarchie mij, toen al, op haar komst voorbereidde, nu is de enige verwantschap, die tussen de politicus en mij nog bestaat, dan ook die hypocrisie; en de enige politicus, die die naam werkelijk verdient, is voor mij de man, wiens hypocrisie sterk genoeg is om alleen zijn stemvee en niet ook hemzelf te misleiden omtrent het karakter van de woorden, die hij in de mond neemt; de man, wiens temperament het politieke spel nodig heeft en dus ook de bedrieglijke klank der verkiezings-termen, de man, die de „ideologen” uitlacht om hun kale pretenties en weet, dat men ideeën gebruikt in dienst van de macht. Dan nog voel ik mij mijlenver van hem verwijderd; maar zulk een napoleontisch personage lijkt tenminste niet op de kreupele wezens, wier hypocrisie ophoudt bij de bies van een ministerspantalon. Het gangbare type van de parlementaire politicus of van de dictator à la Mussolini of Hitler is hypocriet... ja, gemeten met de maat van een zeker publiek, levend in het kinderlijk geloof, dat de politici „menen wat zij zeggen”; een dergelijke naïveteit verdient inderdaad beloond te worden met een dergelijke naïeve hypocrisie! Een straat verder treft men dan de mensen aan, die u weten te berichten, dat de politici alles liegen, wat zij voor de goegemeente verkondigen; dit zijn dan degenen, wie het licht over de naïeve hypocrisie is opgegaan, en die hun leven verder zullen doorbrengen met de beste gevoelens omtrent hun eigen psychologische scherpzinnigheid. Tegenover zulke mensen moet ik echter volhouden, dat ik de gemiddelde politicus beschouw als een doortrapt idealist, wiens idealen alleen een weinig anders verankerd zijn dan die hunner argwanende critici. De gemiddelde politicus immers liegt volstrekt niet, want daartoe mist hij de volstreckte hypocrisie te enenmale; hij heeft zo dikwijls de echos’ uit zijn gehoor weer opgevangen, dat hij en zijn publieke echo langzamerhand tot een confuus geheel zijn versmolten; een soort half-geestelijke, half-instinctieve pap, daarin roert men, wanneer men de politicus afschuijmt op zijn „eerlijkheid”. Bovendien, de meeste jonge politici van het gemiddelde slag – ik heb ze aan de universiteit in grote getale

gekend – beginnen hun carrière met een aantal bloemzoete idealen, die zij in één of ander dispuut hebben opgedaan en waartegen zelfs de scherpzinnige critici van een-straat-verder geen verdenking zullen koesteren; zij ontmoeten hun eierzucht aanvankelijk onder de vleidendste namen en blijven die namen eer betuigen, ook wanneer zij van de z.g. realiteit des levens enige lesjes hebben ontvangen. Schone woorden en „reële” ambities, verkiezingsklinkklank en gewichtige intrigues „achter de schermen”, braaf gemeenschapsgevoel en onbraaf trachten naar een royaal pensioen, alles vindt bij de politici zijn oplossing in een eenheid van tegendelen, de rhetoriek, waarvan de factor „eerlijkheid” mij juist de meeste afkeer inboezemt. In de politieke rhetoriek zijn een verleden van studentikoze geestelijkheid en een heden van hompelend opportunisme zo vermengd, dat men van de toekomst dier rhetorici in het algemeen niet veel anders dan een studentikoos hompelen mag verwachten.

Wellicht is de grote politicus, de hypocriet, die van zijn hypocrisie weet en desondanks door zijn temperament leeft om te handelen en te heersen, slechts een legende, waaraan vooral wij ex-litteratoren schuld hebben; wij, die de politiek willen „ontgeestelijken”, zoeken in Napoleon niet het kind van de phrasen der Franse revolutie, maar de corsicaanse bandiet in het groot, en misschien zijn wij nog te naïef, als wij daarnaar zoeken. Dat Catharina de Medici met Macchiavelli's evangelie der hypocrisie placht om te gaan alsof het haar brevier was, bewijst nog niet veel voor de hypocrisie, die ik bedoel, want ook het brevieren met hypocrisie heeft een allernaangenaamste „schijnheilige” kant! Maar hoe het ook zij, de belangengemeenschap, die ons met de politiek verbindt, leidt onverbiddeijk naar de hypocrisie toe en van de politieke idealen af; daarom doorkruist die belangengemeenschap de politieke richtingen en partijen en daarom houdt onze ernst alleen rekening met de politieke ernst, als wij achter de pompeuze „handwoorden” een bruikbaar belang ontdekken; dit alles tot grote ergernis van de politici zelf, die met zulke verraderlijke aanhangers en hospiterende dilettanten nu eenmaal niets kunnen aanvangen. Zij wensen niet *au sérieux* genomen te worden

om het enige feit, dat ons de kans geeft hen *au sérieux* te nemen: het feit, dat zij partij hebben kunnen kiezen en in een bepaalde richting kunnen handelen; dat is voor hen niet belangrijk genoeg, want in dat opzicht staan zij immers weer gelijk met de tegenstanders van andere partijen en andere richtingen, die zij volgens hun „principes” moeten bestrijden; volgens hen moet men dus òf partijkiezen, òf zich afzijdig houden, zoals Hegel, die onder het gedonder der kanonnen van Jena 1806 zijn *Phänomenologie* voltooide alsof hij niets beters te doen had. Met de partijman kan hij een partij vormen en met de interessante afzijdige zonderling kan hij zich verstaan, b.v. door hem zijn gang te laten gaan en te gelegener tijd enige bruikbare elementen van zijn getheoretiseer „practisch te verwerken”; maar op ons politiek dilettaantisme heeft de professionele politicus geen vat, het is hem te goedkoop en bovendien te... hypocriet. Mensen, die op een zeker ogenblik de gewetensvrijheid en de democratie verdedigen tegen de aanspraken van het fascisme en die men tien minuten later betrapt op een apologie van de corsicaanse bandiet en een aristocratische waardeleer, zulke mensen zijn voor de politicus minstens onwaarachtig, maar zeker onmogelijk. Men is democraat of men is het niet, men is liberaal of men is conservatief; een staatsman kan ook nog „overhellen” tot het ene zonder het andere geheel te desavoueren, hij kan desnoods het regenboogkarakter van een volledig zakenkabinet hebben, hij mag zelfs (en hier ziet de politicus van bewondering scheel!) „boven de partijen” staan; maar politiek *zonder* partij, dat is, wel te verstaan, politiek in noch boven noch tussen partijen, vertegenwoordigt een belang, waarover men de staatsman vergeefs raadpleegt.

Politicus zonder partij... en niettemin: politicus. Ik klamp mij niet meer vast aan de oude fictie van de onpartijdige, platonische toeschouwer, want daarvoor lees ik het avondblad met te veel belangstelling; die belangstelling bewijst mijn belang bij de politiek! Ik lees noch met de scheidsrechterlijke gevoelens van de onpartijdige, noch met het half superieure, half verveelde gezicht van de platonicus; zonder partij ben ik niet door gebrek aan partijdigheid; maar mijn partijkiezen dekt zich

niet met kiezen voor een partij, en daarom ontdekt de partij-politicus mijn belang pas dan, wanneer het zich toevallig eens identificeert met één zijner leuzen. Zijn partij is een conglomeraat, streeft althans naar het conglomeren; hij verzamelt aanhangers om zich en tracht hen aan zich en de partij te binden door de wereld zo voor hen te vereenvoudigen, dat zij gemakkelijk handelen kunnen; hij uniformeert hen, figuurlijk en soms ook letterlijk, zodat zij het kleine opportunisme van de belangenstrijd niet behoeven te dragen zonder gemeenschappelijk, verheffend ideaal. Soms ben ik dus plotseling zijn „partijgenoot”, omdat ik de levensvatbaarheid van één zijner vereenvoudigingen aan den lijve ervaar; maar de volgende dag kan ons bondgenootschap uiteengevallen zijn, door een humoristisch intermezzo of door een blik op het gesloten front der echte partijgenoten. Tot mijn politiek behoort dus een politieke karakterloosheid, die zich met geen enkele opvatting van het partijwezen verdraagt. Ik ben democraat, want ik heb geen respect voor de geprivilegieerde standen of rassen, terwijl ik zelfs tegenover de fundamenteelste verschillen het besef der plantaardige „gelijkheid” niet kan kwijtraken. Ik ben aristocraat, want de thesen van de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* doen mij van de „gelijkheid” niet anders zien dan de middenstand, die gelijk wil hebben. Ik ben liberaal; als men de Europeaan binnenkort zal dwingen, afstand te doen van zijn persvrijheid en de onhumoristische gemeenplaatsen van deze of gene Leider te delen, zullen wij andere tekens dan gedrukte letters moeten uitvinden om die gemeenplaatsen te ondermijnen. Maar in het aangezicht der liberale pretenties (alsof hun „vrijheid” een overwinning was op de „onvrijheid” en hun *laisser faire* het *non plus ultra* van ideale menselijkheid) wordt mij de „sterke man” sympathiek die metterdaad bewijst, dat men in recordtijd van liberalen gezagsaanbidders kan maken. En die „sterke man”? Hij begeeft mij, zodra het geluidsfilmjournaal in de democratische bioscoop hem vertoont in zijn lijfelijke gedaante, als een phaenomenale schreeuwlelijk van de ordinairste soort! Zo partijloos, zo karakterloos ben ik, waar het de aangelegenheden der politiek betreft: voortdurend in de oppositie, zelfs tegen hen, die juist

menen, mij als partijgenoot op de schouder te kunnen kloppen! De humor maakte van mij een politieke avonturier, die alleen die naam niet wil dragen, omdat de geestelijk levende mensen daaraan het beeld verbinden van een zwerver, die nergens thuis is, of een pessimist, die door het *spleen* wordt vervolgd: Blaise Cendrars of Byron. Om die valse voorstellingen te ontlopen en het handelen niet opnieuw met een „principe” (ditmaal het principe van de Wandelende Jood-Don Juan) te belasten, noem ik mij politicus met de andere politici; want mijn avonturierschap verlangt geen uitzonderingspositie, niet eens een permanente reisvaardigheid of een voorliefde voor eilanden in de Stille Zuidzee. Mijn „zonder partij” is geen verkapt principe, dat dienen moet om een partij van avonturiers op te richten; het avontuur als principe verbergt het avontuur, dat ik bedoel, evenzeer als het burgerlijkste dorpsbestaan.

Eerst de humor neemt de vloek weg, die voor de ex-geestelijke mens op het handelen ligt, schreef ik hierboven. Ik keer die ervaring thans om naar haar tegenkant: eerst de humor maakt het handelen tot een avontuur, waarbij zelfs het principiële avonturierschap verbleekt. De humor lost de „principes” op, vernietigt de stelligheid der richtinggevende woorden en dwingt ons tot een politiek, die geen bindend antwoord mag geven op het „hoe” en „waarom”; voor de cultuurmens, die aan de grammatica gelooft, dus een politiek van blinde roekeloosheid, gefundeerd op het ongecontroleerde instinct; een politiek, die moord en verkrachting gelijkstelt met burgerzin en eerbaarheid; de complete anarchie, de onttroning van het verstand en de logica, de morele chaos. Zo redeneren zij, de kruideniers en de ambtenaren van het Openbaar Ministerie, maar ook de Thomisten en de Freudianen, allen in hun eigen jargon, afkerig van de humor, wanneer het om heilige woorden gaat; zo geven zij, zorgvuldig hun instinct controlerend in dienst van een of ander fictief doel, een demonstratie van het instinct, gecontroleerd door het instinct... hetgeen een monotoon schouwspel zou opleveren, als de zegeningen der grammatica er niet waren; zo *moeten* zij redeneren, om door een algemeen-geldend, bindend „hoe” en „waarom” hun partijnormen te kunnen handhaven.

Blijkt hier niet duidelijk genoeg, waarop mijn nieuw hiërarchisch gevoel, waarop mijn meerderheidskenning berustte? Ik erkende tegen die achtergrond van steeds wisselende theorieën, stromingen, heilsleren, hypothesen en scholen slechts diegenen als meerderen, die nog in staat bleken het handelen als avontuur te ondergaan, als het volstreckte avontuur, dat onzeker, zinloos en doelloos wist te blijven ook onder de zekerste, zinrijkste, doelmatigste woorden; vandaar de weldadige herinnering aan de spontaneïteit der fysieke kracht, ná de verachting voor de geestelijke phrasen, vandaar de voorliefde voor het dier, de „gewoonheid” en de humor, als een signaal van een nieuwe rangorde dwars door de heersende geestelijke normen heen. Men zal daarom niet ten onrechte kunnen zeggen, dat ik ook die geestelijke normen officieus bleef beminnen; want hoe zou ik niet gehecht blijven aan de achtergrond, die het mij mogelijk maakte, mijn voorgrond af te bakenen? Wat ik geformuleerd heb als de „nieuwe hiërarchie” (nieuw als mijn ervaring, niet als een uit de lucht gevallen mirakel) is het tegendeel van een predikatie voor iedereen; het hiërarchisch besef veronderstelt een permanente achtergrond van vijandigen, of meer nog: volkomen onverschilligen, die zich bezig houden met de vooruitgang der mensheid, de opbouw der wereld of het bezetten van Mandsjoekwo en met het waarnemen van die belangen handen vol werk hebben. Zij hebben hun eigen hiërarchieën, variërend tussen de aristocratie van het geslacht of het ras en de democratie van jan en alleman; en wij begeven ons onder hen, vinden bij hen doelstellingen, die wij op korte termijn kunnen delen, lachen met hen om dezelfde dingen, treuren met hen om dezelfde krenkingen en verliezen, politiseren met hen, handelen met hen; zij interesseren zich voor ons en critiseren ons, strijken over de huid van onze belangen, loven of laken onze gedragingen of onze zinsbouw, zoals wij de hunne; ieder ogenblik van de dag trachten wij ons aan hen te assimileren om te vermijden, dat wij een afgesloten kaste en daarmee een collectie versteende zonderlingen worden; en bij dat alles blijven wij vertrouwd met hun vijandschap, die ons het handelen niet gunt zonder een watermerk van zelfstandige en bijvoeglijke naamwoorden.

Onze politiek herkennen zij niet, want zij menen ons overal te vangen, waar wij juist zijn afgereisd; onze polemieken lijkt hun onprinciepelijk en onze psychologie onwetenschappelijk, omdat wij geen polemieken bedrijven om gelijk te krijgen noch psychologie om iets over de ziel te weten; polemieken en psychologie als attributen van het avontuur zouden hen vervreemden van hun doelstellingen, het manna hunner bezige levens. En daarom: ook al zouden wij hun onze hiërarchie voorprediken met teksten en gezangen, zij zou niet eens tot hen doordringen, zij zou hen hoogstens weer... interesseren, als een nieuw vermaak bij hun muziekfeesten, voetbalcompetities, Schlageter-herdenkingen en philologische congressen. Hun instinct drijft hen immers naar de grammatica, die alles dadelijk tot onschadelijke puzzle maakt, wat zou kunnen wijzen naar het dier, naar de zinloosheid, naar de dood, die laatste, tactloze openbaring van het volstreckte avontuur; hun instinct, dat het onze is en dat ons van hen scheidt...

Zo avontuurlijk geldt de hiërarchie van het avontuur, dat ik, die haar met haar voorrechten en plaatsbepalingen heb geformuleerd, mij ten volle bereid voel afstand van haar te doen, en desnoods gratis; alleen niet tegen de warenhuisprijs, die de geestelijke mens voor haar zou willen betalen.

VI. EPILOOG

Nu is ook dit papieren avontuur weer ten einde; het heeft vorm gekregen en is daarmee van avontuur tot geformuleerde phase van mijn leven geworden. Toen ik begon scheen mij dit spel tussen „ik” en abstracte theorie zoveel kansen te bieden om de pedante stijfheid der formule te ontvluchten, dat ik zelden de weerstand van de vorm ondervond; dit „ik” paste zich soepel en geluidloos aan bij wat ik te zeggen had; het was bijna een verrassing voor mijzelf door zijn openhartigheid en onlitteraire directheid. En nu? Langzaam maar zeker sleet ook deze gewaarwording in mij uit; al schrijvende voelde ik, hoe het persoonlijk voornaamwoord van de eerste persoon zijn onbeschaamde klank voor mijn oren verloor en hoe ook deze „biecht” geladen werd met theorie; tegen het slot verdroeg ik mijn „ik” alleen nog als de vervulling van een gelofte, aan de eerste bladzijden gedaan. Een klein heimwee sloop binnen: naar de streng onpersoonlijke stijl van de wetenschappelijke verhandeling, naar het zo totaal andere spel (van kat en muis) met de gestalten van een roman; en vooral: naar een terugkeer van de scepsis, die ik bezig was als een laatste illusie van de geest af te wijzen voorgoed. De zekerheid, dat ik mij ook van dit „ik” nog juist een procent te veel had voorgesteld, nam hand over hand toe; en bij het doorbladeren van mijn manuscript was mijn voornaamste troost het ontdekken van steeds meer onopgeloste en zelfs positief verscherpte tegenstrijdigheden. Meer dan de ik-toon bleven die ontdekkingen mij binden aan mijn boek; aan die onopgelostheid, en niet aan een verwisseling van pronomina, zullen mijn vrienden het herkennen; met al zijn aphoristische uitvallen en zijn grammatische willekeur zullen zij het liever aanvaarden dan het refereat van een filosoof, dat beslag op hen wil leggen en hun een partij wil opdringen. Zij zullen zelfs kunnen vergeven, dat ik

thans nog een kind ben van mijn boek en met een zekere aanhankelijkheid en trots wil instaan voor mijn „waarheden”; want de nieuwe scepsis nadert niet snel, en zeker minder snel dan de scepsis van vroeger. Maar van één ding zullen zij overtuigd zijn: alleen voor vrienden was ik zo positief, voor onverschilligen en algemeen-ontwikkelden had ik de bestendige ondergrond der scepsis al veel eerder toegegeven. Wat kan het mij schelen, „waar” te zijn voor een dominee of een dichter? Het was mij alleen iets waard, dat mijn vrienden niet vroeger, niet „geestelijker” sceptici zouden zijn dan ik zelf.

Een laatste criterium. Het viel mij in onder het schrijven, enige maanden geleden, maar ik bewaarde het. Lavoisier verzocht om de gunst, voor zijn terechtstelling een wetenschappelijk onderzoek te mogen voltooien. Ik hoorde daarvan al in mijn jeugd; als ik toen aan die geste dacht, vervulde zij mij met bewondering, maar ook met een vaag afgrijzen. Iets in mij protesteerde toen al zonder tot formules te kunnen komen naast de hevige bewondering, tegen die barbaarse toewijding aan een zo abstract geloof als de wetenschap; had Lavoisier in het aangezicht van de dood niets beters te doen dan de voortgang der chemie te bevorderen? Ik aarzelde tussen mijn verering voor die geringschatting van de guillotine en mijn protest, tussen Lavoisier, de verachter van de dood, en Lavoisier, de slaaf der scheikunde, die misschien door de wetenschapsillusie genarcotiseerd de dood werkelijk als een onbelangrijk incident kon ontmoeten.... Dit staat voor mij vast: had men *mij* onder het schrijven van dit boek de dood op korte termijn aangekondigd, dan zou ik die termijn niet gebruikt hebben om het te voltooien; het zou spoorloos weggevallen zijn voor een laatste pijnloze middag in de plantaardige stilte van een dorpstuin en, misschien, voor een gesprek met mijn vrienden van weinig woorden en veel zwijgen, ver van alle wetenschap.

VAN OUDE EN
NIEUWE CHRISTENEN

EERSTE BOEK

MENSELIJKE WAARDIGHEID...

*Οὐτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὐτιν δέ με κικλήσκουσι
μήτηρ ἢ δὲ πατήρ ἢ δ' ἄλλοι πάντες ἐταῖροι.*
Odyssee, IX, 366–367

I. GESPREK OVER DE ZIN DES LEVENS

Gijsbertus. Stoor ik je?

Ik. Integendeel. Ik was aan het werk.

Gijsbertus. Is dat niet een bedenkelijke paradox?

Ik. Voor degenen, die in het werk de afwikkeling zien van een systematisch georganiseerde verrichting, ja. Maar mij komt het voor, dat een onderbreking bijna altijd een aanwinst betekent; men wordt gedwongen zich aan de rechtlijnigheid van zijn programma te onttrekken, men wordt afgeleid; aangenomen dus, dat de man, die mij komt storen, niet de bedoeling heeft mij met kletspraatjes te vervelen. ...

Gijsbertus. Wees gerust!

Ik. En zelfs dan! Dikwijls zijn kletspraatjes inspirerend door hun hardnekkigheid. Ik geloof, dat ik in een atmosfeer van kletspraat de beste ideeën heb gehad; het argeloos kakelen schept een wal van geluiden om iemand, die hem en motieven aan de hand doet en beveiligt tegen een te doordringende stilte.

Gijsbertus. Ik kan mij dus veroorloven je met geklets te vervelen, want mijn geklets zal je beste inspiratie en de verveling zal je amusement zijn. Wat denk je van deze paradox?

Ik. Ik heb niets tegen paradoxen, wanneer die althans niet gelanceerd worden door mensen als Chesterton; waartoe jij niet behoort, voorzover ik weet. En ik wil je eerlijk bekennen, dat het probleem van de paradox mij al lang heeft beziggehouden. Ik ontmoet overal paradoxen, waar de meeste mensen een formule vinden.

Gijsbertus. Je bent waarschijnlijk wat speelser dan die mensen.

Ik. Toch niet. Ik ben overtuigd van het spelkarakter der logica, maar desalniettemin wil ik van de logica geen spelletje maken. Ook die paradox ontmoet ik telkens, en ik moet haar ook telkens weer erkennen als paradox.

Gijsbertus. Je zou dus een brochure kunnen schrijven ter verdediging van „de” vrijheid of „de” cultuur, in volle ernst, en tezelfder tijd een brochure tegen „de” vrijheid en „de” cultuur, eveneens in volle ernst?

Ik. Inderdaad, waarom niet? Mijn ernst geldt niet de woorden „vrijheid” en „cultuur”, en evenmin de woorden „onvrijheid” en „cultuurloosheid”. Wanneer ik in het algemeen meer geneigd zal zijn om vrijheid en cultuur te verdedigen, is dat niet een gevolg van geloof in die woorden, maar van een toevallige situatie; het is een vorm van tactiek, meer niet.

Gijsbertus. Spreek niet geringschattend over tactiek! Misschien is zij voor ons wel de „hoogste” bereikbaarheid, nu wij afgeleerd hebben in „de” Waarheid of „het” Absolute te geloven. Tactiek en opportunisme veronderstellen een mens, die met veel grote woorden heeft afgedaan.

Ik. En desondanks ieder ogenblik woorden nodig heeft om zich te realiseren! De paradox! Want hij heeft scherpe, volstrekte woorden nodig, hij moet zich vereenzelvigen met anderen, die deze woorden gebruiken zonder aan hun absolute waarheid te kunnen twijfelen. Door het paradoxale karakter van alle eerste en laatste waarheden te erkennen, sluit men zichzelf buiten alle gemeenschappen.

Gijsbertus. Waar men zichzelf niet buiten sluiten kan! Ook dat is een paradox, mijn waarde.

Ik. Maar een te gemakkelijke. Het spreekt vanzelf, dat ik niet ontken tot de gemeenschap der broodverbruikers en taalverbruikers te behoren; ik behoor nog tot heel wat meer gemeenschappen, zonder dat ik het gevoel heb bij één gemeenschap met hart en ziel te... behoren.

Gijsbertus. Ik waag het bijna niet nog eens op te merken, dat zich hier opnieuw een paradox aandient.

Ik. Vandaag las ik in de aantekeningen, die William Blake maakte bij de *Discourses* van Sir Joshua Reynolds, het volgende: „To generalize is to be an idiot. To particularize is the alone distinction of merit. General knowledges are those knowledges that idiots possess.” Voel je, hoe de paradox uit deze bepaling naar voren springt? Immers de van generaliseren afkerige Blake generaliseert zelf, waar hij zijn conclusie

onder woorden brengt, en in dit geval nog wel als een algemeen geldende uitspraak! Voer die paradox door, en het blijkt, dat de „waarheid” van deze uitspraak is... dat zij niet waar is! Want als zij waar zou zijn, zou zij generaliseren en dus gerangschikt moeten worden onder „those knowledges that idiots possess”!

Gijsbertus. Ik maak hieruit alleen deze gevolgtrekking, dat zelfs William Blake, die afkerig was van alle generalisatie, in die mate zelfs, dat hij het generaliseren aan de idioten wilde overlaten, zijn toevlucht moest nemen tot het generaliserende, vulgariserende middel bij uitstek, de taal. Maar nu dadelijk hierop een vraag: ben je daarom geneigd Blake's uitspraak minder hoog aan te slaan, zou je b.v. nu willen concluderen, dat het juist de verstandige mensen zijn, die generaliseren, en dat daarentegen de voorliefde voor het *bijzondere* een eigenschap van idioten is?

Ik. Neen, natuurlijk niet.

Gijsbertus. Dan blijkt daaruit duidelijk genoeg, dat je in het gezegde van Blake niet de algemeengeldige waarheid, maar de tactiek waardeert.

Ik. De tactiek?

Gijsbertus. De tactiek. Je sympathiseert met Blake, omdat je, zonder je dat overigens bewust te maken, van zijn tactische praemissen bent uitgegaan. Ik neem aan, dat ik in staat ben, je ook met het tegendeel te laten sympathiseren. Let wel: in je afkeer van het generaliseren kies je met enig vuur partij voor de bepaling: „to particularize is the alone distinction of merit”. Je doet dat, omdat je daarbij al het droge, stijve, houterige van het generaliseren voor ogen hebt. Door voor het *bijzondere* te voteren, verwerp je die droogheid, stijfheid en houterigheid. Maar stel je nu voor, dat juist iemand je al het afschuwelijke van het *bijzondere* had voorgehouden, b.v. door er op te wijzen, dat de „particularist” in zijn voorliefde voor het *bijzondere* ieder gevoel voor verhoudingen, alle noodzakelijke constructieve kracht verliest; dat de zuivere consequentie van het *bijzondere* is: de verzamelaar van bijzonderheden, die zelf een curiositeit wordt. Ik geloof, dat je dan met evenveel vuur het generaliseren zoudt verdedigen.

Ik. Ongetwijfeld. Maar ik wil toch opmerken, dat wij ook zo de paradox van „generalize” en „particularize” nog niet ontlopen. Ik zal mij b.v. stellig verzetten tegen de „particularistische” voorliefde van de verzamelaars van anecdoten, die in de kunst wordt belichaamd door een soortgelijke voorliefde bij de naturalisten en andere artisten voor de „petits faits”. Echter: deze voorliefde voor het bijzondere is in het geheel niet primair, maar, secundair, het gevolg van één generaliserende conclusie, die vrijwel alle artisten trekken: *de mensen of dingen, die er ogenschijnlijk zo ongecompliceerd uitzien, zijn in (onze) werkelijkheid zéér gecompliceerd*. Van deze ontdekking, die het standsgevoel van de „ware” artist tegenover de kitsch bepaalt, bestaat in de wereld van de kunst geen appèl; deze generaliserende wet regeert over de artist, stijft hem in zijn afkeer van het „normale” en zijn manie voor het bijzondere, want rechtvaardigt zijn bestaan.

Gijsbertus. Tactiek blijft dan toch de neiging van de artist om zich op het bijzondere te laten voorstaan als op een speciale privilege, dat hem boven anderen verheft.

Ik. Zeker, dat ontken ik niet, al wordt die tactiek de artist meestal niet als zodanig bewust. Doorgaans zijn artisten (hoe zelden zij ook te goeder trouw mogen zijn) te goeder trouw juist wat betreft het feit, dat zij geloven in het bijzondere als de hoogste waarheid; dat al die gecompliceerdheid maar een borduursel op het wijde kleed van een nieuwe, alomvattende ongecompliceerdheid is, vermogen zij niet te begrijpen.

Gijsbertus. Met andere woorden: de artist is eigenlijk een hoogst fatsoenlijk arbeider in de wijngaard der bijzonderheid, der gecompliceerdheid, der perversiteit zo nodig. Een tacticus, die zich van zijn tactiek niet bewust mag worden, op straffe van zijn werkkracht te verliezen: een nieuwe paradox.

Ik. Maar met dat al voelt men aan de subtiële kunstenaar, dat hij generaliseert. Zodra hij over zijn vak komt te spreken, vertoont hij een zeker onhumoristische geborneerdheid, die mij duidelijk herinnert aan de geborneerdheid van ambtenaren en staatslieden. Dat is dan toch wel een onloochenbaar teken van de generalisatie, waaraan zijn zo subtiële en van intelligente interpretatie doordrongen wereld fataal is gebonden.

Gijsbertus. Dan blijkt dus de tactiek van de werkelijk subtiële kunstenaar niet principieel te verschillen van de tactiek van de kitsch-auteur! Ook diens poging tot generaliseren bedoelt een gecompliceerde wereld te handhaven, die *zijn* belang dient. Alleen is de gecompliceerdheid hier minder verfijnd en de subtiliteit wat grover.

Ik. Het grote verbond van kunst en kitsch, van subtiliteit en grofheid! Afschuwelijke paradox voor de verfijnde! Misschien ligt het daaraan, dat ik mij in de laatste tijd herhaaldelijk betrap op een beangstigend snel groeiende onverschilligheid ten opzichte van de grenzen, die de artistieke wereld zo zorgvuldig weet te trekken tussen kitsch en kunst. Beangstigend: want nog altijd heb ik liefde voor de subtiële onderscheidingen; bijna zou ik willen, dat zij mij nog nader aan het hart lagen!

Gijsbertus. De zaak is, dat de artistieke wereld je niet toestaan wil, je te vertreden op een gebied, waar zijn tactiek dodelijke ernst eist.

Ik. En als ik mij nu toch eens vertreden wil, in plaats van de subtiliteit tot mijn evangelie te maken?

Gijsbertus. Dan zul je op den duur in botsing komen met de belangen der evangelische subtielen. Subtiliteit, die voor subtiliteit geen respect heeft, gaat hun te ver. Blijft er nu nog iets over van je sympathie voor „to particularize is the alone distinction of merit”?

Ik. Toch wel. Heel veel zelfs.

Gijsbertus. En dat is?

Ik. Mijn overtuiging, dat een veel volstrechter hartstocht voor het bijzondere mogelijk is dan die bij de artistieke voorkomt. Want wat is het allerbijzonderste van het bijzondere? Dat het *eenvoudig* is, eenvoudig als de waterdruppel, als het licht, als al het geschapene, dat evenmin eenvoudig is.

Gijsbertus. En waarom zou de subtiële artistieke wereld de weg naar die eenvoud dan niet kunnen vinden? Ik denk, dat ik je hier weer opmerkzaam moet maken op een quaestie van tactiek. Je sprak zoëven van vertreden. Met andere woorden: je blijft aan de subtiliteit gehecht, maar als aan een spel, dat je nu eenmaal verkozen hebt boven het grovere spel van de kitsch. De eenvoud hervinden betekent voor jou en mij dus geenszins een terugkeer tot primitiviteit, grofheid of dilettaantisme; wat be-

let dan de artist om je te volgen? Niets immers zou hem verhinderen genuanceerd te blijven, wanneer hij de eenvoud hervonden had; hij zou dezelfde bijzondere bloemen kunnen blijven kweken als vroeger.

Ik. Dezelfde?

Gijsbertus. Dezelfde in die zin, dat hij geen detail zou hebben te laten varen, geen concessie zou behoeven te doen aan welke vorm van botheid en vulgariteit ook. Maar ik begrijp je interruptie. Je wilt zeggen, dat dezelfde nuances dezelfde niet meer zijn als de rechtvaardigende achtergrond van weleer verdwenen is.

Ik. Inderdaad. Hetzelfde is niet meer hetzelfde, wanneer het een andere zin heeft in het geheel.

Gijsbertus. Wanneer het, tactisch gesproken, dus onbruikbaar wordt voor de artist. Gepreciseerd: het is de artist niet om het behoud van het bijzondere te doen (want hij zou het kunnen behouden), maar om de *rangorde*, die met dat bijzondere samenhangt. Komt alles, wat nuance heet, in het licht van de eenvoud-*achter-de-nuance* te staan, dan verliest de wereld van het bijzondere voor de artist, zoals je zegt, haar zin.

Ik. Het is een niet onaardig toeval, dat de z.g. amorele, intuïtieve, spontane artisten ons tot de „zin des levens” moeten brengen!

Gijsbertus. Hoe jammer het ook moge zijn voor hun waardigheid: zonder die zin des levens, waaraan zij dan ook hardnekkig vasthouden, zouden zij niets zijn dan meer of minder begaafde ambachtslieden, die al naar gelang van hun „vak” dan ook behoorden te worden ingedeeld bij de verschillende ambachten: de schrijvers bij het kantoorpersoneel, de schilders bij de ververs, de beeldhouwers bij de steenhouwers, de architecten bij de architecten; maar de „zin” hunner scheppingen brengt hen op een „hogere” plan en in één gilde met andere vertegenwoordigers van de culturele „bovenlaag”, zoals daar zijn de theologen, de wetenschapsmensen en de filosofen, die het al evenzeer van de „zin des levens” moeten hebben.

Ik. Is het opzet, dat je de musici geen ambacht hebt toebedeeld? Of weet je met hen geen raad?

Gijsbertus. Het schijnt, dat je me, hoewel alles daartegen pleit, voor een Schopenhaueriaan verslijt. Maar om je een genoegen te doen, wil ik wel erkennen, dat het mij bijzonder moeilijk lijkt voor de „hogere” musici (de grote dirigenten met manen en kuren b.v.) een passend emplooi te vinden, wanneer hun zin des levens eens in de chaos mocht verdwijnen, even moeilijk bijna als voor de leraren in de klassieke talen, wanneer het Grieks en Latijn als leervak voor iedere toekomstige advocaat en dominee mocht komen te vervallen; zo zinrijk ver heeft de „hogere” muziek zich verwijderd van alles, wat op direct practisch nut zou kunnen lijken.

Ik. Terwijl het practisch nut van de „lagere” muziek aan geen twijfel onderhevig kan zijn.

Gijsbertus. Helaas, alleen al het sterk ontwikkeld zelfrespect van grote dirigenten en solisten zou een ernstig beletsel blijken om hen en bloc over te plaatsen naar het amusementsbedrijf en de Italiaanse opera. Om je ironische opmerking dus in een argument *pro* om te zetten: juist aan de „hogere” musici laat zich uitnemend demonstreren, hoe de waardigheid van de artist en van de culturele bovenlaag in het algemeen staat of valt met de door de prestatie heengeweven „zin des levens”!

Ik. Aangenomen. Maar onder deze musici, en eveneens onder de beeldende kunstenaars, komen dan toch ook gelukkig nog vrij dikwijls mensen voor, die niets meer zijn dan buitengewoon begaafde ambachtslieden en zich, behalve dat, volkomen tevreden stellen met het feit, dat zij in hun ambacht prachtig functionneren.

Gijsbertus. Misschien komen zij inderdaad voor, deze mensen, maar zij zijn toch oneindig veel zeldzamer dan je zelfs bij de laagste schatting zoudt kunnen gissen. Meestal immers zijn die „zuivere” ambachtslieden onder de artisten, waar je op doelt, toch nog zozeer onder de indruk van het feit, dat hun prestaties maar een geringe practische waarde hebben en voor „versiering” worden gebruikt, dat zij ter rechtvaardiging van hun „hoger” werkmanschap ergens nog wel een dolzinnig-zinrijke theorie achter de hand hebben. Ga vooral niet af op het pottebakkersvoorkomen van de sierkunstenaar! Leer hem eerst wat meer van nabij kennen; dan zal hij je ongetwijfeld

op een gegeven ogenblik, dat hij daarvoor geschikt oordeelt, verbluffen met een zo driest filosoferen, dat je pas dan een licht opgaat, waarom deze ambachtsman toch geen gewone ambachtsman, maar kunstenaar heeft willen zijn.

Ik. Je bedoelt, dat een rechtvaardigingstheorie als: „God schiep de wereld, opdat men de gelegenheid zou hebben potten te bakken en opdat in een „hoger” stadium de pottenbakker zou kunnen evolueren tot sierkunstenaar”, maar een povere theorie is.

Gijsbertus. Pover, en toch... tactisch.

Ik. Tactisch, maar toch... pover, zou ik liever zeggen.

Gijsbertus. Dat is een quaestie van smaak. Ik voor mij gun de artist zijn rechtvaardiging, zoals ik mijzelf een hartig wantrouwen jegens artistentheorieën gun. Mijn vertrouwen in de kunstenaar staat gelijk met wantrouwen in zijn theorie, vooral wanneer die theorie verzwegen wordt, en achter de schermen uitgebreed; maar ik weet, dat hij iets dergelijks nodig heeft, om jou en mij in de gelegenheid te kunnen stellen ons in zijn scheppingen te kunnen... vertreden.

Ik. Het komt mij voor, dat de artist, onder deze gezichtshoek bezien, als onderdeel dus van een groep artisten, die samen een vakbelang vertegenwoordigen, zich in niets onderscheidt van andere vakgroepen, wier sterkste instinct erin bestaat zich door een speciale „zin des levens” te handhaven.

Gijsbertus. Laten wij dan van de artisten als speciale variant van groepsbelang bij de zingeving afstappen, hoewel zij, door hun adoratie van het bijzondere, het pikantste voorbeeld stellen. Bij de filosofen, de theologen, de demagogen en de paedagogen is de „zin des levens” immers veel evidentier. Dat de een de „zin” zoekt in de Idee, de ander in God, de derde in de Natie of het Volk of het Proletariaat, en de vierde in het vertroetelde Embryo, maakt alleen voor henzelf enig verschil.

Ik. Je acht dus hun verschillen, waarvan zij zoveel werk maken, onzin?

Gijsbertus. Niet veel meer.

Ik. Dan troef ik je met een nieuwe paradox: je hebt in de universele onzin jouw „zins des levens” gevonden!

Gijsbertus. Wel, misschien is deze wat overhaaste definitie

zo kwaad nog niet. Maar sta mij bij wijze van uitzondering eens toe, rechtlijnig door te redeneren zonder mij aan je opmerking te storen. Is het je opgevallen, dat bij allen, die op een of andere wijze hun bestaan afhankelijk maken van de „zin des levens”, de paradox als een dwaasheid, of hoogstens als een pikante gril van een handig sophist bekend staat?

Ik. Ja. „Paradoxaal” wil in de intellectuele volksmond zoveel zeggen als: verwerpelijk, want onzinnig. Hoewel: ik denk aan Chesterton. ...

Gijsbertus. Maak je over hem niet ongerust. De katholieke paradoxenjager acht de hele moderne filosofie van Berkeley tot James verwerpelijk, want onzinnig, want paradoxaal. Hij erkent alleen het goed recht van *nuttige* paradoxen, d.w.z. die de katholieke waarheden bevestigen, en die derhalve geen paradoxen zijn; over zulke grappen hebben wij het nu niet, want wij spreken over de gevaarlijke soort, die Chesterton afschuwelijk vindt. Waarom? Hij beseft, als vertegenwoordiger van zijn belangengroep, dat de „zin des levens” door de paradox in een spel van woorden wordt omgezet, en dientengevolge: dat het leven zelf aldus tot spel wordt verklaard! Iets afschuwelijkers kan zich de volwassen mens niet voorstellen. De gedachte aan een spel, dat niets dan spel is, en toch ernstig moet worden gespeeld, maakt hem misselijk, wanhopig, drijft hem, onder bepaalde omstandigheden, tot zelfmoord.

Ik. Hij is dan wel bijzonder ver afgedwaald van zijn jeugd. Ernstig spelen is voor een kind „normaal”.

Gijsbertus. Er zijn geen laboratoriumproeven voor nodig om dat te constateren. Observeer een spelend kind, en voor je ogen wordt de oorspronkelijke identiteit van spel en zin opgevoerd. De diepste zin, die een kind aan zijn spel kan geven, is, dat hij zijn spel volkomen speelt. Bij de volwassenen daarentegen is het spel gedegeneerd tot bridge en sport, tot een genoegen van de „vrije tijd”; zelfs verrichtingen, die onweersaanbaar aan de ritus van het kinderspel blijven herinneren, zoals het liefdesspel en het pronken met gala-uniformen, worden niet meer als spel geduld, omdat zij ingelijfd zijn bij een gebied, dat van het spel is afgescheiden en ondergeschikt gemaakt aan het „hogere”, de „zin des levens”. Door bridge-

concoursen en voetbalcompetities tracht men zelfs het laatste restje spel-om-het-spel nog te elimineren, door het om te zetten in een zinrijk onderdeel van het maatschappelijk leven. Sportkampioen worden is een carrière, even goed als die van de politicus. ...

Wat is er dus gebeurd? De opvoeding van kind tot cultuurmens drijft een wig tussen spel en spel; het grootste deel van het spel heet voortaan *werk* of *plicht*, het is dus spel met een ondergeschoven zin; het kleine stukje spel, dat spel mag blijven heten, wordt verbannen naar de uithoek van „ontspanning” en ook daar nog zoveel mogelijk ingeregend in de cultus van zinrijkheid en verantwoordelijkheid. Het ligt voor de hand, dat daarmee gepaard gaat een omkering van de kindermoraal: als men volwassen geworden is, duldt men niet de ernst in de schaduw van het spel, maar het spel in de schaduw van de ernst, van de „zin des levens”. Die „zin des levens” is dus in de eerste plaats een vakbelang van volwassenen.

Ik. Dit klinkt heel aannemelijk; maar het lijkt mij toch waardevol zonder één toevoeging: dat wij onmogelijk kinderen kunnen blijven, zonder in kinderachtigheid of kindsheid te vervallen. Werk en plicht worden niet voor niets gescheiden van het spel-om-het-spel; de noodzakelijkheid om, populair gesproken, „de kost te verdienen”, roept die scheiding al in het leven.

Gijsbertus. Ik aanvaard dat maar gedeeltelijk. Men kan werken en een plichtsgetrouw mens zijn zonder ook maar een ogenblik de dupe te worden van de *moraal* van werk en plicht; precies, als men werkeloos kan zijn en de ganse dag bezwaard worden dóór de moraal van werk en plicht. Niet het werk als zodanig, maar de angst, dat het werk geen doel mocht hebben, dat de plicht geen zin zou hebben, is voor de moraal beslissend.

Ik. En desalniettemin is de kindermoraal hoogstens een „nog niet”!

Gijsbertus. Laat ik het dan zo formuleren: omdat het kind, biologisch en sociologisch gesproken, *nog niet* ingelijfd kan zijn bij de kudde der zinrijken, brengt het ons als mogelijkheid een andere moraal voor ogen.

Ik. Het kind is een idylle.

Gijsbertus. Maar van die idylle zouden andere wegen naar de volwassenheid kunnen leiden, dan de tegenwoordige paedagogen vermoeden. Het kind is ook een nomade, die tot een gezeten bestaan in de gemeenschap van dorpen en steden moet worden gedwongen.

Ik. Je brengt mij op een gedachte. Zouden wij, met onze voorkeur voor de paradox, misschien in onze logica een herinnering bewaren aan het nomadenbestaan? Zou de verantwoordelijkheid, die wij voor ons taalgebruik voelen, en die toch zo weinig uitstaande heeft met de „zin des levens” van artiesten en filosofen, misschien een nomadenverantwoordelijkheid zijn? Het nomadenbestaan veronderstelt een andere schakeling van het verantwoordelijkheidsbesef ten opzichte van het *blijvende* (voortvloeiend uit de noodzakelijkheid om, zonder „gezetenheid”, zo nu en dan ergens enige tijd te „blijven”), die mij sterk doet denken aan ons leven met de logica. De ernst, waarmee de nomade zich „nederzet”, is tevens zijn spel; in dit opzicht is hij gehoorzaam gebleven aan de kindermoraal.

Gijsbertus. Als hypothese is deze verklaring niet slecht! Men zou op die manier nomade-kind-spel-paradox kunnen stellen tegenover: gezeten burger-volwassene-plicht-zin des levens. Onze logica, zwerfend *tussen* de woorden, zou dan aangewezen zijn op de paradox, zoals die der zinrijken zou zijn aangewezen op de consequente verantwoordelijkheid, die in de midelen der taal gegeven schijnt, op het syllogisme in welke gedaante dan ook (met de paradox als onschadelijk grapje of als gehate rustverstoorder).

Ik. Op de „metaphysico-theologo-cosmolo-nigologie” van maître Pangloss uit *Candide*, kortom, en diens „zin des levens”. „Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter les lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chaussures. Les pierres ont été formées pour être taillées, et pour faire des châteaux; aussi Monseigneur a un très beau château; le plus grand baron de la province doit être le mieux logé; et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc

toute l'année: par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux." De logica van Pangloss is de logica der zinrijken, ook al weet onze Pangloss Alfred Adler, de held der „Individualpsychologie", dat moderner te formuleren als „eine wissenschaftliche Ueberzeugung vom Sinn des Lebens", waarvan hij het patent schijnt te hebben.

Gijsbertus. Deze heer Adler zou ik liever niet eens vergelijken met een zoveel sympathieker mens als Pangloss. Iemand, die er in geslaagd is de jezuïet van Freud te worden, heeft al afdoende bewezen, waarvoor hij zijn „zin des levens" nodig heeft. De varkens die speciaal geschapen zijn om gegeten te worden, heten bij Adler varkens met een „levensplan". Dat lijkt mij een positieve achteruitgang, vergeleken bij de heldere terminologie van Pangloss. Overal, waar in de tegenwoordige wetenschap de „finaliteit", de „horme" of de „entelechie" opduiken, moet men de achterkleinkinderen van die Pangloss aan het werk vermoeden. Eigenlijk is de „zin des levens" volgens dit recept altijd... theologie; Adler is de theoloog, die zijn bedrijf naar de wetenschap heeft verplaatst. Hij regeert zijn kudde door de „zin des levens": een kudde, die niet meer aan God gelooft, maar wel aan de interessante ziel.

Ik. Veel is veranderd, maar de behoefte aan ziekentroost tegen uitverkoopsprijzen blijft bestaan.

Gijsbertus. En wat doet je nomade, wanneer hij troost behoeft? Of veronderstel je, dat hij geen troost nodig heeft?

Ik. Ik denk, dat wegrijden, verhuizen zijn beste troost zal zijn.

Gijsbertus. Ik vrees veeleer, dat hij zijn god overal mee zal slepen, waar hij ook komt, en dat hij een ieder, die deze god door paradoxen tracht te benadelen, over de kling zal jagen! En ik vrees ook, dat wij, die ons nomaden voelen in een wereld van gezetenen, toch evengoed onze god meeslepen, met de bedoeling hem te laten triomferen.

Ik. Maar wie is onze god?

Gijsbertus. Wie zou hij anders zijn dan de god der gezetenen? Komen wij niet met onze ganse erfenis uit de wereld der gezetenen, uit de wereld der Christenen?

Ik. Dus een hoofdletter: God?

Gijsbertus. Waarom niet? Hij heeft in de christelijke wereld geen collega's, de soortnaam is hier tevens eigennaam.

Ik. Ik geloof niet in God.

Gijsbertus. Ik evenmin; maar wij slepen hem mee, omdat hij de god is van onze vaders, zonder in hem te geloven, en dat is onze „zin des levens”; dat is onze grote paradox, zoals het paradoxaal is, dat jij je een nomade voelt, die stamt uit een geslacht van boeren. Wij slepen hem mee, zonder in hem te geloven, en daarom voelen wij ons nieuwe mensen, terwijl wij de oude blijven. Wij slepen hem mee, zonder in hem te geloven, en daarom blijven wij, die onze intellectuele vooroordelen verloochenen, intellectuelen tegenover de profeten van de gum-miknuppel. Wij slepen hem mee, zonder in hem te geloven, en daarom vervullen wij, die aan alle christelijk geloof en christelijke zedeleer zijn ontvallen, de christelijke wet. En laat nu de Chestertons komen, die principes hebben in plaats van tactiek, die aan hun god geloven in plaats van hem mee te slepen, die hem voortdurend laten triomferen in de voltooid verleden tijd in plaats van het met hem te wagen op goed geluk! Laat een koor van Chestertons optreden voor ons, laten wij ons amuseren met deze stevig onderlegde potsenmakers! Laat hen psalmodiëren, reidansen uitvoeren op de maat van hun onschadelijke paradoxen, en vooral: laat hen de ogen ten hemel slaan en alles beter weten!

Muziek. *De Chestertons verschijnen. Koren, satyrdansen, reidansen, tenslotte maskerdans, die in gebed overgaat. Gijsbertus en ik mengen ons onder de Chestertons. Bierdans, hemelse stemmen, boerse muziek, tromgeroffel; daarna bazuinen. De Chestertons slaan de ogen ten hemel en verstijven tot marionetten; in de verte hoor ik de lach van Gijsbertus. Alleen.*

II. VAN OUDE EN NIEUWE MENSEN

Wij, die met paradoxen leven, dat wil zeggen dagelijks met woorden verkeren, de verantwoordelijkheid voor woorden moeten dragen en toch geen woord-fetischisten zijn, wij herkennen elkaar aan een zekere onverschilligheid jegens het apparaat der logica, die door sommigen wordt verward met nonchalance of platvloersheid. Die betrekkelijke onverschilligheid brengt ons *formeel* soms in de nabijheid van de zelfgenoegzame bourgeois, die de logica tijdverspilling acht en de filosofie een bezigheid voor bezienswaardige dwazen; maar deze nabijheid is niet meer dan toegeeflijkheid van onze kant. Want *werkelijk* naderen wij de „eenvoudigen van geest”: hen, die bij de logica en alles wat daarmee samenhangt niet het geringste belang hebben, omdat zij ook nooit in de gelegenheid waren slachtoffer te worden van universitaire ficties en met name van filosofische handboeken. Zulke „eenvoudigen” bestaan, en men moet er voor oppassen hen met de bourgeois te verwarren, ook al verschuilen zij zich in de wereld van het burgerlijke. Ze missen de aanmatiging van de bourgeois, zij leven ergens in de windstilte, en maken de indruk verrast te zijn door een ontmoeting met mensen, die iets van hun bestaan doorgronden. Zij zijn niet gewoon ontdekt te worden, want zij zijn niet strijdlustig en tevreden met een plantenleven; daarom verwisselt de bourgeois hen met andere bourgeois en zij spreken niet tegen, glimlachen alleen; met de bourgeois delen zij immers zoveel levensgewoonten, dat zij er niet aan denken in opstand te komen en hun leven buiten het burgerlijke te stellen. Zij hebben maar één wens, die andere wensen overstemt: met rust gelaten te worden, niet te worden gehinderd door de maatschappij: zij zijn de renteniers van de geest, zij verteren de erfenis van hun voorgeslacht in stilte.

Deze mensen kunnen gemakkelijk onverschillig zijn jegens de logica, want zij hebben geen denkverleden; de wijsheid, die zij zich verworven hebben, de rust, waarop zij zich hebben teruggetrokken, wonnen zij uit de praktijk. Dat iemand met de logica zou moeten strijden om als laatste, moeizaam verkregen resultaat de paradox te kunnen aanvaarden, is hun onbegrijpelijk, omdat niets in hen zich tegen de onttroning der logica verzet; zij leven met een glimlach, doen hun werk, lezen een boek, maar zonder heftig partijkiezen voor of tegen de auteur, zij onderscheiden gemakkelijk het kaf van het koren, omdat zij, als epicuristen, een tegenzin hebben in het valse effect voor een rumoerig publiek. Zo herkennen zij ook de stijl, die zich niet opblaast, als de enige stijl, die zij waarlijk kunnen genieten; in een logische argumentatie ergert hen dadelijk het te nadrukkelijke en pretentieuze; zij houden zich daarom intuïtief ver van het syllogisme, want syllogismen zijn een wanklank in hun plantenleven, maar uit beleefdheid zullen zij er misschien een verschrikt respect voor hebben. Zij zijn „van nature goed”, aangezien zij om de hypocriete deugzaamheid kunnen glimlachen en voor grote zonden geen temperament hebben (ook niet voor grote zonden tegen de logica, waarvan zij de verleidingen immers niet kennen). Zij zijn van nature bescheiden, omdat zij een hekel hebben aan het lawaai van de carrière. Zij hebben veel gezond verstand, maar ook niet te veel, want daarvoor beschermt hen de humor, die hen overal vergezelt. Omdat zij humor hebben, willen zij dan ook wel onze beeldenstormerij tegen cultuuridolen goedkeuren, mits het hun vergund wordt, daaraan niet mee te doen en ook andere houdingen jegens het leven te billijken; want de verontwaardiging en de noodzakelijke activiteit van de beeldenstormer is hun vreemd, en zij treuren in hun hart toch altijd over de schoonheid van het vernielde. Misschien zijn zij de enige „armen van geest”, die in onze tijd „God zien”...

Ik ontdekte deze mensen met grote dankbaarheid, toen mijn instinct mij wegdreef van de kunstenaars en intellectuelen; dat zij door een gelukkige combinatie van aanleg en ontwikkeling de verstarring in de aesthetische, ethische, theologische, philosophische, wetenschappelijke en politieke caricatuur had-

den weten te vermijden was iets, dat mij inspireerde. Deze mensen waren mijn „terug naar de natuur”, of liever: het „terug naar *mijn* natuur”. Ik noemde deze wijze van bestaan, die blijkbaar ook nu nog mogelijk is, „honnêteté”; want het Nederlands heeft geen woord voor de nuance, die ik bedoel; „eerbaarheid”, „fatsoen”, „rechtschapenheid” rieken te zeer naar bepaalde specialismen. „L'honnête homme, détrompé de toutes illusions, est l'homme par excellence”, zegt Chamfort. Maar louter uit afkeer van onze gespecialiseerde intellectuelen verleidde mij een ogenblik ook het „uiterlijk” van die „honnête homme”; ik meende, dat er voor mij geen andere mogelijkheid meer bestond dan deze: een burger te worden, d.w.z. een burgerman en een bourgeois satisfait. Zozeer kan iemand, nadat zijn instinct hem de goede weg gewezen heeft, tegelijkertijd zijn instinct weer misverstaan. Wat mij in deze vergissing aantrok, was de eerlijkheid tegenover mijn klasse, die nu eenmaal de burgerklasse is; een soort historisch materialisme à rebours derhalve; want wat is er onwelriekender dan de bourgeois, die zijn klasse verloochent? Beter is het verborgen te leven met de bescheidenheid van de ambtenaar, dan renegaat te zijn van zijn klasse: zo bepraatte mij mijn instinct, bekoord door de glimlachende epicuristen. Men wil, wanneer men de periode van het verheerlijkte avontuur achter de rug heeft, zijn plaats vinden, en is altijd bereid voorbarig zijn plaats in te nemen, als men andere plaatsen heeft verlaten.

Maar met dat al: een vergissing. Ik weet nu, juist na en door deze grondige onderdompeling in de burgerlijkheid, waarom ik de „honnête homme”, de mens met een volstrekte humor ten opzichte van alle potsierlijke specialistenverwatenheid, met zoveel hartstocht heb gezocht: om hem tegen de eerbare bourgeois te kunnen *uitspelen*. Hij was een troef, meer niet, hij was een herkenningsteken, maar geen rustpunt, deze „honnête homme”. Men kan de bourgeois alleen troeven, als men zijn spel kent, en weet, tot op welke hoogte men zelf medeplichtig is aan zijn spel; men kan hem alleen aantasten met zijn eigen wapenen door te erkennen, dat hij, de representant der gewaarborgde middelmatigheid, tegenover de interessante cultuurspecialisten gelijk heeft, voor zover hij zijn schouders

grijnzend ophaalt over de artistieke en filosofische pose; door zijn z.g. gewoonheid en zelfs zijn bittertafelhumor, kortom door alles, waarop hij zelf het minst prijs stelt, te verheffen tot de hoogste menselijkheid, die er voor hem te bereiken is, geeft men de bourgeois als patriot, als feestredenaar, als zwendelaar met conventionele begrippen en sentimenten, een klap, waarop hij allerm minst gerekend had; had hij zich niet juist in jovialiteit willen verbroederen met de verloren zoon? Want waar ik de stelling verdedig, dat humor ten opzichte van het specialisme een van de beste eigenschappen is van de huidige cultuurmens, zeg ik tevens, dat de eerbare bourgeois (de man, die zich niets wijs laat maken over „onbegrijpelijke kunst”, maar wel het hogere dient in de kerk of in de gouw) een allerjammerlijkst soort „honnêteté” vertegenwoordigt, een kudde-„honnêteté”, en dat hij dus als heimelijke bittertafelzonde datgene bedrijft, waarvan een werkelijke „honnête homme” openlijk zijn subliemste levenswaarde zou willen maken.

De stille epicuristen, die in hun gezond verstand en humor een kern van universaliteit hebben bewaard, die verstokte poëten en woordphilosophen hebben verloren, vinden dus tē spoedig hun plaats; zij hebben, als men hen maar met rust laat, al te gemakkelijk vrede met de nabijheid van patriotten en feestredenaars, zij zijn dikwijls door hun scepticisme medeplichtig aan de burgerlijke aanmatiging. De glimlach is nu eenmaal hūn specialiteit geworden; zij erfden hem van de negentiende eeuw, die glimlachende epicuristen in sommige landen van Europa inderdaad met rust liet. Zij willen nog altijd niet geloven, dat de eeuw van het liberalisme voorbij is, deze gelukkigen met een veilige schuilplaats voor het onweer; en daarom zijn zij voor ons idyllische rustpunten, en niet meer dan dat, vakantieverblijven voor onze geest, waarin wij op adem kunnen komen en eventueel paradijsillusies beleven. Deze passieve „honnêteté”, dit kalmweg schuilgaan achter een gezond, dierlijk scepticisme zonder te veel intellectuele strijd, dit anonieme genieten op een eiland vond ik niet voor niets meer bij vrouwen dan bij mannen! De vrouwen hebben zich in de schaduw van de mannen ontwikkeld tot wat zij nu zijn; hun aandeel in de cultuur was grotendeels officieus.

Door haar verleden van op het „natuurlijke” ingesteld huisdier is de vrouw veel minder intensief bedorven door de z.g. vooruitgang, waarmee het ontstaan van het specialisme parallel ging, van de specialistische ambities der mannen heeft zij slechts het uiterlijk vertoon (gewoonlijk begeleid door ijdel paradevertoon jegens haarzelf) als werkelijkheid ervaren. Zij is dus veel meer dan de gemiddelde man „beschikbaar” gebleven voor „honnêteté” en universaliteit, ook nog, nu zij door de emancipatie langzamerhand in een andere intellectuele positie wordt gebracht. Daar staat inderdaad tegenover, dat zij, als zij door de cultuurspecialismen wordt verleid en bedorven, zich nog bespottelijker aanstelt dan de specialistische man en met nog groter overtuiging actrice is dan de man acteur; de suffragettes hebben dan ook geen moeite gespaard om deze cultuurhysterie zo doelmatig mogelijk aan te kweken en te exploiteren. Maar ondanks alle pogingen van die heftige en bespottelijke, soms aandoenlijke en bijna verdienstelijke dames, die de laatste consequentie hebben getrokken van de evolutieleer, en die samenvatten in de formule: „Sinngebung des Sinnlosen für Frauen”, is de vrouw universeler gebleven dan de man. Universeler, dat wil zeggen: dommer, minder gespecialiseerd in knapheden, „beschikbaarder”.

Misschien is dus de voorkeur voor de „honnête homme” als maatstaf van waardebepaling aanvankelijk een voorkeur voor het vrouwelijke element in de cultuur, dat is: voor het door de civilisatie onverbruikte materiaal, dat nog braak ligt en in zijn oorspronkelijke barbarie behouden bleef ondanks de wespen-tailles en lippenstiften. Maar meer dan een voorlopig herkenningsteken kan deze vrouwelijke bestaansvorm van de „honnête homme” niet zijn. De tijd is weinig gunstig voor een lang oponthoud in het „beschermd domein” van het idyllisch vakantieverblijf. Wanneer men de „honnête homme” zal willen rechtvaardigen, zal men hem ook in de termen der civilisatie moeten rechtvaardigen; men zal over hem moeten spreken, men zal hem voor het tribunaal der cultuur, die hem verwaarloosde, men zal hem „onder de mensen” moeten brengen; en in dit opzicht zijn wij geen epicuristen, maar veeleer Don Quichotes, die een strijd inzetten voor iets schijnbaar

ridicuuls tegen de muilen van dictatoren en de legioenen van nummerdieren.

Ik aanvaard de naam Don Quichote voorlopig, omdat ik nog niets beters heb; niet om windmolens te kunnen bevechten, maar om langer dolend te kunnen blijven in dit gezeten land Europa. Mij boeit de figuur Don Quichote niet zozeer om de windmolens (die ieder toevallig krankzinnig geworden dorpe-ling ook had kunnen bevechten) als wel om zijn voorbeeldige trouw aan de idee der ridderschap, aan een vorm van „honnêteté” dus, die door de nijvere ingezetenen van toen verworpen werd, omdat zij niet... practisch was. Maar is één grote idee ooit practisch geweest, toen zij door de enkeling geboren werd? Was Napoleon practisch? Was Nietzsche practisch? Is het leven practisch, wanneer het de door en door practisch geworden grijsaard, geschoold in de thomistische filosofie of de historisch-materialistische denkwijze, geoefend in theologische knepen of in „wetten” en „krachten”, door een apoplexie spelenderwijs tegen de grond slaat? Al deze schijnbaar zo wetenschappelijke en zorgvuldig geverifieerde practijk wordt immers omspoeld door de Oceanus Donquichotissimus!

Men late zich door de aanmatiging der practijkmannen nooit afschrikken, want iedere practicus heeft zijn windmolencomplex, ook al verbergt hij het achter rusteloze ingenieurs-energie of luidruchtige politieke tinnegieterij. Wij hebben trouwens geen keus; wat is ons de europese cultuur waard, zonder dat wij haar rechtvaardigen door de „honnête homme”? Deze paradoxale „honnête homme” verantwoordt voorlopig onze zin des levens, en daarom geven wij hem, in de woorden der civilisatie, een zin des levens, zoals eens de darwinisten, marxisten en fascistten hun mens, die voor ons alles behalve „honnête” is, een zin des levens gaven. De „honnête homme” is onze nieuwe mens. Wij moeten hem creëren, wil hij bestaan, met dezelfde geestdrift, en met meer nuchterheid nog, zo mogelijk, dan waarmee vorige generaties hun mens creëerden.

Met enige verbazing hoort de scepticus dit aan. „Een nieuwe mens creëren? Wat is dat voor een zonderling principe? Daarmee speelt men alle halfzachte wereldhervormers in de kaart, die vanuit hun studeerkamer „de” mens menen te kunnen

reglementeren, omdat zij in hun omgeving toevallig een paar verwante goedmoedige idealisten hebben ontdekt!" Zo formuleert de scepticus (ook in mij) zijn motie van wantrouwen, en men kan het hem vergeven, zelfs zijn accent van verontwaardiging begrijpen. Er is inderdaad weinig aantrekkelijks in de zinrijke gemeente, die zich op haar manier een nieuwe mens gaat fantaseren: als een openhartig, eerlijk, godsdienstig, vredelievend of deugdzaam wezen. Maar moet men zich door dergelijke kwakzalvers het recht op een zin des levens laten afnemen? Het zou te veel eer zijn; en bovendien, er is geen terug mogelijk! Onze conceptie van de „honnête homme" als de mens zonder de arrogantie van de geestelijke hiërarchie, gewapend met de humor tegen de bluf der specialisten, sluit een terug naar de mens van liberalisme, marxisme en fascisme te enenmale uit; waar deze regeert, zijn wij „politici zonder partij".

Ik wil niets flatteren; ik identificeer mij niet met de *aventurier*, dat romantische wezen, dat slechts in schijn een remedie is tegen de gezeten burgerlijkheid. Liever vergelijk ik de voorlopig partijloze dan weer met de *nomade*; want wie over een avonturier spreekt, appelleert nog aan de romantiek van boekaniers en conquistadores, of aan het mensentype Alain Gerbault, après tout nauw verwant aan de variété-artist. „Nomade" is echter niets meer dan een nuchter begrip; het nomadische stadium heeft alleen iets romantisch voor dromers, die zich nomaden in filmstijl als avonturiers *voorstellen*; en daarmee is volstrekt niet gezegd, dat de nomade in de lucht hangt, zoals de romanticus; immers ook de nuchterste mens is gedwongen aan te nemen, dat de nomade noodzakelijkerwijs een andere moraal moet hebben ten opzichte van het blijven-de (het land b.v.), dan de kleinburger in de banlieue van Parijs of 's-Gravenhage. Aangezien het beeld ons hier een dienst kan bewijzen, zou men kunnen zeggen, dat de nomade zich in ons, gezetenen, vooral laat gelden (nadat het kind in ons door de paedagogie met geweld gesmoord is) waar de gezeten burger zich het aanmatigendst aan ons wil opdringen als de mens bij uitnemendheid: in zijn begrippenwereld, waarvan wij de uitwendige tekens met hem delen. De nomade verlaat zijn ver-

blijfplaatsen om nieuw land te zoeken; wij zoeken nieuw begrippenland, dat bewoonbaar zal zijn voor mensen, die door de onvruchtbaarheid (of liever: de hyper-gecultiveerdheid) uit het oude land worden verjaagd. Dat is niet romantisch, dat is alleen noodzaak. Terwijl avontuur steeds blijft betekenen: uitzonderingspositie van geprivilegieerden, is er voor ons van een uitzonderingspositie alleen sprake ten opzichte van de „oude” mens van liberalisme, marxisme en fascisme; en daarom zegt ons een grammaticaal instinct, dat wij weg moeten trekken uit de landen, waar alles een zin heeft gekregen, die de onze niet kan zijn. Dat wegtrekken is niet een eeuwig dolen, zoals gemakzuchtige scepsis wil suggereren, maar de voorbereiding tot een nieuwe vestiging.

Maar ik laat de mythologie van de nomade voor wat zij is. De „honnête homme” behoeft, om het met de politici te zeggen, een program van actie, zijn zonderling leven tussen de begrippen der gezetenen moet men nagaan dwars tegen de techniek der opvoeding in; want onze opvoeders weten niets van hem, en evenmin onze lesroosters. Men voedt mensen op tot staatsburgers, tot echtgenoten, tot huisvaders, tot schoonheidsminnaars, tot zakenlieden en geleerden, maar de „honnête homme” wordt door geen opvoedkundig systeem voorbereid. Onze stelsels van paedagogische ficties berusten op een zalig vertrouwen in het kweken van kuddedieren, die zich weten voor te doen; men kweekt de kuddedieren in de stijl van Baldur von Schirach en Montessori, voor zover men niet aan de plak-paedagogie of de vrijzinnige opvoeding de voorkeur geeft. Men voedt kinderen op tot ontzaglijk veel; men morrelt met plechtig gezicht aan de oude systemen en vervangt ze zelfs door fonkelnieuwe; maar de paedagogen blijven, en dat is hier hoofdzaak. Hun zin des levens onderstelt bij voorbaat de opvoeding tot knappe of deugdzame of geroutineerde of volkse volwassene; degenen, die de scholen met een einddiploma verlaten, moet een dosis naïeve geestelijkheid of geestelijke naïveteit zijn bijgebracht; de formule van die naïveteit is op verschillende plaatsen verschillend, maar dat er een formule is, die het gemiddelde idealiseert tot wat het *niet* is, staat bij voorbaat vast.

Ik zelf heb de systeemopvoeding met dankbaarheid ondergaan en nooit enige rancune gevoeld jegens de paedagogen, die mij voorzagen van de klassieke gemeenplaatsen omtrent de onsterfelijke schoonheid van Homerus; maar dat belet mij uiteraard niet om het generaliserende toedienen van die gemeenplaatsen als de paradox bij uitnemendheid te zien. Het is niet eens noodzakelijk hier speciaal aan de z.g. klassieke opleiding te denken, die nog steeds de oude mens van de negentiende eeuw in een koddig compromis verbindt met de oudere mens der Renaissance, en via deze Renaissance met de stokoude mens der Ciceroniaanse oraties. Deze klassieke opleiding werkt met een volstrekt vals geworden algemeen humaniteitsideaal en met het verzwegen vooroordeel, dat gemiddelde jongelieden tussen de twaalf en negentien jaar op mystieke wijze kunnen worden bevrucht door de geest der Antieken; een vooroordeel, dat dateert uit een tijd van andere culturele spelregels dan de onze en dat in het belang der philologisch georiënteerde schoolmeesters domweg als mysterie gehandhaafd blijft. Het verschaft velen een aangenaam gevoel van superioriteit en geeft een overduidelijk beeld van de verstaringsmogelijkheden in het paedagogenbedrijf; men zou haar (dit is haar bevoorrechte positie) alleen willen verdedigen, omdat zij in haar onpractische methoden paradoxaler is dan welke andere ook en meer mogelijkheden tot bevrijding gaat inhouden naarmate zij als recept potsierlijker verstaringen achterlaat. Diegenen onder de klassieke paedagogen, die uit hun vak vuur weten te slaan, zijn zij die partij trekken van de gemeenplaatsen der Antieken door ze uit te spelen tegen de moderne gemeenplaatsen; want uit de botsing van twee culturen kan de humor geboren worden, die de leerlingen het spel laat beleven in de dodelijke ernst der verschillende formules. En *mutatis mutandis* is iets dergelijks bij de niet-klassieke paedagogen het geval; zij moeten tot op zekere hoogte in staat zijn hun vak te verloochenen, wanneer zij werkelijk invloed willen hebben. De enige invloed van de volwassen paedagoog op het onvolwassen kind, die iets te betekenen heeft, is die van het persoonlijk optreden, dat, als een vorm van paedagogen-„honnêteté”, de lesrooster kruist.

De complicaties van de opvoeding door systeem-verandering is daarom zozeer iets van het tweede en derde plan, dat men, als men ooit aan deze systemen heeft geroken, alleen maar kan lachen om de ernst, waarmee zij telkens weer als verlossend middel worden aanbevolen. Het belachelijke steekt niet in de systemen, die doorgaans wel iets goeds zullen hebben, maar in de „service”. Op zijn best immers zou men van het verlangde model-kind een model-snob kunnen maken, gesteld men had nu eindelijk de beste methode gevonden; want het „begrip”, dat men de jeugd kan bijbrengen, blijft nu eenmaal noodzakelijk een samenraapsel van gemeenplaatsen; het kind kan zich tegen kennis niet verweren, omdat het geen kennis heeft en geen critiek kan oefenen op de specialist, die het als leermeester heeft te aanvaarden. De critiek van een kind richt zich dan ook zelden op de specialist, maar onmiddellijk op de waarde van de mens, die daar optreedt in een rol. Daarom waardeert het kind in de paedagoog meer de clown dan de deskundige, meer de persoonlijkheid dan de vakman, al kan het voor het raadsel der knapheid soms een vage eerbied koesteren; het waardeert vooral de paradoxale paedagoog, die voortdurend met zichzelf in tegenspraak is, die het ene ogenblik de lofredenaar is van het dilettantisme (de speelsheid), om in een volgend ogenblik de heftige bestrijder te zijn van het dilettantisme (de gemakzucht, het halve vakmanschap); het waardeert de geestelijke lenigheid vooral in de vorm van cerebrale en sensitieve sportiviteit. Het waardeert de humor (niet de „leukheid”), omdat het in de humor van een zo ernstig man als een specialist het spel terugvindt, overgebracht naar een zo imponerend gebied als dat van de cultuur, waarin het door de andere paedagogen met zoveel voze autoriteit of met zoveel vriendelijke half-zachtheid weerspanning wordt binnengeleid.

Dit is geen pleidooi voor een nieuwe generalisatie: het humoristische kind, noch voor een oude, vaak misverstane generalisatie: de „beminde leraar”. Er zijn vooreerst kinderen, die minder gevoel voor humor hebben dan de vader, die voor hen het schoolgeld betaalt, en voor deze heeft de clown al geen andere zin meer dan de predikant; en er zijn voorts leraren,

die in hun bemindheid groeien, specialist worden in populariteit, de legende worden van hun populariteit. Zodra men van het spel en de humor een nieuw paedagogisch criterium zou gaan maken, zouden spel en humor hun waarde voor de „honnête homme” al hebben verloren; men zou grapjassen forceren voor wederom een nieuw systeem. De humor is hier slechts een voorlopig herkenningsteken, zoals de stille epicuristen dat waren: een teken van de paradoxale sfeer, waarin wordt opgevoed tot alles en nog wat, waarin ieder systeem kan deugen en verfoeilijk zijn. En derhalve: de paedagoog, die zich de waarde van het spel in het kader der systemen realiseert en de disciplinaire noodzakelijkheid van systemen erkent zonder die te vereenzelvigen met de menselijke waardigheid van opvoeder en opgevoede, is met zijn humor in het schoolverband altijd een *improvisator* van opvoeding. Hij is, enerzijds, een nauwgezet vakman, die de partij kiest van kennis en tucht tegenover de propagandisten van allerlei „humane” of „humanitaire” richtingen met hun zweverige doelstellingen uit de sfeer van het kampvuur; hij maakt zich, anderzijds, niets wijs over de algemene resultaten van zelfs de nauwgezetste nauwgezetheid en zal zich inspannen om bij zijn leerlingen het besef levendig te houden, dat het algemene en als absoluut-geldig opgediste weten op het raam der grote onwetendheid is geborduurd.

Deze improvisatie kan men niemand leren door colleges over paedagogie, evenmin als men iemand humor kan leren, die door zijn aanleg aangewezen werd op de specialistenernst. Een opvoeder blijft altijd een toeval, binnen en buiten de school, want men vangt hem niet onder de generaliserende formules van het systeem. Hij zal tot nauwgezetheid en methodische volgzzaamheid opvoeden degenen, die zonder dat warhoofden en prutsers zouden worden; maar hij zal voor degenen, die waard zijn later aan hun opvoeders te twijfelen, alle wegen vrijhouden voor die verlossende twijfel; en omdat geen paedagoog weet, hoe kinderen en pubers mensen worden, zal zijn systeem berekend zijn op disciplinaire gelijkheid en zijn omgang met iedere leerling afzonderlijk op persoonlijke ongelijkheid.

Wat geldt voor de paedagogie, geldt evenzeer voor ieder program van actie, dat men zou kunnen opstellen voor de „honnête homme” in het algemeen. Zulk een program kan voorlopig nooit iets anders zijn dan een improvisatie, een eierdans, paradox van gelijkheid en ongelijkheid in het kader der heersende systemen. Het berust op een voorlopig besef van een doelstelling, die humanistisch schijnt, omdat zij de humaniora niet prijs geeft voor het rancuneuze gehuil van ras- en bloedvereerders, die echter met de humanistische doelstelling allerminst samenvalt, omdat het humanisme (waarvan de klassieke opleiding het meest groteske beeld geeft) een caricatuur is geworden, zoals onze humanisten de caricatuur zijn geworden van Erasmus. De „honnête homme” leeft met de cultuur, maar hij is niet met haar getrouwd, tot grote verontwaardiging van de humanisten, die hem daarom als een voorloper of handlanger van het fascisme beschouwen; zo immers zagen zij Nietzsche aan voor een verrader der intellectuelen, omdat hij Dionysos boven de Gekruisigde verkoos en weigerde de handlanger te zijn van de „pia fraus” dier intellectuelen. Men zou zich tussen de voorstanders van het wettig huwelijk met de humanistische cultuur en de vijanden van alle humanistische cultuur dan ook een onnozele dwaas voelen met zijn improvisaties, ware het niet, dat de „oude” mens van liberalisme, humanisme, marxisme en fascisme, hoezeer de twee laatsten hun biceps ook mogen opzetten, riekt naar ontbinding. De wereld heeft een Hitler kunnen voortbrengen; en deze synthese van vijfmaal ge vulgariseerde wetenschap en holheid, deze paradoxale eenheid van leider en kuddedier *schreeuwt* om de „honnête homme” als tegenpool! De hysterie regeert, de geest is woord en het woord is strottenhoofd geworden: dat zijn de tekenen des tijds! Daarom kunnen wij een uitspraak van de onpractische Bakoenin als parool kiezen: „Ik zal de *onmogelijke* mens blijven, zolang de nu mogelijke mensen blijven, zoals zij zijn.”

Onze nieuwe mens is de onmogelijke mens, maar hij is niet onmogelijk, om met zijn onmogelijkheid te bouderen of zich op te sluiten in de ivoren toren. Als onmogelijken hebben wij orde te scheppen (onze orde te scheppen) in de humanistische

en anti-humanistische leuzen, die elkaar verketteren, en het spel te herkennen, waar anderen reeds bezwijken onder hun ernst; dat is de ernst van ons, die overigens niet uitmunten in de rol van apostelen en spelend tot een ernst zijn gekomen, die nog geen theologie en sociologie heeft gevonden. Wij zijn geen erfgenamen van een cultuur, maar wij verdedigen haar erfenis; wij zijn geen negentiende-eeuwse intellectuelen meer, maar wij weigeren ook de corruptie der negentiende-eeuwse intellectuelen-hiërarchie te aanvaarden als een nieuwe vorm van wereldbeschouwing. De corrupte marktventers van het fascisme prijzen een nieuwe mens aan, gemakshalve bestemd voor het ganse volk: een geüniformeerd kuddedier, voorzien van wat aangeleerde principes uit de afval der negentiende-eeuwse wetenschap (Chamberlain en Gobineau). Tegenover deze nieuwe mens schaamt men zich bijna voor uitnodigende plebejerstermen als „nieuw” en „mens”; tegenover hem identificeren wij ons met positivisten, rationalisten en wetenschappelijke properheid; want waarom zouden wij irrationalistische krampen, excerpten uit de encyclopedie en toneelspelershumbug anders beoordelen dan als wat zij waard zijn: als krampen, excerpten en humbug?

Er is hier geen plaats voor maanziek idealisme; er is hier evenmin op de rancuneuze toon van degenen, die van het nieuwe het comfortabele hopen (het voor hen comfortabele), iets af te dwingen. De „honnête homme” leeft in de „oude” mens, maar hij doorkruist tevens zijn hiërarchie; dus wordt hij niet op de beurs der gangbare waarden genoteerd, aangezien zijn koerswaarde nihil is vergeleken bij de deugdzzaamheid, de vroomheid, de geleerdheid of de volksheid.

Echter: de deugdzame is ons niet meer waard dan de ondeugdzame, de vrome niet meer dan de onvrome, de geleerde niet meer dan de ongeletterde, de volksgenoot niet meer dan de individualist, en omgekeerd. „Honnêteté” is het enige criterium, dat in Europa nog identiek is met menselijke waardigheid, nu de kennis en het geloof geen teken van superioriteit meer zijn, evenmin als de domheid en het ongeloof, nu noch het verlichte strijden voor de vooruitgang, noch het belemmeren van die vooruitgang door holle phrasen op zichzelf

meer een bewijs van morele moed mag heten. Daarom zou men toch dit onvertaalbare „honnête homme” mogen vertalen met „fatsoenlijk mens”, want het fatsoen heeft weer iets aantrekkelijks gekregen, sedert de eens bij uitstek fatsoenlijke burger zijn verlangens projecteert op de helden van het concentratiekamp. Fatsoen klinkt thans reeds universeler dan specialisme, dan „l'art pour l'art”, dan geloof, dan waarheid, dan objectiviteit, dan carrière, dan klassenbewustzijn, dan onfatsoen, dan ... fatsoen; misschien is het fatsoen van de „honnête homme” onder al deze termen nog de enige herinnering aan de universele mens; aan die trotse universele mens der Renaissance, die tot opvolger van de christelijke gelovige scheen voorbestemd, en die nu begraven ligt onder het puin der vakwetenschap.

III. HET KLOOSTER DER INTELLECTUELEN

Is het een eerste praesensiel verschijnsel, dat het mij in de laatste tijd soms moeite kost mijn gedachten te ordenen volgens een vast schema? Of bewijst dat phaenomeen, dat de paradox een bestanddeel van mijn denkleven is geworden, waaraan ik niet meer kan ontkomen? De verleiding om een definitie, een begrip, onmiddellijk naar het tegendeel van de oorspronkelijke waarde over te halen, wordt een hartstocht, die mij nochtans geen manie lijkt. Eerder komt het mij voor, dat ik, nu het criterium der „honnêteté” mij deed vervreemden van oude doelstellingen, niet meer gevrijwaard ben tegen overstroming, nu zekere dammen zijn doorgebroken, die mij vroeger nog beschermden. De gedachtenwereld, waarin sommige intellectuelen het schijnen te kunnen uithouden, lijkt mij nu een ridicuul terrasje, beheerst door camaraderie en archaïsche ficties; en met dat al voel ik mij meer dan ooit intellectueel, of „clerc”, om het woord van Julien Benda te gebruiken. Het zijn niet de intellectuele bezigheden, waarvan ik ben vervreemd, maar er is een schaduw gevallen over het gebied van hun geldigheid.

Vroeger gaf het mij een aangenaam gevoel bij een voetbalmatch of een bioscoopvoorstelling als intellectueel onder een „massa” aanwezig te zijn; door die „massa” tegenover mij te weten (hetgeen ongeveer, zij het dan ook niet precies, wil zeggen: door die „massa” te verachten) gaf ik mijn intellectualiteit een voordelige achtergrond van plebejischedomheid, die mij in mijn trots niet weinig versterkte. Ik was zozeer intellectueel, dat het mij mogelijk was mij buiten en zelfs boven de „massa” te stellen en haar aanwezigheid uitsluitend te interpreteren te mijnen gunste; dit soort perspectief is zeker de grootste bron van vitaliteit geweest voor de intellectuelen der vorige eeuw, die, hetzij als positivisten, hetzij als negativisten, veroveringen moesten maken en daarvoor inboorlingen nodig

hadden, waarop zij met een gerust gemoed konden neerzien, die aanwezig waren en in „hogere zin” toch *niet* aanwezig, of alleen als getal. Die illusie verdampte, en ik ervaar dit: nu die „massa” geen stomme figurant meer is, maar na een eeuw socialisme en fascisme in alle cultuuraangelegenheden is gemengd, is de benauwing, die zij veroorzaakt, een symptoom, dat mij veel meer in beslag neemt dan de au fond zo aangename verachting van weleer. Men beseft voor het front der „massa” afschuwelijk duidelijk, in welk fictiemuseum de intellectuelen hebben geleefd, en hoe deze ganse cultuur van arabesken, die wij „de europese cultuur” noemen, met het gros der inboorlingen van Europa niet veel meer te maken heeft dan met de negers, die de brandewijn, en de Japanners, die de bolhoeden van onze beschaving hebben overgenomen.

De wijze, waarop de intellectueel zich van de „massa” heeft afgemaakt, terwijl hij haar tegelijk zijn wijsheden verkocht in de vorm van populariserende brochures, was zeker alleszins paradoxaal; hij beschouwde haar als een voetstuk, dat hem in staat stelde zijn hoofd in denkbeeldige wolken te steken. Maar wat te doen, wanneer het voetstuk autonoom wordt, wanneer deze „massa” het overwicht door het getal duidelijk gaat beseffen, wanneer zij bij monde van uit haarzelf voortgekomen „leiders” aan de hiërarchische ordening der kennis van het intellectuelendom ontsnapt? Het zou kunnen zijn, dat er dan spoedig geen intellectuelen meer zouden bestaan, tenzij in het gareel gespannen voor technische en economische doeleinden. Men zal weliswaar het intellect ook in de toekomst nodig hebben om bruggen te bouwen en administratie te voeren; maar dit soort dienstbaar geworden intellect is iets essentieel anders dan de intellectuelenklasse van thans met haar hiërarchie, zoals wij die van de negentiende eeuw hebben geërfd. De intellectueel, zoals wij hem kennen, heeft alleen „zin” wanneer hij zich beroepen kan op een hiërarchie, krachtens welke hij het recht heeft zich *boven* de „massa” te verheffen. Dat recht is onchristelijk, maar als het wegvalt, dan valt daarmee de intellectueel; wat overblijft, is een „technicus des geestes”, die bij de monteurs kan worden ondergebracht. Met andere woorden: als de intellectueel het recht verliest

nutteloos te zijn, stort de intellectuelen-hiërarchie in elkaar.

Het is trouwens de vraag (het historisch-materialisme heeft die vraag met een ander accent gesteld), of deze intellectuelen-hiërarchie ooit anders bestaan heeft dan in de door Hegel en Darwin verhitte verbeelding der intellectuelen zelf. Dat zij zich wijs gemaakt hebben, dat zij in de eeuw van het liberalisme de leiding namen, bewijst alleen, hoeveel belang zij er bij hadden aan zulk een leidende positie te geloven. Vast staat hier hoogstens, dat de fictie van een leiding door intellectuelen alleen mogelijk was in een samenleving, die de nutteloosheid der intellectuelen tot op zekere hoogte duldde en dus op haar beurt een zeker belang bij die nutteloosheid blijkt te hebben gehad. Een soortgelijk belang hadden de middeleeuwen bij het kloosterwezen. Van de kloosterling verwachtte men nut voor het „hogere leven” en daarom gunde men hem zijn afzondering, ook als die naar aardse maatstaven gemeten nutteloos was; van de intellectueel verwachtte men nut voor de vooruitgang (de hemel, het „hogere leven” bij uitstek van de negentiende eeuw!) en daarom gunde men hem zijn afzondering in seminaria en laboratoria, die naar aardse maatstaven gemeten in veel opzichten eveneens nutteloos was. De parallel gaat tot in onderdelen op; want zoals het kloosterwezen steeds meer in plaats van een als nuttig erkende functie een romantisch en zelfs schadelijk gezwel is geworden, zo zijn de seminaria en laboratoria, de kweekplaatsen van een aanvankelijk nuttig specialisme ontaard tot huizen van geestelijke ontucht met dissertaties en experimenten.

Het gaat hier uiteraard niet om de dissertaties en experimenten, maar om het „hogere leven”, dat zij willen vertegenwoordigen. Wat nut is, wordt hier bepaald door een verhouding tot een „hemel”, waaraan niemand meer gelooft; het utiliteitsprincipe hangt, nu deze „hemel” niet meer bestaat, slechts in de ... lucht. Desondanks zweren de meeste intellectuelen nog altijd bij hun nutteloosheid als het hogere leven bij uitstek; dat inmiddels de gebeurtenissen van de dag hun paradoxale hiërarchie (waarvan zij de paradox niet willen erkennen) bedreigen met de ondergang, ontsnapt aan de aandacht van deze struisvogelpolitici. Zij hebben zich immers nooit met de

„massa” opgehouden; hoe zouden zij dan opmerken, dat die „massa” zich thans zelf een wetenschap wil geven, die alleen „vrij” is, voor zover zij de autoriteit erkent van een of andere communistische of nationaal-socialistische gemeenplaats!

De naïveteit der intellectuelen blijkt zowel uit hun hybris als uit hun paedagogische goedgelovigheid. Enerzijds immers vindt men de intellectuelen opgesteld als de verachters der „massa”, anderzijds (en dat is veel verraderlijker) leeft onder hen nog een vaag vertrouwen-op-crediet in de mogelijkheid van een opvoeding der „massa” tot hun intellectuele peil. Ik geef toe, dat men soms lang moet spreken, eer men bij een wetenschapsmens van thans het bestaan van dat vertrouwen heeft ontdekt; hij is er zich vaak niet eens van bewust en meent alleen vertrouwen te hebben in zijn exacte proeven of zijn speciale theorie. Maar let op de gedragingen van zulke intellectuelen ten opzichte van de rest van het leven, die niet in hun denkschema is opgenomen! Hun verregaande onhandigheid, hun volstreckte „Weltfremdheit” correspondeert met een allerbeminlijkste voorkeur voor blauwe illusies en een verbijsterend gebrek aan critiek, zodra er van massa en massa-psychologie sprake is. Aangezien zij zich, gemakzuchtig als zij buiten hun vakgebied zijn, gewend hebben aan een wereldbeeld, dat afhankelijk is van één axioma: het weten triomfeert op den duur altijd over de onwetendheid, kunnen zij zich een cultuur onder de heerschappij der „massa” niet eens meer als een realiteit voor ogen halen. De „vooruitgang” van de vorige eeuw, hoezeer ook gecorrumpeerd door allerlei schoonklinkende amendementen, leeft nog in hun instinct, ook waar zij in woorden los gekomen schijnen te zijn van het evolutiebegrip; in deze officieuze, corrupte vorm is het dubbel gevaarlijk, omdat het de intellectuelen tot onnozele marionetten maakt van realistische politici en beursbaronnen. Professoren, dissertatiekluiwers en bibliophielen zijn gewoonlijk een onschadelijk slag mensen, en zij laten zich doorgaans gemakkelijk door zakenlieden exploiteren; als zij al niet bewust geloven in de opvoedbaarheid der „massa”, dan doen zij toch alsof, door te handelen, alsof die „massa” zonder hun werkzaamheden niet leven kon. De massa fungeert in hun wereld als het

embryo van het intellectueel volwassen wezen, dat zich nog in een gepredestineerde richting moet ontwikkelen, alles ter meerdere ere van de intellectuelen-hiërarchie. Bij wijze van reactie zijn wij, die van de intellectuelen-hiërarchie vervreemd zijn, daarom eerder geneigd de verhoudingen om te draaien en de intellectueel te zien als het embryo van de volmaakte massamens, alleen wegens overvoeding met „kennis” en verstopping door hiërarchische vooroordelen nog niet in staat op te groeien tot een volwassen kuddedier van de alledaagse soort. Ook deze zienswijze is, ik behoef het nauwelijks te zeggen, een vooroordeel....

„Intellectueel” is, als zoveel andere woorden, een term geworden, die meer verbergt dan onthult; hij vertolkt antipathie en sympathie tegelijk. Juist wij, die door de naïveteit der intellectuelen-hiërarchie en de ontaarding van in vakkundigheid afgestompte organen het meest worden gehinderd, noemen ons bij voorkeur zelf intellectueel, wanneer men ons vraagt, in welke atmosfeer wij thuis horen: want wij wensen geen beroep op een mystiek te voorschijn gegoocheld „volk”, wij wensen geen nieuwe humbug in plaats van oude schijn-superioriteit. Daarom: de intellectueel is voor ons een paradox, zoals de vooruitgang voor ons een paradox is. Wij zijn afkerig van de intellectueel, omdat hij door zijn hybris de wereld des geestes gecompromitteerd heeft, wij hebben hem nodig, omdat hij in zijn cel een verantwoordelijkheid blijft cultiveren, die hem van de leugenaars à la Goebbels onderscheidt; en evenzo zullen wij vooruitgaan, wetenschappelijk vooruitgaan, technisch vooruitgaan, geen reactionnaires worden, hoewel wij met het door en door vals geworden *begrip* „vooruitgang” hebben gebroken. Als alle fundamentele begrippen van de oude mens zijn ook deze begrippen voor ons mogelijk en onmogelijk tegelijk, d.i. paradoxaal geworden.

Ik betrap mij dan ook, vooral sedert het nationaal-socialisme een officiële factor werd, op een hevige en aanvankelijk volkomen onberedeneerbare genegenheid voor alles, wat met de naïefste begrippen van een „evolutie der mensheid” samenhangt. Deze plotselinge sympathie betekent dus geen terugkeer tot een negentiende-eeuws rationalisme, maar kondigt het

verzet tegen een nieuwe begripsvervalsing aan: de begripsvervalsing van de halfbeschaafde homo sapiens, die zich in de theorie van het nationaal-socialisme eindelijk oprecht begint bloot te geven. Het nationaal-socialisme heeft de posities duidelijker gesteld; het laat ons partij kiezen tegen begripsromantiek, tegen de perfide leugens, waarmee de rancunemens Goebbels de misschien ook perfide leugens van sommige „Fortschrittler” meent te niet te kunnen doen. Voor het eerst hebben wij weer een helder beeld van het liegen voor ons; wij verachten de leugens der nationaal-socialisten niet, omdat zij een abstracte waarheid tekort doen, maar omdat zij een mens, die, behalve voor begrippen, voor niets in kan staan, tot de maat van alle dingen maken. Hier ligt ook het grote verschil tussen de „oude” intellectuelen en ons. Als de „oude” intellectuelen (waaronder zeer jonge) protesteren tegen de corruptie der wetenschap door rassenpsychose of de verboering der kunst door Blubohumbug, dan doen zij dat op grond van hun oude hiërarchische vooroordelen, „in het licht van gisteren”, om de titel van een veelgelezen werk door een hoogleraar geschreven voor de zoveelste maal zinrijk te variëren; voor ons echter is de paradox hier voorlopig aanvaardbaarder dan welke ethische verontwaardiging ook.

Dit paradoxale „geloof” in de „vooruitgang” is ongetwijfeld een herinnering aan de hemel der Christenen, die achter dit leven ligt en toch reeds dit leven „onmogelijk” maakt, al zijn bestaande, in schijn vastgelegde waarden relativeert onder de gezichtshoek van eens pelgrims reize naar de eeuwigheid; wij zijn echter niet de eersten, die het met deze herinnering moeten stellen, zonder ons op het „hogere” te durven beroepen. Stendhal appelleert in zijn *Henri Brulard* ter rechtvaardiging van deze autobiographie aan de lezer van 1880 en 1935. Wat had hij daarmee voor? Hij zal toch niet aan de algemene vooruitgang (de algemene ontwikkeling) van „de” lezer hebben geloofd? (Dat Stendhal tegenwoordig populairder is dan tijdens zijn leven, bewijst in dezen niets, aangezien de psychoanalyse veel van zijn „feiten” heeft ge vulgariseerd en die „feiten” nu langs de weg van een goedkoop systeem voor iedere snuffelaar naar Oedipuscomplexen toegankelijk zijn

geworden.) Ongetwijfeld was reeds voor Stendhal de vooruitgang (evolutie) even paradoxaal als voor ons; hij geloofde meer aan de vooruitgang dan hij zich als mensenkenner kon toestaan, maar hij liet zich niet duperen door de phrasen der idealisten; als zij zocht ook hij in de vooruitgang een rechtvaardiging, maar achteloos, in het voorbijgaan, uit een behoefte aan afrekening met werkelijke gelijken, niet om gelijk te krijgen in naam van een begrip. Stendhal kan gelden als het voorbeeld van een mens, die zich volkomen heeft vrijgemaakt van een negentiende-eeuwse intellectuelen-hiërarchie (met haar dwaze overschatting van de „geest”, haar verslaafdheid aan het generaliserend begrip zowel als aan de interessante bijzonderheid, en met haar vertrouwen op het „hogere”), terwijl hij toch het intellect hanteerde met een zekerheid, die de vak-litteratoren met hun cultus van het geciseleerde jaloers maakt; zij weten dan ook deze Stendhal toch weer onder te brengen in hun hiërarchie door hem voor te stellen als een soort opperste gourmand der psychologie... hetgeen hij zeker óók was, maar onder anderen. Stendhal was een even paradoxale intellectueel als Nietzsche wiens „geloof” in een „vooruitgang” zich trouwens ook niet in de taalconventies der „oude” intellectuelen laat opsluiten. Een duitse emigrant (eminent intellectueel, maar gedrenkt in het „oude”), die ik naar zijn mening vroeg over *Die Fröhliche Wissenschaft*, antwoordde mij dan ook, dat hij dat boek met genoegen en profijt gelezen had; „übrigens ist es vor allem das rein Sprachliche, was mich fesselt”, voegde hij er aan toe.

Welnu, ik kan met hetzelfde recht iemand, die mij naar mijn mening over de Evangelien vraagt, antwoorden, dat zij mij even heerlijk gesmaakt hebben als Wiener Schnitzel: veel meer dan biefstuk is mij dat „rein Sprachliche” niet waard. Het was hier de taal, die de intellectueel afstompte voor de paradoxale betekenis van de figuur Nietzsche, zowel als vertegenwoordiger van de intelligentie als van de vooruitgang. Deze ont-aarding wordt niet gekenmerkt door het feit, dat men het „rein Sprachliche” in Nietzsche waardeert (want wie zou het op een gegeven moment niet zeer hoog waarderen?), maar door dat veelzeggende „vor allem”. Duidelijker kon een in-

tellectueel niet zeggen, dat hij zich niet wenst in te laten met een probleem, dat geen litterair (in andere gevallen: filosofisch) probleem is; de schone of wijze taal belet hem het denken over de dingen, die zich door middel van die taal manifesteren.

De gemiddelde intellectueel van deze tijd is, hoe verfijnd of geleerd hij ook moge zijn, eigenlijk doorgaans een typische journalist. In staat om zich op grond van enige vaardigheid in het formuleren over alles en nog wat met grote overtuigingskracht uit te spreken of uit te schrijven, voorts meestal in het bezit van een monopolie voor een of ander zorgvuldig afgepaald gebied, heeft hij het volkomen verleerd zich rekenschap te geven van zijn hachelijke positie. In zoverre is dan ook de minachting van de „betere” intellectuelen (de pure artisten en professoren) voor de beroepsjournalist een staaltje van bijzondere vak-arrogantie. Het sprookje, dat iemand door de journalistiek als „geestelijk” mens te gronde zou gaan, is afkomstig van hen, die aan de journalistiek te gronde gingen, omdat zij reeds met al hun instincten journalisten *waren*! De journalist van professie is ten minste rondt een cultuurbaar, die over alles kan schrijven zonder zich van iets rekenschap te geven, terwijl de vakgeleerde en de dichter meestal niet eens aan deze allround-oppervlakkigheid toekomen; zij complotteren nog met een geheimzinnige diepte en beseffen niet eens meer, dat diepte het allerovertuigendst bewijs van cultuurbarbarie kan leveren. Iemand, die de cultuur in zich heeft opgezogen, schaamt zich voor de diepte, zoals hij zich in een ander ogenblik voor zijn journalistiek schaamt; want hij heeft geen van beide nodig om denkend de man te zijn van zijn gedachten.

Maar in hoeverre is de intellectueel de man van zijn gedachten? Ik heb veel intellectuelen geobserveerd en de grootste gemene deler van mijn observaties is deze: De intellectueel is iemand, die pas in de allerlaatste plaats zijn toevlucht neemt tot denken; denken in de betekenis van: gedachten bij zich toelaten, die men officieus al heeft, maar nog niet heeft durven formuleren, omdat zij tegen het reeds geformuleerde indruisten. Men kan hem ranselen en trappen, men kan hem in

de oorlog sturen, men kan hem tot emigratie dwingen en hem huis en hof afnemen; dat alles is nog niet voldoende om een intellectueel tot een denkend mens te maken; zoveel macht hebben de tradities en conventies van een van buiten af opgelegd, door anderen voor hem gedacht denken over de intellectueel. Hij kan een trouwe schildknaap van zekere vooroordelen, hij kan ook een perfide jongleur met toevallige waarden (woorden!) zijn; maar denken als een afrekening en een gevecht is hem even vreemd als een theoloog. Misschien is het niet gewaagd de intellectueel te vergelijken met sommige voortreffelijke, technisch geroutineerde pianisten, die het verbijsterend ver brengen in het musiceren... en toch nooit aan de muzikaliteit toekomen. De „muziek van het intellect" hebben de meeste intellectuelen niet in zich; zij studeren ijverig contrapunt, zij zijn uitgeslagen op vernuftige fuga's, worden diep verontwaardigd als zij vulgaire wijsjes horen, maar zijn en blijven wat zij waren: onmuzikaal.

Zo hebben de intellectuelen ons een hiërarchie opgedrongen, die geheel past bij hun wereld van contrapunt zonder muzikaliteit. Zij, de barbaren van het woord, hebben (zoals alle barbaren, met een naïef geloof aan hun eigen fetisch) van het hulpmiddel woord een afgodsbeeld Woord gemaakt. Hoe beoordeelt de intellectueel zijn medemensen? Naar hun knapheid, hun eruditie, naar hun interne encyclopaedie, het geheugen. De filosoof beoordeelt men, *mirabile dictu*, naar zijn leer! Alsof juist deze leer, dit samenstel van intellectuele uitvluchten, doorgaans niet alles te verbergen heeft, wat aan de filosoof als *persoonlijkheid* de moeite waard kan zijn! Men beoordeelt de Kantiaan naar zijn kennis van Kant, de Spinozist naar zijn lidmaatschap van de Societas Spinozana, de Duitser naar wat hij gelezen, gebuffeld heeft, kortom: men geeft iemand een rang op grond van wat gemakkelijke schijnvertoning in woorden. En dat ook nu nog, nu wij de tragedie van het duitse intellect voor ogen hebben! Nu alles, wat ons sedert 1933 in Duitsland is gedemonstreerd, bewijst, dat een maximum aan universiteitsgeleerdheid geen beletsel is voor een maximum aan karakterloosheid. Geen beletsel alleen? Het probleem zo stellen betekent nog het vertroebelen. De karak-

terloosheid van de duitse intellectueel is immers de noodzakelijke keerzijde van zijn monstrueuze woordencultus! De Duitser *acteert* een geweldig karakter, hij wil door woorden persoonlijkheid suggereren, juist omdat hij niet weet wat karakter en persoonlijkheid is. Karakter kan ik niet anders definiëren dan alseen eigenschap, die lang voorwendsel geweest is; karakter moet aanvankelijk een list van de geest, een schijnvertoning van superioriteit zijn geweest om de brute fysieke kracht schaakmat te zetten; de schijnvertoning werd pas door erfenis van geslacht op geslacht eigenschap. In de man van karakter waardeert men de cultuur als een bezit zonder de arrogantie van het bezit. Trouwens, als deze man van karakter zich onder de kannibalen begeeft, zal hij, wil hij ondanks zijn karakter niet evengoed opgegeten worden als zijn volmaakt karakterloze collega, terug moeten keren tot het stadium van karaktervertoon, tot suggestie. Want hoe dwingt men kannibalen eerbied af? Niet door de middelen, die de cultuurmensen van Europa eerbied afdwingen, maar door... hocus pocus! In dit opzicht zijn Duitsers en intellectuelen vaak nauw aan de kannibalen verwant; het hocus pocus, dat zij nodig hebben om geïmponeerd te worden, is het woord; en daarom imponeert Duitsers en intellectuelen juist datgene als karakter, wat wij geneigd zijn als het non plus ultra van karakterloosheid te verwerpen, omdat dit hocus pocus van het woord ons geenszins meer eerbied afdwingt. Terwijl, omgekeerd, zij ons criterium voor karakter wel moeten beschouwen als een oproep tot karakterloosheid; immers, wij zoeken de stabiliteit van het karakter overal, maar hoogst zelden (en alleen bij een overweldigende massa ander bewijsmateriaal!) in woorden. Wij willen iemand alleen dan „op zijn woord” geloven, als hij er blijk van heeft gegeven, zich van het geloof aan het Woord te hebben bevrijd.

Datgene, wat wij karakter noemen, is dus een paradoxale combinatie van karakter en karakterloosheid volgens de normetafel der „oude” hiërarchie. Als dit paradoxale karakter dus ook een schijnvertoning is, wil die schijnvertoning toch allerminst kannibalen en nog minder intellectuelen imponeren. Onze man van karakter is iemand, die, onder deze „oude”

intellectuelen-hiërarchie, officieuze mensen imponeert door officieuze dingen, gehoorzamend aan een officieuze „zin des levens”; zo komt het, dat onze criteria van karakter alle criteria van de „oude” mens kruisen; „karakter” heeft met knapheid noch domheid, met vroomheid noch goddeloosheid, met vlijt noch met luiheid... en met alle zes tegelijk te maken. En omdat deze zes „oude” criteria alle verbonden zijn met het „geestelijk” vooroordeel, kan men ook zeggen, dat „karakter” voor ons eerder lichamelijk dan geestelijk is. Het is een herkenningsteken, het laat zich raden uit de officieuze dingen van het lichaam, die de intellectueel hoogstens accepteert als „practische mensenkennis”. De intellectueel zoekt, nog steeds, zijn ware mensenkennis hogerop. ...

Iemands karakter bepaalt (d.i. herkent) men meestal in de eerste plaats aan zijn ogen. Typerend voor de overschatting van het strottenhoofd en de mondholte, die door de woordbarbarie der intellectuelen mode is geworden, is de algemene verwaarlozing van een zo belangrijk orgaan als het oog, waar het de diagnose van een persoonlijkheid, de „rangschikking” der mensen betreft. Waarom hebben de intellectuelen ons er stelselmatig aan gewend, het mondwerk, het babbelen (en zijn abstract aftreksel: het krabbelen) te beschouwen als het criterium bij uitstek voor wat iemand vertegenwoordigt? Terwijl voor ons de vaardigste spreek- en schrijftechniek onmiddellijk aan waarde inboet, wanneer iemands ogen niet hetzelfde of meer „zeggen”, te zeggen hebben, staat het voor die onschuldige intellectuelen b.v. als een paal boven water, dat men een gedicht moet beoordelen onafhankelijk van de maker en een filosofie los van de „toevallige” persoonlijkheid van de denker. En dat terwijl de ogen der dichters en filosofen ons vaak zo star bejegenen of schuins aanloensen, wanneer er over poëzie en wijsbegeerte gediscussieerd wordt! Het oog was mijn leerschool der physiologie; wanneer de meeste physiologen van het vak, die duizend maal meer weten dan ik, niet eveneens behept waren met de mondholte- en strottenhoofdverering der intellectuelen, zouden zij de aristoi van onze staat hebben kunnen zijn; maar onderzoekers als Kretschmer missen toch het „laatste” wantrouwen jegens de wetenschap-

pelijke terminologie, hoeveel waardevol materiaal zij ook mogen aanbrengen. Laten wij bovendien niet willekeurig halt houden bij het oog, maar ook eerbiedig turen naar de neus, de kin, de hand; zij zijn zo maagdelijk gebleven (al is de hand geëxploiteerd door familieleden der koffiedik-profeten), dat men uit hun naïeve vormen en bewegingen meer karakter raadt dan een met wetenschappelijke termen uitgerust intellectueel van het universitaire type uit een ganse leer. Men heeft de physio-psychologie van de kleine teen stelselmatig verwaarloosd ten gunste van de spraakorganen en hun „logica”, en daarom is men stomp en hard geworden tegen de logica van het oog en de voet.

Het gaat hier, uiteraard, niet om een verheerlijking van het oog en de kleine of grote teen: „an und für sich” zijn zij niets belangrijker, en in een cultuur van sprekers en schrijvers mischien zelfs minder belangrijk, dan het strottenhoofd. Men zal echter de spraakorganen in hun onschuld terug hebben te vinden via de onschuld van de verwaarloosde andere organen, die de intellectuelen-hiërarchie met haar armzalige voorkeur voor het taalmedium links liet liggen.

Dat de intellectuelen in laatste instantie steeds weer hun ziel verpanden aan de hiërarchie van het woord (Hegelianen evengoed als behavioristen) bewijst hoeveel belang zij hebben bij de mens als een woordmens, als een parvenu van het lallen. Voor ons „zegt” het oog meer dan het woord, juist omdat de intellectuelen vergaten het te isoleren. Het oog is voor ons de oogopslag, die een onmiddellijk contact van mens tot mens tot stand brengt, waarvan men zich in woorden niet eens rekenschap kan geven, omdat woorden sedert eeuwen van dat contact trachten af te leiden. Men kan de waarde van de oogopslag wel weer door woorden trachten te omschrijven en derhalve weer intellectueel vulgariseren, maar voor het *gehalte* van de oogopslag zijn nog geen lettertekens, is zelfs nog geen notenschrift uitgevonden: en ondanks dit ontbreken van een alfabet is de directheid van de oogopslag voor ons de allerbelangrijkste herkenningfactor, op grond waarvan wij een subliem redenerende intellectueel met een arsenaal van welbespraaktheid en begrippen verdoemen tot een

collega der rassentheoretici... als zijn oogopslag niet deugt.

Zou de superioriteit van juist dit herkenningsteken boven de criteria van strottenhoofd en mondholte niet vooral hieraan te danken zijn, dat de mensen van deze cultuurperiode arge-lozer zijn gebleven in hun zien dan in hun spreken, omdat zij er op afgericht zijn, in de wereld van intellect, handel en poli-tiek, minder scherpzinnigen met woorden te beïnvloeden en te bedotten? Indien men aan iemand zijn oogopslag had kun-nen *schrijven*, zoals men tegenwoordig zijn „ideeën” en „be-doelingen” schrijft, dan zou (curieuze hersenschim) wellicht ook van de naïveteit van de oogopslag reeds veel meer verlo-ren zijn gegaan. In een brief of een boek kan men met zeer groot succes zijn stem wegmoffelen achter het artefact, dat schrijftaal heet; maar de oogopslag heeft, bij wijze van spre-ken, altijd zijn „stem”, zijn onmiddellijke en verraderlijke tegenwoordigheid; en omgekeerd kan men dus ook zeggen, dat het stemgeluid de oogopslag van de taal is. Als het woord-fetischisme der intellectuelen ons niet met blindheid had ge-slagen, zouden wij de dichter en de filosoof via het taalme-dium weer recht in de ogen kunnen zien.

In dit criterium van het karakter manifesteert zich dus geen verzet tegen de intellectuelen als woordgebruikers, want „woordgebruikers” heeft een cultuur, die van gecompliceerde arbeidsverdeling leeft, nodig, zoals zij de specialisten nodig heeft; het verzet geldt de voos geworden rangorde der intel-lectuelen, die officieus, in de dagelijkse omgang, in de carica-tuur en bij het kwaadspreken b.v., dit andere zwaartepunt van beoordeling al lang hebben aanvaard, maar voor het „hogere leven” van de „geest” blijven zweren bij hun woordfetisch. In de „praktijk” handelt iedereen, dus ook de intellectueel (aan-genomen, dat hij niet tot een zonderling is verschrompeld), alsof oogopslag, stem en kleine teen als criteria meer waard zijn dan de in vulgariserende taalmiddelen uitgedrukte en al-gemeen-geijkte „cultuurwaarden”. Maar het ligt voor de hand, dat de intellectueel zich juist daarom tegen de *superioriteit* van deze criteria met alle kracht zal verzetten; door de erken-ning van zulk een waardebepaling ook voor het „hogere le-ven” zou hij immers vrij spel laten aan alle machten, die zijn

superioriteit als intellectueel bedreigen. Wat zou er van het onderwijs terecht komen, wanneer de schoolmeester niet meer bovenaan stond op de ladder der waarden? En hoeveel gemiddelde intellectuelen zouden niet worden onttroond, wanneer men hen in de ogen zag in plaats van naar hun theorieën te luisteren?

Het hangt echter niet van onze predikatie af, of de intellectuelen al dan niet onttroond zullen worden. Sowjet-Rusland, Amerika en last not least fascisme en nationaal-socialisme hebben ons de beslissing al uit handen genomen. De intellectueel is al onttroond, zijn schijnrijk van de negentiende eeuw is al voorbij! Als wij dus trachten de intellectuelen-hiërarchie van West-Europa te ondergraven, is dat geen poging tot moord of zelfmoord; wij doen niet anders dan *erkennen*, dat een bepaalde vorm van hybris sterft, en, ergo, de intellectueel waar-schuwen voor zijn donquichoterie, de verkeerde donquichoterie. Zij, die met hun hybris hun superioriteit verliezen, zullen echter niet erkennen; zelfs de wereldoorlog heeft hen niet in het uitwisselen van hun ficties gestoord, en vermoedelijk zullen zij liever al debatterende en promoverende te gronde gaan dan erkennen. Welnu, zij maken dan althans kans op de tragische ondergang, met wellicht een bewonderenswaardig martelaarschap van de enkelingen onder hen als illuminatie. Wat de overigen betreft; láát hen dan in hybris ten onder gaan, of dienstknechten worden van een totale staat! Het redderen van zielen volgens de katholieke fuikmethode ligt niet op onze weg; wij kunnen niet anders doen dan door de middelen, waarover wij beschikken en waarvan het woord er één is, getuigen, dat wij, hoezeer ook intellectuelen van confessie, aan intellectuelen-superioriteit geen behoefte hebben, en dat wij het intellect niet verdedigen voor een droom van suikergoed.

Ik heb een stille verering voor diegenen onder de „oude” intellectuelen, die begrepen hebben, op welke wijze zij, als intellectuelen, altijd van waarde zijn geweest en nog altijd van onschatbare waarde zijn: als verzamelaars, als schiftende instanties voor vakaangelegenheden, als adviseurs, als interpreters van kleine gebieden, als kunstenaars, die het bestaan versieren met hun verbeelding, als *ondergeschikten des gees-*

tes, kortom, wier lust en leven het is te waken tegen domheid en slechte smaak. Zij zijn het in deze door het stelselmatig acteren van elitehoudingen bedorven groep, die tevens begrepen hebben, dat men de domheid en de slechte smaak niet behoeft te verheerlijken, wanneer men zich, voor zover men zich intellectueel voelt, aansluit bij de handwerkslieden; en wie, die werkelijk iets van wetenschappelijke verantwoordelijkheid of kunstenaarstoewijding in zich heeft, heeft zich geen handwerksman gevoeld? Zijn het niet de vlijt en de toewijding aan het werkstuk, die de echte intellectueel kenmerken tegenover de valse, de dilettant, wiens lust en leven het is in de houding van het genie te poseren? Zijn de intellectuelen, als groep, tot universaliteit, tot verwerkelijking van hun persoonlijkheid buiten de denkschema's van het vak om, ook maar in het minst voorbeschikt? En betekent hen aansporen tot het verloochenen van het handwerkerschap niet: hen storten in de onmacht van het universele dilettantisme? Nog altijd klampt men zich vast aan de fictie der negentiende eeuw, die de intellectuelen als „stootbrigade” der cultuur en, „op weg” zag, als speciale dragers van een ideaal van menselijke waardigheid. Vergeefs! Met de fictie vervalt ook hun klasse-superioriteit, de intellectuelen worden paradoxale ambachtslieden van een democratische cultuur.

Het weten is gedemocratiseerd, het is beschikbaar voor iedereen, die het begeert. Het wetenschapsbedrijf is een democratisch bedrijf, dat functionneert zonder enig besef van rangorde. Laten wij zo eerlijk zijn daarvan de consequenties te trekken, niet uit verachting, maar uit respect voor de democratische werkverdeling, die niemand ongedaan kan maken door zich met illussies te bedwelmen: voor ons is „weten” niet hetzelfde als (misschien in veel opzichten juist het tegengestelde van) het „weten” van Leonardo da Vinci of zelfs nog Diderot, die hun menselijke waardigheid grotendeels in de weetgierigheid belegden. Zij kenden de laboratoria niet, en evenmin de snijzalen met studenten; een experiment en een lijk voor de sectie was in deze voorbije wereld een kostbaarheid. Zij kenden evenmin de quasi-universaliteit van sommige hedendaagse geleerden, die in hun pogingen om de kosmos te omarmen

toch onweerstaanbaar aan verdwaasde timmerlieden doen denken (dr Alexis Carrel), en evenmin kenden zij de overvloed van journalistieke „kunstrechters”, wier metaphysica alleen gegoûteerd wordt door hogere strijkers, blazers, ververs en potsenmakers, mitsgaders hun aanhang van halve en hele snobs. Deze quasi-universaliteit riekt mij te veel naar de parvenu; want ik vereer de wetenschap, waar zij door haar methodiek en soliditeit, en de kunst, waar zij door talent en virtuositeit uitmunt; maar de wetenschappelijke en artistieke parvenu met zijn metaphysische protsigheid compromitteert de werkmansstand, waaruit hij is voortgekomen, en waartoe hij, alle filosofische en ethische briljanten ten spijt, door oogopslag en handgebaar fataal blijft behoren. Onze universaliteit („honnêteté”, menselijke waardigheid) is pas mogelijk, nádat wij ons, voor zover wij toneelcritici of mathematici zijn, hebben aangesloten bij de ambachtslieden; hetgeen nog iets anders is dan bij de *arbeiders*, omdat dit laatste woord sedert jaren door toedoen der gelovige marxisten ook al geurt naar de metaphysica der parvenu's.

En dus verschuift het probleem van intellectuelen en „massa”; want waardoor anders dan door de gepretendeerde „meerwaarde” aan menselijke waardigheid werden de gepretendeerde intellectuelen van de gepretendeerde „massa” gescheiden? Hun opgehoopte kennis kan barbaarser zijn dan de botste onwetendheid en hun zelfgenoegzaam clangevoel onderscheidt zich niet van dat der voetballers, behalve door het materiaal... Rest hun gebruikelijke minachting voor alles, wat „profaan” is en niet „tot het vak behoort”. Die minachting is het superioriteitsgevoel van de kloosterling jegens de „profane” wereld, van wier constellatie hij niettemin in zijn afzondering de vruchten plukt. En waarom zouden wij dus monnikenwerk verrichten door meer woorden te verspillen aan de hiërarchie der intellectuele laboratorium-kloosterlingen?

IV. DON QUICHOTE OF DE MENSELIJKE WAARDIGHEID

Men kan de criteria „honnêteté” en „karakter”, symbolen van een waardebeoordeling van menselijke wezens, beschouwen als een particuliere liefhebberij, waarmee men anderen niet lastig mag vallen. Zij behoren dan tot het genoeg van de mensenkenner, die een verzameling aanlegt van curiositeiten, en tenslotte in ieder mens ook een curiositeit *vindt*, als hij oog heeft voor mensen. Maar wie een criterium aanvaardt, omdat hij het vruchtbaar acht voor zichzelf, is met dat al toch reeds een *verkondiger* van dat criterium. Hij gebruikt het, zelfs als hij zich beperkt tot het aanleggen van een collectie, als wapen tegenover de versleten waardebeoordelingen van anderen; ook al heeft hij een afschuw van algemeenheden en volksvergaderingen, van kerkelijke vermaningen en suggestieve leuzen „voor allen”, hij zoekt toch naar middelen om zijn ervaringen uit te spreken. Uitspreken is reeds algemeen maken; hoersprekt men ervaringen uit zonder ze onmiddellijk te vervalsen tot een recept? Ziedaar het probleem der verkondiging.

Verkondigen en verkondigen is twee. Er ligt een wereld van stijlverschil tussen de hysterische verkondiging van de „leer” door heilssoldaten, die gebaseerd is op het verlangen naar een even directe als goedkope klandizie bij het voor suggestie vatbare publiek, en de verkondiging van zijn „waarheden” door Nietzsche. Maar met dat al heeft ook een Nietzsche, door het feit, dat hij van het veralgemenend, vulgariserend middel taalgebruik maakt, de consequenties te trekken van een verkondiging-in-woorden; zo had hij na zijn dood een waar heilseffect bij het Duitse volk, dat bij hem „in de leer ging”. Het is wat al te simpel, deze onvrijwillige verkondiging van een denker aan het volk af te doen met het woord misverstand. Want de taal zelf is het misverstand, en de denker, die „niet zwijgen kan”, weet wat hij doet, als hij spreekt, schrijft

en zich laat drukken. De taal van de meest anti-democratische denker, die men zich voorstellen kan, blijft toch taal, d.i. democratie in veel organischer vorm dan de democratie van het politieke leven ooit kan aannemen; zij is als zodanig reeds eigendom van de ongedifferentieerde menigte, die haar opvangt, die recht meent te hebben haar op te vangen en te gebruiken voor de doeleinden, die zij kan bevatten. Naast Nietzsche wandelt dus bestendig zijn aap, die eveneens Nietzsche heet en al zijn woorden onmiddellijk terug vertaalt voor de luisteraars; Zarathustra bemiddelt tussen die twee.

Het misverstand is hier eigenlijk het boeiendste probleem, omdat het alle mogelijkheden en onmogelijkheden van het verkondigen tegenover elkaar op de weegschaal brengt. Wie een boek laat drukken, geeft daarmee te kennen, dat hij het risico van de aap als begeleider aanvaardt, want de drukpers, een van de zeven zaligheden onzer intellectuelen, brengt het geschreven woord binnen het bereik van het geld, en daarmee van iedere aap, die betalen kan voor geestelijke waar, ook als die hem niet toekomt. De edities van Nietzsche zijn bovendien buitensporig goedkoop tegenwoordig; en voor de lagere apen vervaardigen de hogere voorts zorgvuldig gecastreerde bloemlezingen.

De drukpers doet dus niet anders dan de functie van het schrijven consequent doortrekken; dit zij gezegd aan het adres van sommige reactionnaren, die de drukpers en de daarmee verbonden persvrijheid in het bijzonder iets verfoeilijks achten. Ook hij, die schrijft, richt zich tot het publiek, al is zijn enig publiek zijn geformuleerde „hij” zelf. De aap regeert al over zijn pen. Waarom zou de schrijver dan niet tot de drukker gaan en het met een goed geweten (aangenomen, dat hij met een goed geweten tegenover zijn schrijverschap staat) aan het lot overlaten, wat er met zijn gedrukte zinnen gebeurt? Het geld, dat de geestelijke waar binnen het bereik brengt van iedereen, is, behalve een symbool van vulgariteit, immers ook het symbool van een wereld, die aan de verdeling van de geestelijke waar geen kunstmatige beperkingen meer oplegt.

Degenen, die het boek voor de „kenners” willen reserveren

of de vrijheid van drukpers willen afschaffen, omdat zij voortdurend benauwd zijn voor de macht van dat vulgaire middel, behoren tot de reactionnaires. De reactionnaires zijn bang voor de vulgariserende journalistiek, die ik als een van de voortreffelijkste leerscholen in oppervlakkigheid beschouw; wie uit dat vagevuur te voorschijn komt zonder een proleet, een gatlikker of een warhoofd te zijn geworden, kan zeggen, dat hij zijn geestelijke sporen heeft verdiend. En zoals ik over de journalistiek denk, zo denk ik ook over de drukpers in het algemeen: wie tegenover deze dingen als reactionnair staat en wie in de kloostergeestelijkheid een remedie ziet tegen de „koningin der aarde” en haar dagelijkse prostitutie, die is nog niet waard haar schoenzolen te kussen.

Laten wij dus beginnen met de *noodzakelijkheid* van de aap naast de denker te constateren; de aap is de demonstratie van zijn afhankelijkheid als sociaal wezen, die alleen een naïeve bewoner van de ivoren toren negeren kan. Dat ik de aap als noodzakelijk erken, wil alleen allerm minst zeggen, dat ik zijn imitatiegebaren gelijkstel met de oorspronkelijke gebaren van zijn meester of dat ik geneigd ben de heerschappij van het Heilsleger over Nietzsche te aanvaarden. Het gaat er hier om zo zuiver mogelijk rekenschap af te leggen van wat men pleegt te verstaan onder de invloed, die de oorspronkelijke denker op zijn omgeving en op het nageslacht uitoefent, want dientrent zijn talloze platitudes in omloop. Men stelt het gewoonlijk zo voor, als zou die denker zijn ideeën geleidelijk aan uitgieten in het diepe wereldvat; alsof dat vat een cocktailshaker ware, die alles mengt, wat men er in belijft te storten! Alsof het „resultaat” door klutsen voortkwam uit een mixtuur van „invloeden”! Is de Franse revolutie het „resultaat” van „invloeden” door de verlichte ideeën op de mensen „uitgeoefend”? Ja, maar ook neen. De Franse revolutie zou niet denkbaar zijn zonder de theoretische werkzaamheid van Voltaire, Rousseau, Diderot (reeds drie afzonderlijke stijlwerelden overigens, die ieder voor zich een revolutie zouden kunnen „beïnvloeden”!); maar zij zou ook evenmin de Franse revolutie der geschiedenisboekjes zijn, als zij meer geweest was dan de verlichte aap van die mannen. Diderot wordt de kinderen onderwezen als de

redacteur van de *Encyclopédie*, niet als de schrijver van *Le Neveu de Rameau*; daarmee is eigenlijk alles gezegd, voor wie het werk van Diderot kent, en niet slechts zijn reputatie. De reputatie is de aap van de mens, die haar krijgt. En aangezien niemand, behalve uiteraard een Calvinist en een reactionnair, zal ontkennen, dat de Franse revolutie even noodzakelijk was als Diderot (aangenomen natuurlijk, dat Diderot noodzakelijk was), lijkt mij van dit voorbeeld de zin, dat de aap voor het wereldgebeuren even noodzakelijk is als zijn meester; en voorts, dat de moraal van de aap sprekend op die van de meester lijkt, zonder dat zij daarom a priori meer met elkaar gemeen behoeven te hebben dan de taalformules, waarin hun beider „waarheden” worden belichaamd. Maar het feit, dat de meester, evengoed als de aap, de taal gebruikt, zij het dan ook slechts om zijn „waarheden” het karakter van voorlopige bepaaldheid te geven, bewijst al, dat het onderscheid tussen hem en zijn aap iets zeer betrekkelijks is. De meester, die de middelen van de aap gebruikt, mag dan ook wel beseffen, dat hij met apenmiddelen werkt, dat zijn oorspronkelijkheid zonder aaps epigonisme (de taal als zodanig is apentaal) niet zou bestaan. Mens-aap en aap-mens grenzen ergens aan elkaar, gaan ergens in elkaar over.

Hier spitst misschien een bioloog de oren; welnu, laten wij de mens en de aap varen. Voor het ogenblik hebben wij genoeg aan deze formule: invloed van een oorspronkelijk individu op de maatschappij (d.w.z. van een mens, die geen slaaf is geworden van een of ander syllogistisch systeem, op een groep, die als zodanig gemeenplaatsen nodig heeft om gemeenschap te kunnen zijn) is in een door de taal zo gecompliceerde wereld als de onze alleen mogelijk door middel van die taal. Als sociaal wezen wordt ook de rebel slaaf van mondholte- en strottenhoofdconventies, omdat hij alleen invloed kan hebben door middel van die conventies! Sterker: juist omdat de taal steeds dwingt tot vulgariseren van het persoonlijke is zij in deze maatschappij ook het middel bij uitstek om voorbarige aristocraten, die de mond vol hebben van de „voornamen mens”, te herinneren aan het plebejersvuil, waarmee alle rangen, ook de duisterst-poëtische, ook de abstractst-philoso-

phische, ook de pruisisch-spengleriaanse, afdoende zijn besmet. Daarmee is ook de verkondiging van waarden door woorden bepaald. Zij is, door het karakter der taal, voor *allen*; maar zij is ook prijsgegeven aan *alle dubbelzinnigheid*, die in woorden ligt opgesloten.

Ik sprak over de „meester” en de „aap”. Misschien suggereerden deze woorden, die de dubbelzinnigheid van iedere verkondiging moesten uitdrukken, nog iets van naïef-biologisch gedachte trappen van een hiërarchie, die bij voorbaat de „meester” boven de „aap” verheerlijken wil. Echter: het ligt voor de hand, dat zij, die uitgaan van Nietzsche’s taalgebruik, als aap kwalificeren alle degenen, die zijn „leer” bij wijze van recept naäapten zonder zijn „honnêteté” en „karakter”, of anders gezegd zijn criteria van menselijke waardigheid, te verstaan; maar het ligt evenzeer voor de hand, zij het dan niet voor ons, maar meer voor de politici van de praktijk, dat men Nietzsche ook beschouwen kan als een stuntelig burgerman-netje, werkelijk niet zo veel meer dan een virtuoze denk-aap in vergelijking met de man der „directe actie”, wiens hele leven erin bestaat, onpractische ideeën zo flink en zakelijk mogelijk voor de praktijk te adapteren. Ik ben ervan overtuigd, dat de praktische mensen van alle categorieën (zowel de marxisten, die er openlijk voor uitkomen, als de predikanten, die hem opwarmen tot een ethische pudding, als de nationaal-socialisten, die hem vereren door hem stelselmatig te vervalsen) zo en niet anders over de waarde van Nietzsche denken. Men kan die praktische mensen zeker geen ongelijk geven, als zij van hun standpunt zo over Nietzsche oordelen. De marxisten zijn mij in dit opzicht zelfs het sympathiekst, juist omdat zij geen poging doen hun geringschatting te verbergen, zoals de predikanten en geperverteerde hemddemocraten, die zich aan hun culturele reputatie verplicht achten om hem hulde te betuigen. Het feit, dat zij hem hulde betuigen, zou misschien kunnen worden uitgelegd als een bewijs voor hun heimelijk respect; maar van respect voor wie? Respect voor *hun* meester Nietzsche, die dezelfde is als *onze* naast Nietzsche’s wandelende aap; respect derhalve voor alle woorden, zoals die in hun levenssfeer wel moeten resonneren, waarmee deze

Nietzsche een „invloedrijk man”, een voorloper van Adler of Hitler kon worden. Een dergelijk respect is niet anders dan de tegenkant van een fikse verachting voor Nietzsche's onproductieve persoonlijkheid of menselijke waardigheid, voor zijn geestelijk nomadenleven in de eerste plaats; hij wordt in deze wereld de ideeën-leverancier, de schrijver van head-lines voor praktische doeleinden. Hoe men het ook draait, hoe dikwijls men de begrippen „meester” en „aap” ook tegen elkaar kan uitspelen, men komt niet los van de dubbelzinnigheid, die in zelfs de persoonlijkste termen ligt opgesloten. Het is de dubbelzinnigheid van de cultuurmens als zodanig, die, enerzijds (hetzij officieel, hetzij officieus) beseft, dat „de roeping van de mens is: mens te zijn”, en, anderzijds, onherroepelijk lidmaat is van sociale groepen, waarin hij zijn rol heeft te spelen.

Zoals de man der „directe actie” een zeker respect heeft voor de onpractische Nietzsche, omdat Nietzsche toch óók een ideeën-leverancier was, zo hebben wij (omgekeerd, maar ongeveer in dezelfde verhoudingen) een zeker respect voor de grote mannen der „directe actie”, voor een Napoleon en een Lenin, ook al zien wij duidelijk de bandiet in de één en de politicus in de ander. Hoezeer hun persoonlijkheid ook door de praktische politiek verslonden werd, zij hebben toch, juist door hun „grootheid”, ergens een kwetsbare plek, die zonderlinge doorbraken van onpractische menselijke waardigheid ver-raadt: Napoleon trachtte zich op St. Helena te rechtvaardigen voor het „wereldgeweten”, en Lenin las zo graag Poesjkin. Met al hun behoefte aan „directe actie” en „reële” politiek wisten zij ergens nog, dat het vaak misbruikte „de roeping van de mens is: mens te zijn”, niet *uitsluitend* een fopspeen is voor de „ideologen” en andere bakerkinderen van de geest. Want men lette vooral op de mensen van de praktische leuzen, die voorgeven in hun wereldbeschouwing met niets anders dan „realiteit” te werken; men lette b.v. op Marx, waar hij Feuerbach en Stirner bestrijdt, men lette op het gehele historisch-materialisme, dat zo gemakkelijk gelijk krijgt tegenover allerlei voorbarige „geestelijken” (en dat wij in de strijd tegen de mythologie van de geest ook onvoorwaardelijk zullen bijvallen als nuttige hygiënische campagne tegen stofnes-

ten): maak het los van zoiets speculatiefs en onpractisch als de idee der menselijke waardigheid, van een vrij simpel geloof in de menselijke volmaakbaarheid zelfs, en het op „materielle Praxis”, „Produktions-Kräfte” en andere „reale Gründe” gefundeerde systeem bestaat niet meer! Wanneer Marx in *Die Heilige Familie* schrijft: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar”, dan gaat er juist achter dat achteloze woord „menschlich” voor ons een wereld van naïveteit open; en men verbaast zich werkelijk niet meer in *Das Elend der Philosophie* te lezen, dat de arbeidende klasse in de toekomst de klassen door een „associatie” zal vervangen, en dat er in die gouden tijd „keine eigentliche politische Gewalt” meer zal zijn; of in het *Communistisch Manifest*, dat de theoretische stellingen der communisten „nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung” zijn en „keineswegs (beruhen) auf Ideen, auf Principien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind”.

De naïveteit van dit „nur” en „keineswegs” wordt slechts overtroffen door de naïveteit dergenen, die de marxisten als monsters of domoren schilderen... of door de naïveteit, waarmee de marxisten zichzelf steeds afficheren als vijanden van ieder idealisme, terwijl zij menen voort te drijven op de wetmatige golven der dialectiek; en dat alleen, omdat de „ontwikkeling der dingen” in Rusland hun gelijk heeft gegeven! Het marxisme kon slechts daarom de idee der menselijke waardigheid, die het gehele historisch-materialisme beheerst, gemakkelijk wegmoffelen, omdat er veel te vechten was, en niet het minst tegen „ideologen”, die hun idee van menselijke waardigheid baseerden op een verouderd privilege. Maar hoezeer dat wegmoffelen zich wreekt, blijkt wel uit de machteloosheid van hetzelfde marxisme ten opzichte van de verburgerlijking der arbeidersklasse. De arbeider, die zijn deel krijgt aan wat men also cultureel noemt, wordt een burger; d.w.z. hij wordt ingelijfd bij een blok, dat hij geleerd heeft te verachten; want hij *vervalt* aan het burgerlijke, hij heeft zelfs geen enkel

middel van verweer tegen de „algemene ontwikkeling”, noch tegen de omkering dier „algemene ontwikkeling” in algemeen heroïsme of algemene zelfopoffering, waarmee fascisme en nationaal-socialisme hun proselieten maken, omdat hij het „burgerlijke” als axioma kreeg opgediend. Hoe zou hij trouwens ook? Hij kan zich toch niet verweren tegen de hand, die hem door de Volksuniversiteiten wordt toegestoken? En hoe zou de arbeider, die gelegenheid krijgt om kennis te nemen zowel van de egyptische dodencultus als van de theorieën omtrent de gouden standaard, het protoplasma, de religieuze stromingen en de filmkunst, tijd overhouden om na te denken over iets zo onvruchtbaars als de menselijke waardigheid!

Het is opvallend, zo zelden als men door marxisten hoort spreken over dit grote probleem, dat voor mij gewichtiger is dan welk probleem van fascisme of communisme ook: dit „verburgerlijken” van de arbeider, dit vervagen van de grenzen tussen kleinburgerdom en proletariaat, dat een bewijs is voor de machteloosheid van het marxisme om cultuur te scheppen. De uitersten naderen elkaar in Europa in een nog lang niet geconsolideerd, maar steeds gelijkvormiger wordend gemiddelde; en dit proces is zo fataal gebonden aan onze civisatievormen, die door het verdwijnen van analphabetisme en, ergo, door de machtsontwikkeling van het woord worden beheerst, dat het alleen door reactionnair kan worden geloosd. Ja, zelfs is de strijd tegen de vervolmaking van dit gemiddelde niet eens meer een verlokking voor ons, die geen romantici zijn! Het in stand houden van aristocratische resten van het verleden, het zich-vertederen b.v. voor de boeren, die, wat men van hen ook wil zeggen, in hun verstokte zelfstandigheid tegenover het zelfgenoegzame geciviliseerde kudde der steden aristocraten zijn, kan hoogstens nog een roeping zijn voor een bepaald soort politici, die nog iets verder terug willen dan de negentiende-eeuwse democratie. Hier geldt voor mij een treffend woord van Julien Benda (uit *Délire d'Eleuthère*): „Première chose à faire, apôtres du monde nouveau: jeter l'infamie sur l'âme du paysan”. „Vilain” betekent niet voor niets „lelijk”, zegt Benda, en evenmin voor niets in het Engels „verrader”...

Kort en goed: wij zijn het tegendeel van reactionnaires, wij hebben geen gevoel van vertedering jegens boerse gebruiken, ook al onderscheiden die zich nog zo voordelig van democratische dancings. Of om het nog definitiever te zeggen: alle sentimentaliteit jegens boeren en Pruisen is een bewijs van *vals* aristocratisch besef, d.i. van esoterisch vermomde reactionnaire gevoelens, die typerend zijn voor de z.g. *élites* van deze democratische samenleving. Dezelfde Benda zegt in hetzelfde boek over de Spenglers c.s.: „Ils disent que la démocratie rend laide les masses. Ils ne voient pas qu'elle rend bien plus laides les *élites*.”

Ziedaar een uitstekende formule. Het feit alleen al, dat iemand zich met nauwelijks verkapte geboorneerdheid tot een *élite* rekent, veroordeelt hem in mijn ogen, omdat het streven naar *élite*-zijn even generaliserend en even banaal is als (op de andere vleugel) het streven naar het confectiecolbert „algemene ontwikkeling”. Sympathie jegens de confectiemannen, die althans niet de pretentie van het uitzonderlijke als devies voeren, valt mij zelfs heel wat gemakkelijker dan bewondering voor de heren met de *élite*-kleermaker; waartoe b.v. ook iemand als Ortéga y Gasset nog blijkt te behoren, die in een essay over kosmopolitisme beweert, dat de *élite* in het verborgen moet leven, ofte wel dat de intellectuelen (die hij in laatste instantie toch nog met de *élite* vereenzelvigt) de deemoed weer ontdekt hebben, wijl zij zich niet langer verbeelden rechtstreeks de massa's te kunnen besturen; „hoewel”, zegt hij, „de intelligentie (de duitse vertaling heeft „der Geist”, wat in dit verband op hetzelfde neerkomt) de voortreffelijkste zaak van de kosmos is, is zij te gering om de ontzaglijke wereldbol der geschiedenis voort te willen rollen.” Welke geheimzinnige godheid openbaarde Ortéga, dat de intelligentie de voortreffelijkste zaak is? Is dit niet de deemoed van de *getailleerde élite*, d.w.z. de deemoedig gecamoufleerde hoogmoed? Het lijkt mij dan nog maar beter om het woord „*élite*” eenvoudig alle zin te ontnemen door met de socioloog Mannheim minstens vier „Eliten” naast elkaar te onderscheiden: de politieke, de organiserende, de kennende en de artistiek-religieuze *élite*. Wij weten dan tenminste zeker, dat ieder op zijn beurt zich

kan opvijzelen met het woord, dat niets meer betekent dan een rolletje in de „Soziologie der Intelligenz-Schicht”, zoals de socioloog zoiets onnavolgbaar sociologisch noemt. Dit sociologisch élite-begrip heeft althans het voordeel, dat het vrij is van de kloostermystiek van Ortéga y Gasset en de élitemensen weer inlijft bij de sociale werkers. De menselijke waardigheid is voor de sociologen evenmin een probleem als voor de marxisten; vier élites naast elkaar zijn voor hen niet eens een contradictio in terminis, omdat zij tegen tien of twintig of x élites evenmin bezwaar zouden hebben. Vandaar Spenglers afkeer van de sociologische geschiedbeschouwing; vandaar de zakelijke afkeer bij de sociologen van de spengleriaanse geschiedbeschouwing; en vandaar onze „ambivalentie” jegens beide tegelijk.

Elite... anti-élite. Spengler... Mannheim. Er is geen ontkomen aan: wij zijn uiterst dubbelzinnige verdedigers der menselijke waardigheid! Marxisten zonder Marx, spenglerianen zonder Spengler, democraten zonder democratie: en dat noemen wij „honnêteté”, „karakter”, „menselijke waardigheid”!

Beginnt dit niet te lijken op de riddereer van de eeuwige Don Quichote? Ook Don Quichote is een dubbelzinnige figuur; de dubbelzinnigheid van zijn optreden onderscheidt hem van de gewone gek. Het is bijzonder zinrijk, dat Cervantes de ridder „buiten zijn tijd” heeft gesteld, hem een sfeer van belachelijkheid en een Sancho als aap heeft meegegeven; dat schrikt de ideologen er aanstonds van af hem tot hun voorganger te maken, zoals zij die andere Don Quichote, Christus, tot voorganger der mensheid hebben gemaakt. Een Sancho als humoristische tegenspeler van Jezus in het *Nieuwe Testament* zou een belangrijker aanwinst voor deze gewijde bloemlezing geweest zijn dan Paulus, maar zou ook de groei van het Christendom in de weg hebben gestaan. Het Christendom heeft zich „in de wereld” alleen kunnen handhaven, doordat het de Romeinse hiërarchie, met de „pontifex maximus” aan het hoofd, aanvaardde; in die sfeer is Christus voor ons evenzeer Don Quichote gebleven als de ridder van de droevige figuur, al heeft de gelovige daarvoor geen oog. Het dubbelzinnige van het *Nieuwe Testament* (het enige aspect van dat boek, dat

het leesbaar maakt, is de dubbelzinnigheid) ontgaat de Christenen, die hoewel steeds in dubbelzinnigheden levend, dubbelzinnigheid als een ondeugd beschouwen; zij hebben hun zinnen gezet op een „navolging” van Christus. Alsof de gemiddelde man er aan dacht die Don Quichote na te volgen! Alsof Christus, die men niet bepaald het prototype van de praktische politicus kan noemen, zoals Paulus, de ware stichter van het Christendom, door iets anders eerbied verdiende dan door „honnêteté”, karakter, menselijke waardigheid, die men niet imiteren kan!... Maar Paulus was even praktisch als Marx, en zoals deze laatste het socialisme „redde” van de utopisten door het met wetenschappelijke onverbiddelijkheid te garneren, zo „redde” Paulus het Christendom van Christus door... zie de paulinische brieven. Door deze mensen werd zowel Christendom als socialisme rijp voor de organisatie, voor *hun* organisatie, voor Rome, voor Moskou, en de donquichoterie werd... ketterij; in onschadelijker vorm: naïveteit. Daarom ook lijken de orthodoxe marxist en de jezuïet in hun betoogtrant op elkaar als twee druppels water; zij zijn „wijzer” dan Don Quichote, want zij zijn, bij al hun rechtlijnigheid en onverbiddelijkheid in woorden, tot het compromis met de duivel (*hun* duivel) en zijn moeder bereid om het belang der „Kerk” te bevorderen. Het spreekt vanzelf, dat ik hier marxisten en jezuïeten slechts als voor de hand liggende voorbeelden neem, en dat wel zonder enige andere morele veroordeling van hun bestaan als zodanig dan deze: dat zij leven van een *verzwegen* of *vervalste* menselijke waardigheid, zodat de *consequente* menselijke waardigheid van Don Quichote voor hen slechts belachelijk, want *inconsequent* kan zijn... want absurd door onmatigheid.

Ook ik vind Don Quichote belachelijk, maar om andere redenen. Ik vind hem belachelijk, omdat hij de dubbelzinnigheid van het cultuurleven evenmin wenst te doordenken als de marxisten en omdat hij even dolzinnig zijn spokige elite-be-grip wil doorvoeren als de hem vijandige wereld taai vasthoudt aan haar compromis-leven. Daarom rijdt Sancho naast hem, en daarom wordt ook Don Quichote voor ons een paradox; hij representeert voor ons de menselijke waardigheid en

waarschuwt ons in zijn belachelijke strijd tegen de „tijd” tevens hem vooral niet na te volgen. Wie de tragiek van deze persoonlijkheid aanvaardt, zal zelf door het simpele feit dat hij leeft, trouwens altijd genoeg Don Quichote *zijn* om opzettelijke navolging te vermijden.

Voor zover Don Quichote het „misverstand door navolging” uitsluit, omdat Cervantes door zijn vormgeving dat misverstand onmogelijk heeft gemaakt, is hij voor ons een zuiverder figuur dan Christus met zijn hysterische, politieke of sentimentele dubbelgangers in de traditie der gelovigen. Don Quichote brengt geen Heilssoldaten voort, daarvoor is het element rechtlijnigheid, consequentie, dogmatiek, in hem te onnozel en vooral ook: te weinig begeerlijk. (Misschien had een Paulus het ook hier begeerlijk kunnen maken?) Juist omdat de élite-idee der ridderschap, en iedere valse élite-idee, in Don Quichote wordt geparodieerd, komt de intensiteit van zijn menselijke waardigheid zo sterk naar voren. Respect voor Don Quichote verplicht ons dus tot geen van die houdingen, waartoe allerlei élites ons willen verplichten: noch tot eerbied voor de geest, noch tot eerbied voor de macht; voorlopig laat hij ons, door zijn toewijding aan de intensiteit betoond, in dit opzicht... vrij. Eerbied voor de superieure voetballer behoeft, in het teken van *deze* Don Quichote, dus niet a priori iets lagers te zijn dan eerbied voor een superieure professor, evenmin het omgekeerde trouwens; maar een superieur voetballer, die zich forceren wil tot eerbied voor de professor en dat wel uitsluitend en alleen, omdat hem steeds is voorgehouden, dat het geestelijke boven het lichamelijke moet (moet? waarom moet?) worden gesteld... zulk een voetballer *verwijdert zich* van de menselijke waardigheid, die voor *hem* bereikbaar is. Ik leg daarop de nadruk, al is het in flagrante tegenspraak met het cultuurideaal der „algemene ontwikkeling”, dat ook van de gelauwerde voetballer minstens een snobistisch respect voor de relativiteitstheorie verwacht en, omgekeerd, de grote man Einstein op zijn beurt verplicht aan *zijn* ideaal van „algemene ontwikkeling” te offeren door in zijn boek *Mein Weltbild* met aandoenlijke naïveteit over de menselijke waardigheid te handelen, alsof zij voor allen dezelfde was en voor het

grijpen lag: het misverstand door navolging! Het is de waarheid van Don Quichote, dat hij een bespotting der „algemene ontwikkeling” is; de „algemene ontwikkeling” is bij hem in waanzin overgegaan, en dus in haar tegendeel verkeerd; met gevelde lans rijdt hij in op hen, die alles beter weten dan hij, en slechts de nadering van de dood geeft hem het verstand terug... wanneer zijn rol is uitgespeeld, zijn intensiteit is geblust.

Naarmate de „navolging” in onze cultuur meer het karakter krijgt van naäping, raakt het besef van menselijke waardigheid meer vervreemd van de privileges, waaraan men haar vroeger placht te verbinden: de kennis, de kunst, het geloof. Wie aan de verwarring van cultuur en algemene ontwikkeling dan ook maar een handbreed toegeeft, kan onmogelijk onder het woord „cultuur” nog iets anders verstaan dan een verzameling snobistische wetenswaardigheden, aesthetische aandoeninkjes en particuliere religieuze voorschriften; en is het geen gewoonte om aan die verwarring zeer veel méér dan een handbreed toe te geven? Het lijkt mij moeilijk te loochenen, dat daarom de cultuur (of althans datgene wat een maatschappij als de onze daaronder verstaat) op weg is de vijandin der menselijke waardigheid te worden. Wanneer ergens gesproken wordt over „de europese cultuur”, die verdedigd moet worden of ten ondergang is gedoemd, dan vraag ik mij steeds weer af, waar de spreker het eigenlijk over heeft. Bedoelt hij de academische of artistieke bezigheden van een kleine groep mensen, de intellectuelen en kunstenaars, die zichzelf gaarne als élite beschouwen, maar door politici en zakenlieden hoogstens worden aanvaard als een luxe, die hun bestaan rechtvaardigt of versiert? Bedoelt hij de talloze nuances tussen het „geestelijk bezit” der z.g. „prominenten” en de algemene kadervorming door de schoolopvoeding? Of bedoelt hij (onwaarschijnlijkste mogelijkheid) de enkelen, de zonderlingen, voor wie de cultuur werkelijk een noodlot is geworden, voor wie cultuur dus niet meer samenvalt met een wetenschappelijk of artistiek vooroordeel, maar simpelweg *hun* vorm van dierlijkheid is?

Het meest voor de hand ligt uiteraard, dat de man, die met

journalistiek gemak over „de europese cultuur” spreekt, in het geheel niet denkt, behalve met het strottenhoofd en de mondholte. Maar heeft hij werkelijk persoonlijke ideeën over cultuur, dan nog is het zo goed als uitgesloten, dat hij zou denken aan het criterium der menselijke waardigheid; want anders zou zijn eerste gedachte moeten zijn, dat een cultuur, die een kleine groep verdoemt tot onwetendheid, enorme massa's verplicht tot halfwetendheid die erger is dan onwetendheid, en weer een kleine groep zelfgenoegzaam maakt door veelwetendheid en snobisme, terwijl enkelingen uit afkeer van alle drie alles liever dan zich op haar privileges beroepen,... dat zulk een cultuur de monsterlijkste paradox is, die zich denken laat. In welke betrekking staat de gezette dame, tegenover wie ik 's morgens regelmatig in de tram zit, tot de cultuur? Zij weet waarschijnlijk een en ander, over wiskunde en geschiedenis en letterkunde, want zij deed, alvorens te trouwen, eindexamen H.B.S.; zij heeft daarnaast (in hoofdzaak gescheiden van haar wetensvoorraad, maar toch door enige vage voorstellingen daarmee verbonden) haar remonstrante of katholieke geloof, dat echter niet meer in staat is om haar (zoals in vroegere cultuurstadia nog het geval was) volledig immuun te maken tegen de aanspraken van „grote” acteurs of „grote” schrijvers op het „hogere” leven; men heeft haar geleerd, dat de cultuur de mens boven het dier verheft, maar men heeft haar misschien afgeleerd aan ouderwetse wonderen te geloven, zodat zij haar wonderen zelf is gaan zoeken bij de Oxford-beweging of een nieuwe leidersfiguur; men heeft haar recht gegeven op de culturele „goederen”, alsof zij van dat recht gebruik kon maken, alsof zij deel kon hebben aan Einstein en tegelijk deel hebben aan het toneelseizoen en aan het modernkerkelijk leven en aan de politiek en aan alle andere dingen, die het papieren strottenhoofd van de pers dagelijks vulgari-seert. Ik vraag: is deze dame de europese cultuur, of is zij het niet?

Mij dunkt, zij is het, want zij is niet de chinese cultuur.

Mij dunkt, zij is het *niet*, want haar menselijke waardigheid (men moet deze dame immers evengoed een menselijke waardigheid gunnen als de wijsgeer of de dichter) heeft met haar

snobisme niets te maken; het feit dat wij haar „mens” noemen, berust niet op haar functie als participant in „cultuur-goederen”, maar b.v. op haar moederschap, of op haar gezond verstand als huisvrouw, zoals reeds haar oogopslag zegt.

Deze dame, die wel en niet de europese cultuur is, demonstreert ons dus, dat „cultuur” een paradox is; misschien is het zelfs maar beter het praedicaat „monsterlijk” aan de cultuurschoolmeesters over te laten. Voor hen wordt cultuur iets monsterlijks, zodra ergens een mens niet „zuiver denkt” of „zuiver aanvoelt”; m.a.w. zodra de cultuur niet overeenkomt met de *étiquette*, die in hun *côterie* met cultuur (tegenover cultuurloosheid) wordt gelijkgesteld. De schoolmeesters wijzen onze dame natuurlijk als cultuurmens af, in plaats van na te gaan, of hun aandeel in de cultuur wel zo essentieel is, dat het hun vrij zou staan zich boven die dame te verheffen, als cultuur boven cultuurloosheid; ja, zij zullen zeker trachten haar op te voeden tot een zuiverder staat van geestelijkheid, die zij nooit kan bereiken zonder hysterisch te worden, in plaats van de *noodzakelijkheid* voor deze cultuur van zulk een onzuiver-geestelijke „middenklasse” onder het oog te zien. Kortom, die dame is alleen dan geen cultuurmens, wanneer men cultuur gelijkstelt met een enge intellectuele interpretatie van de term „beschaving”; en „beschaafd” is een tamelijk jonge vertaling van het franse „*poli*”. Er bestond overigens in het middelnederlands een woord „beschaven”, dat uitmergelen, uitplunderen, platbranden betekende. Waarschijnlijk heeft het polijsten van de dame volgens het recept der intellectuelen geen ander resultaat dan dat haar instincten uitgemergeld worden. De intellectuele hysterie is het afschrikwekkend voorbeeld van zulk al te intens polijsten.

Met dat al is cultuur, bebouwing van de ziel („*cultura animi philosophia est*”), onmogelijk zonder een zekere mate van polijsting of uitmergeling, al naar men het noemen wil. De problematische dame, waarover ik sprak, is echter geen barbaar; kenmerkend voor haar is veeleer, dat zij *wel* beschaafd, gepolijst, zelfs vaak uitgemergeld is, alleen *niet* volgens het recept der intellectuelen! Als sociaal wezen vertegenwoordigt

zij evengoed de europese cultuur als een professor of een dichter; cultuurloos schijnt zij slechts dan, wanneer men haar menselijke waardigheid gaat afmeten naar eigenschappen, die zij onmogelijk kan bezitten. Haar aandeel in de cultuur is nu eenmaal niet in de rapportcijfers der intellectuelen uit te drukken, want dan heet het onvermijdelijk: domheid, vooroordeel, half-beschaving. Aanmatigende woorden van het groepje academici en artisten, dat zich als *élite* beschouwt; aan welk een kardinaal probleem gaan deze betweters voorbij!

Als iets onze cultuur kenmerkt tegenover andere culturen, dan is het wel die steeds groeiende „middenklasse” (te onderscheiden natuurlijk van een economisch begrip als „middenstand”). Zij dankt haar wasdom aan de penetratie van vrijwel alle lagen der maatschappij met nivellerende bestanddelen, die de traditionele polijsting van weleer (men denke aan de cultuur van boeren of van godsdienstige groepen!) langzaam maar zeker verdringt en vervangt door de illusie van een „algemeen-menselijke” polijsting door de „beschaving”. Ik noem zulk een algemene polijsting nadrukkelijk een *illusie*, maar niet met de bedoeling om door dat woord de betekenis van het proces te verkleinen, of mij sentimenteel vast te klampen aan boerenzeden, of terug te verlangen naar de stabiele middeleeuwen. Want die illusie van beschaving, zo typerend voor de Europese cultuur, wordt gedragen door iets zo bijzonder reëls als de *techniek*; die illusie van beschaving, is op weg onze beschaving, onze cultuur te worden en alle andere illusies (die van hof-, kerk- en geld-élites b.v.) te verdringen.

Over de invloed van de techniek op de beschaving wordt dikwijls in gemeenplaatsen gesproken, maar dat is nog geen reden om over die invloed te zwijgen. De techniek van het verkeer geeft de provinciaal de illusie, dat hij wereldburger is, want hij „kent geen grenzen meer”; de techniek van gramfoon en radio geeft de man in het achterland de illusie, dat hij deel heeft aan het stadsleven, geeft de man in de stad de illusie, dat hij Keulen en Parijs kent; de techniek als vervolmaking der industrie geeft de arbeider en de kleine middenstander de illusie, dat hij, door zich met confectie te kleden, een heer is; de techniek van de *film*, ten slotte, verenigt al die illusies in

één grote, alomvattende illusie. Typerend voor de film als „kunst” tegenover alle andere kunsten is, dat zij als technische variatie is ontstaan, door de industrie is gegroeid en de „maker” onmiddellijk heeft gedwongen dienaar, d.w.z. leverancier te zijn van een heterogeen publiek, dat tot dusverre niemand had beheerst; naarmate de vormgeving aesthetisch toegankelijker werd, breidde de invloed van de film zich uit van het stadsproletariaat en andere, verspreide groepen der bevolking tot de „hogere standen”, door middel van artistieke concessies en goede bedoelingen van filmidealisten zelfs tot de moeilijk te veroveren kringen der intellectuelen. De intellectuelen hebben, als altijd, principes nodig, eer zij zich laten veroveren door de techniek. Maar nu zijn zij dan ook even gewillige bioscoopbezoekers als de gezette dame in de tram. Hun verlangen om de film tot hun peil te „verheffen” door haar bij de categorieën der kunst onder te brengen naast de overige kunsten, mag wel een van de zonderlingste pogingen heten om hun „oude” wereld en hun „oude” hiërarchie te handhaven, zelfs in deze wereld van industriële illusie. Zodra de film in het ensemble van muziek, schilderkunst en literatuur zou zijn opgenomen, zou zij even vertrouwd, even geijkt, even „oud” zijn als die andere kunsten, en even gewillig de hiërarchie der intellectuelen rechtvaardigen: aldus het goed vertrouwen van cineasten en filmaestheten. ...

Als gewoonlijk heeft men ook hier zien gebeuren, dat de intellectuelen zich het werkelijk lokkende probleem lieten ontsnappen, omdat zij het te druk hadden met hun vakgeheimen, in dit geval met het grote woord van de filmregisseur Poedowkin: „Grundlage der Kinokunst ist die Montage”. Deze uitspraak werd het sjibboleth, het filmmerk van de culturele keuringsdienst der intellectuelen. Ik moet, wanneer ik deze fundamentele definitie hoor, vaak onwillekeurig denken aan de zeer weinig intellectuele, maar daarom nog niet onmenskundige uitspraak van een mij bekend theaterdirecteur over wezen en doelstelling van zijn etablissement: „Im Theater wird Appetit gemacht, zu Hause wird gegessen.” Die vereenvoudiging van de behoeften van het toneel- en filmpubliek tot een behoefte aan collectief erotisch „voorspel”

mag een wat al te simplistische samenvatting van de toneelproblemen zijn, zij heeft toch evenveel recht van bestaan als de theorieën van Reinhardt of Poedowkin. Of, wat nog waarschijnlijker is: de vulgariteit van zulk een uitspraak heeft juist daarom voor ons enige bekoring, omdat zij tenminste aangeeft, dat de motieven van het uitgaande publiek (waarvoor toch de schouwburgen gebouwd worden) nu niet bepaald samenvallen met de artistieke leuzen der regisseurs. Een regisseur is ten slotte altijd meer een technicus en een manager dan een kunstenaar, en meer verwant aan het personeel van voetlicht en gordijnen dan aan de schrijver, die hij op artistieke wijze tot een toneelwonder promoveert; met enige citaten uit *Faust* gaat zulk een aanleg voor strategie met schijnwerpers trouwens wonderwel samen.

In ieder geval heeft de cultus van de toneeltechniek-acrobaat, de grote regisseur, en van „het toneel om het toneel” (iets, dat alleen door toneelmensen kan worden omgepraat in een „terugkeer tot de antieke tragedie” of soortgelijke humbug) de komst van de film uitstekend voorbereid; vandaar ook, dat een grote toneelregisseur als Reinhardt instinctief beseft, dat hij „nieuwe mogelijkheden” moet vinden in de filmvorm; immers zijn publiek zit tegenwoordig, hij weet het, op alle rangen in de bioscoop! En daarom: de werkelijk lokkende problemen der kunst schuilen voor ons op dit ogenblik niet in een abstract getheoretiseer, met verachting van het publiek, over het „aesthetisch phaenomeen”, maar *midden in* het publiek, dat de kunsten mogelijk maakt, met geld en belangstelling honoreert of onteert. Men verliest trouwens dikwijls ten onrechte uit het oog, dat niet alleen de film, maar ook het ensemble der „oude” kunsten eens een verhouding tot een publiek had, die hun vormen zeer wezenlijk bepaald heeft. Het verschil met de film bestaat slechts hierin, dat de „oude” kunsten al geleidelijk in de democratische samenleving waren overgegaan, zodat hun aan hof-etiquette of maecenatenprotectie gebonden spelregels in die samenleving hun praktische zin reeds hadden verloren en de baan dus vrij kwam voor termen als „tijdeloosheid” en „eeuwigheidswaarden” (criteria van een maatschappij met een democratisch, alleen van geld-

verhoudingen afhankelijk publiek)... terwijl de film uit die democratische, geïndustrialiseerde samenleving is *ontstaan*, half als rarekiek, half als voyeursbordeel, zonder enige beperking door spelregels van koningschap, kerk of koopliedenaristocratie volwassen is geworden aan de hand van de techniek en rond-uit steunt op „het” democratische publiek in al zijn geledingen, met al zijn wensdromen, sensatieverlangens, smaken en smaakjes (die van de „kunstliefhebbers” inbegrepen). Muziek was eens hof-muziek, schilderkunst was eens versiering des levens voor paleisbewoners (pausen, koningen, Venetianen)... maar de film kent geen *élite* (want zij werd nooit en wordt niet volgens de spelregels van een *élite* gemaakt, maar volgens de wensen van een betalende massa afgeleverd) en is geboren onder kermisgasten, om, eenmaal technisch gestabiliseerd, alle lagen der maatschappij te immuniseren tegen een chaotische smaakverwarring, volgens de maatstaf der „oude” normen, of, met andere woorden, een smaak der „middenklasse” mogelijk maken.

Deze historie van techniek en verbeelding is daarom zo representatief, omdat op de film alle *élite*-begrippen, die tot dusverre van kracht zijn geweest, schipbreuk lijden; met name is duidelijk gebleken, dat de *artistieke élite* haar pretenties ad absurdum doorvoert, wanneer zij meent voor de „kunstfilm” de rechten te kunnen opeisen, die zij voor de muziek, de schilderkunst en de literatuur opeist. De enige *élite*, waarvoor de film bestaat, is de „middenklasse”, de enige spelregels, waaraan de film gehoorzaamt, zijn de regels van de verschillende genres (operettefilm, passiefilm, komische film, natuurfilm, „show”film etc.), die op hun beurt weer bepaald worden door niets anders dan de variërende en variabele behoeften van die „middenklasse”. Geen enkele groep van de maatschappij (afgezien van een paar lompenproletariërs en enige zeer oude, preutse freules) wordt door de film uitgesloten; artisticeit en kitsch zijn onafscheidelijker verbonden dan in welke andere kunst ook, omdat de scheppende kunstenaar (variërend tussen „regisseur” en „cineast”) zich niet op één groep moet instellen, maar op minstens vijf of zes schakeringen van de „middenklasse” tegelijk; het zuiver-artistieke, het experimentele,

blijft hier noodzakelijk laboratoriumwerk, terwijl het elders de vervulling van de kunst zelve is. Naast de film zijn de „oude” kunsten romantisch geworden, omdat zij in deze maatschappij het beeld van een cultuur trachten te bestendigen, wier spelregels berustten op enige bevoorrechte groepen; groepen, die in dat cultuurspel hun bevoorrechtiging boven de niet tot spel capabele „mindere man” uitdrukten. Een dergelijke cultuur had, om te kunnen bestaan, d.w.z. haar spelregels te kunnen handhaven, zowel de betrekkelijk kleine groep der deelhabenden als de grote groepen der uitgesloten tenen nodig; de prikkel tot cultuur was hier, dat zij verhieft, dat zij de verachting voor het „volk”, de niet-ingewijden (de Quince's, Flute's, Snouts, Starvelings, Snugs en Bottoms uit Shakespeare's *Midsummernight's Dream*), toestond en zelfs tot een „bron van vermaak” kon bevorderen. Het cultuurspel was de verfijning van het machtsvertoon, en machtsvertoon veronderstelt een (reële of gewezen) macht, die de ene groep over andere uitoefent of uitgeoefend heeft; het veronderstelt natuurlijkerwijs een élite, die het spel beheerst, en inferieure groepen, die te grof, te dom, en te vuil en te arm zijn om er zich mee bezig te houden. Alle „oude” kunsten dragen er in hun spelregels de sporen van, dat zij eens voor een élite (maar dan waarlijk niet voor de illusoire élite onzer intellectuelen!) bestemd zijn geweest. De film alleen heeft geen wortels in vroeger eeuwen; en in plaats van automatisch steeds weer braaf de vraag te beamen, of de film kunst is (wie twijfelt er aan, bij zoveel kunstzinnigheid in een democratische samenleving!), zouden er beter aan doen positief te *ontkennen*, dat de film met een der „oude” kunsten op één lijn kan worden gesteld. En in dit opzicht kan de film als gelijkenis gelden voor onze cultuur; zij is cultuur juist door datgene, wat in de „oude” cultuur (de achttiende-eeuwse, met als overgang naar de twintigste-eeuwse de negentiende-eeuwse) als het tegendeel van cultuur zou zijn beschouwd: door het ontbreken van een „natuurlijke” élite en van een scherpe tegenstelling tussen die élite en het verachte vulgus, door de vorming van een enorme „middenklasse”, die aan de algemeenheid der techniek haar cultuur-illusie dankt. En aangezien het cultuurspel zich laat

bepalen als de verfijning van het machtsvertoon, kan men ook zeggen, dat het cultuurspel van de huidige Europese cultuur op weg is de verfijning van het machtsvertoon der „middenklasse” te worden. De film is onder deze gezichtshoek slechts de „ongestoorde” manifestatie van een spel, dat in de andere kunsten door de overgeleverde regels belemmerd wordt.

In de *wetenschap* drukt zich dit overwicht van de „middenklasse” nog veel duidelijker uit. Het type van de wetenschapsmens, die tegenwoordig als norm kan gelden, vertegenwoordigt een gemiddelde, dat slechts door „ontginning” van talloze „gebieden” mogelijk is geworden; het komt evenveel en even weinig overeen met de wetenschappelijke mens van de zeventiende en ook nog de achttiende eeuw als een moderne atlas met een zeventiende-eeuwse kaart. Het verschil is niet in de eerste plaats een verschil in compleetheid, maar vooral een verschil in stijl. De kaart van vroeger legt zich niet vast op „objectiviteit” (vleiende term voor een gemiddelde, dat in niets het spelelement meer wil verraden... en het toch veraadt!), en bewaart door concrete Indianen, wapens, walvissen en scheepjes nog het contact met het lekendom, dat wetenschappelijke specialisatie niet als een hoger stadium, maar als een noodzakelijk kwaad beschouwt; een oude kaart was, behalve wetenschap, ook nog een stuk artistiekeit, een physiognomie, zoals ook de wetenschappelijkheid van iemand als Erasmus dat was; het was niet de wetenschap als vak, maar de verlossing van geboorneerdheid, van „duisternis”, die hier de adel verleende, omdat een stuk domheid werd overwonnen door een nieuwe levensstijl. Vergelijk daarmee *onze* kaarten, *onze* wetenschapsmensen! De aristocratie, waaraan zij zich vastklampen, is die van het voor leken onbereikbare vakonderzoek; wat waarde heeft als discipline des geestes, als scholing van de persoonlijkheid in een zindelijke denkwijze, krijgt hier de valse pretentie van een roeping, die de rest van het leven kan vervangen en zelfs verlagen tot „materiaal”. Onze wetenschappelijke „élite” is een farce, of liever nog: een permissiebiljet voor barbarie op ieder ander „gebied” dan het toevalig „ontgonnene”; wat geef ik om dit pronken met bewijzen, als ik aan hun toon hoor, dat zij niet bereid zijn door bewijzen

van bewijsbaarheden bevrijd te worden! Dat zulk een wetenschapsstijl om popularisering, d.w.z. om openlijke stylering voor de *gehele* „middenklasse” schreeuwt en dat de gemiddelde geleerde aan die schreeuw gaarne gehoor geeft, is werkelijk geen mirakel.

Ik wil deze heerschappij van de „middenklasse” over de culturele spelregels aanvaarden, omdat het van romantische stijfhoofdigheid zou getuigen om de menselijke waardigheid, de rechtvaardiging van het leven als cultuurleven, nog langer afhankelijk te stellen van leeggezogen élitebegrippen. Het gemiddelde is een gemiddelde en niets dan dat; maar men moet zijn macht erkennen, waar die macht evident is. Eer men er aan kan denken de reële belangen-tegenstellingen op te sporen, die dit gemiddelde, zoals ieder gemiddelde, verbergt, moet men zich van oude schijn-tegenstellingen hebben bevrijd. Cultuur verbergt altijd; de cultuur der Lodewijken verborg een geheel volk van rechteloze burgers en hongerlijdende boeren; de cultuur van de nederlandse „gouden eeuw” verborg de kleine man en het „grauw”. Het spreekt vanzelf, dat ook onze cultuur verbergt; maar dat sluit niet uit, dat zij, in tegenstelling tot die andere cultuur, *op weg is* de cultuur van een „middenklasse” te worden, die zich uitstrekt van de baron tot de „ontwikkelde” arbeider. Zowel de baron als de arbeider mogen *recht laten gelden* op de cultuur; overal is het besef doorgedrongen, dat voor zulk een algemeen recht geen essentiële beperkingen behoren te bestaan. Wanneer de baron zich tegen *deze* democratie verzet, dan zal de baron fascist moeten worden en aan den lijve ondervinden, wat het betekent in deze tijd zonder „natuurlijke” élite aristocratische pretenties te vertegenwoordigen.

Men heeft, op verschillend terrein, het jammerlijk lot van die „baron” belichaamd gezien in Franz von Papen en Oswald Spengler, de aanzienlijke gevangenen van een geperverteerde democratie, wier carrière zij door hun Macchiavelli-allures slechts in de hand werkten; waarmee niet gezegd is, dat hun gevangengebawaarden op hun beurt niet de dupe zijn van machten achter de schermen, wier bestaan zij misschien kennen, maar wier motieven zij zeker niet kunnen controleren, zo-

als de internationale wapenindustrie. Maar het bestaan van zulke machten, waaraan alleen een onnozele kan twifelen, is geenszins in tegenspraak met mijn omschrijving van onze cultuur zonder „natuurlijke” *élite*. Niet voor niets heeft men het over *duistere* machten, wanneer men wapenindustrie en petroleummagnaten bedoelt; immers deze machten *vormen* geen cultuur, zij hebben geen andere kans om te leven dan door te intrigeren, te speculeren en te boeleren ... in het duister; kenmerkend voor hun invloed op het maatschappelijk gebeuren is, dat zij afhankelijk zijn van het niveau der „middenklasse”, dat zij hun machinaties moeten maskeren door ideologische voorwendsels van die „middenklasse”. Verachting voor de intellectueel, de luitenant en de arbeider kunnen de vertegenwoordigers van deze machten zich alleen in hun binnenkamer permitteren en doorgaans zijn zij zelfs niet eens rijp voor die verachting, gebonden met handen en voeten als zij zich weten aan de dagbladpers, dat symbool par excellence van de „middenklasse” in al haar geledingen. De enige rol, die zij bij de cultuurvorming kunnen spelen, is die van aanstichters van steeds intenser verwarring tussen motief en daad, tussen abstracte ethiek en reële gewelddadigheid; en als zodanig zijn zij de „meesters” van het fascisme, waarvan zij op den duur misschien de „apen” zullen blijken te zijn; van het fascisme, dat alleen nog in hysterische excessen compensatie kan vinden voor de verdwenen grenzen tussen „*élite*” en „*massa*”.

Don Quichote rijdt uit onder de „middenklasse” van Europa; zijn Sancho heeft een verstopping opgedaan door het vertieren van radioprogramma’s; en het dorre land van hun beider tochten is bezaaid met flatwoningen, die overgaan in krotten, met krotten, die overgaan in flatwoningen. De *élite*-principes van de dolende ridder zijn een aanfluiting geworden van alle „natuurlijke” *élite*; maar ook staart zijn oog (het oog van de verte) uit over de massa heen, naar een ongeformuleerde toekomst.

Niemand weet, waarheen Don Quichote rijdt, niemand weet, waar zijn graf zal zijn.

TWEEDE BOEK

...IS CHRISTELIJKE GELIJKHEID

*Je sens que ma vie est toujours gouvernée par
une foi que je n'ai plus. La foi a cela de parti-
culier que, disparue, elle agit encore.*

ERNEST RENAN.

OP DE VREEMDELINGSREIS

*Komt, laat ons voortgaan, kindren!
Want d'avond is nabij;
Het stilstaan kan ligt hindren
In deze woestenij;
Komt, sterkt opnieuw den moed!
Den wandelstaf geheven
Om hemelwaarts te streven:
Zóó wordt het einde goed.*

*Zij zal ons niet berouwen
De keus van 't smalle pad;
Wij kennen den Getrouwen,
Die ons heeft liefgehad.
Vest al uw hoop op Hem!
Dat ieder 't aangezichte
Steeds naar de Godstad rigte;
Daar ligt Jeruzalem!*

.

*Niet lang zal 't lijden duren;
Draagt nog een poos uw kruis!
Wellicht slechts weinig uren,
Dan zijn wij eeuwig t' huis!
Verlost van zond' en pijn,
Als wij met alle vromen
In 't huis des Vaders komen:
Wat zal dat zalig zijn!*

V. CHRISTUS, DE ANTICHRIST

Wie, om romantiek, reactie en sentimentaliteit te ontlopen, overal het verval der „oude” *élite*-begrippen moet constateren, omdat de groeiende „middenklasse” die begrippen niet meer respecteert, stuit plotseling op een verrassende analogie: de „gelijkheid der zielen voor God”, het christelijk ideaal. Die ontmoeting dwingt hem tot een nieuwe confrontatie met het Christendom; want verwerkelijkt het christelijk ideaal onder invloed der techniek zich niet in een tempo, waarvan geen gelovige kon hebben gedroomd? Het katholicisme heeft, vergeleken bij deze gelijkmaking der Europeanen, slechts de betekenis van een compromis tussen romeinse hiërarchie en christelijke nederigheid, maar met het accent op Rome; het protestantisme lijkt onder deze gezichtshoek een kinderachtig experiment. Het katholicisme vooral verraaft nog in zijn ganse structuur, dat het voor alles een *organisatie* is, oorspronkelijk bestemd om een slavengodsdienst van de antieke wereld te transformeren in een officiële godsdienst, later uitgegroeid in een hardnekkige strijd met de natuurlijke instincten, inwendig, en de barbaren, uitwendig. Met al zijn compromissen en priesterlisten is het in die transformatie geslaagd op een wijze, waarvoor men (als aesthetisch ingesteld toeschouwer achteraf ten minste) niet nalaten kan enige bewondering te hebben.

Het zijn juist wij, anti-papisten, die de oprechtste bewondering hebben voor het katholicisme. Voor ons is het christelijk geloof geen probleem meer; wij hebben afgerekend met iedere christelijke waarheidspretentie; wij staan tegenover het Christendom als godsdienst even onverschillig (en even intellectueel nieuwsgierig bovendien) als tegenover het Boeddhisme. Het is juist deze volmaakte onverschilligheid voor de leer, die ons plotseling onderdompelt in de bewondering voor de organisatie, voor de geschiedenis van de christelijke kerk. Iemand,

die nog ideologisch aan het Christendom gebonden is, en b.v. nog op enigerlei wijze geïnteresseerd bij de strijd tussen katholicisme en protestantisme, of tussen protestantisme en indifferentisme, kan door het Christendom nooit zo volledig geboeid worden; wat hem boeit, is een of andere christelijke waarheidspretentie, is de christelijke God; hij behoort tot een van de vele soorten naam-Christenen. Maar als men de beperktheid en toevalligheid van het Christendom eenmaal onder ogen heeft gezien (ook daar, waar het naar andere, „moderne” namen luistert: vrijzinnigheid, altruïsme, deugdzaamheid, democratie, socialisme, communisme, ja zelfs fascisme en nationaal-socialisme), komt men tot de ontdekking, dat de christelijke leer een bedroevend klein onderdeel is van de christelijke erfenis. Men moet al zo naïef zijn als een vrijdenker van de Zaterdagavondmarkt om zich in de illusie te kunnen verheugen, dat men vrij wordt van het Christendom (misschien wel *heiden* wordt, o opperste absurditeit!) door het godsgeloof van het Christendom af te zweren. Immers: na de grote ketterij, nadat wij ervaren hebben, dat „God dood is”, staan wij daar met onze christelijke vorm als erfgenamen van eeuwen discipline, naakt, gedisciplineerd, maar zonder het geloof aan de oorspronkelijke motieven van drilschool en drilscholastiek, Christenen zonder Christendom, zonder geloof, maar ondanks dat noch Brahmanen noch barbaren.

Is deze erkenning het beroemde „historische besef”, dat bij mij ontwaakt en mij rijp maakt voor een huldebetuiging aan de „twintig eeuwen Christendom”? Is dit een bewijs van groeiend respect voor de geschiedenis, zoals dat bij Thomas Mann en Huizinga voorkomt, die er bij voorbaat van overtuigd zijn, dat verzet tegen de traditie een misdadige aanslag is op een ontzaglijk cultuurbezit? Maar wie sprak daar van bezit? Er is geen cultuurbezit, noch van de antieken noch van het Christendom, er is slechts een boedelbeschrijving van wat eens bezit was, en er is het gevoel van afhankelijkheid van een vormschool, er is het bewustzijn, dat wij niet zouden zijn, wie wij zijn, als niet de discipline door deze vooroordelen (tegenover andere vooroordelen) in ons bestaan was overgegaan, lang voor wij geboren werden. Daarom voel ik een paradoxale

verwantschap met de traditionalistische, humanistische cultuurverdediging. Voor zover hier het Christendom wordt erkend als een vormschool, die de onze is geweest en waarvan wij ons niet kunnen losmaken, zelfs niet in onze scherpste debatten met de christelijke leer, hebben traditionalisten en humanisten het gelijk aan hun kant: wij zijn geen heidenen, geen Romeinen, geen soldaten van Pompeji. Sterker nog: juist de exaltatie à la Spengler verraaft een christelijke schoolmeester, wiens voornaamste genieting er in bestaat, dat hij *deze* pruisische stoutmoedigheden, gezeten juist in de bank van *deze* christelijke vormschool, zo onafhankelijk durft denken. Dit soort exaltatie lost die van het humanisme af; want ook het humanisme is een exaltatie, het is een krampachtige zelfbegoocheling van mensen, die bij het bezit zweren en dat bezit tegen aanranding door schennende handen enzovoorts willen verdedigen. Deze mensen hebben nog een zeer laat en door de cultuur gecompliceerd belang bij het Christendom als leer, als waarheidspretentie. Daarom kunnen zij geen vrede hebben met het christelijk verleden, waardoor ook hun bestaan bepaald wordt, zolang zij niet toch nog iets mogen meenemen van de toekomstverwachting, zoals die door het Christendom aan de mensheid is voorgehouden als verlossend motief. Zij bestelen het Christendom, deze humanisten, al verwerpen zij het om zijn stelligheid, want van het christelijk hiernamaals dragen zij heimelijk de resten mee, kinderlijk verheugd, dat zij de christelijke hemel vervaagd hebben tot een ideaal van „algemene menselijkheid”.

Tegenover deze laatste christelijke gemeente is inderdaad veel hardheid geboden; men zou de humanisten gaarne een woord van Malraux willen voorhouden over de *eerste* Christenen: „Les premiers chrétiens aussi étaient des emmerdeurs, mais ils étaient le sens du monde.” Dit „aussi” sloeg weliswaar niet op de humanisten, maar op een zeker soort Sowjet-Russen; want van de humanisten kan men met de beste wil niet zeggen, dat zij nog „de zin der wereld” zijn. De humanisten zouden het zelfs niet wagen op een zo stoutmoedige gedachte te komen, dat „emmerdeurs” kunnen zijn uitverkoren om een wereld haar zin te geven! En toch is een hard woord hier een

waar woord; er is geen enkele reden om het oude Christendom te idealiseren tot wat het *niet* geweest is. Waarom zouden wij niet erkennen, wat wij thans kunnen erkennen, „omdat God dood is”: dat onze cultuur rust op het Christendom, door en door christelijk is tot in haar felste onchristelijkheid... hoewel wij, de paradoxale Christenen, die zelfs het humanisme hebben afgeworpen, desondanks niets meer uitstaande hebben met de waarheidspretenties van een propagandistische „emmerdeur” als Paulus, of Augustinus? Het één sluit het andere niet uit, sterker nog: van zijn christelijke erfenis wordt alleen hij zich volledig bewust, die met geen christelijke illusie meer gemene zaak maakt. Want zelfs die eersterangs-geluksensatie: zich los te weten van het Christendom, b.v. bereid te zijn de christelijke „gelijkheid voor God” zonder slag of stoot op te offeren aan de vier kasten van het Brahmanisme... zelfs die sensatie is door en door christelijk, immers evenzeer bepaald door het verlost-zijn van de christelijke leer als door het gevormd-zijn in de christelijke school met de christelijke erfenis. Het „objectief” erkennen van de theoretische gelijkgerechtigdheid is al een symptoom van typisch-christelijke „caritas”, die weldadigheid jegens andere culturen tot op zekere hoogte (maar dan ook slechts tot op zekere hoogte!) als een aanbeveling leert beschouwen.

Gevormd zijn door een erfenis: het klinkt toch weer als de biecht van een kapitalist. Het woord „erfenis” zou hier nog ten onrechte kunnen suggereren, dat wij ondanks alles langs een omweg nog iets van het Christendom als bezit voor ons zouden willen reserveren. Maar in het woord „erfenis” ligt ook opgesloten, dat men door de dood van de bezitter diens „opvolger” wordt zonder enige andere verdienste dan deze ene (die geen verdienste is): dat men *na hem* komt. Genoeg echter van de symboliek; een woord is tot alles in staat. Wie in onze erfenis een nieuw christelijk kapitaal weet te ontdekken, is rijp voor de katholieke retraite; voor ons is het duidelijk, dat wij het Christendom op dit moment als een bezit zonder de pedanterie van het bezit, d.w.z. als de paradox van leer en discipline ontmoeten. Christendom is in de praktijk trouwens steeds een paradox geweest, omdat het als leer der

zwakken in botsing kwam en compromissen moest sluiten met de practijk der machtigen; wie zich een beeld wil vormen van de listen, waarmee de christelijke „geest” zich weet te handhaven, kan niet beter doen dan de geschiedenis van de middeleeuwse strijd tussen Regnum en Sacerdotium bestuderen. Wat het ganse proces, dat men ter vereenvoudiging van het overzicht de geschiedenis der christelijke kerk noemt, behalve een dosis termen nog uitstaande heeft met een „blijde boodschap” uit Palestina, met een zekere Jezus, die aan het kruis werd geslagen op Golgotha (als hij ten minste niet louter de hoofdpersoon van een mysteriedrama is geweest), is alleen voor theologen gemakkelijk uit te maken; zij weten zoveel van de leer, dat er bij hen voor werkelijke verwondering over de aanwezigheid van het Christendom naast andere (en zeker niet slechtere) heilsleren geen plaats meer overblijft. Ik voor mij zie achter het theologisch gewoel, achter het gevarieerd spektakel van Arianen, Pelagianen, Albigenzen, wederdopers, Calvinisten, orthodoxen en ketters maar één „algemeen-christelijke” tendentie: de disciplineren van de mens tot een gelijkheidsmoraal, die eeuwen achtereen in de practijk des levens slechts dienst moest doen om de fundamentele ongelijkheid op aarde met een beloofde zaligheid in de hemel te honoreren; bedrieglijke voorspiegeling, als men wil, door uitschrijving van een chèque op een bank, die niet bestaat. „Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte”, zeide Nietzsche van dit machtigste christelijke tuchtmiddel; maar met dat al zijn wij de kinderen van deze eeuwenlange vernietigingscampagne, en wij hebben geen ander middel om onze redelijkheid en natuur in het instinct te hervinden dan door ons rekenschap te geven, steeds weer rekenschap te geven van de aanwezigheid van dit Christendom, onze min, onze baker en onze gouvernante.

Een godsdienst zonder „pia fraus” als essentieel bestanddeel is geen godsdienst. De oude bedrogshypothese legde daarop de nadruk, wat haar goed recht was (al gaf de „verlichte” zich weer te weinig rekenschap van de gecompliceerdheid van bedrog in het algemeen), en de humanisten, die het bedrog wil-

len versuikeren tot het voor de moderne gelovige niet meer bitter smaakt, verdienen daarom alleen al de naam van „emmerdeurs” ten volle. Als men zich erfgenaam van het Christendom weet, weet men ook, dat men erfgenaam is van hysterie en bedriegerij. Arthur Drews, de schrijver van *Die Christusmythe* (een der zakelijkste en zuiverste boeken over de naïeve theologenzwendel met de vermeende historiciteit van een tot Zondagsschoolheld afgetakelde Jezus), stelde eens tegenover het goedmoedige beroep dier theologen op „ooggetuigen” en „waarheidliebende mannen”, waarin men een laatste waarborg zocht voor de historische Christus, de volgende duidelijke verklaring:

„Die Geschichte der Entwicklung der Kirche in den ersten Jahrhunderten ist eine Geschichte der unverschämtesten literarischen Fälschungen, roher Gewalttätigkeit in Glaubenssachen und plumper Spekulation auf die Leichtgläubigkeit der grossen Masse. Das Pochen auf die „Glaubwürdigkeit” der christlichen Schriftsteller jener Zeit kann daher bei den Kundigen höchstens nur ein ironisches Lächeln hervorrufen.” En inderdaad, het enige, wat wij dank zij deze methoden van het oorspronkelijke Christendom met zekerheid weten, is, dat het van de concurrerende synkretistische godsdiensten in de hellenistische wereld ten slotte de sterkste is gebleken.

Was deze overwinning een toeval? Ook het woord toeval is paradoxaal; het is een spel met de onomkeerbaarheid der geschiedenis. Wanneer onze historici thans aantonen, dat het Christendom om verschillende redenen de uiterst gevaarlijke concurrent Mithras eindelijk toch *moest* overwinnen, dan betekent dit „moest” (met veel pathos uitgesproken bij voorkeur) toch niets anders, dan dat het zo gebeurd *is*. Toeval: een ander woord voor fatum! Er zijn allerlei factoren, waarmee men dat toeval van het fatum „verklaart”: de historisering van het drama der verlossing in de godmens Jezus Christus (het werkelijk-zo-gebeurd-zijn is een troost, die zelfs moderne theologen nog een steun geeft, wanneer zij de wonderen maar weg mogen laten), de invloed der vrouwen (die bij de Mithrasdienst waren uitgesloten), de zakelijke belangen van Constantijn de Grote, en zoveel meer; maar „verklaren”

heeft hier slechts de zin van „kunnen verklaren”. De overwinning van Mithras had ook „verklaard” kunnen worden, en niemand denkt er alleen aan om die te verklaren, omdat zij er niet geweest is., „Verklaren” of „historisch duiden” is achteraf zijn goedkeuring hechten aan het fatale toeval, door het verloop der dingen zo nauwkeurig te omschrijven, dat men zelf ten slotte ontroerd raakt door de gewilligheid van het verleden, dat zich niet met andere ingrediënten laat overdoen.

Het hangt er, ook hier, dus maar van af, wat men gaarne door dat fatale toeval bewezen zou willen zien. Zij, die vasthouden aan de christelijke leer of een harer moderne derivaten, hebben belang bij een historische Jezus, bij een mystiek superioriteitskenmerk van Christus boven Mithras, en daarom hebben zij niet genoeg aan de simpele (voor hen te simpele) evidentie, dat bij de historische loterij Christus uit de bus kwam en niet zijn concurrent. Men houde mij ten goede, dat ik een andere houding tegenover zulk een evidentie preferer, en wel deze: de consequentie van het spel erkennen, en er genoeg mee nemen, dat ons verleden in kerken ligt in plaats van in mithraea. Dit is geen wetenschappelijk agnosticisme (er blijft mij genoeg nieuwsgierigheid over naar de oorsprong van het Christendom!), maar een afstand bij voorbaat van iedere jongleurstechniek, dienende om uit de al dan niet historische Jezus een speciaal privilege te voorschijn te toveren. Wij zijn producten van het Christendom, en de verwensingen van Nietzsche in zijn *Antichrist* aan het adres van dat Christendom, omdat het de ontwikkeling van de antieke cultuur heeft gestremd en onze instincten vergiftigd, lijken mij dan ook de exaltatie van iemand, die op een bepaald moment het toevalsaspect van het fatum als een uitdaging voelt, en het op dat moment dan ook als stompzinnig toeval wil isoleren... en haten.

Nietzsche's haat jegens het Christendom is ongetwijfeld de haat jegens het fatale toeval, dat zich tot „laatste waarheid” opblaast in de pretenties der christelijke leer, in de verheffing tot moreel principe en hiërarchie der waarden van wat wij nog slechts kunnen aanvaarden als „verloop van zaken”, en niets meer dan dat. „Die grosse Lüge von der Personal-Un-

sterblichkeit", die grote exaltatie van het hellenisme, willen wij met Nietzsche als *leugen* zien (en als zodanig als een toeval, dat men in een wereld, los van ruimte en tijd, bij wijze van grap „ongedaan" zou moeten kunnen maken); maar dat sluit niet uit, dat wij door dat toeval zijn gevormd, dat wij aan alle kanten nog door die „leugen" zijn omringd, dat wij onze idee van menselijke waardigheid zelfs niet los kunnen denken van onze ontmoeting met die leugen en met de fictie, die eens de voorwaarde was voor de christelijke onsterfelijkheid: de gelijkheid der zielen voor God.

Het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid kan men afschudden; men ziet soms hoe de vrijdenkers het afschudden, ...als een poedel het water. Het wordt trouwens overal bedreigd, waar de christelijke theologie haar invloed verliest en plaats maakt voor de marxistische of nationaal-socialistische theologieën; het kleeft nog in allerlei schijn gestalten van woorden vast aan ons bestaan, maar het is vervangbaar geworden, nu het aan concreetheid heeft ingeboet en zelfs door de gedachte aan de naderende dood niet meer zo grif herleeft als vroeger. En zoals het met dit centrale leerstuk gaat, zo gaat het met alles, wat de christelijke leer betreft: het verwelkt, het verwatert, het verdampt, het versmelt met oosterse fabels en hegelse filosofie, of het beleeft een groteske wederopstanding voor de bourgeoisie in Oxford-idealisme. Als het Christendom niet meer sporen had achtergelaten dan zijn leer, dat web van termen van Paulus tot Adler, dan zouden wij onder homerisch gelach voorbij kunnen gaan en ons tevreden stellen met het uitwijken voor ontbindingsgeuren; maar het Christendom heeft barbaren gedruild en de drill van voorgeslachten schudt men niet af op de wijze des poedels. De werkelijke betekenis van deze wonderlijke godsdienst, waarvoor men telkens weer verbaasd halt houdt, omdat hij geen utopie bleef, maar in de wereld een ideaal voor kreupelen wist door te zetten, bestaat voor ons vooral in de *weerstand*, die hij (als de „onmogelijke" leer der gelijkheid bij uitstek) steeds weer wakker riep om er voor de „stervelingen" ook steeds weer een nieuwe medicijn voor in de plaats te geven; als men een myopenblik heeft voor het historische, zoals

alle gelovige Christenen en ouderwetse humanisten, dan schijnt deze taaheid van het christelijk ideaal op zichzelf al een bewijs voor een „goddelijke zending”. Het Christendom heeft een veelzijdigheid in het sluiten van compromissen bereikt, die van een enorme vindingrijkheid getuigt; en op den duur tast het compromis de door het Christendom aangeval- len partij, die in dit geval steeds de partij der spontane onge- lijkheid was, veel grondiger aan dan de aanvaller. Want zon- der dat de mens biologisch veranderde, werd hij onder de drang van het Christendom een wezen met een slecht gewe- ten, wiens schuldbesef in de christelijke bedding werd geleid; men leze er de *Confessiones* van Augustinus op na om de christelijke compensatie van schuldgevoelens „biologisch” naar waarde te leren schatten! Iedere christelijke aanval op „heidense” élite-begrippen eindigde in een compromis, onge- twijfeld; maar het is zeker, dat de *reeks* compromissen het Christendom evenzeer bevoordeelde als ieder compromis *af- zonderlijk* een nederlaag betekende; want het compromis is de sfeer, waarin het Christendom geleidelijk maatstaf werd, door Europa het uitzicht op de antieke wereld te benemen. De kracht van het Christendom is, dat het de illusie van een absolute eis in een wereld van tactiek en opportunisme heeft weten te bewaren, tot een historische ontwikkeling van eeu- wen het een monopolistische positie had verschaft; dat is van meer belang dan de eindeloze discussie over de *zuiverheid* van het monopolie. ...

De tragedie van het Christendom (tevens een comédie voor hen die zich door deze tragiek niet meer gedupeerd voelen) is deze: naarmate het minder weerstanden te overwinnen krijgt en naarmate dus de christelijke mens minder een gewelddadig verkregen kunstmatigheid wordt, verliest het méér zijn impe- ratieve kracht. De europese mensheid is steeds christelijker geworden en daarom heeft zij het Christendom, d.i. de dwang in de leer opgesloten, steeds minder nodig. *Het Christendom wordt anthropologie, wordt sociologie, wordt physiologie en psychologie, wordt biologie*: ziedaar een tragische factor in het Christendom voor zover het godsdienst is, en dus absolu- te waarheid pretendeert te zijn. De gelijkheid immers gaat in

vervulling, maar het is niet de gelijkheid der zielen voor God, maar een gelijkheid voor het colbert. Onze christelijke erfenis is, dat wij... de eerste christenen zijn, die met de gelijkheid nauwelijks meer een compromis behoeven te sluiten, omdat wij met die gelijkheid als een stuk werkelijkheid rekening hebben te houden, of zij nu, democratisch, luistert naar de naam „algemeen kiesrecht”, dan wel, nationaal-socialistisch, naar de naam „Gleichschaltung”. Nog voor de negentiende-eeuwse liberaal was de gelijkheid hoogstens een ethisch postulaat, dat hem niet belette kinderen in fabrieken te exploiteren en het „volk” als een mindere kwaliteit mens te beschouwen; niet uit gemeenheid of boosaardigheid, maar omdat hij van „de” mens nog geen afdoende abstractie had gemaakt. Het liberalisme was vrijgevig met de democratie, omdat het van de verwerkelijking der democratie geen begrip had en meende deze leuze ongestraft te kunnen verbinden met allerlei élite-begrippen der burgerlijke maatschappij, die door het Christendom nog niet waren aangevreten; het geloofde nog aan zoiets als een constitutioneel koningschap!

Wij echter wrijven ons de ogen uit en vragen: wat is een koning? en wat werd een koning onder het Christendom? en wat betekent de devaluatie van het koningschap, die in de achttiende eeuw inzet en in de twintigste zelfs de Hohenzollern minder begeerlijk doet zijn dan een plebejische volksredenaar uit Braunau?... Het romeinse keizerschap en het germaanse koningschap veronderstellen beide een volkomen onchristelijk, oorspronkelijk zeer reëel élite-besef. Niet voor niets moest het Christendom met de wereldlijke macht reeds tot een ietwat pijnlijk accoord komen, toen het onder Constantijn de Grote een rol ging spelen in de staat; want de wereldlijke macht was nog niet ontgoddelijkt, ook niet voor Christenen, die de keizer geven wat des keizers is, maar het Christendom gaf voortaan *wijding* aan het keizerschap: dat is het eerste christelijke voordeel bij dit compromis. In de Staat Gods van Augustinus bestaat het koningschap (regnum) evenmin als het priesterschap (sacerdotium) buiten een op het hiernamaals gerichte wereldconceptie om: een compromis, dat weliswaar de wereldlijke macht gelegenheid geeft onder het christelijk

devies haar wereldlijke gang te gaan, maar de *waardigheid* van keizers en koningen voorgoed afhankelijk maakt van de christelijke suprematie; en wat is waardigheid niet waard, als het gaat om zoiets als zedelijk overwicht! Ook de geschiedenis van het pausdom trouwens is de geschiedenis van het compromis, waarbij de gelijkheid ten slotte de ongelijkheid verslaat, wanneer de paus zijn monopolie wordt ontnomen door het brutale initiatief van Luther; die geschiedenis is des te boeiender, omdat hier het gehele spel gespeeld wordt met de christelijke gelijkheid als inzet; deze gelijkheid moet universeel worden gemaakt door de subtiële machtsmiddelen ener vergeestelijkte, maar daarom niet minder op een heidens élite-begrip afgestemde hiërarchie, waarin de ongelijkheid eerste voorwaarde is! En het koningschap van de late middeleeuwen en de nieuwe tijd? Hoeveel zijde het ook gesponnen moge hebben uit ieder compromis met de Kerk, hoe „gallicaans”, eigenmachtig, onchristelijk het zich in bepaalde perioden ook heeft mogen voordoen, het was door zijn positie „bij de gratie Gods” onherstelbaar met het Christendom verzwagerd en derhalve in het compromis voorgoed gecompromitteerd.

Wat zijn tegenover dat kardinale feit een Macchiavelli, een Richelieu, een Bismarck? Het macchiavellisme was een teken van de groeiende ontkerstening van het Christendom, die met de Renaissance begint en door geen concilie van Trente meer kan worden gestuit; maar Macchiavelli's geschriften werden in de pauselijke drukkerij gedrukt en zelfs met pauselijk privilege voorzien! *Il Principe* wordt voortaan het gebedenboek van vorsten, die in een christelijke wereld toch hun voordeel willen zoeken. De vraag is niet, of deze vorsten minder braaf waren dan Lodewijk de Heilige, maar de grote vraag is, of het Christendom als discipline reeds bestand was tegen deze theoretische aanval. Het was dat; want terwijl de koningen „macchiavellistisch” profiteerden van de christelijke discipline der onderdanen, profiteerde de christelijke gelijkheid van hun macchiavellisme; aan het eind der achttiende eeuw is de wereldlijke autoriteit al zozeer prijsgegeven aan twijfel en vulgariteit, dat de goede Lodewijk XVI het brengt tot de paradoxale functie van „koning bij de gratie Gods en door den wil van

het volk". In die wil van het volk spreekt de christelijke gelijkheid al driester, want zonder christelijke metaphysica. God, die de macht moet delen met „het volk", is een voorspel van een door de gelijkheid geheel onttroonde God; en God onttroond door „het volk" is voor de autoriteit van het koningschap gevaarlijker dan God met onbeperkt geloofscrediet, omdat „het volk" door zijn gratie de koning maakt tot „één van ons", tot democraat. In de democratie zegeviert de christelijke deemoed over het koningschap als élite-begrip; daarom zijn onze resterende koningen, voor zover zij niet, als in Skandinavië, zelf democraten geworden zijn, gedwongen hun autoriteit in een decoratief fatsoen te zoeken; zij kunnen zich reeds veel minder openlijk onfatsoen veroorloven dan hun vaders en grootvaders. Waar men de koning thans nog gehoorzaamt, daar gehoorzaamt men hoogstens nog uit hysterie, of uit conventionele overwegingen, of uit pure gemakzucht, d.w.z. zolang het duurt. In Engeland betekent dat een soort stabilisering van de genegenheid van het volk voor de „eerste gentleman"; de vroegere reële macht (een reël vaderschap) is een constitutionele functie (een symbolisch „papa-schap") geworden; in het door veel heftiger sociale bewegingen geschokte Duitsland heeft de élite der Hohenzollern het veld moeten ruimen voor de autoriteit van de geperverteerd-democratische scheepsroeper; en terwijl een Frederik de Grote het eerstedienaar-schap nog kon *huichelen*, zonder dat het aan zijn autoriteit afbreuk deed, ziet men tegenwoordig in Italië de moderne paradekoning *werkelijk* als de eerste bediende van een pseudo-caesar, die uit het marxisme is voortgekomen.

Gebrek aan fantasie belet de gemiddelde man deze disciplinaire doorwerking van het Christendom, waarvan de devaluatie van het koningschap slechts één der vele gevolgen is, te zien als de christelijkheid par excellence; hij heeft het woord „koning" en stelt zich een koning als Lodewijk XI of Lodewijk XIV uit gemakzucht voor als een variant op een onzer constitutionele poppen. Men merkt het aan de stijl van vele „objectieve" historici, representanten van het gemiddelde tegenover het verleden, dat zij de machthebbers van vroeger, waarover zij berichten, nooit „ontmoet" hebben; zozeer zijn

zij democraten, Christenen, zozeer voelen zij zich, al devalueerende, de gelijken van Philips van Bourgondië en Philips II; en daarom kunnen zij zich niet veel meer voorstellen van het reële vaderschap van de despoot, zoals zij nog slechts in vage analogie-voorstellingen aan het reële vaderschap van God geloven. Omdat hij zelf nog dupe is van de christelijke discipline en geleerd heeft, dat het Christendom „naar de geest” door speciale privileges van God wordt gewaarborgd, zoekt de gemiddelde man het probleem van het Christendom echter steeds weer in de resten dogmatiek of vrijzinnigheid die de naam „Christendom” dragen, en is hem het gepraat over een christelijke discipline veel te speculatief; Christendom is daar, waar men het etiket aantreft. Het is mij wel; ik hecht aan dit woord evenmin als aan andere, ik gebruik het slechts, zo lang het mij dienstig kan zijn. Ik wil preciseren: voor mij zijn de restanten gelovig Christendom *historisch* Christendom, evenzeer ondergraven door de christelijke discipline als het koningschap, met te heftiger geformuleerde élite-pretenties naar mate minder Europeanen aan die élite-pretentie van katholieken of protestanten huize geloof hechten. Zowel Rome als de Reformatie zijn, op het stuk van christelijke discipline, geslagen door de democratie: Rome als organisatie door het fascisme, de Reformatie als leer van „ieder zijn Christendom thuis” door de radio. ...

Dit West-Europa is zo christelijk geworden, dat het zich langzaam maar zeker gaat veroorloven aan de disputatie der gelovigen voorbij te gaan. Want zelfs die „moderne” gelovigen, die zich ongelovigen noemden en de ouderwetse hemel met de vooruitgang hebben verwisseld, worden schaarser; ook deze late Christenen waren dus nog niet de laatste Christenen. Het is tekenend voor de christelijke afstamming van dit begrip „vooruitgang”, dat het een *troost* is geweest; als zodanig is het door en door... hiernamaals. Misschien is het ook voor ons nog een troost; het troost ons te mogen zien, dat het Christendom voortgaat zichzelf uit te hollen en inhoud na inhoud af te werpen om ons eindelijk alleen te laten met onze vorm, onze christelijke gewordenheid; met onze élite-loze wereld, met onze gelijkheid, met onze menselijke waardigheid,

met onze „honnêteté” en ons „karakter”, met al die qualiteiten, die wij nu zo helder zien als paradoxen van Christenen, die niet meer geloven en nochtans Christenen *zijn*. Want nu tracht ik eerlijk te zijn juist jegens mijn laatste, dus dierbaarste waarden en spreek uit, wat ik mijzelf pas na lang verzet heb willen toegeven: *door het begrip „menselijke waardigheid” en zijn aequivalenten druk ik niets anders uit dan de „gelijkheid der zielen voor God”... zonder God*. Ik kan geen élite meer erkennen: geen koning, geen dictator, maar ook geen intellectueel; ik erken slechts, dat ik een Christen ben, een erfgenaam, in wie alles instinct is geworden, wat in het voorgeslacht uit compromissen tussen heidense weerstanden en christelijke discipline werd opgebouwd. Ik aanvaard deze christelijke vorm zonder christelijke geloofsinhoud, de „menselijke waardigheid”, omdat het Christendom door deze twee woorden wordt geklasseerd als *onze* modus vivendi; niets meer, maar ook niets minder. Het criterium „menselijke waardigheid” betekent immers, dat men de waarde van ieder leven zoekt in het mens-zijn zelf, en niet in een criterium van deugdzzaamheid, of eruditie, of fysieke kracht; en dat mens-zijn is niet het leven in Tibet of Kameroen, maar het leven op een zeer bepaalde plaats en in een zeer bepaalde tijd. Men vergist zich, als men „menselijke waardigheid” voor een *algemeen* criterium houdt; dat is de vergissing der humanisten. Er is geen algemene menselijke waardigheid buiten het christelijke Europa om; er zijn hoogstens analogieën, en door analogieën verliest men de concreetheid van zijn begrippen, als men er een te toegeeflijk gebruik van maakt; was er niet de christelijke God geweest, die zijn gelovigen onder dwang had gehad, wij zouden niet eens weten, wat „de” mens en „de” waardigheid is... voor ons! „De” mens is hier de rest van de christelijke gelovige, „de” waardigheid de rest van de houding der gelovigen tegenover hun God en, ergo, ook van hun houding tegenover ongelovigen, die zij niet als volwaardige mensen kunnen beschouwen, maar hoogstens als „barbaren”, ongedisciplineerden.

Menselijke waardigheid is daarom een begrip, dat zijn ruimeid en absoluteid ontleent aan zijn christelijke beperktheid

en relativiteit. Het is een begrip, dat niet te overschrijden is, omdat het onze christelijke erfenis resumeert; onverenigbaar met de élite-pretenties van deugd, kennis en macht (het veronderstelt noch de brave, noch de geleerde, noch de brute mens als het bij uitstek respectabele wezen), is het alleen te herleiden tot het christelijk geloof, dat wij niet meer bezitten. En derhalve is „menselijke waardigheid”, het „hoogste goed”, tevens het paradoxale begrip bij uitstek; want hoe kan een bezit, dat wij niet meer bezitten, ons beheersen? Niemand kan op die vraag antwoorden, zonder zijn rekening met het Christendom te hebben vereffend.

Onze taal is de taal, die het Christendom ons heeft leren spreken; onze begrippen zijn de begrippen, die het Christendom ons heeft leren denken. Iedere opvatting van Christendom, die daarmee geen rekening houdt, is een goedkope opvatting, die nog dateert uit de periode van de strijd om christelijke geloofsproblemen; want voor de christelijke gelovige heeft het belang de begrippen van andere gelovigen, die volgens hem niet gelovig zijn zoals het behoort, te brandmerken als ketterse (subs. paapse), d.i. onchristelijke begrippen. Maar nu het Christendom als geloof gemummificeerd is, heeft de strijd om de „zuiverheid” en om het „echte” Christendom voor ons afgedaan; het Christendom is voor ons zuiver en echt als discipline, en wij hebben niet eens de macht daar onzuiverheid en onechtheid tegenover te stellen, omdat wij zelf dit Christendom *zijn*. De pretenties der middeleeuwse ketteren en mystici, de pretenties van Luther, Calvijn of Menno, de pretenties van het deïsme, van het Réveil, van de vrijzinnigheid, ja zelfs de pretenties van de „dialectische Christen” Marx: het zijn alle pretenties van zuiverheid, die voor ons geen bekooring meer hebben. De begeerte om het Christendom te reinigen van ketterse dwaalleer of paapse superstitiën kan alleen opkomen bij hen, die aanspraak maken op de mystieke geloofskern van het Christendom of op de zuivere geest der eerste christelijke gemeente; maar wie met het verschil tussen leer en dwaalleer heeft afgerekend, omdat reeds die beide begrippen even christelijk zijn, vindt het christendom overal,

zelfs waar het zichzelf verkettert als uitwerpsel van de Antichrist. Ook de Antichrist leeft niet buiten het Christendom. ...

De zuiverheid van het Christendom zou alleen daarom al geen probleem meer voor ons kunnen zijn, omdat de basis van alle christelijk geloof: de hiernamaals-illusie, is weggeval-
len. Want wat is een godsdienst, die haar voornaamste geloofs-
waarheid heeft moeten prijsgeven? Zeker geen godsdienst
meer, want de paradoxale Christen heeft met zijn hiernamaals-
illusie zijn god, en met zijn god de behoefte om hem te dienen
verloren. Wij stellen dus prijs op het Christendom in al zijn
grootse onzuiverheid, in zijn vermenging met de „wereld”,
want het is uit deze „wereld”, dat wij geboren zijn... als chris-
tenen. In de „wereld” heeft de christelijke terminologie zich
meester gemaakt van het taalapparaat, en de taal heeft de
christelijke pretenties opgeslorpt en meegevoerd, ver voorbij
de grenzen van het officiële, het gelovige Christendom. De
christelijke terminologie wordt in het bijzonder daar voor ons
interessant, waar zij niet meer de terminologie is van het ge-
loof, waar zij door vrijdenkers, marxisten, fascisten en sceptici
argeloos wordt gebruikt, b.v. als wapen tegen het gelovige
Christendom! De taal in haar moderne argeloosheid is de ver-
rukkeliĳkste christelijke maskerade, die de techniek van het
jezuïetisme te enenmale in de schaduw stelt; zij verschalkt
de naïeven, zij verschalkte de christenen, maar als dialectiek
verschalkte zij zelfs nog Karl Marx, de vijand van Stirner!

Men stelle zich de bizarre situatie helder voor: een godsdienst,
die zich aan de „wereld” heeft opgedrongen, die de „wereld”
heeft onderworpen, maar zich daardoor in die „wereld” ook
tot het compromis door het systeem heeft moeten consolide-
ren, verliest, nadat hij eeuwen lang de mens gedisciplineerd
heeft in het teken van het leven na de dood en zijn gehele ter-
menbezit in dienst heeft gesteld van deze richtinggevende
leuze... deze richtinggevende leuze! Hij heeft de mens geleerd
in het aardse het betreĳkelijke te zien, omdat het hemelse het
volstreckte is; hij heeft de zinneliĳkheid ingedamd, omdat er
een „hoger goed wacht”; maar het hemelse, dat het hogere
goed is, valt weg! Niet plotseling; daarvoor is het al te diep
ingevreten, daarvoor is de gedisciplineerde al te veel slaaf van

zijn discipline geworden; maar geleidelijk, terwijl de gelovige het fundament tracht te behouden door zich „aan te passen”. Het hiernamaals, dat voor de middeleeuwer de barbaarse realiteit had van het gewelddadige verdrongen aardse, wordt vergeestelijkt, naarmate de cultuur minder te temmen, en daarom ook minder te beloven heeft; in de categorische imperatief van Kant wordt het zelfs tot niet meer dan een zedelijke wenk, via Hegel lost het zich, bij Marx, historisch-materialistisch op in de dialectische evolutiegedachte; het wordt een „hiernamaals van deze wereld” en daarmee wordt het tot een paradox. Immers: nu is het niet meer het hiernamaals, dat de richting aangeeft, maar de richting, die het hiernamaals meesleept; het hiernamaals, veraardst tot het nevelig, speculatief toekomst-ideaal van het *Communistisch Manifest*. „Vrijheid”: deze term van het middeleeuws Christendom, die een positief richtsnoer kon zijn voor de middeleeuwer, omdat hij zijn hiernamaals nog bezat, is bij Marx, en meer nog bij de marxisten, die het christelijke woord uitbrullen met gebalde vuist, een stuk rhetoriek geworden van de onnozelse soort. Dat wij desondanks deze „vrijheid” liefhebben, is een van de vele bewijzen voor ons onchristelijk Christendom.

De gemiddelde beschaafde mens, die nog een weinig vrijzinnig vroom of in het geheel niet meer vroom is, stelt zich de ontwikkeling van de hiernamaals-illusie tot een „principe” voor als een gevolg van intellectuele „verlichting”, dus als een verdwijnen van een stuk duisternis. Hij vergist zich: die „verlichting” heeft velerlei gevolgen gehad, maar de hiernamaals-illusie heeft zij alleen kunnen bleken en verdunnen, hetgeen iets anders is dan vernietigen. De gebleekte en verdunde voorstelling is geen voorstelling meer, is hoogstens een vlaag nauwelijks zichtbare filosofische mist; daarom houdt de moderne mens aan de christelijke richting vast zonder een concreet doel te zien en verbeeldt zich zodoende nog, dat zijn begrippen „algemeen” of „objectief” zijn. Dat de middeleeuwer (de barbaar, die door het Christendom getemd moest worden en dagelijks getemd werd) zijn hiernamaals als een aardse realiteit, d.w.z. als een reële factor bij de berekening van zijn leverschansen, bezat, kan hij zich even moeilijk con-

creet voorstellen als hij zich zijn eigen wereld kan voorstellen zonder de „voortgang”, de „evolutie” of de „gemeenschap”, de laatste abstracte producten van de hiernamaals-illusie. Wonderlijke tegenstrijdigheid: enerzijds dit gemis aan verbeeldingskracht, waar het het middeleeuwse hiernamaals betreft, anderzijds dit hardnekkig vasthouden aan begrippen, die alleen aan hun afkomst van die hiernamaals-voorstelling hun betekenis ontleen! Zo zeer leeft het Christendom nog buiten zijn geloofsartikelen om; en zo komt het ook, dat wij, de paradoxale Christenen, verantwoordelijkheid voelen voor allerlei begrippen als „vrijheid”, „vrede”, „gerechtigheid”, die psychologisch (d.w.z. voor de nieuwsgierige snuffelaar, die het Christendom vergeet mee te rekenen) volkomen onhoudbaar zijn. „Vrijheid, gelijkheid en broederschap”: die leuze van de Franse revolutie is zo onzinnig, want zo zeer in strijd met alles, wat zelfs de dagelijkse ervaring leert, dat men hun „zin” alleen kan begrijpen, als men tegenover de leer van de dagelijkse ervaring een andere leer stelt: die van een samenleving, bepaald door de hiernamaals-illusie. Vrij, gelijk en broederlijk verenigd zijn alle mensen zonder onderscheid voor het Oordeel; daar is geen rijkdom, die tot aanbeveling strekt, en geen wereldse macht, die stand houdt, als de bazuin klinkt.

Het ganse arsenaal van onsamenhangende en zogenaamd onpsychologische begrippen, waarvan het democratische Europa is vervuld, met name van die begrippen als „gerechtigheid” en „vrijheid”, waarmee de idealisten zich in hun ledige uren bezighouden en waarvan de politieke realisten of tinnegieters vol afgrijzen verkondigen, dat zij in het rijk der illusies thuis horen, is een arsenaal van de christelijke discipline, die door Augustinus in de architectuur van *De Civitate Dei* tot een maatschappelijk systeem is verwerkt, maar waarvan het fundamentele beginsel: het hiernamaals, verloren is gegaan. Wie Christendom zegt, zegt Augustinus; het behoort tot de genoegens van het dispuut over de „zuiverheid” van het Christendom om zich een Christendom voor te stellen *zonder* Augustinus. Deze Christen, die in zijn *Confessiones* zonder schaamte en met behoorlijke uitvoerigheid openbaart, in welke mate hij het Christendom nodig heeft gehad om zich een alibi

te verschaffen voor zijn hartstochten, is in zekere zin de eerste Christen; want deze „civitas Dei” is de discipline, is het compromis, zonder welke geen godsdienst zijn „wereld” kan overen. De staatsleer van Augustinus maakt het Christendom mogelijk, doordat zij de waarde der aardse handelingen en goederen ondergeschikt maakt aan een „hoger doel”. Ten opzichte van de gemeenschap in God hebben goederen en handelingen geen waarde op zichzelf; het gebruik der aardse goederen is niet zondig, *mits* men ze gebruikt in de dienst van God; de uitoefening van de macht is niet zondig, *mits* men haar uitoefent in de dienst van God. Dit platonische „mits” is het „mits” van de christelijke staat en de christelijke kerk geworden; het maakte de christelijke vorst mogelijk, de „rex justus”, de „imperator pacificus”, die door het „mits” de morele vrijbrief kreeg om zijn concurrent af te zetten als „tyranus” en hem zo nodig ook te vermoorden, het maakte het instinctleven mogelijk onder voortdurende contrôle van het christelijk geweten (de bedreiging met de omkeer van het geoorloofde in „zonde”), het maakte pausen, oorlogen en woordbreuk mogelijk; het platonische „mits” van Augustinus, kortom, maakte de praktische techniek van een oorspronkelijk voor de uitoefening der macht zo ongeschikte leer als het Christendom mogelijk. Bij Augustinus zijn zedelijkheid en onzedelijkheid, vrijheid en onvrijheid, zachtheid en geweld, recht en rechtsverkrachting, vrede en oorlog geen tegenstellingen, want de handelingen, die door deze begrippen onder de categorieën der moraal worden gebracht, krijgen pas hun waarde in het licht van God en (disciplinair gesproken) het hierna- maals; en aangezien de verhouding van het praktische leven tot God en de hemelse zaligheid altijd een aangelegenheid blijft van willekeurige interpretatie door de partijen, die bij de voor hen voordelige interpretatie belang hebben, komt het relativisme van Augustinus in de praktijk van het middeleeuwse handelen neer op een christelijk gecamoufleerd amoralisme; „iedere handeling is goed, *mits* men haar de dienstbaarheid aan het Godsrijk kan onderschuiven”: aldus vertaalt de waarnemer van thans de moraliteit van Augustinus, d.i. de moraliteit van het Christendom als discipline.

Voor de maanzieke idealist, die nog op zoek is naar het „zuivere” Christendom en zich de middeleeuwen nog voorstelt onder het romantisch aspect van de christelijke askese, is Augustinus’ wereldconceptie, die de middeleeuwse maatschappij heeft beheerst en zich ver over de Renaissance heen laat gelden, de verontreiniging van het beginsel door het compromis. Men zou er echter goed aan doen de idealisten buiten te sluiten bij de studie van het Christendom; de dwanggedachte van de „zuiverheid” verhindert hen over de betekenis der onzuiverheid na te denken. Want vraagt men zich af, wat een „zuiver” Christendom volgens idealistenprincipes in een wereld van barbaren, die de middeleeuwse was, zou zijn geweest, dan blijkt de onnozelheid van de vraag al uit de formulering. De christelijke mens is niet gevormd door het Evangelie, maar door Augustinus; door de „augustinse” discipline is hem de christelijke leer ingehamerd, door het compromis in dienst van het absolute „aan gene zijde” heeft men hem tot de mens met de twee aangezichten gemaakt; of dit proces „goed” dan wel „slecht” moet heten, is een probleem voor catechiseermeesters. Hoofdzak is, dat de „augustinse” discipline met haar waardenstelsel onder de ban van de hiernamaals-illusie ons heeft afgesneden van de Antieken en ons gedruild heeft tot wat wij zijn.

Het relativisme van Augustinus’ begrippenwereld is slechts een relativisme volgens de terminologie van hedendaagse beoordelaars, die er zich aan gewend hebben te rekenen met christelijke factoren zonder de hiernamaals-illusie, die bij Augustinus alles beheerst; neemt men echter aan, dat een stralend hiernamaals alle handelingen verlicht, dan is hier ieder begrip streng en absoluut bepaald dóór dat stralend licht. Sceptici kunnen ook hier de vraag stellen, of Augustinus aan dit hiernamaals werkelijk geloofde; men kan hun antwoorden, dat Augustinus het hiernamaals in de ruimste zin van het woord *nodig had*; over de delicate quaestie van zijn geloofsmotieven kan men in de *Confessiones* een en ander vinden. De systeembouwer Augustinus heeft God nodig, omdat de wereld in de zonde gevallen is; men kan de natuurlijke driften slechts legitimeren door hen aan banden te leggen; aan

banden leggen, uitleven op bescheiden schaal met het slechte geweten op de achtergrond, heet bij Augustinus: „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam”. De „superbia” is voor hem de zonde par excellence, de „humilitas” de deugd par excellence; het zijn met name deze twee sleutelbegrippen van dit disciplinaire systeem, die alleen zin hebben in hun relatie tot een God, tegen wie de sterveling in opstand kan komen of die hij in nederigheid kan dienen; neemt men uit de begrippen „superbia” en „humilitas” de relatie tot God en de vergelding in een hiernamaals weg, dan worden zij relatief, machiavellistisch, jezuïetisch, want oncontroleerbaar en naar willekeur omkeerbaar, dan veranderen zij in *onze* begrippen „hoogmoed” en „nederigheid”, waarmee twee tegenstanders elkaar om het hardst bekogelen... zoals zij dat in de praktijk van het middeleeuwse leven inderdaad ook deden, volgens onze normen, die met een absoluut Godsbegrip en een hiernamaals slechts theoretisch rekening houden. Augustinus verschijnt als de onmiddellijke voorganger van Macchiavelli, wanneer men deze beide persoonlijkheden niet onder het absolute aspect van de leer, maar onder het realistische van de discipline beziet; Macchiavelli's adviezen aan de vorst rekenen alleen niet meer met de idiosyncrasie van het hiernamaals, omdat zij geen rekenschap meer behoeven te houden met de eens noodzakelijke polemiek tegen het heidendom en de heidense staat, waaruit *De Civitate Dei* voortkwam. In Macchiavelli's tijd was de mensheid christelijker geworden; daarom kon Macchiavelli in zijn staatsleer onchristelijker zijn dan Augustinus, daarom ervaart men tegenwoordig Macchiavelli's „toon” als gericht tegen het Christendom, terwijl hij tactisch toch de consequentie trok van de „augustinse” discipline....

Zoals „superbia” en „humilitas”, Augustinus' hoofdzonde en hoofddeugd, slechts zin hebben, wanneer zij betrokken worden op God en het hiernamaals (en dus voor ons onvertaalbaar zijn, omdat onze woorden die betrekking niet meer uitdrukken), zo hebben ook de begrippen, die uit hoofdzonde en hoofddeugd voortvloeien, hetzelfde karakter. Alle aardse staatsverhoudingen ontleen hun zinrijkheid aan de „hemel”; „civitas” is daarom eveneens onvertaalbaar, want het begrip

is „staat” en „kerk” tegelijk, aangezien de „terrena civitas” slechts bestaat in relatie tot de „civitas cœlestis”. De vromen, die in de „humilitas” leven, genieten de voorrechten van de „pax Dei”, die slechts denkbaar is als corresponderend op de „pax cœlestis” („pax aeterna” of „pax vera”: ziedaar ook de Waarheid der filosofen in de hemel gelocaliseerd!); „pax” is dus wederom onvertaalbaar, want het getuigt van een harmonie, waaruit de hemel niet is weg te denken. Om in de Godsgemeenschap te blijven kan men zijn toevlucht moeten nemen tot oorlog en uitroeiing van de tegenpartij, die in de „superbia” leeft en dientengevolge in „perturbatio” en „discordia”; de „imperator pacificus” is in de praktijk dikwijls de niets ontziende kolonisator en Slavendoder, de man van deze christelijke „vrede” is *qua talis* de man die zijn hele bestaan met vechten tegen de ongelovigen en ketters doorbrengt. „Justitia” (corresponderend op de eeuwige „vera justitia”) is niet te vertalen door „gerechtigheid”, want zij omvat ook de terreur van de christelijke heerser (*mits...*). „Libertas” (afhankelijk van de volmaakte „libertas” in God) is geen aardse „vrijheid”, want zij is zinloos zonder de dwangmaatregelen van een christelijk bewind, dat immers geroepen is om de „servitus” (de dienstbaarheid aan Satan, de „superbia”) te bestrijden met alle beschikbare middelen en de opstandigen tegen God te tuchtigen; „obedientia” is dus evenmin „gehoorzaamheid” aan een wereldlijke autoriteit, want zij is voor alles gehoorzaamheid aan God en sluit evengoed de verplichting tot rebellie en woordbreuk in, wanneer die autoriteit de gehoorzaamheid aan God wil afschudden.

In de school van dit tuchtreglement, waarin geen enkele handeling op zichzelf staat of voor zichzelf verantwoord wordt, maar iedere activiteit afhankelijk is van een „hogere” harmonie, is de Christen opgevoed. Het bepaalt de ethiek van de middeleeuwen zo volkomen, dat men zich kan afvragen, waarom men de middeleeuwen niet liever „augustijns” dan christelijk noemt; maar men behoeft evenmin lang te zoeken om de sporen dezer discipline nog te vinden bij Erasmus of Kant; de discipline (in casu: het scheelzien naar het hierna-maals) handhaaft zich ook als de leer wordt aangevreten door

de twijfel, zelfs als het fundament, de persoonlijke onsterfelijkheid, ondermijnd wordt en gaat bezwijken. De discipline is oneindig veel sterker dan de leer; terwijl alles, wat tot de leer behoort, onophoudelijk in discussie wordt gebracht en daardoor de mens de schijn geeft van grote individuele beweeglijkheid en originaliteit, is de discipline langzaam, onpersoonlijk, maar hardnekkig. Zij staat aanvankelijk in dienst van de leer, omdat een nieuwe leer consequenties meebrengt voor een „nieuwe mens”; maar zij overleeft de leer, omdat zij zich verwikkelijkt in het praktische, in de houding, in het gebaar, in talloze schijnbare onbeduidendheden, die beslissender zijn voor de vorming van de mens dan de duizend en één geschilpunten over het dogma.

Het genie van Augustinus, die door theoretische filosofen dikwijls met enige geringschatting is behandeld wegens zijn manco aan originaliteit, is het genie van de praktijk. Dat de universele conceptie van het Romeinse Rijk niet met het heidendom te gronde is gegaan, dat zelfs het opkomen van de nationale staten en de zo duidelijk anti-christelijk georiënteerde Renaissance de christelijke discipline niet hebben kunnen vernietigen, is in de eerste plaats een gevolg van zijn „metaphysisch macchiavellisme”. Terwijl door het geleidelijk uiteenvallen van „kerk” en „staat” zijn begrippen onvertaalbaar en paradoxaal zijn geworden, handhaaft zich zijn discipline; niet alleen in het katholicisme, dat zijn conceptie tot op de dag van heden in een door en door veranderde maatschappij heeft weten vast te houden, niet alleen in de Reformatie, die met de kerkucht brak, om met het hiernamaals of (in vrijzinnige taal) „das Heilige” individueel te kunnen onderhandelen, maar ook in de ideologie der ongelovig geworden burgerij en der critiekloos aan de vooruitgang verslaafde arbeidersklasse. De „ecclesia Dei” die *tegelijk* de „civitas Dei” was, de architectuur, die „hemel” en „aarde” in een eenheid verbond, viel uiteen in „kerk” en „staat”, zoals de oorspronkelijke twee-eenheid van „Regnum” en Sacerdotium” (twee accenten van één plaatsvervangend gezag) uiteenviel in „wereldlijke macht” en „geestelijke macht” tijdens de belangenstrijd tussen keizer en paus en de verbroekeling van het

Sacrum Romanum Imperium; zo vielen ook de onvertaaltbare begrippen dier „civitas” uiteen in onze begrippen, die corresponderen met „kerk” en „staat”. Maar de discipline verloochent zich niet; de paradox van een „civitas Dei” zonder „Deus”, van een christelijke wereld zonder Christus, wordt door de ongelovig geworden gelovigen niet aanvaard zonder een vergoeding voor de verdwenen harmonie. Idolen nemen de plaats in van het versleten idool; zij trachten op aarde de absolute doelstelling en haar moraal te handhaven. Is daar niet ons idool „Europa” en dat andere idool „mensheid”: begrippen, waaraan men niet ontsnapt, ook al heeft men met de onnozele idealisten, die ze vertolken, gebroken! „Les hommes naissent libres et égaux en droits”: die onpsychologische phrase krijgt voor ons een andere klank, wanneer wij in de grondbeginselen van de *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* Augustinus' „libertas” en „humilitas” (maar zonder hiernamaals) herkennen, en in „de” mens en „de” burger, de gedachtenkinderen van Rousseau, de boven-nationale algemeenheid van de burger in de Staat Gods (maar zonder God) terugvinden. Wat is, voorts, de „vrijheid”, die zich verwerkelijkt, waarvan Hegel en ook het marxisme spreekt, anders dan een zeer profane, maar juist door haar onpsychologische inhoud als leuze bruikbaar geworden afstammeling van de „libertas”? Wat is onze beroemde „geestelijke vrijheid”, die uit louter onvrijheden is samengesteld, indien niet een „libertas”, losgeslagen van God en uit de hemel gevallen? En wat is, ten slotte, de mystieke gehoorzaamheid aan de staat, die een te internationaler verschijnsel werd naarmate zij zich nationaler voordeed? Wat anders dan een paradoxale vorm van „obedientia”, die geen „obedientia” meer is, omdat de staat geen bodem meer heeft in het hiernamaals en de staatsmystiek het karakter aanneemt van zinloze persoonsvergoeding!

Al deze begrippen, van „mensheid” tot „gemeenschapsbesef”, die van het Christendom afstammen zonder meer de naam „christelijk” te dragen, zijn daarom paradoxen, omdat zij niet meer betrokken kunnen worden op de oorspronkelijke eenheid, waaraan zij hun ontstaan en ontwikkeling danken.

De paradox wijst hier dus op een Christendom, dat zijn metafysische basis verloren heeft, maar ondanks dat verlies van inhoud voortgaat met de Europese begripsvorming te bepalen. Augustinus de vader van de paradox, de paradox het resultaat van een verdwenen metaphysica: men krijgt werkelijk eerbied voor de paradox! Is het nu nog paradoxaal te zeggen, dat de paradox... de hoogste wijsheid is? of de duurzaamste wijsheid? Want behalve dat deze begrippen paradoxaal en dus psychologisch onhoudbaar zijn, zijn zij ook hardnekkig; hardnekkig als de christelijke discipline, die het christelijke dogma overleeft en het Ultima Thule van onze moraal blijft. Zij zijn (voor ons, de ongelovigen zonder hiernamaals) psychologisch onhoudbaar, omdat zij afstammen van het hiernamaals, dat een illusie, een compensatie of een dwanggedachte is geweest; zij zijn hardnekkig, omdat in de schaduw van die hiernamaals-illusie de Europeanen geworden zijn tot wat zij zijn en omdat hun geloof zich wel kon omzetten in een aardse doelstelling (die niet minder een geloof is), maar zich niet bevrijden van een eens als hoogste moraal opgelegd *richtings*-principe.

Wanneer men eenmaal erkend heeft, dat zelfs „mensheid” geen verzinsel van idealisten, maar een andere term voor christelijke discipline zonder christelijk dogma is, en dat de vrijheid, gelijkheid en broederschap der Franse Revolutie alleen dan onzinnig zijn, wanneer men ze retorisch verheerlijkt in plaats van ze als een disciplinaire formule te beschouwen, dan zal men er voor oppassen die begrippen af te doen met de sneer van de politieke tinnegieter, die zich liefst met „de nuchtere feiten” bezighoudt, of met de superieure glimlach van de cynicus, die meent te weten, „dat de mensen toch altijd volgens het mechanisme van honger en liefde te werk gaan”. Immers, het één is niet met het ander in strijd; want het woord „discipline” zegt al, dat het de nuchterheid der feiten of het mechanisme der driften niet ontkent, maar dat de christelijke drill werd *opgelegd* om de mens in een bepaalde richting te drijven; een cultuurdiscipline is evenzeer afhankelijk van de „natuur”, die zij moet indammen en vruchtbaar maken in dienst van een „hogere” doelstelling, als de „natuur” in de samenleving ondenkbaar is zonder de discipline, waaraan zij

zich onderwerpt; het is daarom van evenveel belang de nuchtere feiten en het mechanisme der driften, als hun disciplineering door een geloof te erkennen. In dienst van „het geloof” krijgt de gelovige zijn menselijke vorm, zowel de Hindoe als de Europeaan, en waar hij „het geloof” verliest of van geloof verandert, daar staat hij pas voor de paradox der discipline. Want nu herkennen de afstammelingen van „het geloof” elkaar niet meer; zo kan onze gepolijste radio-katholiek evenmin als onze vrijzinnige protestant nog iets navoelen van wat Augustinus of Luther zich onder „het geloof” hebben voorgesteld; hij kan met name slechts halfiets navoelen van een hiernaamaals, dat, nog vers van veroverde zekerheid des geloofs, even bindend (en even weinig „zinnebeeldig”!) is als een assurantie-polis. Groethuysen toont in zijn studie over het ontstaan van de burgerlijke levensbeschouwing in Frankrijk aan, dat reeds Jansenisten (de laatste verdedigers van de „oude” God) en Jezuïeten (de propagandisten voor een „nieuwe”, soepele God) elkaar niet meer konden verstaan, wanneer zij datzelfde woord: God, gebruikten; hoe zou men van de radio-Christen der twintigste eeuw dan kunnen vergen, dat hij iets begreep van de middeleeuwer?

De discipline nu is, vergeleken bij de geloofsvarianties, de ijzeren, inerte, anonieme constante. Vandaar, dat de functie van het christelijk geloof in zijn verhouding tot de christelijke discipline steeds verandert, zodat het nu eens aan de discipline voorafgaat (b.v. bij de bekering van de Saksers door Karel de Grote), dan weer met de discipline samenvalt (de gemiddelde toestand van gemiddeld gelovig Christen-zijn) en ten slotte volkomen van de discipline kan vervreemden (zo herkent b.v. de gelovige Christen in de democratische gelijkheid der wetenschap de christelijke discipline niet meer, omdat de wetenschapsman het christelijk geloof heeft afgeschud en in geloof aan „objectiviteit” of „waarheid” heeft omgezet). Men vindt deze paradox van geloof en discipline nergens duidelijker vertegenwoordigd dan in het katholicisme: een romeinse hiërarchie met een slecht geweten (de keizer houdt nederig de stijgbeugel voor de paus, die op zijn beurt, in het merkwaardige jaar 1111, belooft tot de geestelijke armoede terug te keren,

maar het *niet* doet!), oorspronkelijk een organisatie met een „monopoliepositie”, waarin de disciplinaire ongelijkheid, hoezeer ook telkens weer aanstoot gevend, telkens weer door het geloof wordt gerechtvaardigd; tot de Reformatie haar monopolie verstoort, het geloof van de organisatie scheidt en de „Kerk van Rome” achterlaat als een bolwerk van ongelijkheid „tout court”, als een verouderd stuk discipline, dat zichzelf overbodig heeft gemaakt en voortaan eerder als romeinse rest dan als christelijk waarheidsreservoir kan gelden. Het geloof van Rome trekt zich terug op de hiërarchie en kan de christelijke discipline in haar nieuwe geloofs- en ongeloofsvormen niet meer als christelijk herkennen en erkennen; een stuk christelijk geloof is van de discipline vervreemd, zij gaan tegen elkaar in oppositie. Deze tragedie van geloof en discipline herhaalt zich, wanneer de predikant, die de priester gepasseerd heeft, gepasseerd wordt door de wetenschapsman, maar ook wanneer Hegel gepasseerd wordt door Marx; zij is de zeer speciale tragedie van het Christendom, mits men „tragedie” opvat in de antieke zin van het woord. (Het lamenteren over geloofsmisverstanden kunnen wij overlaten aan de gelovigen, ieder voor zich op zijn christelijke wijze.)

Er is maar één woord, dat het disciplinaire karakter van het Christendom (in al zijn gedaanten, van dogmatisch geloof tot dogmatisch ongeloof) weergeeft: *gelijkheid*. Deze godsdienst, die zijn hoogste belangen in de hemel heeft en het gehele aardse leven in dienst van die belangen stelt, kent wel de ongelijkheid als „noodzakelijke ordening,” maar niet als een waarde van hoger orde dan de gelijkheid; de ethiek der Brahmanen is voor de Christen een gruwel, het begrip „kaste” heeft voor de Europeaan de bijsmaak van barbarie, terwijl de barbarie van een volstreekte (en dus psychologisch onhoudbare) gelijkheid hem zelfs wel als lichtend ideaal voorzweeft. De hiërarchie van het katholieke priesterschap demonstreert, hoeveel een christelijke gemeenschap zichzelf aan ongelijkheid mag toestaan; priesters zijn ongelijk bij de gratie der gelijkheid; zelfs de paus, de „pontifex maximus”, is „servus servorum Dei” (diplomatieke pretentie van nederigheid tegenover de wereldlijke autoriteit) en kan in de macht nooit met een goed gewe-

ten de macht genieten. Maar ook de wereldlijke macht in de welgeordende Godsstaat bestaat slechts in de schaduw der gelijkheid; de christelijke vorst („rex justus”) is een gebied van machtsuitoefening toegestaan, over welks grensbepaling hij zo nodig met de geestelijke macht kan twisten, maar het is slechts een voorlopig mandaat; hij kan ieder ogenblik ter verantwoording worden geroepen en als „rex iniquus” worden veroordeeld. Dat is de tegenkant van het macchiavellisme van Augustinus: de wereldlijke macht heeft in zichzelf geen doel. Wanneer de machtsuitoefening van de vorst de grenzen overschrijdt, die de priester welvoeglijk acht, dan heeft de christelijke moraal haar invectieven al voor hem gereed: „cupidus pecuniae, elatus, superbus, blasphemator, ebriosus, transgressor sine affectione, sine vinculo caritatis, inflatus, luxuriosus, lenocinii amator magis quam amator Dei”; de bloemlezing is zeer onvolledig. Naast een Lodewijk XIV staat steeds een Bossuet met zijn „Soyons soumis”; „vous (Dieu) avez communiqué aux grands de la terre un rayon de votre puissance; vous les avez faits grands pour servir de pères à vos pauvres; votre Providence a pris soin de détourner les maux de dessus leur tête, afin qu'ils pensassent à ceux du prochain; vous les avez mis à leur aise et en liberté, afin qu'ils fissent leur affaire du soulagement de vos enfants”. Het zijn altijd weer de armen, die opduiken achter de machtigen, want niet voor niets staat de geschiedenis van de rijke jongeling als een dreigement voor macht en bezit in de Heilige Schrift; waar de arme nederigheid en lijdzaamheid wordt voorgehouden, daar is de rijke verplicht tot liefdadigheid en aalmoezen. Wie hier in het voordeel is, is duidelijk: de rijke op korte termijn, maar de arme op de lange baan. De arme is de officiële, de rijke slechts de officieuze Christen. En aangezien het Christendom met zijn hiernamaals-illusie steeds de tijd heeft gehad, hebben ook de armen de tijd gehad. Zij mogen onder de Zonnekoning decor geweest zijn, en de Habsburgers mogen zonder ander dan symbolisch besef tot in de twintigste eeuw hun voeten hebben gewassen: de gelijkheid heeft ten slotte andere middelen gezocht en, met het hiernamaals, ook de lijdzaamheid afgeworpen! De arme is de zin van het Christendom, en achter de pom-

peuze voorgrond van machthebbers, keizers, koningen en pausen was hij steeds bescheiden, maar dringend aanwezig, als een fingerwijzing naar de oorsprongen van dat Christendom, naar de zaligsprekingen, naar Paulus. Daarom voel ik zo nu en dan de zo onhistorische behoefte mij voor te stellen wat er van Europa geworden zou zijn, als het Mithraïsme, met zijn militaire inslag en zijn zeven initiatietrappen van „corax” tot „pater”, de overwinning behaald had op het joods-alexandrijnse evangelie der „armen van geest”. Een probleem overigens voor antisemieten en gowwleiders. ...

Hoezeer het Christendom de „wereld” moge hebben geveild, het heeft de „wereld” waarlijk overwonnen in zijn discipline, in de gelijkheid der democratie. Er is een middeleeuwse profetie, wier invloed men in de geschiedenis herhaaldelijk kan aanwijzen: de Antichrist zal zich in de tempel vestigen onder het bedrieglijk masker van ware vroomheid, „ostendens se, tamquam sit Deus”. Wij zien het omgekeerde: het Christendom triomfeert in Europa, „ostendens se, tamquam sit Antichristus”, onder het bedrieglijk masker van de techniek, van het marxisme, van het fascisme, van het algemeen kiesrecht en het „nieuwe heidendom”, wordt het Christendom wat het niet worden kòn, toen het voor alles de priester diende als tuchtmiddel en de kolonisator, om zijn inboorlingen in gemoedsrust te kunnen uitroeien; het wordt zo christelijk, dat de Antichrist kan optreden als zijn welsprekendste apostel; het wordt zo ongelovig, zo technisch, zo quasi-algemeen, dat de Japanners onze cultuur in enkele tientallen jaren hebben kunnen „overnemen”, zoals men een pak kan kopen in een uitdragerswinkel.

Maar met dat al blijft het Christendom Christendom, ook al vervult het de uithoeken der aarde en al heet het: mensheid.

VI. SOCIALISTISCHE GELIJKHEID

Het is onder „realisten” bijna algemeen gebruik geworden om de gelijkheid aan de „idealisten” over te laten. Men kan, volgens de realisten, met dat begrip niets beginnen, omdat het, toegepast op iets zo ongelijks als de ene mens naast de andere, zijn ontoepasbaarheid onmiddellijk bewijst. Omgekeerd plegen de idealisten met de gelijkheid een soort chantage; zij, de erfgenamen van het christelijk geloof, voeren de strijd met de christelijke inzet verder zonder precies te weten wat zij willen; er leeft in hen een vaag besef (een door en door christelijk besef), dat de ongelijkheid der mensen iets voorlopigs is en dat „de” mens meer waard behoort te zijn dan de groepen of klassen, waarin men hen op grond van biologische of sociale verschillen kan verdelen.

Bij dit geding kan onze sympathie gemakkelijk aan de kant der realisten zijn, althans voor zover zij iedere idealistische interpretatie der gelijkheid van de hand wijzen. Maar als men eenmaal doordrongen is van de macht der christelijke discipline, dan zal men ook de realisten slechts onder veel voorbehoud kunnen blijven steunen. Wat de realisten over het hoofd zien, als zij de gelijkheid verwerpen, is, dat een begrip van meer betekenis kan zijn door zijn doelstelling dan door zijn volstreckte geldigheid. Een volstreckte gelijkheid der mensen is een ideaal, dat herinnert aan de menselijkheid van etalagepoppen (die – men kan het niet loochenen – ook een zekere mate van menselijkheid vertonen, en zelfs een zeer doelmatige); deze gelijkheid wordt door niemand begeerd, ook niet door de idealisten en evenmin door socialisten en anarchisten; zij zou te kinderachtig zijn om er ook maar één woord aan te verspillen, ware het niet, dat zij, ondanks haar volslagen ongerijmdheid en zonder aan één heldere voorstelling te beantwoorden, overal als doelstelling aanwezig blijkt te zijn! Met andere woorden:

dit begrip „gelijkheid” (dat in de meeste gevallen gecoördineerd kan worden met „vrijheid”) wordt pas interessant, wanneer men het noch alleen in zijn ongerijmdheid, noch alleen in zijn alomtegenwoordigheid, maar in zijn ongerijmde alomtegenwoordigheid en alomtegenwoordige ongerijmdheid ziet. Het stamt af van een christelijke wereld met een duidelijk bepaalde relatie tot het hiernamaals; het is ongerijmd, omdat het niet meer op een gelijkheid der zielen voor God kan worden betrokken, maar alomtegenwoordig, omdat de christelijke discipline de christelijke leer overleeft.

De grote gelijkheid, die over Europa komt, heeft dan ook niets uitstaande met het „voldongen feit” der etalagepoppen; zij veronderstelt biologische en sociale ongelijkheden en heeft buiten die ongelijkheden om geen schijn van werkelijkheid; in dit opzicht is zij de zuivere weerspiegeling van de groeiende „middenklasse”, van de toenemende nivellering, tussen baron en arbeider. Uit het feit, dat die „middenklasse” zich ontwikkelt, kan men immers evenmin afleiden, dat de verschillen tussen de groepen en klassen bezig zijn te verdwijnen; men kan er alleen dit uit afleiden, dat die verschillen door „oude” theoretici meestal verkeerd worden gedramatiseerd, aangezien het eigenlijke drama van gelijkheid en middenklasse hun ontgaat. De gelijkheid, die over Europa komt, heeft veeleer haar „dramatische kern” in een negatief, maar daarom niet minder belangrijk criterium: het ontbreken van iedere ongelijkheids-*idee*. De christelijke discipline, hoe straf zij bij tijd en wijle ook moge zijn toegepast, is zeker niet bij machte geweest om de ongelijkheid uit Europa te verbannen (zij is geen schaaf, maar een corset!); maar wat zij wel heeft bereikt is, dat geen vorm van ongelijkheid meer bestaat buiten de op gelijkheid gerichte christelijke discipline om. De gelijkheidstendentie doortrekt het ongelijke en brengt het in opstand tegen zichzelf, zodat overal de ongelijkheid als de zonde verschijnt, of minstens als het voorlopige en voor verbetering vatbare.

Met de vrijheid is het niet anders. Zij bestaat niet buiten de onvrijheid van het individu om, noch buiten zijn onvrijheid als erfelijk belaste, noch buiten zijn onvrijheid als sociaal kudde-dier om; maar men kan zich in Europa evenmin een soort

onvrijheid denken, die opzettelijk zou worden gecultiveerd als ideaal; zelfs het nationaal-socialisme colporteert met de vrijheid, die hier blijkbaar geenszins in conflict komt met geheime politie en concentratiekampen. Het is gemakkelijk genoeg zulke vrijheidsbegrippen als hypocrisie te „verklaren”, maar daarmee komt men geen stap verder; immers het ene vrijheidsbegrip is niet houdbaarder dan het andere, wanneer men gaat psychologiseren en zich tot taak stelt aan te tonen, dat absolute vrijheid overal en altijd een illusie is. Maar het is van meer belang op de alomtegenwoordigheid dan op de psychologische ongerijmdheid van het vrijheidsbegrip te wijzen; want uit de alomtegenwoordigheid blijkt zijn christelijke afstamming. Over de elkaar bestrijdende vrijheidsinterpretaties kan alleen hij zich blijven verbazen, die de christelijke achtergrond niet ziet. Een vrijheid zonder hiernamaals is een vrijheid zonder metafysische kern; zij is een paradox, en men kan haar uitleggen als dwang, maar ook als anarchie. Absolute vrijheid is nergens ooit gedemonstreerd; er is de vrijheid der Franse Revolutie, die echter door de marxisten met hun eigen vrijheidsconceptie beschouwd wordt als een equivalent van het opkomende burgerdom en de particuliere eigendom; maar deze vrijheid wordt op haar beurt door de burgerlijke democraten als de ware vrijheid verdedigd tegen de dictatuur van links en rechts, die zich echter ook weer beroept op vrijheid; Mussolini heeft een zeer bekoorlijke interpretatie van de vrijheidsgedachte. En al deze vrijheden berusten op een gelijkheid, die even paradoxaal, d.i. even christelijk en even alomtegenwoordig is! Vrijheid en gelijkheid, die „zich verwerkelijken”... maar wat zich verwerkelijkt in Europa is de christelijke discipline, die onder de naam socialisme ook de bourgeois zijn meerderheidsgevoel boven „het volk” (het geïmproviseerde ongelijkheidsprivilege van het *geld*) nog ontnam, zodat hij zich zelfs onder de reactie van het nationaal-socialisme laat aandienen als „volksgeenoot” en „kameraad”.

Vrijheid, die zich verwerkelijkt: men voelt, dat de taal hier geen hiernamaals als werkelijkheid meer heeft, en toch die werkelijkheid niet wil loslaten. De gemeenschap van de Staat Gods regeert nog over de taal van de Antichrist, waarvoor de

brave gelovigen sidderen, omdat hij de rust verstoort. „Voor de mens betekent vrij zijn”, zegt Bakoenin, die christelijkste aller anti-christelijke negentiende-eeuwse agitators, „door een andere mens, door alle mensen die hem omgeven als vrij erkend, beschouwd en behandeld te worden. De vrijheid is dus geenszins een aangelegenheid der isolering, maar der wederzijdse erkenning, geen zaak van afgeslotenheid, maar, integendeel, van vereniging; de vrijheid van iedere mens is niets anders dan de spiegeling van zijn mens-zijn of van zijn mensenrechten in het bewustzijn van alle vrije mensen, van zijn broeders, van zijn kameraden.” Waar vindt men deze vrijheid en gelijkheid anders dan... in de hemel, waarvan Bakoenin een afschuw heeft? Sterker nog: hoe had deze man ooit zo overtuigd en zo onpsychologisch kunnen fulmineren tegen de godsdienst en het idealisme, dat er de uitloper van is, als hij niet alle instincten van de Christen, *die geen geloof meer nodig heeft om Christen te zijn*, in zich had gehad? Hoor hem spreken over de wetenschap op een wijze, die zelfs in zijn terminologie de Christen aan alle kanten verraadt:

„In onze kerk – men sta mij een ogenblik toe dit woord te gebruiken, dat ik overigens verafschuw; beide, kerk en staat, zijn voor mij onverdraaglijk – in onze kerk, zoals in de protestantse kerk hebben wij een hoofd, een onzichtbare Christus, de wetenschap, en zoals de protestanten, zelfs consequenter dan de protestanten, willen wij daarin noch paus, noch concilies, noch vergaderingen van onfeilbare kardinalen, noch bisschoppen en zelfs priesters dulden. Onze Christus onderscheidt zich van de protestantse en christelijke Christus in dit opzicht, dat de laatste een persoonlijk wezen en de onze onpersoonlijk is; de christelijke Christus, die reeds in een eeuwig verleden tot volmaaktheid kwam, doet zich als een volmaakt wezen voor, terwijl de voltooiing en vervolmaking van onze Christus, de wetenschap, steeds in de toekomst zal liggen, dat wil zoveel zeggen als: nooit tot verwerkelijking komen zal. Als wij slechts de onvoorwaardelijke autoriteit der absolute wetenschap erkennen, zetten wij dus op generlei wijze onze vrijheid op het spel.”

Neen, inderdaad; want deze absolute wetenschap is even ab-

soluut als Augustinus' God, en gebondenheid aan haar is even gelovig als de gebondenheid aan God in de „libertas". De christelijke Bakoenin tracht zich weliswaar een afstand te scheppen door de persoonlijkheid van zijn Christus los te laten, door de verwerkelijking op de zeer lange baan van het „nooit" der evolutionistische oneindigheid te schuiven en door met nadruk te verklaren, dat hij het beeld van kerk en Christus, dat hij gebruikt, eigenlijk verafschuwt; maar met dat al gebruikt hij het, en wel zo, dat men slechts de wetenschap voor Christus behoeft te substitueren om de gelovige nog in alle hoeken en gaten van zijn wereldbeeld te ontdekken. Men heeft trouwens dit voorbeeld niet nodig om Bakoenin te demonstrenen als de Christenapostel par excellence; hij heeft, anders dan Marx, de absoluteheid van de christelijke revolutionair, wie het werkelijk om de „zielen" der mensen te doen is en die de manie voor het praktische verenigt met de onmiddellijke verwachting van de prediker der verdrukten. Daarom is Bakoenin als adept der christelijke discipline volstrechter, maar ook chaotischer en onvruchtbaarder dan Marx; zijn vertrouwen in de laatste vorm van christelijk geloof, de wetenschap, gaat niet zover, dat hij dupe wordt van haar methodische beloften; „de wetenschap schept niets, zij constateert en kent slechts de scheppingen des levens; en telkens, wanneer de mannen der wetenschap, hun abstracte wereld verlatend, zich in de levende schepping, in de werkelijke wereld gaan mengen, is alles, wat zij voorstellen of scheppen, arm, belachelijk, abstract, zonder bloed en leven, doodgeboren, gelijk aan de homunculus, die door Wagner, de zelfgenoegzame leerling van de onsterfelijke doctor Faust, geschapen werd. ... De menselijke individualiteit, en eveneens die der onbeweeglijkste dingen, is voor de wetenschap als het ware ontoegankelijk en om zo te zeggen niet bestaand."

Men kan Bakoenin tegenover Marx, de systeembouwer, beschouwen als één der christelijke sectestichters, bij wie de gelovige (het individu) gaat boven het geloof (de wetenschap). Zonder de gelovige als creatief wezen is het geloof een dode letter; „abstracties hebben geen voeten, zij lopen slechts, als zij door werkelijke mensen gedragen worden." Dat is scherp

gezien, maar het verraadt ook een tekort aan inzicht in de psychologie van het gemiddelde; want abstracties zijn veeleer als duizendpoten, zij lopen slechts, wanneer zij door onwerkelijke mensen, door gesuggereerden en genummerden, gedragen worden. Het is een van de vele tegenstrijdigheden in Bakoenin als apostel der gelijkheid, dat hij individualistisch heeft gedacht, dus geen sluitend systeem heeft kunnen scheppen voor zijn Christus en diens onvoorwaardelijke autoriteit. In Bakoenin smeulde nog iets van de gelovige Christen, die dood moet gaan om de disciplinaire Christen te doen leven; zijn geloof was, dat hij critiek had op de wetenschap, dat hij haar steriliteit en onpersoonlijkheid als een gebrek beschouwde. Meer dan Marx, wiens onaangename wetenschappelijke zelfgenoegzaamheid en schoolmeesterachtigheid hem vreemd was (men legde slechts de correspondentie van Bakoenin naast die van Marx!), is Bakoenin een Christen „van de oude stempel”, met ook iets van de exaltatie en het exhibitionisme van dien; daarom is niet hij, maar Marx de Augustinus van het Christendom zonder hiernamaals en van vrijheid en gelijkheid zonder metaphysisch centrum geworden.

Een Augustinus der wetenschap: de parallel klinkt gewaagd, maar zij is het geenszins, wanneer men zich rekenschap geeft van het genie van de christelijke denker, en van de rol, die Augustinus' platonisch beïnvloede „Civitas Dei” en Marx' hegeliaans geïnspireerd materialisme in de geschiedenis van het Christendom hebben gespeeld. Ik bewonder in Augustinus en Marx hetzelfde, d.w.z. hun analoge betekenis voor resp. het gelovige en het ongelovige christendom; voor een christelijke wereld, beheerst door de hiernamaals-illusie, en voor een christelijke wereld, die de hiernamaals-illusie verloren heeft. Ik bewonder in deze mensen, die ik vereren noch lief hebben kan, in de eerste plaats de wijze, waarop zij hun „geestelijke vaders”, Plato en Hegel, hebben omgezet en tot hun eigendom gemaakt; zowel *De Civitate Dei* als het historisch-materialisme blijven methodisch afhankelijk van deze voorgangers, maar het genie van de christelijke denker *gebruikt* tevens die voorgangers voor zijn bijzondere doeleinden; het stelt Plato in dienst van het christelijk geloof, het stelt Hegel in dienst

van het christelijk ongeloof. Augustinus rook met het orgaan van de „physiologische Christen”, dat het heidendom had afgedaan, maar dat heidense tactiek zich verbinden liet met de conceptie van een nieuwe wereld van God en Duivel (God en *zijn* Duivel); zijn moraal wortelt in de „dialectiek” van het goede en het boze, van „humilitas” en „superbia”, die elkaar steeds rendez-vous geven in de samenleving der mensen. Marx ruikt in Hegel de laatste sporen der christelijke metaphysica; hij ruikt, deze eminente tacticus, dat zij heeft afgedaan, maar dat haar tactiek zich verbinden laat met de conceptie van een nieuwe wereld, waarin denken en zijn identiek worden gesteld, maar tevens het „oude” materialisme dienstbaar wordt gemaakt aan de dialectische methode, die bij Hegel nog in de zelfontplooiing van de geest voorziet, bij Marx alleen de ontwikkelingswet der menselijke geschiedenis representeert; nu de wereld God en zijn „geest” voor de ontwikkelingsgedachte niet meer nodig heeft en de stof de geest domineren gaat, blijkt de dialectiek „puur” en de „verwerkelijking” der vrijheid in historisch-materialistische zin als inzet toereikend.

Het metaphysisch georiënteerde Christendom en zijn dia-dochten, de idealisten in verschillende soorten, de Hegelianen en de ethische socialistten van het genus Hendrik de Man, betwisten Marx zijn consequentie; men zou het niet anders verwachten, en het is weinig aantrekkelijk om in die strijd partij te kiezen. Marx aanranden met de wapenen der metaphysici betekent de voortzetting van een steriel debat tussen twee soorten christelijke discipline, waarvan de ene zich nog vastklampt aan de meer of minder verdunde „augustinse” wereldconceptie en haar hiernamaals-obsessie; Marx critiseren als denker betekent het zwaartepunt van zijn leer zoeken, waar men het niet zal vinden; want Marx als denker, als theoreticus en bestrijder van het idealisme is een superieure systeemdenker, in wie de methodische scherpzinnigheid concurreert met de gelijkhebbende arrogantie van de schoolmeester, „die het weet” (men leze slechts zijn polemieken tegen Stirner om te begrijpen, waarom Multatuli de stijl van Marx onverteerbaar vond). Maar het genie van Marx is voor alles het genie van de christelijke moralist, die zijn troeven voortreff-

lijk uitspeelt, omdat hij zijn doel duidelijk voor ogen heeft. Dat doel heeft een theoretische gevel in de vage voorspiegelingen van een zich verwerkelijkende „vrijheid” en een klas-senloze maatschappij, die in het marxistisch systeem de chris-telijke belofte vertegenwoordigen. Zoals men van Augustinus kan zeggen, dat hij het hiernamaals nodig had, zo kan men van Marx zeggen, dat hij de „vrijheid” en de afschaffing der klassetegenstellingen nodig had om zijn doel te bereiken; of anders uitgedrukt, om de wetenschappelijke onverbiddelijk-heid van zijn dialectisch ontwikkelingsproces te sanctionneren met een „hiernamaals in de materie”. Want achter deze theo-retische doelstellingen verbergt de christelijke moralist zijn eigenlijke doel: de strijd voor de gelijkheid tegen alles, wat nog de pretentie heeft van robuuste ongelijkheid zonder slecht geweten. „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gra-tiam”: vertaald in het wetenschappelijk jargon van het histo-risch-materialisme is dat het *Communistisch Manifest*, is dat de gelijkheid in een samenleving, die geen klassetegenstellingen meer zal kennen en dus ook geen „superbe” ongelijkheid.

Zoals Augustinus in de metaphysische periode van het Chris-tendom het gezag en de uitoefening der macht relativeert, door beide afhankelijk te maken van de gelijkheid der zielen voor God, zo relativeert het systeem van Marx in de anti-metaphysische periode van het Christendom het gezag en de concentratie der macht in handen der bourgeoisie, door deze bourgeoisie te behandelen als een wetmatig ontwikkelings-moment in het grote maatschappelijke proces, dat niet meer in dienst staat van een hiernamaals, maar in zichzelf is de ver-werkelijking der vrijheid. In de plaats van de morele veront-waardiging van sommige idealisten over de uitbuiting van de mindere man door de bourgeoisie treedt bij Marx een veel sub-tieler moralistisch effect: de wetenschappelijke onverbiddelijk-heid. Augustinus relativeerde zelfs de slechtheid van de duivel, omdat ook de natuur des duivels niet buiten God is („proinde nec ipsius Diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam fecit”); Marx relativeert de slecht-heid der bourgeoisie, door haar een gewichtige (dus relatief „goede”) rol toe te kennen in het ontwikkelingsproces. „Sed

perversitas eam malam fecit''; met des te meer overtuigingskracht kan de moralist Marx zijn gemeente daarna voorpreken, dat zij *nu*, voor de arbeidersklasse, niettemin de duivel is, die met alle kracht bestreden moet worden! Geen incidentele bestrijding van incidentele bourgeois, maar de bestrijding van de bourgeoisie als de „geperverteerde” klasse; en deze bestrijding is geen willekeurige actie, maar een moment in de zich voltrekkende ontwikkeling der mensheid, een „goddelijke” taak dus, die de strijder in harmonie („pax”) brengt met de wetmatigheid. „Pax” houdt bij Augustinus de door het geloof gesanctioneerde oorlog tegen het „geperverteerde” in; zo ook bij Marx, die door de wetenschappelijke onverbiddelijkheid de sanctie van het geloof vervangt. Oorlog aan de bourgeoisie betekent de wetmatige verwerkelijking van het „Koninkrijk Gods” (de klassenloze maatschappij) door de arbeidersklasse, die zichzelf, al strijdende, opheft in de gemeenschap der „gelovigen”, de mensheid.

In het marxistisch systeem, dat een christelijk systeem is, omdat het van iedere positieve waardering der ongelijkheid gespeend is, is dus de factor „wetenschap” volkomen identiek met de „oude” factor „geloof”; de wetenschap rechtvaardigt, zij is meer dan het individu, zij bezit in de dialectische wetmatigheid wat het geloof bezit in de heilsfeiten. De christelijke afstamming van het marxisme behoeft men dus niet (zoals Hendrik de Man, die zelf blijmoedig in alle ethische en altruistische kuilen trapt, in zijn *Psychologie van het Socialisme* doet) te bewijzen door de eschatologische heilsverwachting en de verering van Bebel-sigarenpijpjes en Liebknecht-bierglazen bij de socialistische massa; wanneer dit alleen het christelijk restant in de arbeidersbeweging was, zou zij het af kunnen schudden als een bijkomstigheid. Maar zij is christelijk tot in haar felste anti-christelijkheid, zij draagt de discipline van het Christendom verder, juist omdat haar stichter voor alles eerder wilde worden aangezien dan voor een metaphysicus.

Noemt men Marx een Christen, dan is dat dus geen bewering, die zich richt tegen zijn wetenschappelijkheid, noch een poging tot eerherstel van de metaphysici, die hij bestreed. De wetenschap neemt in het marxisme de christelijke taak van

het geloof over, nadat zij het geloof en de metaphysica heeft afgezworen; bij Marx wordt immers de wetenschap van constaterend scheppend, en daarmee krijgt zij macht over het individu, daarmee wordt zij ook, zoals Bakoenin inzag, de homunculus, die zich opblaast tot heerschappij over mensen. Het geloof gaat hier boven de gelovige; de gelovige heeft zich te onderwerpen aan de leer, zijn gelovigheid wordt zelfs volkomen afhankelijk van zijn trouw aan de leer. Men miskent de geaardheid van geloof en wetenschap, wanneer men hen tegenover elkaar stelt als het irrationele en het rationele; want het irrationele van het geloof is niets zonder de feiten, waaraan het zich vastklampt en waarin het pas een kracht tegen andere geloofsmachten wordt, terwijl het rationele van de wetenschap, zodra zij gebruikt wordt om de wereld te verklaren als een wetmatig verlopend proces, niets is zonder de onderwerping aan het „plan”, dat aan het proces ten grondslag moet liggen. Geloof en wetenschap zijn slechts tegenstellingen, voor zover zij op twee verschillende soorten christenen betrokken worden: de „oude” christenen, die het hiernamaals of zijn metaphysische schaduw, de „nieuwe” christenen, die de wetmatigheid als richtsnoer van hun leven bewezen willen zien; maar beide gehoorzamen aan dezelfde discipline.

In een brief aan Ruge schrijft Marx: „Wir treten nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen; hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewusstsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will.” Dat is de formule van de gelovige wetenschap, die met alle utopisme en abstracte waarheidspretentie schijnt te hebben gebroken; maar zij wordt daarom niet minder een wapen in de hand van de „democratische dictator”, die over de esoterische heilsfeiten beschikt en die, tegen het heersende ongelooft in, door *het* geloofsprincipe de wereld zal disciplineren „wenn sie auch nicht will”. En wanneer deze Marx zich (in *Die Heilige Familie*) verdedigt tegen de verdachtmaking, als zouden

de socialistische schrijvers het proletariaat vergoddelijken, laat hij er enkele regels verder op volgen: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, was es *ist*, und was es diesem *Sein* gemäss geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.” Zo ziet men bij Marx de wetenschap macht krijgen over het individu, ja zelfs over het gehele proletariaat, dat denken kan wat het wil, maar zich toch niet zal kunnen onttrekken aan de historisch-materialistische praedestinatie! Men noeme deze onverbiddelijkheid geloof of wetenschap (Marx' wetenschap heeft zeker het voordeel een geloof te zijn voor *nieuwe christenen*): het disciplinaire principe is het zelfde bij Calvijn en Marx. De marxist, die zich aan deze leer onderwerpt, heeft zich slechts individu te weten, voor zover hij gehoorzaamt; hij heeft de verrassingen van het wereldgebeuren altijd te beschouwen als vergissingen ... vergissingen van het wereldgebeuren, niet van Marx; hij mag critiek oefenen, maar niet op de grondwaarheden, want de grondwaarheden zijn ontoegankelijk voor wat „dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*”. De marxist is daarom in een wereld, die het geloof uit de metaphysische periode van het Christendom steeds meer op de achtergrond dringt, het type geworden van de kerkelijke, dogmatische, schijnbaar bescheiden, maar bij nader onderzoek farizees hoogmoedige gelovige (hetgeen hem onderscheidt van de gemiddelde anarchist, die deze dwang door de wetenschappelijke praedestinatie niet kent en nog altijd iets in zich cultiveert van de romantische sectariër-ketter); het marxisme werd bij uitstek de leer van de „voorgescreven dialectiek”, waaraan de verschijnselen hadden te gehoorzamen, ook als zij er pertinent aan weigerden te gehoorzamen; voor het marxisme is het nationaal-socialisme, dat het door zijn doctrinaire politiek aan de macht hielp, een volkomen verklaarbare „vergissing” ... volkomen verklaarbaar *post festum!*

Men mag Marx verantwoordelijk stellen voor het marxisme, in zijn kracht en in zijn geboorneerdheid; want deze man der wetenschappelijke discipline was een christelijk systeembou-

wer, zoals er na Augustinus geen tweede geweest is. Het is in dezen vooral de toepasbaarheid van het denken op de praktijk, die Augustinus en Marx onderscheidt van oorspronkelijker geesten; door de garantie van resp. het hiernamaals en de verwetelijking der vrijheid wordt deze wijze van wereldbeschouwing ook mogelijk voor degenen, die aan het denken over de grondslagen geen behoefte hebben; men kan een braaf marxist zijn zonder ooit Marx gelezen te hebben, zoals de middel-eeuwer „augustijns” kon denken zonder *De Civitate Dei* te kennen. Termenbezit voor maatschappelijk gebruik hebben zowel Augustinus als Marx geleverd. Die termen krijgen een speciale gangbare waarde, omdat zij, hoewel al vroeger bestaand, door de maatschappij worden vereenzelvigd met het systeem, dat hen patenteerde. „Pax”, „justitia”, „tyrannus”: dat zijn woorden, die voor eeuwen door Augustinus zijn gestempeld in dienst van zijn wereldconceptie. „Bourgeois”, „arbeider”, „proletariaat”, „uitbuiting”, hebben na de infiltratie door het marxisme hun oorspronkelijke „onschuld” verloren; deze termen, zou men willen zeggen, hebben tegenwoordig een metaphysische betekenis, ware het niet, dat Marx’ metaphysica zich zo angstvallig van het „meta” onthoudt; in ieder geval zijn zij niet wetenschappelijk, zoals „sinus” of „kathode” wetenschappelijke termen zijn, omdat zij zich voor het individu opstellen, hem een richting wijzen, hem de wetenschap prediken als een stuk moraal. Wat is het *Communistisch Manifest* anders dan een meesterstuk van moraalprediking, die zich camoufleert als dictatoriale wetenschappelijke methode en die daardoor weet te constateren, waar de oude moraalprediking voorschreef, dreigde, verordeneerde, vermaande? Wie dit manifest, negentig jaar na zijn verschijnen in de Europese wereld, leest, hoort niet meer de toon der verlossende wetmatigheid, maar hij hoort voor alles de stem van de dictator, die de toekomst voorschrijft en beveelt „de gang der moderne geschiedenis te begrijpen”. Hier wordt de praktijk voor de arbeidersklasse en voor diegenen onder de bourgeoisie, die in het lot van die klasse het lot der mensheid zien, voor jaren mogelijk gemaakt, doordat zich met het scherpe inzicht van de practische politicus en econoom in de

„dingen van gisteren, heden en morgen” (zij komen altijd gedeeltelijk uit en gedeeltelijk niet uit!) het bevel verbindt, dat alles zo zijn *zal*, omdat het zo zijn *moet*. Dit bevel is de christelijke moraal, die in dienst staat van de christelijke gelijkheidsdiscipline; „an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.”

Tussen Augustinus' „Civitas Dei” en deze illusoire associatie aan het einde der klasse-wereld ligt de „ontwikkeling” van het Christendom van geloof tot wetenschap; daartussen ligt ook de ondergang van het Heilige Roomse Rijk, dat de „oude” christelijke wereldconceptie hooghield, tot het hooghouden langzamerhand overging in een kluchtgebaar; daartussen ligt de opkomst en bloei der nationale staten, met wier régime het Christendom pacten moest sluiten, die met zijn algemeenheid in strijd waren; daartussen ligt het verval van het katholicisme als universele religie; daartussen ligt de verbroekeling in het protestantisme. Maar Marx is de denker, die de supranationale christelijke idee, voorwaarde voor de gelijkheid der kinderen Gods, weer opneemt en haar losmaakt van de goede bedoelingen der studeerkameridealisten door haar regelrecht te funderen in de materie en haar verwerkelijking afhankelijk te maken van de macht der armen zelf; de armen lopen voortaan niet meer in spontaan oplaaiend en even spoedig weer bedwongen tumult te hoop, maar de discipline der wetenschappelijke onverbiddelijkheid met de belofte aan het eind verleent hun de noodzakelijke continuïteit, de bereidwilligheid om te lijden in dienst van het „heilig ideaal”, „Proletariërs van alle landen verenigt u!”: de Godsstaat wordt losgemaakt van de dood en in de toekomst gevestigd. „De arbeiders hebben geen vaderland”: een onwaarheid, die de geschiedenis van het socialisme ad oculos demonstreert, maar een door en door christelijke leuze; de gelovige heeft geen vaderland buiten de Ecclesia Dei, hij is geen Fransman of Duitser, maar gelovige, geen stamgenoot, maar wereldburger. De wereld: dat is de Staat Gods, dat is de mensheid, die door de armen, door de strijd van het proletariaat, dat zichzelf zal opheffen in een

klassenloze maatschappij (het hemelse Jeruzalem), wordt gerepresenteerd.

In het licht der christelijke discipline wordt het debat tussen Hegel en Marx over de prioriteit van de geest of van de materie een zuiver academische aangelegenheid, die men aan de gelovige theoretici der beide partijen mag overlaten. Voor ons is van belang, dat Marx als mandataris der christelijke gelijkheid de beslissende slag heeft geleverd tegen de metaphysica in dienst van de ongelijkheid, belichaamd in het protestants conservatisme, waarvan Hegel de vertegenwoordiger was. Ook de voornaamheid van de geest is sedertdien prijsgegeven aan de gelijkheid der armen; ook de ontwikkelingsgedachte met haar half en half verzwegen, maar daarom niet minder duidelijk aanwezige ondergrond van vergelding en beloning, wordt eigendom van „allen”, omdat het voortaan de armen zijn, die onder garantie der dialectiek het lot van „allen” in handen hebben.

De verschillen tussen Hegel en Marx worden christelijke paradoxen; want de christelijke ontwikkelingsgedachte omvat zowel de gelovige, die de leer nodig heeft om zich te disciplineren, als de discipline, die de oude leer afwerpt om zich nieuwe gelovigen te scheppen. In beide gevallen blijft het christelijke richtingsbesef onaangetast; en het „heil” van Marx veronderstelt evenzeer als het „heil” van Bossuet een onverbidde christelijk „soyons soumis”, al wordt de onderwerping ditmaal aan de dialectische wetmatigheid geëndosseerd.

Ieder woord kan een mythe worden, zodra het de zelfverzekerdheid krijgt van de vaste term. Zo zouden ook de woorden „christelijk” en „discipline” zich kunnen verdichten tot een mythe, wanneer zij dienst moeten doen als vaste termen voor alle vormen van wereldbeschouwing, die zich tot de ongelijkheid negatief verhouden. Maar dat het socialisme (in al zijn gestalten, van het marxisme als geslotenste en „gelovigste” verwerkelijking van socialistisch denken af tot Bakoenin en Hendrik de Man toe) door het praedicaat „christelijk” volkomen recht wordt gedaan, blijkt vooral uit de echt-christelijke

discrepancie tussen leer (de geformuleerde bedoelingen) en praktisch effect (de weerklank onder de „gelovigen”), die zich hier evenzeer voor doet als in het katholicisme en protestantisme. Men kan bij Marx veel tussen de regels door lezen, als men zich niet meer laat imponeren door zijn bijterige wetmatigheid; men kan o.a. tussen de regels door lezen, dat het misverstand door de schare deze man niet onwelkom zal zijn, wanneer dat misverstand tenminste in de lijn ligt van het systeem. Misschien is het gehele marxisme in zijn populaire vorm (het marxisme, waarmee men dagelijks te maken heeft, de „beweging”, de „politieke koppen”) één misverstand van Marx’ filosofie, die toch wel wat meer is dan een thema voor volksuniversiteiten; maar dit grote misverstand bepaalt het praktisch effect. De heiligverklaring van Marx in Rusland en daarbuiten is stellig niet marxistisch (d.w.z. uit de geformuleerde bedoelingen Marx en de andere marxistische theoretici van zekere kwaliteit af te leiden); zij is echter zuiver marxistisch te noemen, zodra men in aanmerking neemt, dat het christelijke richtingsbesef van het marxisme, waaraan Marx de sanctie der wetenschappelijke onverbiddelijkheid verleende, een compensatie eist voor het verdwenen hiernamaals; en wel niet zozeer voor het hiernamaals als vergoeding voor de doodsgedachte (daartegen bestaan nog andere middelen) als wel voor het hiernamaals als volstreckte waarborg, dat de disciplinaire tucht met haar offers niet voor niets is. En zoals men de „stichter” canoniseert, zo ontwikkelt zich in de strijd om de „beking” ook een traditie, waarin de leer wordt gecommentarieerd en in onderdelen bij de veranderende omstandigheden aangepast; dit proces van aanpassen bij behoud van de „grondwaarheden”, dat de marxisten voor een bewijs van hun wetenschappelijke objectiviteit schijnen te houden, kan men in de geschiedenis van het katholicisme in analoge verhouding terugvinden. Het gevolg is, dat de leerstelligheid steeds ondoordringbaarder wordt en dat de dogmatici steeds meer afgestompt raken voor de praktische resultaten van hun eigen manoeuvres; daardoor wordt de leer rijp om zich te verdichten tot een mechanisme, dat voor de altijd ketterse praktijk geen orgaan meer heeft. Het katholicisme erkent het protes-

tantisme niet meer als loyaal Christendom, de orthodoxie verkettert de vrijzinnigheid, de vrijzinnigheid op haar beurt het materialisme, omdat de verschillende vormen van leerstelligheid de resultaten van hun eigen driltechniek niet meer herkennen als het praktisch effect van hun discipline; er is dus in de geschiedenis van het marxisme en zijn verkettering van heterodoxe elementen ook in dit opzicht niets onchristelijks.

Het marxisme nu richtte zich, als leer der verdrukten, tegen de onderdrukkers, en het richtte zich, als wetenschappelijke leer van het negentiende-eeuwse ontwikkelingsmoment, tegen de bourgeoisie en de door haar vertegenwoordigde onvrijheid en ongelijkheid (de vrijheid en gelijkheid der Franse revolutie); in het *Communistisch Manifest* wordt met tussen de regel door te lezen vreugde geconstateerd, dat „de gehele maatschappij zich meer en meer in twee grote vijandige kampen, in twee grote, onmiddellijk tegenover elkaar staande klassen: bourgeoisie en proletariaat splitst”; deze opstelling maakt de opstelling van Duivel en God tegenover elkaar en niettemin relatief verbonden door hun „rol” in het „proces”, overzichtelijk, te overzichtelijk zelfs. De marxistische theorie is in dit opzicht even geniaal simplistisch als haar christelijke voorgangers; waar zij de bourgeoisie karakteriseert als een instrument van „openlijke, onbeschaamde, directe, dorre uitbuiting” (tegenover de vroegere „door religieuze en politieke illusies gecamoufleerde uitbuiting”), daar demonstreert zij aanstonds het typisch christelijk gebrek aan psychologie, zodra er sprake is van de verdrukken. Want waarom zou de uitbuiting door de bourgeoisie openlijker en onbeschaamder zijn dan die der leenheren? Heeft de bourgeoisie niet steeds een overvloed van christelijke voorwendsels bij de hand, die als camouflage geenszins onderdoen voor de christelijke voorwendsels der feodaliteit? Men mag hier wel zeggen, dat de marxistische haat jegens de bourgeoisie, die zich op het eerste gezicht overal zo onberispelijk achter de dialectische noodzakelijkheid verbergt, in de moralistische attributen „openlijkheid” en „onbeschaamdheid” naakt in het licht treedt! Uit zulke voorbeelden, die men naar welbehagen uit de marxistische terminologie kan samenlezen, blijkt, welke functie het

marxisme in het „proces” der christelijke gelijkmaking heeft vervuld; niet het theoretische, leerstellige doel, de „vrije associatie”, maar het z.g. praktische middel ter bereiking van die associatie, de vernietiging van het élite-besef der bourgeoisie, *is het eigenlijke doel*, het christelijke doel van het socialisme! Op de bourgeoisie wordt dus de „Civitas Diaboli” geprojecteerd; haar élite-besef is een verhovaardiging, een moreel euvel. Het spreekt dan ook vanzelf, dat in het communistische Rusland van Stalin, waarin geen binnenlandse bourgeoisie meer bestaat, de duivel-projectie op andere groepen wordt overgebracht: op de buitenlandse bourgeoisie, op het fascisme, op de trotskisten. Het is b.v. onmogelijk iets van de „morele” strekking van het beruchte proces tegen het „terroristische Trotskistisch-Zinowjewistische Centrum” (1936) te begrijpen, als men de strekking der christelijke moraal niet begrijpt, die zowel in de zelfvernederings der beklaagden als in de rede van Wychinski, de procureur der Sowjet-Unie, zo duidelijk aan het licht komt. Hier procedeert de Staat Gods tegen het rijk van de Duivel, tegen de Antichrist Trotzki en zijn trawanten, tegen afgedwaalden, die gezondigd hebben tegen de ware orde; zij behoren tot het duivelsrijk der bourgeoisie, zij spelen de rol der bourgeoisie verder in een socialistische maatschappij. Zelfs de terminologie van de openbare aanklager, en evengoed die der beschuldigten, is door en door christelijk; wat ons exhibitionisme van berouw lijkt, heeft een goede zin, wanneer men het beschouwt alseen „terugkeer” tot de weg van het heil van degenen, die met huichelachtige gezichten in dienst van de duivel stonden, d.i. van de „contra-revolutie”, van het „trotskisme”, van het „fascisme” of van een ander willekeurige equivalent voor de „Civitas Diaboli”. De duistere machten werken met elkaar samen om in de Staat Gods van Lenin en Stalin de „confusio” te stichten; op de achtergrond trekt de geheimzinnige en onzichtbare, zo nu en dan door boden en mysterieuze gesprekken zijn plannen kenbaar makende Antichrist Trotzki aan de touwtjes. De morele qualificaties zijn hier geheel afhankelijk van het standpunt, dat de mens inneemt tegenover de Staat van het licht; het terrorisme, dat een morele verdienste was, toen het tegen het tsarisme en het

kapitalisme ging, wordt een duivelszonde, nu het zich tegen de Sowjet-Unie richt, en door de openbare aanklager gebrandmerkt als verwant aan de „volleerde schurk” Macchiavelli, die de beklaagde Kamenew (o, opperste ketterij!) een „dialecticus” heeft wagen te noemen!

Primair is dus de duivel, secundair is de bourgeoisie, die in de periode van strijd slechts de duivel in zijn meest perfide gedaante vertegenwoordigt. Het proletariaat mocht, zolang de vernietiging van de oude standenstaat dat noodzakelijk maakte, zelfs een tijdelijk verbond met de duivel sluiten, maar het moest hem steeds als duivel voor ogen hebben; het mocht aan geen werkelijke verzoening denken, omdat de bourgeoisie de Staat Gods in de weg stond en zich op élite-begrippen beriep, die met de gemeenschap der armen onverenigbaar waren.

Het oude, orthodoxe, „heilige” marxisme is dan ook niet los te denken van de felle campagne tegen de bourgeoisie als symbool der „Civitas Diaboli”; zoals van de relatieve waardering van de duivel in het wereldsysteem van Augustinus zelf in de „augustinse” praktijk van de middeleeuwer niets terecht komt en het platonische beginsel dus in de politiek van de dag verschijnt als een grof maar juist daarom krachtig te hanteren dualisme van de bokswedstrijd der twee machten, zo wordt ook Marx' relatieve waardering van de bourgeoisie in de echte marxistische praktijk volkomen doodgedrukt en het hegeliaans ontwikkelingsprincipe omgezet in een *moralistisch* gesteld dualisme van de klassenstrijd. Klasse tegen klasse; „die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse, wie die Bedingung der Befreiung des dritten Standes, der bürgerlichen Ordnung, die Abschaffung aller Stände war.” (*Das Elend der Philosophie.*) De afschaffing van alle klassen: christelijker en zakelijker vertaald betekent dat: de afschaffing van het élite-besef der bourgeoisie, dat voor het historisch-materialisme immers niets anders is dan het equivalent van de „openlijke” en „onbeschaamde” uitbuiting. De voorgevel van wetenschappelijke wetmatigheid kan nooit geheel verbergen, dat de marxistische strijd zich in de eerste plaats richt tegen de objecten, waaraan de ongelijkheid (of zij nu „stand” dan wel „klasse” heet) nog

een geur van onchristelijke hoogmoed zou kunnen verlenen. ...

Men zal er goed aan doen niet te vergeten, dat socialisme en marxisme niet hetzelfde is, en nooit hetzelfde *geworden* is. Socialisme en communisme begeleidden het Christendom lang voor Marx het door de wetenschappelijke onverbiddelijkheid had gefixeerd in een methode, die een modern equivalent voor de christelijke onfeilbaarheid in het leven riep. Dit klinkt als een banaliteit, maar het krijgt een nieuwe zin, als men ook onder Christendom iets anders verstaat dan de theologen en hun afstammelingen. Het socialisme als de idee der gelijkheid is in de eerste plaats een ongeduldig besef van christelijke waardigheid, die in verzet komt tegen de standen, waarin de officiële Christenheid een noodzakelijke ongelijkheid in afwachting van de hemelse orde erkent; het grijpt vooruit op de hemelse gelijkheid, het is stamverwant aan de christelijke eschatologie met haar verwachting van het Oordeel; het is de lijn der oude christelijke rancune, die zich hier voortzet, en uit de leer van het Christendom zelf, dat geen werkelijke rangorde kent, heeft de socialist maar te putten om het betrekkelijke van de standenindeling te demonstrenen. De marxisten colporterden weliswaar met de these, dat pas Marx het socialisme tot een practische theorie bevorderde door het uit de sfeer der utopie te brengen en het lot der arbeiders te leggen in handen van de arbeidende klasse als „uitvoerende macht”; maar deze waarheid is een halve waarheid, als men daar niet onmiddellijk tegenoverstelt, dat Marx de christelijke doelstelling, en zelfs de christelijke eschatologie overnam. De ontwikkelingsgedachte met haar „beloning”, de vrije associatie, is eschatologisch; zij is een wetenschappelijke vermomming van een chiliastisch ideaal. Maar ere wie ere toekomt: Marx vond de middelen om een door de kerken verlaten arbeidersklasse voor het (nu wetenschappelijk getransformeerde) duizendjarig rijk in het geweer te roepen; hij vond ook de middelen om haar geduld bij te brengen, door haar in de fasen der ontwikkeling de langdurigheid van het proces duidelijk voor ogen te stellen. Deze langdurigheid van het proces wordt in de marxistische practijk een van de voornaamste waardigheidsteeken; het is een compensatie voor de medaille voor langdurige

trouwe dienst, die de bourgeoisie aan haar duvelstoejagers pleegt uit te reiken, als men er zich als „oude arbeider” op beroemen kan in de „strijd” vergrijsd te zijn. Het marxistisch chiliasme heeft, als alle soorten van christelijk chiliasme trouwens, tijd nodig, en het is juist in die tijd van voorbereiding en strijd, dat zich ook bij de arbeidersklasse het standsbesef ontwikkelt; een standsbesef, dat nog gestimuleerd wordt door de om der wille van het systeem tot heilige handeling gestempelde aanval op de bourgeoisie, de uitbuitersgroep, de „Civitas Diaboli”. In plaats van de nuchtere klasse schept het klassebewustzijn een arbeidersstand, die zelfs bij voorkomende gelegenheden met enige verachting het „lompenproletariaat” van zich zal afschudden; het schept een orthodoxie, en daarnaast een revisionistische vrijzinnigheid, het kan zich zelfs, wanneer het experiment van Lenin en Stalin eenmaal gelukt is, beroepen op een Heilig Land.

Karakteristiek voor het christelijke standsgevoel is altijd het besef van waardigheid, dat in starheid en dogmatische hoogmoed kan omslaan; karakteristiek voor de christelijke standen was (theoretisch uiteraard, maar wij leven ook met het marxisme in een theoretische wereld!) het besef van wereldlijke waardigheid en verantwoordelijkheid in de schaduw der gelijkheid door het geloof; de standen zijn in het christelijke ondermaanse slechts *relatief* ongelijk. Toen deze standskenmerken tot volslagen caricaturen waren geworden, toen de bourgeoisie door middel van de parvenu-techniek zich een monopolie *boven* de standen, zelfs *boven* de derde stand scheen te hebben geschapen, was het marxisme, dat de arbeidersklasse een standsbesef van waardigheid en verantwoordelijkheid hergaf: het waardigheids-besef van de derde stand, toegepast op de industrie-proletariër, die geen deel heeft gehad aan de zelfverheffing (de „superbia”) der bourgeoisie. De „arbeider” zal voortaan in staat zijn van zijn nood een deugd, een waardigheids-criterium te maken; de „bewuste arbeider” is niet in de eerste plaats iemand, die werkt, maar iemand, die trots is op zijn standsgevoel in de schaduw der gelijkheid door het geloof in de mensheid (waarvan hij een even vage en toch bindende voorstelling heeft als de gelovige van de he-

mel). Het is allerm minst de arbeid zelf, die de arbeider eert, want de techniek heeft de arbeid der „handen” gedegradeerd tot een mechanische bezigheid, tot loonslavernij. De techniek immers deed op zeer ordinaire wijze de christelijke opvatting van de arbeid als een verplichting en zelfs een straf, voortvloeiend uit de erfsonde, in vervulling gaan; terwijl de manufactuur de werkm an een zekere mate van waardigheidsbesef toestond door het werk zelf, was de industrie in de fabriekskazernes voor de arbeider louter verplichting en straf; „an die Stelle der Peitsche des Sklaventreibers tritt das Strafbuch des Aufsehers” (*Das Kapital*). Het genie van Marx zag ook hier verder dan de utopisten; het stelde de op zichzelf waardeloos geworden arbeid onder de auspiciën van de wetmatige ontwikkeling, het hergaf de christelijke armen van het industriële tijdperk een christelijke zin des levens, d.w.z. een standsbesef op grond van het „arbeiderschap” buiten de practische bevrediging door de arbeid om. Het marxisme is, met al zijn wetenschappelijke onverbiddelijkheid en klassebegrip, een heilsleer voor de arbeidersstand in de verdrukking van de techniek, en zijn standsbesef wordt juist versterkt door de wetenschappelijke illusie van de afschaffing van alle standen en klassen; want als voorloper ener klassenloze maatschappij weet de arbeider zich de vertegenwoordiger van de menselijkheid. In de practijk richt zich dit standsbesef uiteraard tegen de bourgeoisie, die de brutale welstand, d.i. de luiheid van het kapitaal, vertegenwoordigt; want de „klasse-bewuste” arbeider voelt zijn stand als de bevoorrechte stand tegenover een minderwaardige... bevoorrecht door een bijzondere uitverkiezing.

Dit marxistische standsbesef, waarvoor het begrip „arbeider” een bijna sacraal karakter krijgt en de „arbeidersklasse” de functie vervult van de christelijke missie, kon (en kan) een bron van inspiratie zijn voor de industriële armen, die door het oude Christendom aan hun lot waren (en zijn) overgelaten, omdat dit Christendom in zijn katholieke en protestantse verbijzondering met de techniek geen raad wist; maar het heeft zijn grenzen, en waar het die grenzen bereikt en overschrijdt, ontgaat het marxistische standsbesef in een horrible arbeiderszelfgenoegzaamheid, zoals de marxistische ideo-

logie een vorm van horribele betweterij wordt. Immers: de arbeidersstand met zijn specifieke idealen ontvangt zijn sanctie niet van een stabiele God en een stabiel hiernamaals; het proletariaat moet zich, volgens Marx, overbodig maken en zijn strijd is de strijd der menselijke vrijheid. Daarom is een arbeidersstand een paradox, want een stand met waardigheidsbesef, d.i. met een aantal wel gecoördineerde vooroordelen van inspiratief gehalte, die zichzelf moet opheffen om waarlijk „mensheid te worden”, is een zonderlinge stand. En wat is dat: waarlijk mens worden? Dat betekent alles en niets; maar voor de arbeidersstand betekent het de onzekerheid, het scheelzien naar een zeker comfort en naar de cultuur, naar de religie, de wetenschap, de kunst, die een privilege zijn van bepaalde comfortabele individuen, maar tevens de indruk maken met het comfort te kunnen worden overgenomen. Naarmate de arbeidersstand „comfortabeler” wordt, wordt ook zijn standsbesef paradoxaler; naarmate de „bewuste arbeider” meer gaat lijken op de kleine burger (die op zijn beurt methoden van de arbeider gaat overnemen), naarmate betere levensomstandigheden allerlei vergoeding geven voor de monotonie van het werk, wordt de doelstelling van al deze „bewustheid” zonderlinger. Er ontstaat een gematigd arbeiders-type, dat voor revolutie niet meer deugt en ook de leuze revolutie door tammer parolen vervangt, maar desondanks zijn standsbegrippen blijft cultiveren; losgemaakt van de oude strijd, klinken die begrippen paskwillig, maar zij worden daarom niet minder luidkeels verkondigd.

Men spreekt in dit verband van de „verburgerlijking” van de arbeider in West-Europa. Ik meen, dat dit woord het accent onverdiend op de burger laat vallen; ook de burger is veranderd, en de z.g. burgerlijkheid van de moderne arbeider is al-lerminst klakkeloos gelijk te stellen met de burgerlijkheid van de ouderwetse rentenier. De arbeider wil geen burger zijn, maar hij gelooft, met de typische hovaardigheid van het standsbesef, dat hij de maat is van alle dingen; en daardoor komt hij automatisch in de nabijheid van de kleine burger, die, op grond van overeenkomstige overwegingen, hetzelfde gelooft; wil de nationaal-socialistische winkelier de arbeider

(in theorie) niet omhelzen als een „genoot” van het „volk”, dat bij hem de maat van alle dingen en de wettiging der ho-
vaardigheid is?

De afschaffing der klassen zou zich anders kunnen verwerkelijken dan Marx zich dat voorstelde; zij zou bedrieglijk kunnen lijken op haar tegendeel; zij zou een onderdeel kunnen blijken van de grote gelijkheid, die over Europa komt, nu haar chiliastische inspiratie is uitgeput. Want de marxistische gelijkheid is slechts één aspect van de christelijke gelijkheid, zoals de marxistische mens met zijn arbeiderswaardigheid slechts een spelvariant is van de christelijke discipline.

VII. FASCISTISCHE GELIJKHEID

Mussolini, de representatiefste dictator van deze tijd, heeft zich in zijn uiteenzetting van de fascistische theorie voor de *Enciclopedia Italiana* laten ontvallen, dat het fascisme niet het product was van studeerkamertheorie: „het werd geboren uit een behoefte aan actie en was actie; het was geen partij, maar het was, gedurende de twee eerste jaren, een anti-partij en een beweging.”

Van deze uitspraak uit de mond van een dictator kan men bij wijze van uitzondering geloven, dat zij betrekkelijk geloofwaardig is; want zij moet Mussolini in het verband van zijn betoog dienen om te bewijzen, dat het fascisme dynamisch is en zich ten slotte toch heeft ontwikkeld tot een volkomen onvergelykbare levensbeschouwing; het klinkt bovendien romeins om uit niets dan de pure daad geboren te zijn en vervolgens ook in de theorie gelijk te hebben gekregen van het noodlot. Maar dit vervaarlijk dynamisme verdient nadere toelichting. In 1919, zegt de Duce, „bestond er in mijn geest geen enkel specifiek theoretisch plan. Ik bracht de levenservaring mee van één enkele leer: die van het socialisme van 1903-'04 tot aan de winter van 1914, d.w.z. van ongeveer tien jaar. Ervaring als partijganger en als leider, en geen leerstellige ervaring. Mijn leer was, zelfs in die periode, de leer van de actie geweest”.

Hier ontspoort zich, hoewel met de nodige tekenen van minachting jegens de leer als zodanig, de Romein van de pure daad als de renegaat van het socialisme. Het is van meer belang juist dit te onthouden dan de grote woorden over de geest, de dood en het heroïsme, waarvan de uiteenzetting verder wemelt, en die pas zin blijken te hebben, wanneer men de bekering van de partij-journalist tot openlijk revolver-journalist op de voorgrond stelt. Eén enkele doctrine slechts zat deze man in het bloed: het marxisme; hij had geen andere eerezucht

dan om, „plus marxiste que Marx”, vat te krijgen op de massa: het levensdoel van alle Catilina's. Het is dus op zijn minst onvolledig, wanneer Mussolini het fascisme voor de historie schildert als een beweging zonder leerstelling; want zijn stichter was vol *negatieve* leerstelling en zijn gehele exposé van de fascistische levensbeschouwing is louter omgekeerd marxisme; het fascisme „is de absolute ontkenning van de leer, die de basis vormde van het pseudo-wetenschappelijke socialisme of marxisme: de leer van het historisch-materialisme, volgens hetwelk de geschiedenis der menselijke beschaving slechts verklaard zou kunnen worden uit de belangenstrijd tussen de verschillende maatschappelijke groepen en door de verandering der productiemiddelen”. Het originele aan het fascisme (en ik wil die originaliteit in het aangezicht van orthodoxe marxisten geenszins onderschatten) is niet zijn theorie, die samengeflanst is uit de afval van alle negentiende-eeuwse theorieën bij elkaar, maar de revolver, gevolgd door het corporatieve stelsel; de rest is façade en humbug. Men kan in de fascistische ideologie woorden vinden voor de liefhebber van het heilige, en woorden voor de aanbieder van de soldatenlaars; het is daarom geen onthulling, maar slechts een bevestiging uit de best ingelichte bron, wanneer Mussolini in zijn officiële evangelie verklaart ervaring te hebben van geen enkele leer behalve het socialisme. Wie nog mocht geloven aan het filosofisch genie van de Duce na dit evangelie te hebben bestudeerd, leze de gesprekken van Mussolini met Emil Ludwig.

Maar het gaat hier pas in de allerlaatste plaats om filosofisch genie of om filosofische zuiverheid van redeneren; de fascistische leer is een intellectuele pose, gebaseerd op een geloof, dat volgens dezelfde Mussolini voor een beweging beter is dan alle theoretische bewustheid; maar de psychologie van deze intellectuele pose brengt de psycholoog tot de conclusie, dat intellectuele rechtschapenheid (of zelfs maar de methodische onverbiddelijkheid van het marxisme) voor de rechtvaardiging van pseudo-romeinse of pseudo-germaanse handelingen volkomen onbruikbaar zou zijn. Renegaten-rancune heeft dikwijls een scherp oog voor de zwakke plekken

van de mens of het systeem, waartegen zij zich richt; zo trof Mussolini het marxisme in zijn allerzwakste plek, toen hij de *spiritualistische* levensconceptie tegenover de materialistische stelde, om daarmee zijn revolvertactiek een ideologische „bovenbouw” te verschaffen. Zijn filosofische humbug speelt hier een zeer speciale rol; „cette „trouvaille” nationale et sociale qui est la base de sa méthode est purement mussolinienne”, zei Sorel, die met Nietzsche de reputatie heeft Mussolini’s „leermeester” te zijn, maar nog juist lang genoeg geleefd heeft om het nodige voorbehoud te kunnen maken. Het woord „trouvaille” klinkt niet slecht, en dat zij „purement mussolinienne” was, kan men ook aannemen. Er is niet zoveel meer nodig dan een trouvaille om het geloof in de historisch-materialistische dialectiek te wijzigen in het geloof aan de totalitaire staat, wanneer men aan de trouvaille de kracht van de gepantserde vuist en het voldongen feit bijzet; want het voldongen feit kan op den duur een ideologie worden, zoals het fascisme bewijst. De wetenschappelijke onverbiddelijkheid van Marx heeft haar verdienste als overtuigingsmiddel bewezen in de handen van Lenin; los van de man, die haar exploiteert en aan de gelovigen oplegt, die een fonds van critiekloosheid (en dus ook de jezuïeten om zich over die critiekloosheid te ontfemen), mitsgaders een fonds van toewijding en slaafse bewondering kweekt, is zij *niets*. Dan is een realistische „trouvaille” voldoende om haar overwicht te breken, mits deze er in slaagt soortgelijke critiekloosheid, soortgelijke jezuïeten, soortgelijke toewijding en bewondering te kweken; wat bekommert zich de gemiddelde aanhanger van een leer om haar intellectuele houdbaarheid? Welke schade heeft Mussolini ondervonden van het feit, dat zijn fascistische doctrine zelfs de zwakste wetenschappelijke critiek niet vermag te doorstaan? Het is niet in te zien, dat dit handige en bruikbare complex filosofisch aangeklede phrasen er op vooruit zou gaan, wanneer het wetenschappelijk verantwoord kon worden zoals Marx’ leer van de klassenstrijd; wij hebben er nu eenmaal genoeg mee te nemen, dat het in sommige kringen der „middenklasse” *geen twijfel meer wekt*, alle intellectuele sceptici en marxistische dogmatici ten spijt.

Tot critiek, fundamentele critiek op de realistische phraseologie van Mussolini en zijn internationale van epigonen kan men alleen dan komen, wanneer men bereid is te erkennen, dat Marx' leer staat of valt met het surrogaat voor het christelijk hiernamaals: het dialectisch ontwikkelingsprincipe en de doelstelling, waardoor dat ontwikkelingsprincipe wordt bepaald. Zodra nu een man met „trouvailles” een schijn van aannemelijkheid weet te verlenen aan een levensconceptie, die hij met luider stemme „spiritualistisch” noemt, en met nog groter aplomb verklaart, dat „de politieke doctrines (socialisme, liberalisme en democratie) voorbijgaan, maar de volken blijven”, komen de leemten in het marxistische wereldbeeld bloot; waarlijk niet door de intellectuele qualiteiten van de tegenstander, maar door diens suggestiviteit. Alles, wat Marx en de Marxisten in hun geloof aan de dialectiek te gering hebben geschat: het nationale gevoel, de religieuze taboe's, de verering van totems en reliquieën, herleeft in de geïmproviseerde leer van fascisme en nationaal-socialisme; het herleeft de trouwens ook in Sowjet-Rusland, waar het marxisme voor het eerst gedwongen was de plaatsvervanger te zijn voor een cultuur. De kwestie van materialisme en spiritualisme is daarom alleen van belang voor de studeerkamer; als er over de verschillen tussen Sowjet-Rusland en Italië gesproken moet worden, doet men er beter aan van practischer gezichtspunten uit te gaan. Mussolini sprak dan ook meermalen zijn respect voor de „actie” der Sowjet-republieken uit; Sorel noemde (in zijn door Jean Variot verzamelde *Propos*) Lenin en Mussolini terecht in één adem en ving hen onder één categorie; „Lénine et Mussolini sont tous supérieurs, psychologiquement, à Bonaparte, qui a empanaché des généraux, et qui a voulu créer une nouvelle aristocratie sur le modèle de l'ancienne. Il n'a créé que du toc. Lénine et Mussolini, si différents l'un de l'autre dans leur conception sociale, se rencontrent dans une forme presque parfaite de grands conducteurs du peuple, qu'ils servent et dont ils ne se servent pas.”

„Qu'ils servent et dont ils ne se servent pas”: deze omschrijving gebruikt Sorel vooral als contrast tegen de democratische socialistische en semi-socialistische parlementariërs; „ils ne

voient pas que Lénine, c'est le marxisme en action, le marxisme vivant, ressuscité de la décomposition du socialisme parlementaire." Volkomen terecht karakteriseert Sorel hier het optreden van Lenin en Mussolini, tegenover dat van Napoleon, met het christelijk begrip „dienen"; wanneer deze beide mannen, de orthodoxe historisch-materialist en quasi-spiritualistische pragmatist, het tot leider hebben kunnen brengen, dan is dat in de eerste plaats te danken aan de vorm van hun eerzucht of geloof, die de snelle bevrediging door ambten of douceurs versmaadde, en eveneens de verouderde generaalsmethoden van een Bonaparte. Dit dienen is (laten wij luidkeels lachen om zulk een interpretatie der partijgangers) geen altruïsme of zelfverloochening; het is de grote zelfbevrediging van de werkelijke man van actie, die de kleine zelfbevrediging ervaart als een belediging, een vernedering of een voorlopigheid. (De carrière van Mussolini bewijst trouwens, dat de bevrediging op den duur gemakkelijker wordt... en daarmee de persoonlijkheid van de dictator steeds vulgairder en botter.) De dienst aan het volk is hier geen theoretisch idealisme; de man van actie houdt rekening met de psychologie van het volk, hij is een tacticus en een strateeg; maar in die tactiek en strategie ligt opgesloten, dat hij met moderne middelen werkt en rekening houdt met wat „het volk" in het gegeven geval is. De legioenen, die naar Rome marcheerden, zegt Malaparte in zijn verhandeling over de Staatsgreep, waren gelukkig niet de legioenen van Caesar, die uit Gallië terugkeerden, en Mussolini droeg geen toga. ...

Het woord „dienen" is door de theologen en theologanten zozeer verweekt, dat zij zich geen dienen kunnen voorstellen in onmiddellijk verband met revolvertactiek, humbug en machtsmisbruik; en toch is dit dienen het geheim van het hedendaagse leiderschap. Wanneer een man van actie zich het aureool weet te verschaffen van de „humilitas" (en om zich dat te verschaffen, heeft men minstens de schijn van het dienen op te houden, hetgeen voor de gemiddelde politicus van de ordinaire kwaliteit al een onmogelijkheid zou zijn), kan hij zich verder ongelooflijk veel energie, hardheid, maar ook brutaliteit en sluipmoord permitteren. Dienen met zoete ver-

maningen en glacé-handschoenen is een fraaie ethische illusie, waarvan ook de dictator zich bij voorkomende gelegenheden wel eens zal willen bedienen; maar het dienen van een Mussolini is een realistische functie, omdat het voortkomt uit zijn verhouding tot de massa. De moderne dictator is een volksman, die het ook zijn wil. Hij verklaart zich democraat en voorstander van de vrijheid (Mussolini en Hitler zijn in dit opzicht eensgezind!), hij beschouwt zich als de *eigenlijke* democraat en vrijheidsbeschermers, terwijl hij de democratie der naam-democraten voorstelt als de corrupte uitgave van de ware tekst. (De Duce zegt letterlijk, dat het fascisme „de zuiverste vorm der democratie” is!) Hij wil de gelijke zijn van het volk, hij betracht de eenvoud en de populariteit, hij dorst en oogst voor loon, hij stelt er prijs op zelf voortgekomen te zijn uit het volk; de hiërarchische ordening van het maatschappelijk leven, de „vruchtbare en weldoende ongelijkheid der mensen” stelt Mussolini als de echte menselijkheid tegenover de democratie, die aan het volk de illusie der soevereiniteit geeft, „terwijl de ware en effectieve soevereiniteit berust bij andere, vaak onverantwoordelijke en geheime machten”. Niets is aandoenlijker dan Mussolini’s afkeer van de politiestaat, waarmee (volgens hem) de fascistische gezagsidee niets uitstaande heeft. „Het fascisme wil, dat de Staat sterk en georganiseerd is en tegelijkertijd berust op een brede volksbasis.”

Men pleegt onder tegenstanders van het fascisme deze coquetterie met het volk en deze concurrentie met de democratie als retoriek te beschouwen en de nadruk te leggen op de praktijk, die de praktijk van de revolver, van de wonderolie, van de spionage en de verklikkerij, van de dwang en van de gesanctioneerde leugen, kortom: van de anti-democratische tyrannie en de absolute onvrijheid is. Voor de praktijk, inderdaad, en voor het politiek pamflet, komt men met dergelijke qualificaties tamelijk wel uit; maar juister is het vast te stellen, dat onder de fascistische phraseologie een soort mensen aan de macht komt, die zich van de vrijheid-onvrijheid- en gelijkheid-ongelijkheid-antithese van democratie en marxisme niets meer wenst aan te trekken. Door de verhouding aldus te formuleren, vermijdt men het gevaar van idealisering der demo-

cratische en marxistische vrijheden en gelijkheden, die immers evenmin op iets anders blijken te berusten dan op een christelijk wereldbeeld zonder hiernamaals. Dat fascisme en nationaal-socialisme zich een eigen conceptie maken van wat zij onder vrijheid en gelijkheid willen verstaan (met alle willekeur van de humbug) is dus geen vergrijp tegen een werkelijk bestaande vrijheid-gelijkheid, maar een andere interpretatie van het christelijk wereldbeeld, een andere vergoeding voor de verloren hiernamaals-illusie. In dit opzicht zijn liberale democratie, marxisme en fascisme even christelijk, dat zij van een fundamenteel ongelijkheidsbegrip niets weten. Onverschillig, of men de liberale, de marxistische dan wel de fascistische vrijheid-gelijkheid-idee op hun gehalte beproeft: vrijheid en gelijkheid is voor deze drie vormen van christelijke wereldbeschouwing even absurd, even onpsychologisch; het psychologisch motief laat zich pas ontdekken, wanneer men iets begrepen heeft van de psychologie van het Christendom, dat alle begrip van ongelijkheid (b.v. het romeins hiërarchisch besef) en onvrijheid (b.v. de antieke slavernij) heeft gecorrumpereerd.

Het fascisme stelt tegenover de marxistische wetenschappelijkheid retoriek en humbug: goed. Maar retoriek en humbug zijn, als men eenmaal verleerd heeft zich op hen te verlaten als „waarheden”, mede van de beste richtingwijzers; vooreerst zijn zij altijd de verraderlijke middelen van een mens, die zich een houding wil geven, en vervolgens zijn zij dienstbaar aan bepaalde disciplinaire bedoelingen. Men behoeft niet te geloven, dat Marx zich veel heeft bekommerd om zijn vrije associatie; maar dat hij juist met *dit* motief zijn ontwikkelingstheorie rechtvaardigde, is desondanks veelzeggend. Men behoeft ook niet te geloven, dat de berekenende volksleider Mussolini zich veel bekommert hetzij om de antieke, hetzij om de christelijke vrijheid, zoals men hem niet met Colleoni behoeft te verwarren, omdat hij zijn onderkaak op een bepaalde wijze naar voren kan brengen; maar met dat al zijn de voorwendselen, waarachter hij zich verbergt, wanneer hij over vrijheid spreekt, verraderlijk genoeg, christelijk genoeg.

„Omdat zij anti-individualistisch is,” zegt Mussolini, „is de

fascistische conceptie voor de Staat; en zij is voor het individu, voor zover dit harmoniëren kan met de Staat, die het geweten en de universele wil van de mens is in zijn historische existentie." Dit is humbug, wat zou het anders zijn? „Zij (de fascistische levensconceptie) is tegen het klassieke liberalisme, dat geboren werd uit de behoefte om tegen het absolutisme te ageren en zijn historische rol heeft uitgespeeld, sedert de Staat het geweten en de wil van het volk zelf is geworden." Ook hier een rationele gedachte, die ten behoeve van de rechtvaardiging der macht onmiddellijk in humbug wordt omgezet. „Het liberalisme ontkende de Staat in het belang van het individu; het fascisme beaamt de Staat weer als de ware realiteit van het individu. En als de vrijheid ten minste het attribuut is van de reële mens, en niet van de abstracte marionet waarvan het individualistische liberalisme droomde, *dan is het fascisme voor de vrijheid*. Het is voor de enige vrijheid, die een ernstige aangelegenheid kan zijn: de vrijheid van de Staat en het individu in de Staat. Inderdaad, voor de fascist is alles in de Staat, en niets menselijks of geestelijks bestaat en heeft a fortiori waarde buiten de Staat." Of in een volgend hoofdstuk heet het: „Het individu in de fascistische Staat wordt niet geannuleerd, maar veeleer in waarde vermeerderd, zoals een soldaat in een regiment niet verminderd, maar vermeerderd wordt door het aantal van zijn wapenbroeders. De fascistische Staat organiseert de natie, maar hij laat desalniettemin aan de individuen voldoende speling; hij heeft de nutteloze of schadelijke vrijheden beperkt, *maar hij heeft de essentiële vrijheden behouden*." In een redevoering van 1924: „De vrijheidsconceptie wisselt met de tijdsomstandigheden. Er is een vrijheid in tijd van vrede, die niet meer de vrijheid in tijd van oorlog is. Er is een vrijheid in tijd van rijkdom, die niet kan worden toegestaan in tijd van armoede."

De vrijheid, waarover hier gesproken wordt, is de humbug-vrijheid van de revolver-journalist met de mooie ogen; maar dat neemt niet weg, dat deze regels woord voor woord uit de mond van Augustinus zouden kunnen komen, wanneer men slechts „Staat" vervangt door „Staat Gods"! Deze vrijheid, eigenschap van het individu, voor zover (*mits*) het zich in

dienst stelt van het hogere doel en dus deel uitmaakt van de „Civitas Dei” tegen de „Civitas Diaboli”, brengt het Staatsbegrip als vanzelf mee; bij Augustinus zowel als bij Mussolini is de essentiële vrijheid relatief, en dus het pendant van de „obedientia”, want ondergeschikt aan de Staat, die het heil vertegenwoordigt; de andere, de losbandige, atomistische, abstracte vrijheid is de geperverteerde vrijheid, die de mens door de duivel of het liberalisme wordt voorgespiegeld. Dezelfde mens, die *in* de Staat (Gods) de vrijheid als een zegen genieten mag, is gehouden de vrijheid, waar zij zich *buiten* de Staat stelt en *tegen* de Staat ageert, als werktuig van de Boze te bestrijden; de vrijheid, waarvoor het fascisme opkomt, is niets zonder de „obedientia”, de gehoorzaamheid aan het „hogere regime”.

Het is een bekend feit, dat het fascisme zich in Italië van de leerstellige vorm van Christendom, het katholicisme, bedient, voor zover het daarvan voordeel kan hebben; men noemt het dus „in zijn wezen” onchristelijk, al brengt ook de Duce voor het parterre het groot saluut aan de christelijke God. „De fascistische Staat schept zich geen particuliere „God” zoals Robespierre dat op een ogenblik heeft willen doen tijdens het ergste delirium der Conventie; hij tracht evenmin hem uit de zielen te verdrijven, zoals het bolsjewisme doet, het fascisme respecteert de God der asceten, der heiligen en der helden en zelfs de God, die het onschuldig en primitief gemoed van het volk ziet en tot wie het bidt.” Inderdaad, dit katholiek-gemakzuchtig „respect” voor een God, die men (bij wijze van decoratief element) wel zo vriendelijk is als portier aan te houden, heeft met christelijk geloof weinig meer uitstaande; voor iemand, die het „wezen” van het Christendom nog in het geloof zoekt, is het fascisme dus zo onchristelijk mogelijk, terwijl juist voor degene, die geleerd heeft het christelijke geloof te waarderen als één der instrumenten van de christelijke discipline, het fascisme een nieuwe vorm van Christendom vertegenwoordigt, die de oude geloofsvorm van het katholicisme met een zekere (in de school van het katholicisme verworven) onverschilligheid in zich opneemt. Mussolini sloot een pact met de paus, omdat hij in de strijd tussen geloof en ongeloof

een verspilling van energie zag; in zoverre was zijn realisme al vast zeer actueel Christendom. De Staat van Mussolini is ook nog de Staat Gods van de gelovige... in het voorbijgaan; maar verder is de fascistische Staat niet anders dan Staat, d.w.z. noch natie, noch voorbereiding tot het leven hiernamaals, maar voorbereiding tot zichzelf, hiernamaals op aarde, alpha en omega van het leven der mensen, die als individuen zinneloos zijn zonder de eenheid, waarin zij zijn verbonden en waarbuiten zij tot verachtelijke splinters worden.

Deze conceptie van de „totalitaire” Staat, hoe onchristelijk ook voor de gelovigen, is door en door christelijk als disciplinair instrument, dat het geloof vervangen moet. Ook de Staat Gods van Augustinus is een totalitaire Staat, die het leven der gelovigen volkomen beheerst en het individu met zijn „vrijheid” slechts laat gelden, voor zover het in die Staat naar behoren en op zijn gestelde plaats functioneert; evenmin als Mussolini iets gemeen wil hebben met de absolutistische staten van voor of na 1789, de „politiestaten”, die uit de verbrekking van het Heilige Roomse Rijk zijn voortgekomen, kent Augustinus een vorm van organisatie buiten de Ecclesia Dei. Evenals Mussolini maakt Augustinus de „vrede” afhankelijk van zijn staatsbelang, zodat ook de oorlog door de Staat geheiligd wordt; evenals bij Mussolini is bij Augustinus de Staat voor alles „een geestelijk en moreel feit”, evenals bij Mussolini is het bij Augustinus de Staat, die de natie schept, en niet omgekeerd. Voor het metafysisch macchiavellisme van Augustinus treedt bij Mussolini, die het geloof naar de bijkeuken heeft verbannen, het macchiavellisme pur sang in de plaats; het is de Staat als dynamisch wezen die bepaalt wat moraal en wat recht is. In de praktijk van het dagelijks leven komen metafysisch en dynamisch macchiavellisme vrijwel op hetzelfde neer; in beide gevallen toch wordt de moraal afhankelijk gemaakt van een door de rede niet nader te controleren principe; het dynamisme van Mussolini is het moderne equivalent van de God van Augustinus. Ook het fascisme „gelooft niet aan de mogelijkheid van het „geluk” op de aarde” en „wijst alle teleologische concepties af, volgens welke het mensdom op een zeker ogenblik in de geschiedenis een stadium van

definitieve organisatie zou bereiken": dat is dynamisch en mussolinisch, maar ook metaphysisch en augustinisch, dat heeft zijn goede zin voor de christelijke gelovige, die de ongelijkheid op aarde noodzakelijk acht in afwachting van het eeuwige leven aan gene zijde van het graf, maar ook voor de christelijke ongelovige, die de eschatologie van Marx verworpt en in de mystiek van de Staat om de Staat vergoeding zoekt voor wat hem aan persoonlijke bevrediging wordt onthouden.

Men zal in het gehele betoog van Mussolini over de fascistische leerstellingen geen „verstandig” woord aantreffen, dat zijn Staatsmystiek zou kunnen funderen. De absolute Staat van het fascisme, die geen absolute Staat van het „ancien régime” wil zijn, heeft blijkbaar, wat zijn grondslagen betreft, genoeg aan de rechtvaardiging door het geloof, dat aan de leer voorafgaat; het fascisme „gelooft nog en altijd aan de heiligheid en het heroïsme”, en daarmee zijn heiligheid zowel als heroïsme zonder verdere omslag geaccepteerd als realiteiten (de revolver maakt het vorderen van andere bewijzen overbodig); het fascistisch geloof, zegt de Duce, „heeft de zielen veroverd, want het fascisme heeft zijn doden en zijn martelaren gehad”. Het bloed der martelaren is het zaad der kerk; der Ecclesia Dei, maar ook van de fascistische Staat, die zich door het wegvallen van de hiernamaals-illusie niet laat afhouden van het spel met de dood als bewijskracht voor het geloof. Door de oorlog als een „teken van adeldom” te proclameren en de dood als preferabel boven het „vegetatieve leven” te stellen (bij wijze van voorschrift voor de fascistische gemeente), baseert Mussolini zijn Staat op een „ledig hiernamaals”, d.w.z. op de pure hysterie, die het ledige om het ledige moet aanbidden; het christelijke doodsverlangen, voortgekomen uit christelijke levenshaat, wordt hier omgezet in de vorm van het fascistisch geloof, die zich minstens even goed voor zakelijke exploitatie door een eierzuchtige machtswellusteling leent als de „augustinse” vorm. Hysterie en zakelijkheid: die combinatie van factoren heeft het fascisme nodig, omdat het zich voor het veroveren van de macht met snorkende woorden richt tot onzekere kleine burgers, die slechts

in opwinding los komen van hun nederig eigenbelang; een publiek, dat de realist van deze eeuw niet kan passeren, als hij zijn zaken wil doen, zoals hij zich dat voorstelt.

Alleen een slag mensen, dat zelf medeplichtig is aan de hysterie, die het fascisme stelselmatig aankweekt, zal zich laten duperen door de romeinse en nietzscheaanse maskeradeartikelen, waarvan Mussolini zich bij feestelijke gelegenheden met onmiskenbare virtuositeit weet te bedienen. Men behoeft slechts Mussolini's Staatsconceptie te vergelijken met de hersenschimmige, maar in hun soort consequent-, imperialistische" theorieën van de romantische baron Julius Evola, om te zien, *hoe weinig* romeins en *hoe* berekenend-realistisch de machtspolitiek van de Duce is. Hij is evenmin een Caesar als een Cesare Borgia, en van Nietzsche's „Uebermensch" heeft hij even veel en even weinig als Marx. Tenzij men *alle* politiek, die zich afwendt van negentiende-eeuwse abstracties, als romeins wil qualificeren, en *iedere* brutale politicus met enige handigheid in het debiteren van machtsspreuken tegenover een intelligentie van het genre Emil Ludwig een „Uebermensch" wil noemen; maar hiertegen verzetten zich voorshands nog mijn taalgevoel en mijn liefde voor Nietzsche. Het appèl aan het „roemrijke verleden" en de autoriteit van de „baanbrekende denker" zijn een Mussolini precies zoveel waard als ieder ander middel tot het veroveren en stabiliseren van de macht; hij zal er geen ogenblik aan denken nieuwe oudheid of nieuwe middeleeuwen, een romeins imperium of een Heilig Rooms Rijk te gaan reconstrueren, of, zoals Evola wil, de corporatieve staat te beschouwen als het voorstadium voor de herleving van het „qualitatieve en pluralistische systeem" der gilden. Rome is een bruikbaar symbool en een fraaie façade, die moderne machtspolitiek aantrekkelijk maakt voor de Italiaanse „middenklasse" met haar halve weten van historische dingen en haar behoefte aan rechtvaardiging door pompeuze tradities, dat is alles. Uit de Staatsleer van het fascisme kan men de romeinse traditie zonder enig bezwaar wegdenken; maar wat men er niet uit wegdenken kan, zonder dat dit ganse systeem van phrasen, die de brutale actie moeten rechtvaardigen, uit elkaar valt, is de Staatsmystiek, waarin de

hysterische extase voor het Niets en de dood samengaat met de „ware” democratie en de „ware” vrijheid. In zoverre is het fascisme dan ook even internationaal als het marxisme; het is geen „exportartikel”, omdat het niet bruto, met de nationale verpakking (Rome en de fasces) naar het buitenland verkocht kan worden, maar het is als staatsmystiek over te planten naar alle streken waar de christelijke discipline mensen heeft gevormd, die geheel of gedeeltelijk van het christelijk geloof zijn afgevallen en daarmee het object van hun richtingsbesef verloren hebben. Absoluut is in de fascistische Staat niet de romeinse hiërarchie, maar de macht van degenen, die door hun realistische opvatting van massa-suggestie, handige reclame, humbug-propaganda, zakelijke intimidering en geheime politiek bepalen, wat voor de geleerde, de priester, de bakker, de slager en de arbeider „ware” democratie en „ware” vrijheid zal zijn; dat maakt enig verschil, daarin ligt het *ganse* verschil tussen romeinse hiërarchie en fascistische Staatsmystiek. Hoe zou trouwens een bekeerde socialistische journalist met twintigste-eeuwse tactiek een Romein worden? Eerder verwerft hij zich de populariteit van de bokser, die zich in de volksgunst verheugt, zolang hij er voor zorgt zijn tegenstanders geregeld knock-out te slaan en de pers behoorlijk te betalen. Het fascisme is democratie, geïnterpreteerd door individuen aan wie de halfbeschaafde „middenklasse” (*niet* het abstracte „volk”!), na voor het voldongen feit van de coup d'état te zijn geplaatst, een volmacht (*niet* de volmacht van het abstracte „contrat social”!) heeft gegeven; maar het is democratie tot in de gebaren van zijn leider toe, het is de totaliteit der democratie, waarvan de gelijkheid zich manifesteert door het ontbreken van ook maar een zweem van een fundamentele ongelijkheids-idee buiten die van de revolver en de retoriek om.

Op welk mensentype is het fascisme, als theorie, berekend? In de eerste plaats op de petit bourgeois, die vol is van rancune jegens de grote bourgeoisie zowel als de arbeider, en kennelijk *niet* op de mens, waarop het marxisme berekend is; ongetwijfeld niet op een wezen, dat zich door wetenschappelijke zekerheid en wijsgerige methode (Darwin en Hegel) laat impone-

ren en tot partijganger maken; geenszins op de intellectueel met zijn respect voor de logica of op de „moderne” arbeider met zijn respect voor de vooruitgang; maar het kan macht krijgen over hen, wanneer zij gedesillusionneerd worden door wetenschap, wijsbegeerte, logica en vooruitgang. Dan komt het fascisme in het voordeel boven het marxisme, dat alle kenmerken heeft van een intellectuelen-leer; want wie door de wetenschap en haar systeem van onweerlegbaarheden is ontgoocheld, zonder rijp te zijn voor de scepsis, die op de ontgoocheling volgt, is toegankelijk voor wat in de sfeer der praktijk realisme en in de sfeer der theorie humbug heet. Het geloof, dat de onzin rechtvaardigt, is vanouds voor de christelijke mens het tegendeel van een schande geweest; waarom zou het „credo quia absurdum” gereserveerd blijven voor de christelijke religie, en waarom zou een scholastiek, die tot enige taak heeft de absurditeit van het geloof te rechtvaardigen, zich ook niet bedienen van andere argumenten dan die in de syllogistische methode liggen besloten? Wat men ook ten ongunste van het fascisme kan zeggen, niet, dat het zijn clientèle overschat. Wie, zoals de orthodoxe marxist gewoonlijk doet, de fascistische Staatsleer uitsluitend als een „kleinburgerlijke reactie” beschouwt, kan voor zonderlinge verrassingen komen te staan; want tegenover het chiliasme van Marx, dat in het verloop der jaren overal ontnuchtering achter heeft gelaten, stelt het fascisme een „spirituele” vorm van chiliasme, die voor ontnuchterden van alle categorieën bijzonder aantrekkelijk is. Ook deze tegenstelling: *chiliasme contra chiliasme*, is een typisch christelijke tegenstelling; men vindt haar in de middeleeuwse wereld als het conflict tussen hen, die het duizendjarig rijk aan het einde der geschiedenis dachten, en degenen, die (op gezag van Augustinus en de kerkvaders) het duizendjarig rijk reeds in de christelijke kerk, de Civitas Dei op aarde, vertegenwoordigd zagen. Het marxisme met zijn dialectische ontwikkelingsgedachte, die op een „vrije associatie”, een klaszenloze maatschappij uitloopt, speculeert op de eerste, het fascisme met zijn mystiek van de „dynamische” Staat op de tweede vorm van chiliasme; daarbij profiteert het fascisme van de verslapping, die op de onvervulde marxistische ver-

wachting volgt, door zijn realisme, dat geen ver, maar uiterst nabij heil verkondigt... *mits* de lidmaten van de Staat slechts de orde aanvaarden en zich in het corporatief verband voegen zonder zich met ongezone teleologische concepties op te houden. Het is duidelijk, dat voor de fascistische vorm van chaliasme de wetenschappelijke helderheid van Marx onbruikbaar is; de fascistische leer heeft immers tot voornaamste taak de praktijk van de dictatuur en haar gewelddadigheid te verzoenen met de heilsverlangens van rancuneuze, tegen het marxisme rebellerende burgers; terwijl in het marxistisch systeem het heden slechts *mag zijn* omdat een slecht heden voorwaarde is voor een betere toekomst, moet het fascisme leven van een voortdurend krachtig aangeblazen hysterie, die de gelovigen doet vergeten, welke offers zij brengen aan de *practische* Staat. Een armee van acht miljoen man, die „in veertien jaar door het fascistisch régime op de noodzakelijke hoge temperatuur van offerzin en heldenmoed gebracht werd” (Mussolini op 30 Aug. 1936), symboliseert hier de *ecclesia militans*...

Buiten het heden (of, waar het fascisme nog niet aan de macht is: buiten een toekomst op de korte baan), dat dus steeds geprolongeed moet worden om heden te kunnen blijven, heeft het fascisme geen ideologie. Vandaar Mussolini's befaamde „dynamisme”, dat de vluchtige spectator een ogenblik aan Nietzsche doet denken, maar dat in de praktijk neerkomt op een hysterisch chaliasme van de „tegenwoordige tijd”. Om dit dynamisme op gang te kunnen houden, heeft de dictator de nationaliteitswaan (met nationale avonturen en nationale oorlogen) nodig, die in de conceptie van de fascistische Staat stilzwijgend is verondersteld; stilzwijgend, want Mussolini's Staatsconceptie *zonder* de speciale toepassing op Italië is bruikbaar ook voor andere landen; men behoeft er nauwelijks iets aan te veranderen om haar „exportabel” te maken. Artikel I van het *Charter van de Arbeid* luidt: „De Italiaanse Natie is een organisme, dat een hoger leven, hogere doeleinden en middelen van handelen bezit dan de afzonderlijke of in groepen levende individuen, die haar samenstellen. Zij is een morele, politieke en economische eenheid, die zich volledig in de Fascistische Staat verwerke-

lijkt." Gedecreteerd wordt dit „hogere leven” door de mystieke Staat, *niet* door de Italiaanse Natie; de mystieke Staat zou hetzelfde kunnen decreteren aan de Franse, de Nederlandse of de Zweedse naties, wanneer deze eenmaal gevoelig zouden zijn geworden voor Staatsmystiek; en de Italiaanse natie zou evengoed bestaan, wanneer zij met de hoger-leven-headline niets uitstaande had. Het nationalisme is dus niet de kern, maar de tragedie van het fascisme; want terwijl de Staatsconceptie van het fascisme christelijk (en als zodanig internationaal en exportabel) is, terwijl het nationalisme als ondergeschikt moment in de Staatsleer van Augustinus volstrekt geen „tragisch” figuur maakt, omdat het hiernamaals hier de behoefte aan mystiek bevredigt, wordt de verbinding van fascistische Staat en nationalisme een ramp voor Europa. Omdat de Staat van Mussolini, los van de hiernamaals-illusie, zichzelf genoeg is en als aardse Staat zonder „hemels” supplement wordt aanbeden, wordt de toevallige natie tot de uitverkoren natie, tot de eigenlijke mystieke inhoud van de mystieke Staat; maar de exportabele Staatsconceptie wordt in andere landen met andere uitverkorenheid gemotiveerd, even absurd en even hysterisch agressief als de italiaanse. Daarom is het fascisme als exportartikel even coulant als gevaarlijk; het „ledige hiernamaals” wordt opgevuld met het op zichzelf niet anders dan „aanwezige” nationaliteitsgevoel, dat zodoende de functie van de christelijke rechtvaardiging door het geloof moet overnemen.

Juist op dit punt blijkt, hoezeer het fascisme volgens de betekenis van Mussolini zelf, niets anders is dan een rancuneuze reactie op het marxisme. Het fascisme exporteert zijn ideologie, omdat men in een door de techniek verkleind werelddeel niet anders kan dan exporteren; maar aldus schept het overal nieuwe haarden van nationale hysterie, die samen een internationale vormen zonder internationale idee en bestemd zijn om tegen elkanders humbug-superioriteit in verzet te komen. Daarom kan het fascisme het marxisme niet vervangen; want het marxisme is super-nationaal, en als zodanig de consequente erfgenaam van het Christendom; door zijn wetenschappelijke pedanterie verstarde het tot een schema en onderschatte

het de nationale „bindingen”, maar het wedde althans niet op de hysterie als bestendige factor in de samenleving der mensen. Het marxistisch „dynamisme” manifesteerde zich niet in de permanente opwinding en oorlogspychose, maar in de permanente revolutie en de permanente tactiek; en waar het, zoals in Rusland, zich aan de oplossing van nationale problemen moest wagen, daar werd het ook stipt een neven-vorm van de fascistische dictaturen, met als enig verschil een afwijkend chiliastisch perspectief.

Als ik in het dilemma marxisme-fascisme partij kies voor het marxisme, dan is het niet uit stompzinnige bewondering voor het Heilige Land Rusland (een geographisch probleem) of uit dogmatisch geloof aan de historisch-materialistische „waarheid”. Want ik kies niet de partij van Marx; ik weiger slechts de perversie van de christelijke gelijkheid als een vorm van „hoger leven” te erkennen. Vis à vis het fascisme is het marxisme immers geen wetenschappelijk probleem, maar slechts één facet van het probleem wetenschap contra humbug; want hoeveel humbug er in de marxistische wetenschap moge zijn gemetamorphoseerd tot „wet” en „kracht”, zij is toch minstens wetenschap, d.i. onherroepelijk verbonden met nuchterheid, en geen puur mysticisme, pure mystificatie.

Is het nationaal-socialisme een vorm van fascisme of is het iets „op zichzelf”? De beantwoording van die vraag kan men veilig overlaten aan de jezuïeten van beide bewegingen, die er belang bij hebben nu eens de punten van overeenkomst en dan weer de verschillen naar voren te brengen, al naar de omstandigheden (de politieke „realiteit”) het eist. Overeenkomst en verschil worden door een dictatoriale pers naar believen in en uitgeschakeld; of het fascisme export dan wel zuiver nationaal bezit is, hangt af van de orders, die door het ministerie van propaganda worden uitgedeeld. Het nationaal-socialisme heeft ongetwijfeld ruimschoots van het fascisme gestolen, en in zoverre is er overeenkomst; omdat het *nationaal* is, d.w.z. Duits en niet Italiaans, kan het uiteraard niet Romeins zijn, en in zoverre is er dus verschil. Door zijn naam verraadt het nog duidelijker dan het fascisme, dat het een rancune-beweging is

tegen het internationale socialisme, die het woord socialisme aanvaardt, omdat het zich, als rancune-beweging par excellence, ook richt tegen het grootkapitaal en sommige aristocratische tradities van het wilhelminische Duitsland; het heeft, evenals het fascisme van Mussolini, uitdrukkelijk de pretentie iets nieuws te zijn, een tot dusverre ongekende synthese van tot dusverre nooit verbonden elementen. Deze pretentie is een onmiskenbare overeenkomst; het is de pretentie van de „middenklasse”, die met cultuursymbolen heeft leren goochelen, zonder iets van de nuance der cultuur-symboliek te voelen of van de verantwoordelijkheid der wetenschappelijke conclusie te begrijpen.

Er is verschil. Men kan de ideologieën van Mussolini en Hitler niet gelijkstellen, zomin als men katholicisme en protestantisme over één kam kan scheren, omdat zij beide de christelijke erfenis vertegenwoordigen; op het eerste gezicht maken zij soms zelfs de indruk tegenstellingen te zijn, zoals ook deze twee dictatoren in vele opzichten tegenstellingen zijn. Naast de chaotische, maar in de chaos van zijn beperkte quasi-wetenschap fanatiek-rechtlijnige Hitler, wordt Mussolini bijna een denker; men merkt aan diens stijl, dat hij verschillende theorieën van nabij heeft gezien en misschien zelfs wel eens een gedachte heeft overwogen (en toen opzij gezet), die niet onmiddellijk in overeenstemming was met zijn behoefte aan activiteit, terwijl Hitler slechts één moment gekend heeft, dat beslissend was voor zijn verdere carrière: de ontdekking van de Jood. De passages in *Mein Kampf*, die deze ontdekking schilderen, zijn achteraf geëncèneerd, maar zij houden in hun primitieve onnozelheid toch iets vast van de ontroering, die iedere grote ontdekking, ook de niet-hysterische, begeleidt. Voor de scholier beneden de middelmaat, voor de mislukte artist en pauvre sire was met de ontdekking van de Jood de eenvoud van het dualisme weer over de gecompliceerde wereld gestulpt; er behoefde nog maar één ontdekking op te volgen: „ich konnte *reden*”... en men heeft de nationaal-socialistische conceptie van het leven met het voornaamste middel, waardoor zij zich uitbreidt over de duitse „middenklasse”. Voor de man, die kan spreken, is de nuance van het verzwe-

gene en de verantwoordelijkheid van het gedachte volkomen overbodig; hij heeft genoeg aan een zwart-wit-schema, dat (als ieder zwart-wit-schema) geschikt is om ieder feit gewelddadig op zijn plaats te brengen. Primair is hier het schema, secundair het feit, tertiair het z.g. logische denken; wie de man en zijn systeem wil leren kennen, kan dus het logische denken vrijwel geheel verwaarlozen, behoeft de feiten alleen te beschouwen als middelen in dienst van het doel en heeft het eigenlijke doel van het systeem en de idiosyncrasie van de man vrijwel uitsluitend te zoeken in het schema. Desalniettemin gaan de „oude” intellectuelen, op grond van hun schoolse gewoonten, doorgaans omgekeerd te werk. ...

Voor de „oude” intellectueel, aangenomen, dat hij niet zelf door de charmes van het nationaal-socialisme is bekoord, zoals de gemiddelde duitse universiteitsgeleerde, bestaan er eigenlijk maar twee mogelijkheden (ook dat is een soort schema): òf hij veracht het stuntelige dilettantisme van Hitler zo mateloos, dat hij *Mein Kampf* geen blik waardig keurt, òf hij gaat er toe over, alle begrippen, die door het nationaal-socialisme worden verkondigd, plotseling even ernstig te nemen als de begrippen van Freud of Marx; de laatste houding wordt gewoonlijk bepaald door het succes van het nationaal-socialisme, dat de intellectueel onwillekeurig imponeert en een gevoel van schuld bij hem wakker roept vanwege vroegere verwaarlozing dier succesvolle theorieën. In het eerste geval komt hij aan het schema van Hitler in het geheel niet toe, in het tweede geval ziet hij, uit pure eerbied voor in woorden en bovendien in gothische druk aangeboden begrippen als „volk”, „bloed” en „ras” (die men immers ook bij waarlijk ernstige geleerden aantreft!), de eenvoud van het schema over het hoofd. Men is dan geneigd om „volk”, „bloed” en „ras” als fundamentele begrippen van het nationaal-socialisme te beschouwen; en daarin is, volgens de intellectuelen van de nieuwe ernst, een essentieel verschil gegeven tussen de „pure” Staatsmystiek van het fascisme en de volks-, bloed- en ras-mystiek van het nationaal-socialisme, dat de staat slechts als „Mittel zum Zweck” aanvaardt; het nationaal-socialisme zou dan gebaseerd zijn op de rassenleer van Gobineau, Chamberlain en Günther, het

zou dus nog onchristelijker zijn dan het fascisme, dat ten minste de ras- en bloed-mythe positief verwerpt, het zou de Germaan verheffen tot maatstaf van alle dingen en daarom op den duur moeten vervallen in een heidense ontkenning van alle christelijke waarden.

Een dergelijke redenering gaat uit van het axioma, dat auteurs als Hitler en Rosenberg werkelijk in staat zijn hun systeem op iets anders te baseren dan op rancune; de terminologie veronderstelt hier, de traditie der intellectuelen getrouw, bij dit soort mensen altijd nog een zekere mate van verantwoordelijkheid en iets van de goedmoedig-wetenschappelijke eerlijkheid der brave kamergeleerden; dat bij de nationaal-socialistische demagoog het „volk”, het „bloed” en het „ras” slechts de noodzakelijke opvulling zouden kunnen zijn van een bij voorbaat gegeven en uit de rancune jegens het leven en de cultuur (in de taal van Goebbels: de Joden en het wereldbolsjewisme) geboren schema, dat het dus monnikenwerk is de al-dan-niet-wetenschappelijkheid dier begrippen te onderzoeken, waagt een eerlijke intellectueel van de oude stempel, hoeveel bezwaren hij ook tegen het nationaal-socialisme moge hebben, nauwelijks te veronderstellen. En toch heeft de in dit opzicht soberder Mussolini zonder omslag verklaard, dat hij op het beslissende moment in het geheel geen theorie had behalve zijn afkeer van het marxisme! Met andere woorden: de fascistische ideologie is geïmproviseerd op de basis van het voldongen feit, zodat men zich over de wetenschappelijke verantwoording van zulk een improvisatie niet veel zorgen behoeft te maken; zij is een stuk christelijke discipline, naar de eisen des tijds met romeinse en nietzscheaanse parade-woorden pasklaar gemaakt.

Het grote verschil tussen de ideologieën van Mussolini en Hitler is dan ook allerminst, dat de een met een „pure” Staat en de ander met een Staat als „Mittel zum Zweck” opereert; het grote verschil bestaat hierin, dat de fascistische leer gebaseerd is op het voldongen feit en de nationaal-socialistische leer op de Jodenhaat. „Volk”, „bloed” en „ras” zijn voor Hitler geen wetenschappelijke, zelfs nauwelijks quasi-wetenschappelijke problemen, maar eenvoudig begrippen, die moeten

dienen om het zwart-wit-schema van zijn alomtegenwoordige rancune in de wereld van het feit te realiseren... als het moet zelfs door een bedrieglijke imitatie van het logische denken. Het probleem van de betrouwbaarheid van Gobineau ligt ver van deze regionen; zelfs de humbug van Chamberlain is nog iets anders dan het blinde en fanatieke schematisme van Hitler; ook de verdeling van de Europese volken in een „nordisch”, een „westisch”, een „dinarisch”, een „fälsch” en een „ostisch” ras (zotternij afkomstig uit een Duitse, ergo verbale geleerden-schedel) zou voor deze geest nog een veel te zware taak zijn geweest. Wie *Mein Kampf* leest, en vooral leest om de vulgariteit van de stijl, die voor de goede verstaander reeds alles ver-raadt, ontdekt onmiddellijk, dat er voor Hitler geen problemen bestaan buiten de ressentimentsproblemen om; het na-denken over rassenquaesties (die evengoed hun recht van be-staan hebben als welke andere wetenschappelijke quaestie ook) speelt in het boek in het geheel geen rol; men heeft hier te doen met een warhoofd, waarvan het genie in de exploita-tie der rancune gezocht moet worden. Hitler maakt inderdaad gebruik van wat hij te hooi en te gras heeft gelezen of opge-vangen, maar hij onderzoekt niets en heeft het voor zijn doel ook allerm minst nodig iets te onderzoeken; aan het inlijven van feiten in zijn schema heeft hij meer dan genoeg. Er is veel half verteed katholicisme in *Mein Kampf* te vinden; de Heer en de Voorzienigheid treden gemoedelijk op naast het ras en het bloed, maar ook naast rauw genuttigd en haastig weer uit-gebraakt darwinisme. Deze hysterische kathedersprofeet is, zelfs in zijn redenering, volstrekt niet zo Germaans als men wel aanneemt; hij gelooft voor alles aan een goddelij-ke missie, op de wijze der geïnspireerde apologeten der chris-telijke rancune. Er bestaat voor hem een duivelse macht, die overal op de loer ligt om deze aarde „wie einst vor Jahr-millionen” tot een lege woestenij te maken. „Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Toten-tanz der Menschheit sein...” „Die ewige Natur rächt un-erbitterlich die Übertretung ihrer Gebote. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: in-

dem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn."

Men doet er verkeerd aan zulke passages in *Mein Kampf* met het woord „rhetoriek” af te doen. Inderdaad, zij zijn rhetorisch, maar de vraag is, wat rhetoriek hier te beduiden heeft! Hitler heeft met deze rhetoriek een volk veroverd; het was juist het fanatisme van de warhoofdige missionaris, dat zich in staat toonde op zichzelf onbetekenende symptomen van volks- en bloedverheerlijking (deels zelfs werkelijk aristocratisch en intelligent als probleem gesteld, zoals b.v. bij Ernst von Salomon) aan de macht te helpen; kenmerkend voor het nationaal-socialisme is, dat het iedere aristocratische bondgenoot verslindt na hem gebruikt te hebben. De vermenging van alles en nog wat onder het gezichtspunt van het zwart-wit-schema: ziedaar het vreemdsoortig genie van Hitler onder een formule gebracht. Hij gelooft aan alles wat wit is (Christendom, hiernamaals, Germanen, natuur, arische bloedzuiverheid, katholicisme, protestantisme); hij spuwt op alles, wat zwart is (Jodendom, marxisme, bolsjewisme, Frankrijk, negers, bastaards); wit en zwart zijn primair, de partij zowel van God als van de duivel luistert naar verschillende namen, omdat hun strijd op aarde wordt uitgevochten door verschillende trawanten, maar altijd in dienst van één der beide fracties. Civitas Dei en Civitas Diaboli staan onverzoenlijk tegenover elkaar.

Op Luther na, die de duivel een inktpot naar het hoofd wierp, heeft Duitsland geen plastischer, hysterischer en wel-sprekender voorvechter van de Staat Gods gekend dan Hitler. Om het wit te kunnen verdedigen zonder enige zweem van scrupule, moet men vooral heilig overtuigd zijn van de verdoemelijkheid en de alomtegenwoordigheid van het zwart; want de duivel, Gods vijand, werkt overal, soms in het geheim, dan weer openbaar, maar altijd ten nadele van God. Door de duivel aan te tasten, waar men hem maar aantasten kan en met welke middelen ook, maakt men zich verdienstelijk voor de Civitas Dei. Een der eerste maatregelen, die de Godsvriend te nemen heeft, is de ontmaskering van de Boze, waar hij zich bedrieglijk („per falsas simulationes”) voordoet als het goede

en aldus de mensheid misleidt. De taak, die Hitler zich gesteld heeft, is dan ook niets meer of minder dan die van de „augustijnse” Christen; hij ontmaskert „den wahren Feind”, „den bösen Feind der Menschheit”, „die Welthydra”, „die Pest”, „die Pestilenz”, „die Seuche”, overal waar hij de duivel in vermomming tegenkomt. (Zelfs in zijn terminologie is Hitler de volmaakte plagiator van het Christendom.) In de eerste plaats wordt de duivel vertegenwoordigd door de Jood. De Jood is een constante grootheid in de Civitas Diaboli; „es ist immer der gleiche Jude”. „Wo immer ich ging, sah ich nur Juden”, verklaart Hitler na zijn eerste ontdekking van het duivelsrijk, d.i. zijn overgang tot het antisemitisme; hij wordt bedacht op de alomtegenwoordigheid der duivelsdienaren, die onzinnelijk zijn op hun lichaam, maar ook door „moralische Schmutzflecken” worden verontreinigd, die de toneelcritiek en de prostitutie in handen hebben, die, als echte duivelstrawanten in de „augustijnse” zin, blijk geven van een „erstaunliche Wandlungsfähigkeit” en „teuflische Gewandtheit”. „Wo immer man so einen Apostel angriff, umschloss die Hand qualligen Schleim.” De Jood liegt om zijn zwarte patroon te dienen, die het voorzien heeft op de „Zusammenbruch der menschlichen Kultur” en de „Verödung der Welt”; deze „geistige Pestilenz” is erger dan de zwarte dood van weleer. De Jood deinst voor niets terug, „und wird in seiner Gemeinheit so riesengross, dass sich niemand zu wundern braucht, wenn in unserem Volke die Personifikation des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden annimmt”. Vertaald in de terminologie van de poëzie der Hitlerjeugd heet dat (in een prentenboek van de Stürmer Verlag): „Der Vater des Juden ist der Teufel”.

*Als Gott der Herr die Welt gemacht,
 Hat er die Rassen sich erdacht:
 Indianer, Neger und Chinesen
 Und Juden auch, die bösen Wesen.
 Und wir, wir waren auch dabei:
 Die Deutschen in dem Vielerlei.
 Dann gab er allen ein Stück Erde,*

*Damit's im Schweiss bebauet werde.
 Der Jude tat da gleich nicht mit!
 Ihn anfangs schon der Teufel ritt.
 Er wollt' nicht schaffen, nur betrügen,
 Mit Note 1 lernt er das Lügen
 Vom Teufelsvater schnell und gut
 Und schrieb's dann auf in dem Talmud.*

Men kan waarlijk niet zeggen, dat Hitler, die elders te kennen geeft dat hij aan de kant „der ewigen Wahrheit” staat, door de keuze van zijn bewoordingen raadsels opgeeft, hij wijst zelf de weg door zijn bijna klassiek te noemen beschrijving van de duivelsapostel, en maakt tevens duidelijk, dat de Jood slechts de lijfelijke incarnatie is van het zwarte principe. Men kan zich daarom de moeite sparen naar het anthropologisch fundament te graven, waarop deze tempel van de Jodenhaat zou kunnen zijn opgetrokken; de enige (en volstrekte) realiteit van dit sentiment is de rancune jegens de geslaagden en machtigen, die zich bedient van het christelijk termen-apparaat om „aan de goede zijde” te komen, met wraakzucht en al. De Jood is bij Hitler dan ook wel het voornaamste, maar niet het enige instrument van de duivel. Hij leidt slechts de samenzwering tegen de Civitas Dei, deze „antiquus inimicus”; waar de „socii Antichristi” verzamelen blazen, waar de volken Gog en Magog oprukken tegen de arische mensheid, daar is de Jood de aanstoker van het kwaad. „Nicht Fürsten und fürstliche Mätressen schachern und feilschen um Staatsgrenzen, sondern der unerbittliche Weltjude kämpft für seine Herrschaft über die Völker.” Vandaar, dat de wereld „verbastardiert” en „vernegert” is; men behoeft achter deze zonderlinge termen (zonderling, zodra men uitgaat van wetenschappelijke exactheid van bedoeling en uitdrukking!) volstrekt geen andere concrete inhoud te zoeken dan die van de Civitas Diaboli, die Joden en negers uitzendt tegen de arische Staat Gods. Het arische ras treedt in *Mein Kampf* eenvoudig op als het goddelijke ras in tegenstelling tot het duivelse, dat voortdurend pogingen in het werk stelt om het arische bloed te „vergiftigen”; „den gewaltigsten Gegensatz zum Arier

bildet der Jude." De ariër is offerv aardig, altruïstisch, idealistisch, „er entspricht im innersten Grunde dem letzten Willen der Natur", zoals het in deze vernegerd-darwinistische taal heet; wat de Jood is, volgt uit de omkering van positief in negatief. Omdat de ariër nomade geweest is, mag de Jood het niet zijn; omdat de Jood niet aan een hiernamaals gelooft, „kann (man) sich eine Religion nach arischer Auffassung nicht vorstellen, der die Überzeugung des Fortlebens nach dem Tode in irgendeiner Form mangelt". Christus was de eerste antisemiet en werd daarom door het duivelsvolk gekruisigd, „während unser heutiges Parteichristentum sich herabwürdigt, bei den Wahlen um jüdische Stimmen zu betteln und später mit atheistischen Judenparteien politische Schiebungen zu vereinbaren sucht".

Het „nordische" ras en het zuivere bloed verschijnen hier dus geenszins als factoren in een rassenvraagstuk, maar als eigenschappen van de partijganger der Civitas Dei. Hitler zelf is weer bereidwillig genoeg om het zich te laten ontvallen, waar hij in hoogste extase geraakt over de ariërs, dragers van „menschliche Kultur und Zivilisation": „Wer die Hand an das höchste Ebenbild des Herrn zu legen wagt, frevelt am gütigen Schöpfer dieses Wunders und hilft an der Vertreibung aus dem Paradies." Na zulk een categorische uitspraak kunnen de rassentheoretici van het slag Günther niet veel anders doen dan zich rangeren als de jezuïeten, die voor de ratio der „middenklasse" het dogma nog eens gehoorzaam hebben te rechtvaardigen; de straf op de insubordinatie bestaat immers reeds *bij voorbaat* in een terugval in het rijk der verdoemde duivelskinderen, dat in de praktijk door een concentratiekamp wordt verzinnebeeld. „Völkisch" (dat door Hitler trouwens ook met „religiös" op één lijn wordt gesteld) heeft in *Mein Kampf* vooral de betekenis van een contrast met het internationale Jodendom, dat Frankrijk al aan de rand van de afgrond heeft gebracht en in Rusland het bolsjewisme als masker heeft gekozen. Karl Marx wordt in dit verband geschilderd als vertegenwoordiger van de Antichrist, „der in dem Sumpfe einer langsam verkommenden Welt mit dem sicheren Blick des Propheten die wesentlichste Giftstoffe erkannte, sie heraus-

griff, um sie, einem Schwarzkünstler gleich, in eine konzentrierte Lösung zur schnelleren Vernichtung des unabhängigen Daseins freier Nationen auf dieser Erde zu bringen". De „völkische" wereldbeschouwing is voor Hitler dan ook iets anders dan een duitse wereldbeschouwing; „erst wenn der – politisch durch den organisierten Marxismus geführten – internationalen Weltanschauung eine ebenso einheitlich organisierte und geleitete völkische gegenübertritt, wird sich bei gleicher Kampfesenergie der Erfolg auf die Seite der ewigen Wahrheit schlagen." Wat voor het geloof de dogma's zijn, zijn voor het nationaal-socialisme de „Parteigrundsätze", voegt de verdediger van Gods eeuwige waarheid er nog aan toe; men behoeft er zich dus niet meer over te verbazen, dat iets verder de partij met haar organen, de knokploegen inbegrepen, geschilderd wordt als het wapen par excellence in de strijd tegen de Antichrist, het duivelse internationalisme.

Wat blijft er derhalve over van het essentiële verschil tussen de „pure" Staatsmystiek van het fascisme en de volks-, bloed- en rasmystiek van het nationaal-socialisme, dat de Staat slechts als „Mittel zum Zweck" erkent? Niets dan dit ene feit, dat men al constateren kon in de tijd van Cavour en Bismarck: dat er verschil bestaat tussen de italiaanse en duitse volksmentaliteit; dat er dus eveneens verschil bestaat tussen italiaans en duits ressentiment, tussen de italiaanse en duitse formule voor een staat, die de christelijke honger naar hiernamaals-mystiek moet bevredigen, pleit niet voor het essentiële verschil tussen fascisme en nationaal-socialisme, maar voor hun essentiële overeenkomstigheid, met *secundaire* verschillen! Het italiaanse volk met zijn katholiek verleden heeft genoeg aan de mystiek van de „pure" Staat; het duitse volk met zijn door de lutherse rebellie verdeeld verleden en zijn manco aan europese civilisatie slikt de mystieke Staat alleen, wanneer hij zich aandient onder het motto van het nationale patent der germaanse superioriteit. Men kent de niet te overtreffen formule van Hitler: „Ein völkischer Staat wird... in erster Linie die Ehe aus dem Niveau einer dauernden Rassenschande herauszuheben haben, um ihr die Weihe jener Institution zu geben, die berufen ist, Ebenbilder des Herrn zu zeugen und nicht

Missgeburten zwischen Mensch und Affe." Zo al ergens, dan blijkt vooral hier, welke verwoestingen Christendom en darwinisme (d.i. gelovige en ongelovige vorm van christelijke moraal) in een brein kunnen aanrichten, wanneer zij verenigd optreden op de frontlijn der halfbeschaving; maar tevens, hoe prachtig beschermt dit schema de mens, die het voor zichzelf en de wereld rechtvaardigt, niet tegen het bittere nadenken over wat „ras" in anthropologische zin werkelijk is! De „völkische" Staat moet de duivelskinderen uitwerpen, dat is een geheel andere zaak! „Somit ist der höchste Zweck des völkischen Staates die Sorge um die Erhaltung derjenigen rassischen Urelemente, die, als kulturspendend, die Schönheit und Würde eines höheren Menschentums schaffen. Wir, als Arier, vermögen uns unter einem Staat also nur den lebendigen Organismus eines Volkstums vorzustellen, der die Erhaltung dieses Volkstums nicht nur sichert, sondern es auch durch Weiterbildung seiner geistigen und ideellen Fähigkeiten zur höchsten Freiheit führt."

Wij kennen dit „hogere", wij kennen deze „vrijheid"; wij kennen ook die „vrede", „gestützt nicht durch die Palmwedel tränenreicher pazifistischer Klageweiber, sondern begründet durch das siegreiche Schwert eines die Welt in den Dienst einer höheren kultur nehmenden Herrenvolkes"; het is het bekende liedje op een ietwat veranderde wijs, en het ware een vergriep tegen de goede smaak, die door citaten uit *Mein Kampf* toch al op een zware proef is gesteld, om uit den treure te herhalen, dat dit alles niet germaans, maar „augustijns" is... of misschien alleen een *weinig* germaans, voor zover de Germanen in de europese geschiedenis slechts optreden, nadat zij door het Christendom zijn gedrild en geladen met hiernamaals-illusieën en ressentiment. De moraal, die hier gepredikt wordt, is christelijke moraal, d.w.z. moraal in dienst van een „hoger leven"; en dit „hogere leven" met zijn „hoger mensdom" en zijn „hoogste vrijheid" realiseert zich in de „völkischen" Staat, de mystieke gemeenschap der kinderen Gods.

Naarmate het nationaal-socialisme in zijn tendentie onchristelijker wordt (onchristelijker, omdat men het woord „christelijk" nu eenmaal voor alles met het geloof, en niet met de

discipline, vereenzelvigd), wordt het naar de vorm paradoxaler, maar het blijft daarom niet minder... christelijk. Een psycholoog zonder veel ervaring van de christelijke moraal zou zich nog verbaasd kunnen afvragen, waarom Alfred Rosenberg, voor de gelovige Christenen niet veel minder dan de Antichrist in eigen persoon, in zijn *Mythus des 20. Jahrhunderts* „karakter”, „gewetensvrijheid” en „eer” als de speciale criteria van het Germanendom en (krachtens zijn opvatting van de onveranderlijkheid dezer criteria door het bloed) dus ook van het duitse nationaal-socialisme propageert, terwijl de dagelijkse praktijk van het nationaal-socialisme één apologie mag heten van karakterloosheid, spionnage en corruptie. Echter: het is naïef in de criteria van Rosenberg, die praedicaten van de burger in een germaanse „Civitas Dei” zijn, psychologische, wetenschappelijk zelfs maar verdedigbare benamingen te zoeken; het gehele boek van deze leermeester van Hitler (die als de ware luie, indifferente katholiek overigens voor Rosenbergs haat jegens de christelijke kerk niet vatbaar is gebleken) onthult zich immers als variatie op een simplistisch zwart-wit-schema, dat van *Mein Kampf* alleen verschilt door een consequenter doorvoering der rancune en een iets bedrieglijker etalage van historische feiten. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* is de parodie van, maar ook het logisch vervolg op de duitse universiteitsbeschaving, die de mens veroorlooft van boven een worstmachine der encyclopedische geleerdheid en van onderen een philister op het peil van wijlen de *Fliegende Blätter* te zijn; men moet dus in Rosenberg het prestatievermogen van de worstmachine evenzeer bewonderen als de weerstand, die zijn philisternatuur aan de probleemverlokking, alle feiten eigen, zo hardnekkig geboden heeft. Dit werk van toch menselijke hersens is een monument van de compleetheid der algemene ontwikkeling (de democratie der kennis) zonder een zweem van wetenschappelijkheid; het mist, evenzeer als *Mein Kampf*, zelfs het bescheiden kenteken van relativiteitsbegrip in de regionen der „middenklasse”, de humor, en is als zodanig dus met de *Fliegende Blätter* nog niet eens te vergelijken. Wat Rosenberg aan culturele mimicry presteert, is, gegeven een zo fundamentele afkeer van cultu-

rele complicaties die het zwart-wit-schema der rancune zouden kunnen verstoren, niet minder dan ongelooflijk; ieder ander dan Rosenberg zou, gewapend met zoveel links en rechts samengeraapte kennis, ergens symptomen van ontwakende twijfel zijn gaan vertonen. De kracht van Rosenberg is, dat hij, type van de kleinburgerlijke student, die door het etaleren van Brockhaus-kennis gaarne als aristocraat wil poseren, de verleiding door de twijfel niet kent; het ressentiment beschermt hem als een harnas en een „Tarnkappe”. Waar Hitler zijn schema opvult met tien feiten, daar heeft Rosenberg er honderd; maar het schema blijft er even onveranderlijk door, het wordt alleen voor een bepaald publiek van Duitsers een nog consumabeler pompoen.

Zwart-wit: „Wie während des Bolschewismus in Russland der tartarisierte Untermensch jene mordete, die durch hohe Gestalt und kühnen Gang als Herren verdächtig erschienen, so schleifte der jakobinische schwarze Pöbel jeden aufs Schafott, der schlank und blond war.” In deze ene zin heeft men het gehele schema van Rosenberg voor zich: de onveranderlijke constante in de geschiedenis, de strijd tussen de witte Godsstaat, gepersonifieerd evengoed in de germaanse Meister Eckart als in de blonde marine-officier, en de zwarte duivelsstaat, gesymboliseerd afwisselend door Egypte, Syrië, de Etrusken, het „jüdisch-römisch-syrisch-afrikanische” Christendom en zoveel meer. Tegenover Hitler is Rosenberg de consequente; want wie God en het hiernamaals door de Germaan en de „nordische” bloedmythe vervangt en zijn moraal, de Jodenhaat, op deze nieuwe methaphysica baseert, moet ook het christelijk geloof de oorlog verklaren om zijn conceptie van Civitas Dei contra Civitas Diaboli aan de hand van het gedresseerd efeiten-materiaal te kunnen doorzetten. In het Christendom haat Rosenberg de duivel, zoals hij in de Jood de duivel haat; als hij dus een middeleeuwse christen, zoals de mysticus Eckart, wiens afhankelijkheid van Augustinus en de scholastiek zelfs hij niet kan verdonkeremanen, tot vertegenwoordiger van het Germanendom wil maken, „ontkerstent” hij de mens Eckart, tot er een Germaan overblijft; deze vervalsingsmethode, met enig vernuft toegepast, omschrijft Rosenberg

theoretisch aldus: „Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen.” Of elders: „Das was wir heute „die Wissenschaft” nennen, ist ureigenste germanische Rassenschöpfung, sie ist nicht irgendein technisches Ergebnis, sondern die Folge einer einzigartigen Form der Fragestellung an das Weltall.” Ook de wetenschap wordt door Rosenberg dus, mèt de moraal, gemobiliseerd voor de Civitas Dei; oplichten door middel van de wetenschap is geoorloofd, *mits* in dienst van het witte principe. Op een andere plaats wordt daarentegen de leugen gekarakteriseerd als een rassenkenmerk, als „derschlimmste Feind der nordischen Rasse”. „Wer sich ihr hemmungslos ergibt, geht innerlich zugrunde und scheidet auch gewollt äusserlich aus germanischer Umgebung.” „Ist die willenmässig-organische Lüge der Tod der nordischen Menschen, so bedeutet sie das Lebelement des Judentums.” Men ontmoet hier derhalve een bijzonder interessant grammaticaal probleem; zodra de functie van het vervalsen der feiten in dienst van de „witte partij” geschiedt, noemt men haar „Wissenschaft mit Voraussetzungen”; wordt hetzelfde vervalsen van feiten echter toegepast in dienst van de „zwarte partij”, dan spreekt men van „Lüge”. De handeling is in beide gevallen dezelfde, alleen de morele waardering is in het ene geval de tegengestelde van die in het andere geval. De „luziferische” leugen is waarheid (of germaanse dynamiek, als men liever een term à la Rosenberg wil), de „satanische” leugen is leugen, tout simplement. De mens, die in dienst van het goede principe staat, kan niet eens liegen, ook al zou hij dat begeren, ook al liegt hij dagelijks in opdracht van zijn propaganda-ministerie, ook al vervalst hij de historie tot een rassenstrijd-tractaat en de gecompliceerdheid der europese cultuur tot „Mestizenkunst”, „geistige Syphilis” of „Idiotenkunst”. Het gaat, nogmaals, bij Rosenberg niet om iets, dat met negentiende-eeuwse wetenschap en wetenschappelijke argumentatie ook maar in de verte te maken heeft; het gaat bij hem om de ontmaskering van de Antichrist, die zich o.m. ook in de asphalt-cultuur manifesteert en door het kweken van bastaards de zuiverheid van de Godsstaat tracht te ondermijnen. „Ein Leichengeruch geht aus

von Paris, Wien, Moskau und Berlin. Der foetor judaicus vermisch sich mit dem Abhub aller Völker. Bastarde sind die „Helden“ der Zeit, die Huren- und Nackttanzrevue unter Niggerregie die Kunstform der Novemberdemokratie. *Das Ende, die Seelenpest ist da.*”

Klassieker beschrijving van de „aetas ferrea”, het ijzeren tijdperk, dat aan de ondergang der wereld en het gericht voorafgaat, zou men bij een middeleeuwse kroniekschrijver bezwaarlijk kunnen vinden; alleen zijn de kometen en de kalveren met vijf poten hier vervangen door moderner tekenen der komende verschrikking en heeft de paus of keizer der tegenpartij plaats gemaakt voor de November-democratie. En waarom zou een man, die zozeer onder de ban staat van de apocalyptisch gekleurde rancune der christelijke discipline, in zijn haatontplooiing halt houden voor iets, dat in die mate een benijdenswaardige macht is geworden als het ensemble der christelijke kerken met hun geloofsartikelen? In *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* krijgt de christelijke moraal, die er nooit tegen opzag misdaden te wijden en kanonnen te zegenen (*mits...*), haar troeven thuis, want zij herkent zichzelf niet meer als christelijk en vreet met haar ene helft dus haar andere op. Hitler en Paulus, de massahypnotiseur van de twintigste eeuw en de „epilepticus” van Damascus, worden in deze conceptie niet als „propagandisten” naast elkaar gesteld, maar aangewezen om elkaar te verscheuren. Het is mogelijk, dat de Olympus davert van het lachen bij dit schouwspel van christelijke „broederstrijd”, waarin, mirabile dictu, de broeders elkaar niet eens als broeders herkennen....

Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met God in de bijkeuken om het lagere werk te verrichten: het italiaanse fascisme. Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met een protestantse en een katholieke God om ook bij het lagere werk een veelzijdigheid te betrachten, die „het huis” weer ten goede komt: Hitlers nationaal-socialisme. Een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie, met een opvallende Germaan als portier ter voorkoming van misverstand, wat het „karakter” en de „eer” betreft: Rosenbergs nationaal-socialisme. In alle drie gevallen: een Godsstaat zonder hiernamaals-projectie,

een speculatie op een „hogere” mystieke eenheid, die het chili-asme van de socialistische leer moet opsorpen en de socialistische gelijkheid „aan het einde der dagen” moet vervangen door een gelijkheid van „kameraden” en „volksgenoten”. *Nationaal-socialisme* is socialisme, dat van het bestaande nationalisme gebruik maakt om het internationalisme af te wenden; daarom werd het bestaande nationalisme, dat tot dusverre nauwelijks een ideologie was, maar veeleer een uit spontane reactie op vermolmde instellingen als het Heilige Roomse Rijk en het napoleontisch imperialisme voortgekomen sentiment, door de vertegenwoordigers van het rancuneuze kleinburgerdom in dienst gesteld van de staats- en volksmystiek met haar ideologische „bovenbouw” van quasi-wetenschap en quasi-philosophie. Men kan dit een crisisverschijnsel noemen, in zoverre als men wel kan aannemen, dat een economische crisis het geloof in een onmiddellijk te verwachten heil een voorsprong geeft op het geloof in een „vrije associatie” van een verre toekomst; men kan ook, zoals de orthodoxe marxisten, steeds maar blijven tamboeren op het karakter van „kleinburgerlijke tegenbeweging”, dat fascisme en nationaal-socialisme kenmerkt; maar zulke verklaringen raken slechts de periferie, niet de kern. De strijd tussen marxisme en fascisme, die er beide op uit zijn elkaar als representanten van de duivel en zichzelf als kampioenen van het Godsrijk voor te stellen, is voor alles een strijd tussen twee interpretaties van christelijke gelijkheid zonder hiernamaals-projectie; vandaar hun fanatieke antagonisme (want de gelijkheid tussen Godskinderen en de gelijkheid tussen duivelskinderen willen niets met elkaar gemeen hebben), maar vandaar ook de zone van gemeenschappelijke grensbelangen tegenover de vrijheids- en gelijkheidsconceptie der negentiende eeuw, vandaar ook het gemakkelijke omslaan van communisme naar fascisme en omgekeerd (want niemand heeft van de gelijkheid, die men be-geert, een heldere voorstelling). Het marxisme strijdt met het geloof in de wetenschap, in de dialectiek, in de evolutie; het fascisme strijdt met het geloof in de phrase, in de propaganda, in het blijvende; een Godsstaat, die komen moet, tegen een Godsstaat, die zich onophoudelijk („dynamisch”) verwerkelijkt.

Wij, die te christelijk zijn dan dat wij in een controverse tussen christelijke secten partij zouden kunnen kiezen, zijn in deze strijd slechts partij, voor zover het om... christelijke belangen gaat, en daarom maken wij op de sectariërs de indruk van oude liberalen, van „neutralisten”, van partijlozen. Maar over die partijloosheid is meer te zeggen dan onder liberalen welvoeglijk, onder neutralisten voorzichtig, onder partijlozen partijloos genoemd wordt....

VIII. DE GROTE GELIJKHEID

Het gedaver der ongelijkheidsprofeten in de fascistische staten, die het privilege der ongelijkheid opeisen voor een aantal willekeurige vertegenwoordigers van de „middenklasse”, maakt mij steeds meer ontvankelijk voor de betekenis der christelijke gelijkheid, die het ongelijkheidsgedaver onherroepelijk tot voorwaarde heeft; de christelijke gelijkheid in haar modernste consequentie is de „Gleichschaltung”, het afstemmen van alle normen op de armen van geest, die immers ook recht hebben op alles, op Goethe en Schiller, op de cultuur als burgersmansrealiteit, op het leven als een instituut, dat in alle geledingen voor iedereen volkomen bereikbaar is, mits hij zich aan de „hogere waarheid” van de mystieke Staat verbonden acht. De gelijkheid der zielen voor God is hier zo overtuigend aanwezig, dat zij de aanvullende „obedientia”, desnoods in concentratiekampen, *behoeft*; wie niet gehoorzaamt, zal ook niet vrij zijn: dat is de „augustijnse”, en tevens de nationaal-socialistische interpretatie van de vrije mens en van de gerechtigheid op aarde.

Hoe moeilijk het, met dat al, voor de Christen is zich met deze disciplinaire opvatting van christelijke gelijkheid tevreden te stellen, blijkt b.v. uit het protest van Max Scheler tegen de identificatie van Christendom en gelijkheidstendentie. Scheler, die voortreffelijke dingen zegt over het ressentiment en bovendien een van de weinige duitse filosofen is, die Nietzsche's afleiding van de christelijke moraal uit dat ressentiment niet met filosofen-pedanterie heeft afgedaan, meent, dat het Christendom, en met name de christelijke liefde, „nicht auf dem Boden des christlichen Ressentiments erwachsen ist”. „Je länger und eindringlicher ich über diese Frage nachdenke,” zegt Scheler in *Vom Umsturz der Werte*, „desto klarer wurde mir, dass die Wurzel der christlichen Lie-

be von Ressentiment völlig frei ist – dass aber andererseits keine Idee leichter durch vorhandenes Ressentiment für dessen Tendenzen verwendbar ist um eine jener Idee entsprechende Emotion vorzutäuschen; und dies häufig so weit, dass auch das geschärfte Auge nicht mehr zu entscheiden vermag, ob echte Liebe vorliegt oder nur das Ressentiment sich den Ausdruck der Liebe gewählt hat.” Deze onderscheiding loopt, verder doorgevoerd, uit op een soort christelijke minnehandel, waarbij ook het scherpziendst oog geen grenzen meer kan trekken tussen ressentiment en niet-ressentiment; maar hoe moet men zich het „heb uw naaste lief als uzelf” (niet nu, in een christelijk geworden wereld, maar in een voor-christelijke heidense wereld?) los denken van het ressentiment jegens de machten der aarde? Hoewel Scheler zelf toegeeft, dat de grens tussen het ene en het andere nauwelijks te trekken is (hij geeft elders in zijn boek zelfs de mogelijkheid van ressentiment in het Evangelie van Lucas toe), wil hij de rancune, voortkomend uit de gelijkheidspretentie, verre houden van het „oer-Christendom”, dat hij in de idee der liefde belichaamd ziet; volgens hem is het de burgerlijke moraal, die zich van de dertiende eeuw af steeds meer van de christelijke begint af te scheiden om in de Franse revolutie haar hoogste prestatie te geven, die in het ressentiment wortelt. Daarom weigert Scheler de gelijkheid (de gelijkheid der zielen voor God, die Nietzsche voor het eerst als de legitimatie der rancune ontmaskerde) als christelijk te erkennen, „wenn damit etwas anderes gesagt werden soll als eine dem Werturteil Gottes über den Menschen vorhergehende Ausschaltung der durch menschliche Situationen, Engen, Blindheiten, Interessiertheiten sich ergebenden Täuschungen über die wahren Werte der Menschen”; het Christendom met zijn gelede kerkorganisatie, met zijn Paradijs, Vagevuur en Hel, is eerder aristocratisch dan democratisch; „viel eher ist es autochton christliche Vorstellung zu nennen, dass hinter der für uns Menschen noch scheinbaren Gleichförmigkeit des Wertes der Menschen, der Rassen, der Gruppen, der Individuen, die unsere an dem Äusseren haftenden Augen zunächst wahrnehmen, Gott eine unabsehbare Fülle von Wertdifferenzen und Verschiedenheiten er-

kenne – sowie nach Pascals treffendem Worte schon der Mensch seinen „Geist“ dadurch ausweist, dass er die innere Verschiedenheit des Menschen unter ihrem gleichförmigen Anschein zu fassen vermag.”

Het is merkwaardig genoeg, dat Scheler met dit beroep op de ongelijkheid het Christendom wil redden van Nietzsche, die immers toch werkelijk niet zo naïef was, dat hij de christelijke gelijkheid buiten de alomtegenwoordige ongelijkheid wilde stellen. Men kan hem daarbij één ding toegeven: het Christendom is zeker geen andere naam voor socialisme of communisme, zo min als Jezus een voorloper is geweest van Marx; maar wat Jezus *wel* geweest is, kan men moeilijk beslissen, zolang de mogelijkheid groot is, dat hij alleen als hoofdpersoon van een mysteriedrama bestaan heeft. Wanneer Jezus de armen zalig spreekt, omdat hunner het Koninkrijk der Hemelen is, behoeft men niet te denken aan de toezegging van een proletarische heilstaat in het hiernamaals; men kan met Scheler daarin zien „die paradoxe Form, in der sich die Erklärung der *Unabhängigkeit* der höchsten und letzten Persönlichkeitswerte von den Gegensätzen: arm, reich, gesund, krank usw., ausspricht”, en de verklaring in de materialistische zin aan de socialisten overlaten; er is nu eenmaal een esoterische naast een exoterische interpretatie van het Christendom mogelijk, en hoe men de woorden van de Zoon Gods ook wendt of keert, zij blijven altijd „beschikbaar” voor twee partijen, die van de vulgaire belofte en die van de persoonlijke waarde. Het is trouwens juist deze spreekmethode van de protagonist van het christelijk drama, die mij altijd geërgerd heeft, zoals zij de Hegelianen verrukken kan (zij hebben het over „de wijsheid in kindergedachte”, wanneer zij de Jezus-woorden op een goudschaaltje wegen); deze Christus met zijn Koninkrijk der Hemelen voor de armen, dat volgens een bepaalde interpretatie ook voor de rijken kan zijn, *mits...*, lijkt mij ook thans nog een Christus voor filosofen, die zich van het Christendom in de wereld minder aantrekken dan van hun eigendomsrecht op de modelmens. Het debat over de gelijkheidspretentie en het ressentimentsgehalte van het oorspronkelijke Christendom is even vruchteloos als het zeer verwante debat over

het al-dan-niet-bestaan-hebben van Jezus; men zou het oudste publiek der Evangelien voor zich moeten zien, om uit te kunnen maken voor welke doeleinden zij het meest gebruikt werden. Maar wat men wel kan uitmaken (en wat zelfs geen gelovige Christen zal kunnen ontkennen) is, dat iedere positieve ongelijkheid in het Evangelie ontbreekt, terwijl het aantal toezeggingen voor de armen en ellendigen niet bepaald gering is te noemen. Daarmee is de rol van het Christendom bepaald, geheel afgezien nog van de aanwezigheid van een Paulus; daarmee wordt het mogelijk zowel voor de armen en verdrukten, die aan het Koninkrijk der Hemelen het *recht* ontleen de ongelijkheid als een tijdelijke onbillijkheid te beschouwen, als voor allerlei „verdragen” met hiërarchische denkbeelden en wereldse machten, die hun autoriteit onder het patronaat van het af te wachten Oordeel willen stellen (de „unabsehbare Fülle von Wertdifferenzen und Verschiedenheiten” van Schelerpolitiek geïnterpreteerd)... maar het wordt onmogelijk voor iedere macht, die haar recht in zichzelf wil zoeken. Steeds zal de Christen *zijn* recht kunnen laten gelden, en daarmee is reeds het ressentiment als begeleidend verschijnsel van de gelijkheid (of: negatieve ongelijkheid) gegeven; het Christendom kan zich voortaan openbaren en als de opstand tegen alle gezag en als de trouw aan het gezag in dienst van een „hogere idee” (socialisme en fascisme zijn van die twee openbaringsmogelijkheden de actueelste werkelijkheid), maar een principiële ongelijkheid om de ongelijkheid zal het nooit kunnen verdedigen. Het is in zijn kern of anti-aristocratisch (volgens de interpretatie der „verongelijkten”) of zuiver personalistisch (volgens de interpretatie van Scheler); in het eerste geval staat het als moraal der „verongelijkten” tegenover degenen, die de macht bezitten, in het tweede geval is het als maatschappelijke moraal onbruikbaar, want een „geheime moraal” voor „ingewijden”, en dan noch voor propaganda, noch zelfs voor mededeling aan een gemeente vatbaar. Men kan zich nl. moeilijk voorstellen, dat het Christendom der „ingewijden” de wereld heeft veroverd; de veroveraars waren aanvankelijk de onderdrukten en, na de officiële erkenning van het Christendom als staatsgodsdienst, de machtigen en de

priesters, die zich zo nodig van de „ingewijden” wisten te bedienen. Ik zeg niet: uit berekening, want de motieven van Christenen zijn veel gecompliceerder dan dit moderne woord aangeeft; het concrete beeld van al deze complicaties levert de staatsleer van Augustinus.

De onmiskenbare sentimentaliteit ook van mensen, die zich overigens zonder veel affect tot het Christendom verhouden, jegens Christus zelf, jegens het „zuivere begin”, is een van die resten ener christelijke discipline, die zich het hardnekkigst laten gelden; men wil toch *iets* behouden, men wil, dat niet alles sociologie en biologie wordt; maar daardoor wordt het ganse probleem van het Christendom, van zijn gelijkheidsmoraal en het daaruit voortvloeiende ressentiment, weer vertroebeld; alsof „de goede Herder” der Evangeliën gecompromitteerd zou worden door de maatschappelijke ontwikkeling van een leer, die aan zijn naam is gekoppeld! Immers, wanneer men aanneemt (volgens een uitstekende definitie van Scheler zelf), dat het ressentiment in die samenleving het sterkst is, waarin ongeveer gelijke politieke en andere rechten bestaan, terwijl practisch de macht, het bezit en de beschaving aanzienlijk verschillen („in der jeder das „Recht” hat, sich mit jedem zu vergleichen und sich doch faktisch nicht vergleichen kann”), dan ontmoet men steeds weer het Christendom aan de oorsprong van deze wonderlijke verhouding. Het Christendom immers heeft onder ongelijkheden van allerlei gehalte en vorm bestaan, maar het heeft ze slechts erkend onder het perspectief van de dood, de grote gelijkheid bij uitstek, die zelfs pausen naar de hel verwijst. Daarmee is niet gezegd, dat alle christelijke tijden geladen geweest zijn met ressentiment; integendeel, naarmate het vertrouwen in de rechtvaardigheid van de dood en het hiernamaals groter is, zal het ressentiment ten opzichte van de aardse ongerechtigheden minder heftig, afwachtender zijn. Er bestond (er bestaat nog) onder Christenen een vertrouwen op de „wraak door de dood”, waarvan het moderne indifferentisme, dat door Darwin en Marx is heengegaan, zich geen voorstelling meer kan maken; er bestond (er bestaat nog) een geloof, dat genoeg neemt met slavernij en ontbering hier op aarde, omdat het zich aan de

hemelse verwachting volkomen weet te verzadigen; men vindt het in een romantisch verbleekte vorm op ouderwetse platen in de kamers van onze grootvaders geïdealiseerd, als een flauwe afspiegeling van de rancuneuze beeldwoede der *Apocalyps*. Maar zulk een geloof slorpt het ressentiment op zonder het te vernietigen; zodra de zekerheid der „verwachting” wordt aangetast, moet ook het ressentiment zich in andere richtingen ontladen.

Ik herinner mij een werkster, die ik als kind in mijn ouderlijk huis (voor haar een huis der machtigen en rijken dus) geregeld over de „rijke lui” hoorde spreken op een toon van blind respect, gemengd met de bitterste rancune; zij behoorde tot een arbeidersfamilie, die tot dusverre in de calvinistische vreze des Heren was grootgebracht, maar in de laatste tijd kennis had gemaakt met het socialisme, zonder dat een van beide stromingen het definitief in haar gewonnen had. In haar stem ontdekte ik misschien voor het eerst, zonder het bewust te formuleren, de afgrond van het christelijk ressentiment; ik voelde mij tegenover haar half machtige, half schuldige; machtige tegenover de vrome Christin, schuldige tegenover de socialiste, met een goed geweten jegens het slapende, door het geloof opgeslorpte ressentiment, met een slecht geweten jegens het van zijn hemel beroofde, op de aarde weer losgelaten ressentiment....

Zulk een herinnering zegt mij meer dan veel filosofie over het „oer-Christendom”, waarover wij zo bijzonder ijverig worden voorgelicht door de theologen. Men vergeet zulk een gezicht en zulk een stem niet; men weet ineens, waar het socialistisch ressentiment vandaan komt, en wat de rijken en machtigen aan het goede hiernamaals te danken hebben gehad! Het ressentiment dergenen, die zich slechts in de hemel vergelijken met de anderen, wordt pas recht gevaarlijk, zodra er geen aanleiding meer bestaat om de vergelijking tot de hemel te beperken!

Men heeft het begrip „vooruitgang” gewoonlijk vereenzelvigd met „ontwikkeling”; ontwikkeling van verstandelijke klaarheid en technische vaardigheid. Men zou datzelfde begrip „vooruitgang” kunnen opvatten als een „ontwikkeling”

van intermitterend, onder de voogdij van de dood onvolwassen gebleven ressentiment (zoals dat b.v. in de middeleeuwse boerenopstanden tot uiting komt) tot constant, aan het patronaat van de dood ontgroeid ressentiment (zoals dat, waaraan het nationaal-socialisme zijn ontstaan dankt). Tussen deze beide uitersten kan men alle schakeringen aantreffen: het ressentiment van Luther jegens de katholieke hiërarchie, het ressentiment van Rousseau jegens de aristocratie, het ressentiment van het socialisme jegens de bourgeoisie, en vele andere nuances meer. De emancipatie van het ressentiment: daarvan zou een geschiedenis te schrijven zijn, die ik niet zal schrijven, omdat het mij niet te doen is om de dosering, maar om het beginsel: de gelijkheid in ongelijkheid, het recht als modus van de macht. Ik stel hier alleen vast, dat *déze* „ontwikkeling” minstens evenveel geldigheid heeft als de „vooruitgang” der evolutionnisten, die er echter de voorkeur aan geven de ontwikkeling van verstandelijke en materiële techniek gemakshalve te vereenzelvigen met een algemene „vooruitgang der mensheid”. De „vooruitgang” is een halve waarheid, een perspectief van de „ontwikkeling”, meer niet; een onschuldig perspectief bovendien, maar dan onschuldig, zoals sommige bakvissen dat zijn. Tot dusverre is zowel de humanistische opvoeding als de humanistische verbreiding van kennis over steeds groter massa's in dit opzicht volkomen onschuldig, d.i. onnozel geweest; het humanisme en de democratie houden de kennis voor iets zo onschuldigs, dat zij het postulaat der „algemene ontwikkeling” als sine qua non der cultuur blindelings hebben aanvaard. Maar het toedienen van kennis is allerminst zo ongevaarlijk; het weten van veel feiten, die men voor onomstotelijk houdt, zonder dat men in staat is daarvoor met zijn gehele persoonlijkheid de verantwoordelijkheid te aanvaarden, is een voorstadium van de leugen; want in de eerste plaats wil de „algemeen ontwikkelde”, dat de feiten voor hem niet meer lastig vallen dan noodzakelijk is voor het in stand houden van zijn eenmaal verworven wereldbeschouwing. Alsof waarheden steeds onschadelijk en strelend waren, alsof een waarheid niet een gevaar en een voedingsbodem voor het ressentiment kon worden! De waarheid, die men niet dra-

gen kan, werpt men immers van zich af door tegen de brenger dier waarheid te wrokken! Onder dit perspectief bestaat er geen enkel principieel verschil tussen de gelovige Christen en de wetende marxist; er bestaat een verschil tussen de eenmaal overgeleverde waarheden, maar de wil om in een systeem, waarop men recht meent te kunnen laten gelden, ongestoord te kunnen leven, is dezelfde. De gemiddelde marxist heeft respect voor de wetenschap, ongetwijfeld, omdat het de wetenschap was, die hem *zijn* waarheden verschafte, en omdat Marx de „verzekerdheid des geloofs” met die wetenschap garandeerde; maar de verantwoordelijkheid van een wetenschap, die ieder ogenblik in onwetendheid kan uitmonden, is hem even vreemd als de rechtgeaarde katholiek. De wetenschap heeft *zijn* recht op mens-zijn te verdedigen, en iedere wetenschap, die dat niet doet, wordt als dilettaantisme terzijde gelegd. In de socialistische en communistische wereld is de wetenschap het goedkoopste middel om het ressentiment een fraaie naam te geven, omdat zij in staat is de eisen van het proletariaat te rechtvaardigen, die op zichzelf evenzeer en even weinig tot het gebied van het recht behoren als de vooroordelen der bourgeoisie, die hardnekkig vasthoudt aan de rechten der Franse revolutie. De dialectiek van het historisch-materialisme is de transpositie van het hegeliaanse apparaat op het christelijk ressentiment der arbeidersklasse; het ressentiment wordt daarmee tot onwrikbare wet geproclameerd. Voorondersteld is hier, dat de gelijke rechten bestaan; is hun bestaan eenmaal stilzwijgend aangenomen, dan verliest ook het ressentiment zijn ongunstig klinkende naam en wordt de strijd der arbeidersklasse automatisch identiek met de strijd der mensheid in haar zelfontplooiing.

Dit vaststellen is geen huldebetuiging aan het conservatisme. Wij hebben niet eens de keuze; wij zijn zo christelijk, dat wij de uitbuiting van vrouwen en kinderen en het ganse systeem der „loonslavernij” niet anders dan als een gruwelijk *onrecht* kunnen zien; christelijke ogen verdragen geen slavenklasse meer, en evenmin een heersersklasse. Daarom hebben in laatste instantie de sentimentele socialisten toch gelijk tegenover de wetenschappelijke met hun onomstotelijkheden: de eerste

aandrift tot socialistische activiteit is, evenals haar laatste rechtvaardiging, van sentimentele aard, en wat tussen eerste aandrift en laatste rechtvaardiging ligt is slechts voor de strijd noodzakelijke schijn-onverbiddelijkheid van wetten en krachten; alpha en omega van het socialisme is echter de christelijke gezindheid, die recht opeist voor het ressentiment, die tenslotte ook de wetenschappelijke onverbiddelijkheid opeiste om recht te spreken over de ongelijkheid. Niet om het proletariaat te helpen teruggedrijven naar krotwoningen, noem ik vermomd ressentiment, wat zich liever aandient als marxistische wetenschap, maar om de betrekkelijkheid van de tegenstelling geloof-weten te belichten; geloof en weten zijn twee „spelvormen” van het christelijke ressentiment, en zoals het geloof zich van zekere feiten bedient om zich in de wereld te „materialiseren”, zo bedient zich de historisch-materialistische wetenschap met haar feitenverering van het christelijk gelijkheidsaxioma om zich in de wereld „geloofwaardig” te kunnen maken.

Voor de marxist, gesteld hij had nog oren om te horen en ogen om te zien (een onwaarschijnlijkheid, want het ressentiment heeft ook macht over de zintuigen), zou daarom de ontwikkeling van fascisme en nationaal-socialisme een leerzame spiegel kunnen zijn. Hier immers wordt het recht op kennis (waarvan het algemeen kiesrecht, het prachtigste „alsob” en tegelijk dus het grootste paskwil der democratische ideologie, het politieke equivalent is: recht op weten van datgene, waar niemand iets van weet, nl. van het „algemeen belang”) met een consequentie doorgevoerd, die de marxistische denktechniek geheel in de schaduw stelt. Het marxisme stamt niet voor niets van Hegel af; het kleeft nog aan de waarheidspretentie van zijn wetenschappelijk onderzoek, het is een intellectuelenleer, die haar wereldbeschouwing afhankelijk maakt van wat het laboratorium en de studeerkamer zeggen. Niets daarvan bij de fascistische vermomming van het ressentiment; Nietzsche's „das Ressentiment gebiert Werte und wird schöpferisch” manifesteert zich hier in de officiële verwerping van alle andere overtuigingsmogelijkheden dan de door het ressentiment gewettigde. Er is onder het protectoraat van het Christendom,

dat er door zijn architectuur alle aanleiding toe geeft, altijd met bewustheid veel gelogen, maar het liegen van fascist en nationaal-socialisten is een nieuwe vorm van christelijk waarheidsbesef, die men grondig moet bestuderen uit de geschriften van Mussolini, Hitler en Rosenberg, maar vooral ook uit brochures en dagbladen om precies te beseffen, welke positie de leugen zich hier heeft verschaft. Geen leugen verminkt door waarheidsgefluister terzijde, geen leugen alleen als diplomaten tactiek, maar het l'art pour l'art van de leugen: dat is de consequentie van het recht op kennis, dat de democratie de burger geschonken heeft in plaats van de rechtvaardiging door de gelijkmakende dood. Want primair is hier het *recht voor allen* om te weten, en secundair is de oude waarheidsballast der filosofen, dat studeerkamerartikel uit de tijd, toen slechts een „élite" wist en de „massa" geloofde; primair is het recht om met de verworven feiten het ressentiment te rechtvaardigen, dat het verdwenen of hopeloos verzwakte geloof heeft achtergelaten, en secundair is de vraag, wat men met dit recht moet aanvangen. „Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen": deze definitie, die Rosenberg van de woordtechniek der filosofen heeft afgekeken (bij wie zij een betrekkelijke waarheid en betrekkelijk onschuldig is, zoals iedere filosofische definitie), wordt, in dienst gesteld van het ressentiment van een man, die zich voor alles door feiten wil wreken op de macht der kerken en der Joden, een vrijbrief om zoveel te liegen als hij kan zonder het doel (de beoogde wraak) voorbij te schieten. Er is tussen het weten van Rosenberg en het weten van Spinoza daarom veel minder verwantschap dan tussen het weten van Rosenberg en een zakelijk geleide reclamecampagne; in de beide laatste gevallen dient het feitenmateriaal uitsluitend om de menigte binnen te laten treden, om afnemers te krijgen en uit onverschilligen klanten te maken; wanneer iemand u met klem verzekert, dat iets *toch* voordeliger is dan een ander mythisch iets, hangt het niet van enig negentiende-eeuws waarheidscriterium, maar uitsluitend van de herhaling en de suggestie af, of gij u laat overtuigen. Deze wijze van argumenteren was door de reclame over de ganse

wereld bekend, eer fascisme en nationaal-socialisme haar toepasten op de wereldbeschouwing; en toch ontmoet men nog intellectuelen van de oude stempel, die zich blijven afvragen, hoe het toch mogelijk is, dat men in Duitsland zo „de wetenschap verkracht"! Zij kunnen zich niet voorstellen, dat een mens, dat de meeste mensen, dat hun „massa" zich nu recht begint te verschaffen met de feiten, die zij zelf in populariserende vorm hebben uitgeleend, misschien wel met de brave bedoeling, dat een waterhoofd van kennis voor iedereen het bijgeloof op de vlucht zou jagen; dat deze massa zich van hun abstracte waarheid niets aantrekt, maar wel hun feiten en hun groeperingen gretig aangrijpt om zonder onderzoek en twijfel en soortgelijke hinderlijke omwegen *gelijk* te krijgen, dat is voor de „oude" intellectuelen met hun vertrouwen in de onschuld en de paedagogische waarde van het weten een te bittere pil dan dat zij die zouden slikken. Liever gaan zij voort met cultuurwaarden voor eigen gebruik te hamsteren in zedelijke verontwaardiging en zich de goede oude tijd voor de geest te roepen, toen het liegen een discreet gehanteerd privilege was voor diplomaten... en ook voor anderen dan diplomaten..., maar altijd in de schaduw der christelijke waarheid!

Het probleem van de fascistische en nationaal-socialistische leugen is dus vooral een probleem der moraal; niet, dat hier dagelijks gelogen wordt, maar dat hier het liegen autonoom werd, is belangrijk; niet, dat Hitler de leugen als propaganda-middel aanprijst, maar dat hij op iedere bladzijde van *Mein Kampf* liegt alsof hij de waarheid sprak, boeit de lezer van zijn boek, dat anders ook in het geheel niet boeiend zou zijn. Het recht op kennis heeft zich geëmancipeerd van de waarheid: dat is de laatste manifestatie van het christelijk ressentiment.

Zoals het met het recht op de feiten gesteld is, is het ook gesteld met dat andere middel, waardoor een christelijke samenleving zonder hiernamaals-illusie de gelijkheid na de dood tracht te compenseren: het recht op *arbeid*, door Louis Blanc boudweg geformuleerd, door de negentiende eeuw in allerlei variaties, van kapitalistische tot socialistische, stilzwijgend als axioma erkend. Voor de gelovige christen was werken geen voorrecht, maar een gevolg van de zondeval; de christelijke

kerk aanvaardt daarom de rijken, die niet werken, naast de armen, die in het zweet huns aanschijns werken; arbeid is geen levensdoel, maar, sub specie aeternitatis, een noodzakelijk kwaad aan deze zijde van het graf. Het wegvallen of verzwakken van de hiernamaals-illusie schept ook hier een paradoxale situatie, die zich in al haar contradicties als paradoxaal (christelijk) onthult door de werkloosheid. De vervulling van een lievelingswens der negentiende eeuw, die de mens verlichting van zijn zwoegen beloofde door middel van de techniek, is dan eindelijk werkelijk gekomen; hij mag voor zichzelf leven, hij heeft vrije tijd, hij wordt zelfs gedwongen voor zichzelf te leven en vrije tijd te hebben. Waar is nu het gejuich over de nul-urige arbeidsdag?... Zoals het meestal met cultuurdromen gaat: als zij werkelijkheid worden, zijn zij het tegendeel van wat men er zich van had voorgespiegeld. De vervulling van de Franse revolutie was het „ijzeren tijdvak” van Napoleon Bonaparte; de vervulling van de eeuw der techniek is de eeuw der werkloosheid. Dat het hier geenszins alleen een economisch en sociologisch, maar in de eerste plaats een moreel probleem betreft, wordt echter noch door het kapitalisme, noch door het socialisme, noch door het fascisme erkend; dat een belangrijk deel van de ellende voortvloeit uit de opvoeding tot het surrogaat „arbeidsmoraal”, die men, nog steeds, axiomatisch pleegt uit te delen aan de jeugd, komt bij weinigen op; men zou b.v. reeds beter de werkloosheid kunnen dragen, wanneer men niet altijd domweg geleerd had, dat „arbeid adelt” (en „adel arbeidt niet” voegt de socialistische rancune eraan toe). Dit „arbeid adelt” is een axioma, waarmee men in de negentiende eeuw practisch uit kon komen, omdat de ontginning der wereld door de techniek en industrie behalve machines ook handen van levende Christenen vergde en de lui-aard dientengevolge een zondaarscheen; maar tegenwoordig hinkt de arbeidsmoraal wanhopig achter de feiten aan. Zij blijft de arbeider verheffen boven de nietsdoener, hoewel er te veel arbeidende mensen zijn; op grondslag van een overleefd beginsel vereenzelvigd zij het menselijk leven met een werkzaam leven en gunt zij de werkloze... steun; „wie niet werkt, zal ook niet eten” is niet alleen een practische waar-

schuwing, maar ook een moreel principe. Want dat arbeid in vele gevallen *voldoening geeft* is iets geheel anders: uit die conclusie spreekt geen morele pedanterie; die erkenning van een psychologisch te verifiëren feit laat b.v. een onderzoek toe naar de mogelijkheden, die er zijn om de door de techniek overbodig geworden arbeidskracht langs andere wegen af te reageren. Koppig vasthouden aan het morele overwicht van de arbeider over de werkloze betekent daarentegen: blind achter de negentiende eeuw aanlopen, die, zoals men wellicht vernomen heeft, sedert een aantal jaren voorbij is.

Het Christendom heeft zijn mensen niet zo gedisciplineerd, dat zij met een goed geweten kunnen werken, noch zo, dat zij met een goed geweten ledig kunnen lopen. Rijk en arm, ledigheid en arbeid zijn relatief, omdat niet dit leven, maar het leven na de dood maatstaf is; zowel de adel als de proletariër wordt door het Christendom omarmd, *mits* ... Daarom heeft de kerk in het ene geval vorsten en adel in bescherming genomen tegen het extremisme der paupers, en in het andere geval de mindere man gesteund tegen het machtsmisbruik van vorsten en adel; beide mogelijkheden zijn christelijk, maar beide worden paradoxaal, wanneer de hiernamaals-illusie wegvalt. Zowel het kapitalisme als het socialisme is op dit punt dan ook in hoge mate inconsequent; hun moraal huldigt de arbeid, maar coquetteert eveneens met renteniersidealen en de vrije Zaterdagmiddag als het hoogste goed. Is het dan zo wonderlijk, dat krachtens deze „plaatsvervangende” moraal zowel de rentenier en de moderne arbeider met behoorlijke arbeidsvoorwaarden, als de loonslaaf, die geen tijd heeft om „tot zichzelf te komen”, geladen zijn met ressentiment? De rentenier wrokt tegen de werkman, de werkman wrokt tegen de rentenier, tegen beiden wrokt de lompenproletariër: zo wil het de christelijke moraal zonder hiernamaals. Men kan dus, door werk te verschaffen aan werklozen (renteniers zonder het vereiste kapitaal om werk te zoeken in de vorm van „liefhebberij”), het grote christelijke probleem wel plaatselijk en tijdelijk maskeren, maar oplossen kan men het niet, zolang men niet in staat is de christelijke discipline te hanteren zonder het christelijk ressentiment te beheersen; want als het probleem der

werkloosheid is opgelost, zal men weer voor het probleem van het werk komen te staan, en zo ad infinitum. Recht op arbeid en recht op ledigheid zijn twee kanten van een en hetzelfde christelijk dilemma: het dilemma van het recht op *alles* tegenover de bereikbaarheid van *weinig*; van het onbeperkt voortwoekerend ressentiment derhalve, dat autonoom werd, waar Godsvertrouwen en berusting hun suggestieve kracht verloren.

Met het ressentiment gebeurde dus iets, dat ook gebeurde met de cultuur in het algemeen: beide raakten los van het christelijk monopolie des geloofs, beide moesten het „hoger beroep” laten varen. Daarom is het nauwelijks een verrassende ontdekking te noemen (al verrast zij soms toch nog, aangezien zij niet tot de fashionable ontdekkingen behoort), *dat ressentiment en cultuur overal samengaan*. Niet alleen het ressentiment, dat naar de *naam* ressentiment luistert, is ressentiment; de combinatie van recht op alles en bereikbaarheid van weinig, die de wrok doet ontstaan en daarmee de spanning, nodig om een ondergrondse actie te ontketenen tegen de overvloed, heet in de wetenschap b.v. „objectiviteit” en in de kunst „l’art pour l’art”. Ook deze begrippen zijn weer onhoudbaar en heftig begeerd tegelijk; zij lijken bijwijlen een onschuldig speelgoed voor geleerden en artisten, maar zij zijn niet minder dan de begrippen *par excellence* van het ressentiment. Wat doet de filosoof en de geleerde met de „objectiviteit”, waaraan hij zich zo angstig en aanmatigend vastklampt? Wat doet de artist met het l’art pour l’art, dat hem, zou men zo zeggen, alleen maar kan hinderen in zijn omgang met medemensen? Zij zijn wrakke schuiten, deze wonderlijke begrippen, maar zij rechtvaardigen zich door hun ressentimentsgehalte; door de „objectiviteit” en „l’art pour l’art” wreken kleine luyden zich op de rijkdom, die zij niet bezitten, en die zij dus als dilettantisme bestempelen; door deze begrippen doen deze kleine luyden armoede in schijn-rijkdom verkeren en handhaven zij hun recht op alles, wat zij in de praktijk niet bereiken kunnen. Zij koesteren die dierbare, christelijke woorden, en zij richten zich met hun christelijke wapens tegen de dilettanten, de subjectieven, de zorgelozen des gees-

tes; wat zij deze niet vergeven, is, dat zij minder behoefte hebben aan het recht op alles, op waarheid of schoonheid volgens een bepaald voorschrift. Ik denk niet meer gering over waarheid en schoonheid, sedert ik gezien heb, hoe gemakkelijk zij overgaan in rassentheorie en Blubo-litteratuur; want het ressentiment der waarheidsdienaren en schoonheidsbedienden vindt vele wegen, en het vindt steeds volmaakter wegen, in de eeuw van de heerschappij der „middenklasse”....

Alleen de slechte kenners van het ressentiment zullen dus zeggen, dat het een zuiver negatieve functie heeft; want een ressentiment, dat bij machte is een cultuur te voeden en haar voornaamste waarden in stand te houden, kan niet louter negatief zijn. Het ressentiment behoedt de katholieken, de protestanten, de humanisten, de socialisten, de fascisten voor het nadenken over de „laatste dingen”, omdat het bevel voert over de logica. Het ressentiment is... geest, want het is uit Gods geest geboren; de wrok bouwt systemen, na andere te hebben vernietigd, werpt zich op de talenten, vergiftigt hen, maar drijft hen ook tot daden; welke daden en zelfs „daden des geestes” zijn zonder het ressentiment geboren? En hoeveel mensen moesten aan de troostende afgodsbeelden Waarheid en Schoonheid geloven om met een goed geweten datgene te doen wat zij konden doen? Men denke aan de middeleeuwse schilders, die slechts bestaan hebben bij de gratie van wat christelijke onderwerpen, die zich veroorloven konden te schilderen, omdat zij geloofden; men denke zich die schilders *zonder* geloof, en met dezelfde behoefte aan rechtvaardiging van hun kunst door het „hogere”....

Ik ontmoet soms mensen, die zich verbazen over de naïveteit der gelijkheidsleuzen; zij wijzen mij glimlachend op de onloochenbare realiteit der ongelijkheid en zij ontlene daar aan de rust, die zij nodig hebben om zonder al te veel gedachten te kunnen blijven leven in hun milieu, dat zo ongelijk is aan dat van de arbeider enige straten verder. Ik benijd deze wijzen hun rust; dat is een van *mijn* ressentiments-symptomen. Ik benijd hen, omdat zij blijkbaar geen oog hebben voor de vogelvrijheid van de ongelijkheden in een christelijke wereld; ik benijd hen, omdat zij niets schijnen te vernemen van

het grote offensief tegen de laatste ongelijkheden, die de Europeanen nog met een goed geweten verdroeg. Zij weten dat alles zo perfect, van de ongelijkheid en van de verschillen tussen de mensen onderling, dat men hen waarlijk niet voor anarchisten of zelfs maar voor naïeve democraten zal verslijten; dat is dan trouwens ook hun eerezucht: niet voor naïef door te gaan. Maar juist door hun scherpzinnigheid ontgaat hun, wat gelijkheid, de grote gelijkheid van het Christendom, te betekenen heeft; het ontgaat hun, dat het christelijk ressentiment zich geëmancipeerd heeft van het hiernamaals en daarom aantast wat er over was gebleven aan trouwhartige ongelijkheid: de rangen, de standen, de rijkdom, tenslotte iedere geleding der cultuur, die nog aan aristocratische privileges herinnert. Onder de heerschappij van het geëmancipeerd ressentiment kunnen er immers geen privileges meer bestaan, die niet ieder ogenblik verschuifbaar, aantastbaar, omkeerbaar zijn; „Recht ist was dem Volke nutzt“, „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, dat zijn de phrasen van het laatste soort Christendom en de christelijke „naastenliefde“ in het bijzonder. Fascisme en nationaal-socialisme met hun alzijdige rancune tegen alles, omdat men alles niet bereiken kan, met hun giftige haat tegen het grootkapitaal evengoed als tegen de arbeidersklasse, leveren de consequentste vormen van ressentimentstheorie, omdat zij uitdrukking geven aan het christelijk gelijkheidsverlangen zoals bij onze heugenis nog niet eerder te voren. Niet langer zijn het alleen de armen, die tegen de rijken in opstand komen, zoals onder het socialisme; maar de middenstand komt in verzet tegen beide, en de rijken komen in verzet tegen zichzelf; dat is de triomf der gelijkheids-idee door het onbeperkt heersende ressentiment! De opkomst van deze kuddedoctrines bewijst degene, die het nog niet mocht gezien hebben, dat het ressentiment geenszins een gevolg is van sociale misstanden, maar dat de sociale misstanden pas als zodanig worden beseft door de aanwezigheid van het ressentiment. Men behoeft niet eens arm of gebrekkig te zijn om voortgejaagd te worden door het ressentiment; men behoeft niets te zijn, behalve erfgenaam van de grote gelijkheid, die door Paulus en Augustinus over de westelijke landen kwam.

Ik dwaal door de arbeiderswijken onzer steden en ik verbaas mij erover, dat zij, die hier samenklitten, niet uitstromen over de villaparken, de vensters in gruzelementen slaan, de brandkasten openbreken, de schilderijen vertrappen en de boeken verscheuren, om dan te kunnen zwelgen in de nette keukens en te kunnen ronken op de fraaie spreien der bedden. Ik dwaal door de villaparken onzer steden en ik verbaas mij erover, dat zij, die hier huizen, niet met hun politiemacht uittrekken om de hokken der rebelse paupers uit te roken, de ontevreden tronies neer te slaan, dat eeuwige verwijt der armoede te vernietigen voorgoed. Dat alles zou mogelijk zijn voor het aanzicht der christelijke moraal; waarom geschiedt het niet? Ik dwaal door de kwartieren van de middenstand, verdeeld in zichzelf, jaloers op de rijken, maar evenzeer wantrouwend jegens de armen, begerig naar meer bezit, maar ook koppig vasthoudend aan het dierbare, dat men heeft... en ik weet, waarom het niet geschiedt. De middenstand is hier het symbool van de groeiende „middenklasse”, van het alomtegenwoordige ressentiment, dat juist door half bevredigd te zijn en nooit geheel bevredigd te worden zich het volledigst uitleeft, van het grote compromis, bij welks gratie onze cultuur bestaat. Zowel aan de armen als aan de rijken heeft het Christendom steeds weer het compromis opgedrongen, omdat het compromis „wereld” en „hemel”, onbevredigdheid en beloofde bevrediging in zich verenigt; en in de sfeer van het compromis heeft het ressentiment zich ontwikkeld tot een cultuur, die de gelijkheid wil en de ongelijkheid in stand houdt om de grote gelijkheid, als paradox der vele ongelijkheden, te kunnen willen en niet willen, met hetzelfde gebaar.

Dit is de vicieuze cirkel van het Christendom, van het christelijk ressentiment. Daarom leven de christenen van deze eeuw in standen, in klassen, in wijken verdeeld; in een sociale orde dus, die zekere belangen beschermt en andere onderdrukt, die door de politie, de Gepeoe of de Gestapo als de heilige orde wordt beveiligd tegen aanslagen; maar geen dezer orde-toestanden is gewaarborgd door iets anders dan de politie en de ongelijkheden, die het ressentiment op een bepaald tijdstip paradoxaal gedooft.

Alles wat ik tot dusverre geschreven heb, convergeert nu naar één punt: de *democratie*. Want waarom schreef ik het op? Toch niet als een „historisch onderzoek” naar de betekenis van het Christendom? De historici hebben andere, grondiger methoden!... Ik wil mij realiseren, waarom ik mij sedert het officieel worden van fascisme en nationaal-socialisme democraat gevoeld heb, desnoods, in verreweg de meeste gevallen, dwars tegen de democratische leuzen en phrasen in; ik wil door dit boek kunnen instaan voor mijn democratie, die ongetwijfeld weinig begeerlijk is voor de democraten van het „hoge, ethische beginsel”. Misschien zou ik nooit de behoefte hebben gevoeld mijn democratie te verdedigen, wanneer zij niet was aangevallen door de jachthonden van het ressentiment, en wanneer zij niet was vereenzelvigd met algemeen kiesrecht, parlementarisme, ethisch jargon en nog veel meer. Wel hebben de aanvallers een slecht geweten; want zowel in het marxistische als in het fascistische kamp coquetteert men met de democratie, verklaart men zich beschermer van een ware democratie: de chiliastische idee van een „vrije associatie”, of een demagogische „volksstaat”, een „totalitaire” staat, een „corporatieve” staat. Men wil een democratie, die althans het voordeel heeft, dat zij niets is dan één stuk tegenstrijdigheid, vernietigen om er een democratie met decoratieve achtergrond voor in de plaats te stellen; men wil de democratie tot iedere prijs vereenzelvigen met een of andere reddende leuze voor het parterre en de engelenbak, nu de negentiende-eeuwse leuzen voor het negentiende-eeuwse parterre en de negentiende-eeuwse engelenbak ondoeltreffend zijn gebleken. Dat is het duidelijkste bewijs voor de heerschappij van het ressentiment over het begrip democratie; democratie mag geen minimum en geen paradox zijn, maar moet, in welke richting dan ook, een maximum en een geloof worden, die een christelijk maximum aan „redding” en de christelijke geloofsveiligheid kunnen vervangen.

Het beroep op de democratie zowel door de marxisten als door de fascistten demonstreert *ad oculos*, dat men zich vergist, als men de democratie een overwonnen standpunt noemt. Zo noemt men ook het Christendom een overwonnen stand-

punt, omdat zijn hiernamaals-illusie en zijn geloofsdogmata langzamerhand zijn stukgetwijfeld; maar het Christendom als discipline, dat (grootste paradox van alle paradoxen!) onze cultuur en haar begrippen beheerst, is allerm minst overwonnen, sterker: niemand zou de middelen kunnen aangeven, waarmee het overwonnen *zou kunnen worden*, omdat men nu eenmaal geen cultuur kan afschaffen, zonder haar te vernietigen! Er is maar één formule voor het luchtledig, dat de vernietiging van het Christendom zou betekenen: de oorlog, „bellum omnium contra omnes”, de uitroeiing van de europese mensen; de laatste paradox van de techniek, die, beheerst door het ressentiment, naar het uitroken, leegbranden en vergassen streeft van wat zij eerst zo conscientieus heeft opgebouwd.

De niet weg te redeneren paradox in de democratie, die nooit duidelijker uitkwam dan in de laatste jaren, is echter een gruwel in het oog van alle ressentiments-democraten, die zich op de vastheid en heiligheid van het *begrip* democratie willen beroepen om gelovige democraten te kunnen zijn; zoals de gelovige Christenen geen erfgenamen van het Christendom kunnen zijn (dùrven zijn) zonder de garantie van het hiernamaals, van het „hogere”, van de „geest”, zo staan de gelovige democraten radeloos, redeloos en reddeloos tegenover een democratie, die hun geen heilige huisjes kan garanderen. De paradox inspireert hen niet, maar ontmoedigt hen, doet hen liever geloven aan de dialectiek van Marx of de heerlijkheid van het „gevaarlijke leven” van Mussolini, als zij ten minste niet gemakshalve blijven zweren bij de identificatie van democratie en liberalisme, democratie en orde, democratie en parlement, democratie en algemeen kiesrecht. Wanneer iemand de liberalen aantoon, dat hun conceptie van rechtsstaat en persvrijheid ook een vorm van de machtsstaat en van censuur vertegenwoordigt; wanneer hij de ordentelijken er op wijst, dat de democratische orde een masker is voor de gestabiliseerde wanorde; wanneer hij, na een zitting van een der resterende europese parlementen te hebben bijgewoond, gedégoutteerd thuiskomt, omdat hij van nature een afkeer heeft van slechte manieren; wanneer hij over het algemeen kiesrecht

spreekt als over een farce van het algemeen ressentiment, dat zich vermomt als recht van meepraten voor allen... dan achten de begripsdemocraten hem al lang rijp voor het fascisme, voor de grootste aller democratische comedies, die zij echter zorgvuldig vermijden met het praedicaat „democratisch” te bestempelen, omdat het hun nu eenmaal niet aangenaam is hun phrasen tegen henzelf gekeerd te zien. Iemand is in het oog der begripsdemocraten geen democraat, wanneer hij aan de verschillende democratische comedies niet wil meedoen en derhalve geen phraseur is, wanneer hij, met andere woorden, de democratie weigert aan te prijzen als een maximum, een hoogtepunt in de geschiedenis der mensheid, een religieus besef, of een zedelijke orde; als het christelijk geloof, kortom, besnoeid volgens de beginselen van de ressentimentsprofeet Rousseau, de Augustinus der Verlichting. Dat iemand zich democraat zou kunnen voelen, omdat hij in de democratische paradox een minimum ziet, dat door de christelijke discipline bereikt werd, en dat dus van waarde is *ondanks* de democratische phrasen en *ondanks* het algemeen kiesrecht, zelfs *ondanks* de ethische penderie, is voor de begripsdemocraat abracadabra; dat een dergelijk iemand dus de democratie met haar paradoxale vrijheid en haar uit ressentiment geboren gelijkheid „voor de wet” (om van de broederschap weer discreet te zwijgen) kan vervolgen met zijn sarcasme en tegelijk kan beamen met zijn instinct, is voor de begripsdemocraat dubbelhartigheid, scepticisme, verraad aan *zijn* ware democratie. Wat hem ontgaat, is immers, dat deze iemand (deze *Niemand*, om met Odysseus een woordspeling te riskeren) met evenveel hartstocht sarcastisch is jegens de democratische begripspenderie als hij zich bewust is niet anders te kunnen leven dan met de democratische minima. De minima zijn *zijn* levenslist, *zijn* erfenis van het Christendom; door deze minima moet hij zich tegen de barbaarse Cycloop verdedigen, die hem en zijn makkers dreigt op te slokken, nadat hij hen bijeengedreven heeft in zijn grot. Want dat Odysseus zich tegenover Polyphemos *Niemand* noemt, is geen scepticisme, en evenmin bovenpartijdige objectiviteit, maar een stuk strategie en opportunisme; als deze Polyphemos, brullend van pijn, zijn mede-

cyclopen toeroept, dat Niemand hem doodt, dan houden zij hem voor de gek, en de Grieken weten nog juist te ontsnappen....

De democratie nu, die wij verdedigen tegen de overmacht van het Cyclopendom, is de democratie van Niemand, zij is geen naam-democratie met principes, maar zij is de bezieling van mensen, die er de voorkeur aan geven niet opgevreten te worden. Een dergelijke democratie heet negativisme en partijloosheid bij velen... ook wellicht bij sommige lotgenoten van Odysseus, die het mogelijk eleganter en voornameer hadden gevonden het monster met waarheid, gerechtigheid en andere ethische vertogen te bestrijden. Een dergelijke democratie eist voor alles, dat men zich rekenschap geeft van zijn situatie en het odium van negativisme en partijloosheid aanvaardt; zij eist, dat men begint met afstand te doen van de negentiende-eeuwse phrasen en zich niet vereenzelvt met democraten, die maximum noemen wat een minimum is. Democraat zijn betekent, dat men de macht van het christelijk ressentiment over deze cultuur erkent en op grond van dat inzicht alle marxistische en fascistische doelstellingen doorziet als wetenschappelijk of heroïsch gecamoufleerde doelstellingen van dat ressentiment; democraat zijn betekent, dat men geen heilige gelijkheid of heilige ongelijkheid acteert in een maatschappij, die de gelijkheid door de ongelijkheid en de ongelijkheid door de gelijkheid *in balans houdt*. De christelijke wereld kent niet de heilige ongelijkheid van het Brahmanisme, zij heeft geen symbolen voor die ongelijkheid, omdat zij het ressentiment heilig heeft gesproken; maar zij kent evenmin de heilige gelijkheid, behalve in de dood, in het hiernamaals, dat voor ons het Niets is geworden. Daarom bestaat zij bij de genade van *het labiele evenwicht*, dat bepaald wordt door de noodzakelijkheid om met ongelijkheden te leven, maar evenzeer door de ressentimentsgevoelens, die voortdurend het tegendeel blijven verlangen.

De democratie van Niemand stelt als eerste voorwaarde, dat men het ressentiment niet idealiseert door het weg te moffelen achter schone namen als waarheid, goedheid, objectiviteit, gerechtigheid, die zelf een stuk christelijk ressentiment in cul-

tuur hebben omgezet; zij is vooreerst slechts de democratie van het labiele evenwicht en van het *opportunisme*, en daarom verwarren de partijmannen haar met een levensphilosophie van vermoeden, de scepsis, of met het ressentimentsbedrijf der cynici. Het opportunisme heeft immers een slechte naam, want het veronderstelt iemand, die handelt zonder de garantie van heilige dialectiek of heilige phrase; iemand, die handelt naar de eis van het ogenblik zonder zich vast te leggen aan een sacrosanct beginsel, is Niemand. Desondanks handelen ook de beginselvasten in de praktijk, alsof zij opportunisten waren; zij noemen dat tactiek, en beschouwen deze tactiek als het veranderlijke onder het onveranderlijke van het beginsel. Maar wat moet men aanvangen met deze begripsvereerders, wanneer hun beginsel blijkt een speelse manipulatie te zijn in dienst van de tactiek der christelijke ressentimentsgevoelens? Dan blijkt hun beginsel tactiek van gedrevenen, geschovenen, dan zijn zij onwetend opportunistischer dan de opportunisten, wanneer zij menen te handelen volgens de maatstaven, die het Heilige hun verstrekt! O comédie van het ressentiment, o blijspel van de „vrije associatie”, o klucht van het „Gemeinnutz geht vor Eigennutz”! Hoeveel sterker en inspirerender is daarbij vergeleken de zwakke democratie, het labiel evenwicht, het opportunisme „pur”! Deze democratie in haar paradoxale vorm symboliseert de christelijke discipline, die een paradox is van Christendom en ontkerstening, symboliseert de groeiende „middenklasse”, die een paradox is van gelijkheid en ongelijkheid, symboliseert, ten slotte, de paradox van iemand en Niemand, van ressentiment en ressentimentserkenning!

Wie de alomtegenwoordigheid van het ressentiment in de christelijke cultuur erkent, zal zich dus verre houden van degenen, die met heroïsche oplossingen komen aandragen; hij weet, dat hij zelf een product is van dat ressentiment, dat al zijn waarderings met het ressentiment zijn doordrongen, en hij begrijpt, waarom een Spengler in het dagelijks leven meer leek op een pruisische schoolmeester dan op de soldaat van Pompeji, die onder de lava bedolven werd. De vraag wordt voor hem, in hoeverre de ressentimentspredikatie van het

Christendom cultuur geworden is en cultuur worden kan; een vraag, die niets uitstaande heeft met de statistiek van Openbare Leeszaal. Men kan de geschiedenis niet terugschreeven door tegen het ressentiment te keer te gaan en de fictie te handhaven, als zou men het kunnen isoleren van andere „cultuurfactoren”; want neem het ressentiment uit onze cultuur weg, en zij bestaat niet meer! De europese cultuur werd tot wat zij is dóór de maskerade van het ressentiment als heilige levensbevestiging; onze ganse hiërarchie van de geest en de geestelijke mens wordt bepaald dóór die maskerade. Daarom blijven ook wij, die de macht van het ressentiment onvoorwaardelijk erkennen, geestelijke mensen; het pure analphabete hebben onze grootvaders en vaders uitgeroeid, en waar het nog bestaat, helpen wij het verder uit te roeien; wij hebben geen belang bij het heroïsme en de verachting van de massa, omdat het heroïsme zo duidelijk zelf een geloofsvorm is van het alomtegenwoordige ressentiment. Een democratische persoonlijkheid verraadt zich niet door verachting van de massa, omdat buiten de massa een luchtledig is, en omdat een persoonlijkheid zich openbaart in officieuzer dingen: „honnêteté”, karakter, menselijke waardigheid.

Tot deze criteria, die mij vroeger speculatief en raadselachtig voorkwamen, omdat zij de geciviliseerde vooroordelen doorkruisten, keer ik nu terug, na een lange omweg over Christendom en ressentiment, een noodzakelijke omweg; want in een wereld, die door de christelijke gelijkheidsidee is gevormd en die buiten die gelijkheidsidee geen waarden meer kent, zijn „honnêteté”, karakter en menselijke waardigheid de enige tekenen van bereiktheid, van werkelijke cultuur, die ik heb kunnen erkennen. Die criteria zijn christelijk, want gebonden aan een stand of klasse zijn ze niet; zij hebben de feitelijke ongelijkheid evenzeer nodig als de wil tot gelijkheid; zij hangen dus niet ergens los van het christelijk ressentiment, zij ontslaan evenmin op hocuspocusmanier van de gevolgen van vele eeuwen ressentimentsmaskerade. Zij liggen „aan gene zijde” van de begrippen aristocratisch en democratisch, en dat wij, onder de zware druk van een pseudo-aristocratische hysterie, geneigd zijn de menselijke waardigheid onafscheidelijk te ach-

ten van de democratie, is slechts een van de tekenen des tijds. In een tijd van fascisme en nationaal-socialisme heeft de democratie de waarheid aan haar zijde, omdat zij de menselijke waardigheid althans niet op comediantenmanier vereenzelvigd met holle toneelgebaren. Nietzsche, de vijand der democratische „Herdenvertierung”, zou democraat geweest zijn in dit Europa van Mussolini en Hitler; een democratie, die door de vijanden van Europa, door de luidruchtige representanten der „erbärmliche Kleinstaaterlei” wordt vertrapt, omdat hun ressentiment steeds meer verlangt, zou hem hebben geïnspireerd, zoals zij hem deed walgen in haar negentiende-eeuws stadium van welgedane, zelfverzekerde corpulentie. „Es hilft nichts: man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der *décadence* – dies meine Definition des modernen „Fortschritts” ”... Vooruit: dat wil zeggen, dat wij het tegendeel zijn van aristocratische reactionnaires, en iedere vorm van christelijk idealisme afwijzen, dat slechts een fraaie naam is voor struisvogelpolitiek. De negentiende-eeuwse democratie was niet tegen te houden; het marxisme was niet tegen te houden; het fascisme zal niet tegen te houden zijn; wie meent, dat er hier iets terug te schroeven valt, zal bedrogen uitkomen. Democraten noemen wij ons alleen, omdat marxisme en fascisme de democratie niet hebben overwonnen, maar slechts overstemd door de lawaaiige pedanterie der dialectiek en de nog lawaaiiger verheerlijking van de absolute staat. Om een gelovig marxist te kunnen zijn, moet men een jezuïet of een domkop worden, om een gelovig fascist te kunnen zijn, een domkop of een jezuïet; zowel de jezuïet als de domkop moet fanaticus zijn... buiten het fanatisme om is hij een wrak, een paskwillic stuk speelgoed van het christelijk ressentiment, juist goed genoeg om de voetveeg te worden van de ressentimentsmagnaat, de dictator, die dagelijks de turkse trom roert om zijn kudde in een overspannen toestand van permanente marsvaardigheid te houden. Want zodra de ressentimentsillusie van het „beloofde land” of het „bereikte land” zou verbleken, zou de overspanning wijken en zou het ressentiment zich richten tegen de verheerlijkte voorgangers, die dan nog slechts schamele bedriegers blijken te zijn geweest.

Het gaat bij deze ressentiments-ideologieën altijd om het doel *buiten* het individu, d.i. om de vervanging van het christelijk geloof door andere magie; de christelijke vrijheid kan daarom niet anders worden geïnterpreteerd dan als slavernij onder de dialectiek (subs. het „vijfjarenplan”, de „opbouw”) of als slavernij onder de totalitaire staat (subs. het „volk”, de „gemeenschap”); deze vormen van slavernij vervangen in enige landen van Europa de democratische vrijheid, die in de praktijk dikwijls niet veel meer betekende dan slavernij onder het kapitaal. Men moet een begripsdemocraat zijn om deze laatste vrijheid te kunnen verdedigen als de absolute, de ideale vrijheid; ik verdedig haar alleen tegen de vrijheidsconcepties van Marx en Mussolini, omdat zij de inconsequentste en daarom, christelijk gesproken, de consequentste is.

De democratische vrijheid is de consequentste vrijheid, omdat zij niets is dan een paradox; zij moet leven van het labiel evenwicht en het opportunisme; zij drukt niets anders uit dan het wegvallen van de hiernamaals-factor uit Augustinus' „libertas”-begrip, zij is dus het zuiverste symbool van een christelijk gedisciplineerde samenleving, die het christelijk geloof verloren heeft, zonder er een nieuw fanatisme voor in de plaats te stellen. Zij is, ergo, ook het zuiver symbool van het democratisch minimum: een mens, gevormd in het besef van zijn waardigheid in dienst van... in dienst van wat? Van een hiernamaals, dat zijn leven niet langer beheerst, een pure fictie! De ressentiments-ideologen sparen geen moeite om de Europeanen die paradox te doen *vergeten* door hem onder hypnose te brengen en hem in trance te laten handelen; dat de menselijke waardigheid zich zou kunnen manifesteren in het *aanvaarden* van die paradox, in het *aanvaarden*, met andere woorden, van de onomkeerbaarheid van de vooruitgang, van onze disciplinaire vorming ook zonder de illusie, die haar vroeger vergezelde, is een overweging, die in de kraam van hypnotiseurs niet te pas komt. Vooruit zonder illusie, dat men naar de hemel gaat; vooruit zonder illusie, dat men naar een betere wereld gaat; vooruit zonder illusie, dat men zich als een geestdriftige vaatdoek moet overgeven aan de staatsvergoeding van een revolver-journalist of een hysterischeschreeuwer;

dàt noem ik democratie, dat noem ik „amor fati”! Er blijven ons illusies genoeg over op de korte baan; wij zweren niet bij dit toevallige stukje naam-democratie, men zal ons dus verwarren met liberalen en communisten, omdat wij de consequentie van de christelijke discipline aanvaarden en alles liever verdragen dan de hysterie van het fascisme... maar men zal ons vergeefs zoeken in gezelschap van liberale bourgeois of marxistische jezuïeten, tenzij de strijd tegen de hysterie dat noodzakelijk maakt.

Deze democratie van Niemand kan men niemand voorprediken, evenmin als men „honnêteté”, karakter, menselijke waardigheid als verkiezingspropaganda kan gebruiken; en het is de „diepste zin” der democratie, dat men zelfs geen woorden zou kunnen vinden voor zulk een propaganda. Voor de verkiezingen dient dus het opportunisme: dat is een voortreffelijk gezichtspunt van het amerikaanse systeem, waarnaar de europese democratieën zich intensiever zouden kunnen scholen dan zij gewoon zijn te doen. Men moet politieke overtuigingen, om er voor te kunnen vechten, kunnen verwisselen zoals men een versleten colbert verwisselt voor een nieuw, want een politieke overtuiging, die zich instelt op de duurzaamheid van de rok, loopt alle kans om door de motten te worden aangetast. Ik lach om de politieke beginselruiters, die met hun leuzen vergroeid raken en hun opportunisme, naarmate zij ouder worden, gaan adoreren als een filosofie, en ik lach soms ook om de politieke tinnegieters, de journalisten van het politiek realisme, die de hoogste wijsheid vinden in het raden op korte termijn van bedoelingen, waarin zij zich later geheel of gedeeltelijk blijken vergist te hebben, als de toekomst hun niet toevallig gelijk geeft; men vergeve het mij, want zij zijn zo leesbaar, deze journalisten, en zij zijn ook zo... opportunistisch! Wij hebben hen zo nodig tegenover de verstokte idealisten! Maar zodra het opportunisme autonoom wordt en zich voor de verlosser der wereld gaat houden, wordt het opnieuw een stuk geloof: mijn terminologie zegt al, hoe christelijk....

Ik zou willen weten, waarom het niet mogelijk mag zijn zonder surrogaat voor het christelijk geloof deel te hebben, en

zelfs met alle geestdrift van een practisch gesteld opportunisme deel te hebben, aan datgene, wat men nuchter „verbetering der bestaande toestanden” kan noemen; het „naar de hemel gaan” der Christenen heeft immers geen ander aequivalent meer. Dit is het dilettantisme, maar het dilettantisme, dat de christelijke cultuur achter al haar tijdelijke theoretische voor-gevels verraadt. „Handel als Don Quichote: bestrijd het onrecht, dat u tegemoet komt. Vandaag dat van vandaag, en hier op deze plaats alleen dat, wat hier op deze plaats geschiedt” (Unamuno). Het opportunisme is de persoon, is het heden, is nooit de theorie. ... Het Christendom heeft ons het labiele evenwicht tussen gelijkheid en ongelijkheid als erfenis nagelaten en het ressentiment tot hoogste maatstaf der moraal verheven; waarom zou het ondenkbaar zijn, dat in een van de westelijke landen, die reeds zoveel gedrochtelijke dictatoren van het onbegrepen, onbeheerste ressentiment hebben voortgebracht, eens een man opstond, die, op de grondslag van het *begrepen en beheerste* ressentiment, waarlijk over Europa zou regeren? Waarom zou de democratische, europese dictator, die zijn genie bewees juist in het verbinden van een maximum aan macht met de democratische minima, onmogelijk zijn? Soms, omdat zijn eerste daad in het wegvagen van enige parlementen zou bestaan? Soms, omdat hij zich niet zou storen aan de fijne theoretische verschillen tussen marxisten en anarchisten? Zulk een grootmogol van het democratisch opportunisme zou men evenmin kunnen kweken als men een Napoleon heeft kunnen kweken; hij zou kunnen opduiken op een plaats, die de dictatoren van thans nog niet verpest hadden door hun balilla of hun Jansen-jeugd, maar ook midden in de verpesting zou hij geboren kunnen worden; hij zou zeker geen Napoleon-allures hebben, zoals Mussolini, maar wel zou iets van het napoleontische uit zijn optreden stralen. Hoe? Prognose van napoleontische straling is een onding; dit is zeker, dat hij de laagheden van Napoleon zou moeten nalaten om onze bewondering te kunnen wekken, want begane laagheden worden historische argumenten *tegen*, en slechts onvoorziene neemt men op de koop toe. Maar nog minder zou hij een democratisch modelman kunnen zijn,

met respect voor het algemeen kiesrecht en de rest; de democratie, de beheersing van het ressentiment, de psychologie van de „massa”, de orkestratie der groeiende „middenklasse”, het instinct voor wat Europa, de „Civitas Dei” zonder „Deus”, betekent... het zou hem niet als theorie moeten zijn ingegoten, hij zou dit alles moeten symboliseren met zijn persoonlijkheid, ook met zijn vulgariteiten; „homme étrange, non point profond politique, dans le sens où on l'entend généralement, mais, au contraire, faisant sans cesse de nouveaux projets, attentif à saisir les circonstances et ne comptant d'une manière absolue que sur lui-même” (Stendhal over Napoleon). Maar als hij verscheen: het is de vraag, of wij hem zouden herkennen als onze grote opportunist achter de laagheden, die ook hij zou moeten begaan om te komen waar hij wilde; of, als wij hem herkenden aan zijn oogopslag, wij hem niet het christelijkst zouden dienen door te emigreren uit het Europa, dat hij onder zijn macht had verenigd, eindelijk verenigd. ...

Maar te rechter tijd waait over mijn schrijftafel een woord van André Gide:

„Malheur aux livres qui concluent; ce sont ceux qui d'abord satisfont le plus le public; mais au bout de vingt ans la conclusion écrase le livre.”

Een waarschuwing; want dit boek zou vergeefs geschreven zijn, wanneer men zijn conclusie kon verwarren met de apotheose van een democratische sterke man. Het is de kracht van de christelijke schrijver zonder christelijk geloof, dat hij niet voorspelt, dat hij de toekomst open kan laten; daarom hebben zijn boeken steeds een „open einde”. Deze besluiteloosheid bij het besluiten van de geboren non-conformist noemen de marxisten een typisch burgerlijk verschijnsel bij auteurs, die van hun klasse zijn losgeslagen zonder nochtans het proletariaat te kunnen vinden. Zij vergissen zich; hun horizon is te zeer dogmatisch verengd, zij zien achter hun dialectiek geen verleden meer; anders zouden zij zien, dat een boek zonder conclusie en zonder politieke, economische of culturele profetie het symbool is van een christelijke samenleving, die haar symbolen in paradoxen doet verkeren. De

consequente non-conformist is de consequente verkondiger van het anti-metaphysisch Christendom in een wereld van schijnbaar zo consequente partijgangen van een hiernamaals-surrogaat, omdat hij begrepen heeft, dat het met de christelijke harmonie ten einde loopt en de tijd der christelijke paradoxen aanvangt. De bourgeois zal die paradoxen eerder ontdekken dan de proletariër, die nog bezig is zich door middel van het gelijkheids-postulaat een weg te banen naar de kennis, de verfijning, de scepsis: dingen, die men gevonden moet hebben om ze te kunnen loslaten tegen de christelijke achtergrond.

Het Christendom is in vervulling gegaan, maar het heeft nog één taak gelaten aan de laatste Christenen, waarvan de eerste zeker niet gedroomd hebben: de *beheersing van het ressentiment*, door het als ressentiment te *denken* en het als ressentiment te *behandelen*. Een nieuwe élite is mogelijk, die de tegenstelling tussen onze kunstmatige quasi-élites, die van de „geest” en die van de „macht”, opheft, doordat zij, in de gedachte en in de daad, het ressentiment weet te bepalen als het gevaar, maar ook als de motor. Over zulk een élite mag men geen voorspellingen doen, want voorspellingen geven vorm; *wij* hebben voorshands genoeg aan ons eigen opportunisme. *Wij* zien slechts de gedochten, die het ressentiment bestuurt zonder dat zij het beseffen; handlangers van generaals en beursspeculanten, die van het ressentiment en de „massa” alleen weten, dat zij kunnen dienen voor ontladingen van spanningen door dreigement, tanks en gas, *hansworsten* van het ressentiment, onverschillig of zij zich als caesar dan wel als godsgezant laten vereren. Hun grote circusnummer zal de oorlog zijn, de apotheose van nationale mystiek, „Realpolitik” en parade; de oorlog, de europese burgeroorlog, de ultima ratio van *hun* ressentiment, de triomf van het christelijk Niets; het absurde bacchanaal van de Cycloop, waaraan wij niet willen geloven, omdat wij de christelijke hoop nog hebben toegelaten in onze gevoelswereld. Maar de schaduw van *deze* gelijkheid valt over dit boek en over dit einde.

26 Januari 1937.

HET
TWEEDE GEZICHT

Aan M. van Crevel op Woensdagmiddag

HET TWEEDE GEZICHT

Het tweede gezicht blijft in de schaduw

Volgens sommige autoriteiten, wier competentie ik geenszins beoordelen kan en wil, is het tweede gezicht een mystieke gave. Dat de schrijver van deze opstellen van die gave volkomen gespeend is, zal men op het eerste gezicht reeds willen aan nemen; zijn tweede gezicht op de onderwerpen, waarover in deze bundel wordt gesproken, is geen visioen en evenmin een geïnspireerd mirakel; het tweede gezicht blijft in de schaduw. De titel van het boek geeft slechts aan, dat er hier niet naar grote filosofen, grote kunstenaars, grote staatslieden, grote specialisten wordt gezocht, maar naar de wezens, die zich achter de maskers van deze cultuurrollen hebben verborgen en er vaak zozeer mee zijn samengegroeid, dat zij het zelf heiligschennis achten van een maskerade te spreken.

Wellicht beschouwt menigeen dit „masker-complex” als een van mijn ongeneeslijke dwanggedachten; het zij zo. De dwanggedachte zou echter kunnen zijn ontstaan door een dwangvoorstelling in de culturele kringen der maatschappij, die er belang bij hebben, dat er over het tweede gezicht zo weinig mogelijk gesproken wordt. Daarover wordt in het eerste opstel, *Een Studie in Schaduw*, gehandeld; het is, min of meer toevallig, Oswald Spengler, wiens tweede gezicht hier in de schaduw blijft. Sedert dien hoorde ik Spengler spreken en kreeg ik het vermoeden, dat hij een slecht voorbeeld geweest is; zozeer leek de man, die ik voor mij zag, reeds op het eerste gezicht op een fantastische Pruisische schoolmeester.

Het kan dus zijn, dat uit deze inleidende beschouwing dadelijk de betrekkelijke waarde van mijn onderscheiding blijkt; misschien heb ik op dit ogenblik meer sympathie voor de psychoanalytische epigoon Vergin, wiens beschouwingen over het Europese cultuurleven immers voor een groot deel door de gebeurtenissen in Duitsland en ook elders worden bevestigd;

maar daarmee is dan hoogstens bewezen, dat ik van het tweede gezicht geen dogma maak en dat ik voor de cultuurwaarden, die ik verwerp, geen nieuwe onaantastbare waarden in de plaats wil stellen. Als Spengler minder „schaduw” zou blijken te hebben dan ik hem in het bewuste opstel toeken, zou men daaruit slechts kunnen afleiden, hoe moeilijk het is iets te raden van het tweede gezicht der persoonlijkheden, die het cultuurmasker dragen om zich een allure te geven. Waar de allures zozeer eigendom geworden zijn van de mens, die ze vertoont, daar wordt men gemakkelijk het spoor bijster, omdat men hier tussen eerlijkheid en oneerlijkheid, waarheid en onwaarheid, spontaneïteit en bewust vertoon geen tegenstelling meer kan maken. Het eerste gezicht der Europese beschaving is zeker een van de eerlijkste maskerades ooit vertoond; want eer een artiest van zichzelf gelooft, dat zijn toewijding aan de kunst ook naar een minder culturele naam zou kunnen luisteren en eer een filosoof afstand doet van de woorden, waaraan hij zijn prestige ontleent, moet er betrekkelijk veel gebeuren. Een wereldoorlog leert deze mensen b.v. niets; over het feit, dat de cultuur vlak bij onze grenzen reeds in concentratiekampen tot een „normaal” einde wordt gebracht, troosten zij zich gaarne met de „eeuwige waarden”, waaraan zij het recht ontleenen van hun superioriteit en afzijdigheid; men hoort hier spreken van de „élite”, die afgezonderd moet leven van de massa (Ortége y Gasset), en men zal voortgaan zich als „élite” te beschouwen, tot de laatste „eeuwige waarden” onder de soldatenlaarzen zijn vertrapt.

Tegen deze verregaande naïveteit der intellectuelen wil dit boek in de eerste plaats protest aantekenen; en daarom heb ik geen poging gedaan, stukken, die als commentaar op actuele gebeurtenissen zijn ontstaan, om te styleren tot zij het voorkomen zouden hebben gekregen van objectieve beschouwingen voor de eeuwigheid bestemd. Alleen heb ik alles weggelaten, wat „journalistiek” was ten opzichte van het tweede gezicht; het ligt voor de hand, dat er dus veel is blijven staan, dat voor het eerste gezicht zuivere journalistiek moet zijn, en dat overwegend specialistische artikelen, die ik uit hoofde van mijn beroep heb geschreven, hier niet op hun plaats waren.

Ik ben er mij van bewust, dat boeken weinig invloed hebben, vooral als het boeken zijn, die voor het beroemde grote publiek zijn geconcipieerd; ik wil desondanks niet beweren, dat ik deze opstellen schreef voor de „happy few”. Tot het grote publiek behoort immers ook de „vakgroep” der intellectuelen; en deze opstellen zijn bijna allen geschreven voor intellectuelen, d.w.z. tegen hen. Zij richten zich tot de intellectuelen, omdat zij handelen over mensen en dingen, die de intellectuelen bekend zijn, zij het dan ook dikwijls alleen maar als thema van gesprek en aangenaam tijdverdrijf; zij zijn vol van de genegenheid voor de aangelegenheden van het „geestelijk leven”, die ons, intellectuelen, ondanks alles verbindt en tot een „staat in de staat” maakt. Immers: alleen intellectuelen zullen kunnen begrijpen, waarom een schrijver zich zo uitslooft om opruiming te houden onder zijn culturele inventaris, omdat zij althans het bezit daarvan met hem delen. *Kunnen* begrijpen; want merendeels zullen zij het niet *willen* begrijpen, omdat zij hun bezit als een superioriteitskenmerk en een assurantie-polis van „eeuwige waarden” beschouwen. Daarom richten zich deze opstellen tot, maar ook tegen de intellectuelen; tegen hun gemakkelijke hoogmoed „des geestes”, tegen hun specialistische blinddoeken, tegen hun hardnekkig vasthouden aan verouderde privilegiën,... tegen hun eerste gezicht; aldus kenmerken zij hun schrijver enerzijds als de typische intellectueel in zijn jacht op klaarheid en exacte omschrijving en anderzijds als de vijand der intellectuelenhiërarchie, die meer de schaduw zocht dan het licht.

EEN STUDIE IN SCHADUW

FEDOR VERGIN: *Das unbewusste Europa*

OSWALD SPENGLER: *Der Mensch und die Technik*

Er bestaat tussen de geschriften der beide cultuur-speculanten, Fedor Vergin en Oswald Spengler, een oppervlakkige overeenkomst: zij handelen over de beschavingsperiode, waarin wij thans leven, en zij wagen zich aan de diagnose en prognose van die beschavingsperiode. Aan deze omstandigheid hebben zij het ook waarschijnlijk te danken, dat zij met een zekere sensationele bereidvaardigheid door nederlandse uitgevers in nederlandse vertaling op de boekenmarkt zijn geworpen. Cultuur-diagnose en -prognose is tegenwoordig sensationeler, in vele opzichten, dan internationale oplichting en handel in blanke slavinnen; boeken, waarin problemen onmiddellijk aan het zogenaamde Heden worden vastgekoppeld, bergen een belofte van troost en genezing; aangezien het immers voor een „beschaafd” publiek vrijwel axiomatisch waar is, dat wij in een verwarde, een chaotische, een verscheurde, een verleugende tijd leven (beweringen, wier waarheidsgehalte zich niet beter laat bepalen dan door de nauwkeurige observatie van de lieden, die ze met pathos plegen rond te strooien!), zijn medicijnen tegen die ontzettende kwaal der verwardheid, verscheurdheid enzovoort ten zeerste in trek, terwijl van de cultuurphilosoof even axiomatisch wordt verwacht, dat hij als medicijnman-in-modern-costuum zal optreden. Het is toch oneindig gemakkelijker, naar medicijnen te grijpen dan het axioma van de verwardheid enzovoort aan een onderzoek te onderwerpen; het is oneindig aangenamer, met een profeet van de opgang of de ondergang (beide categorieën naar wens verkrijgbaar bij de boekhandel) mee te juichen of te wenen, dan zich kritisch te stellen tegenover de cultuur-speculatie zelve. Schrijvers als Henri Massis, als Keyserling, als Lindsay, in bescheiden afmetingen als Dirk Coster, mogen hele of halve denkers zijn: voor alles zijn zij medicijn-

mannen, in wier gebaar men de troost vindt, die de kerken niet meer kunnen verstrekken, omdat hun credietwaardigheid in twijfel wordt getrokken; zij hebben het ambt van de priester overgenomen (soms, als bij Massis, gelieerd met de kerk, wier oude waarheden een pikante saus behoeven om nog smakelijk te kunnen zijn), zij weten zeer goed, dat men, als medicijnman, veel kan geselen als verward, chaotisch en zo voort, als men er maar iets voor teruggeeft. Het behoeft niet veel te zijn; een kinderhand is gauw gevuld. Het is op zichzelf al een troost, als men de verwardheid zo gul voorgezet krijgt; de éne medicijnman heeft wat sterker purgeermiddelen dan de ander, maar met de slechtheid van deze „onze” tijd werken zij zonder uitzondering, gelijk weleer sprookjesvertellende bakkers; is het niet om van te rillen, kinderen, dat wij zo verscheurd over de wereld lopen? Weest verscheurd, gij allen, accepteert toch vooral van uw culturele baker uw zielesmart, uw sexuele noden, uw verwrongen gelaatstrekken, en slikt medicijn, slikt medicijn, slikt medicijn! De kruiden zijn immers zo goedkoop!

Het arme Europa, waarvan graaf Coudenhove Kalergi zo graag een Pan-Europa zou willen maken, het wordt onophoudelijk weer tot probleem gemaakt op de baker-achtige wijze dergenen, voor wie Napoleon een uiterst karakteristiek scheldwoord heeft bedacht: „idéologues”. Men moet de werkelijkheidszin van de Corsicaan bewonderen, omdat hij met zulk een struikrovers-verachting de „idee” dorst prijsgeven aan de speculerende theoretici van zijn tijd, die door deze „ideologen” ook wel als „onze” tijd zal zijn beschoolmeesterd; want hij wist het al te goed, het wàs niet hun tijd, het was de tijd van Austerlitz en desnoods van de Beresina! O, het heerlijke woord: Tijd! Hoe verrukkelijk is het voor de „ideologen”, van alle andere medicijn nog afgezien, om in een Tijd te leven, te lijden, te strubbelen, om met zijn zieke en verworden Tijd samenspraken te houden en plannen te beramen over betere Tijden en op zijn tijd lezingen te bezoeken, waar ook de Tijd weer op het programma staat! Dat alles verlost ons van ons zelf, dat narcotiseert ons, dat geeft ons het gevoel, dat wij toch ook meedoen aan die geweldige, verleugende, rhythmische

sche, beestachtige, gespannen enzovoort Tijd! De beste medicijn tegen de tijd is, inderdaad, de Tijd als thema van discussie; men vergeet het probleem van de tijd door hartstochtelijk over de tijd te fantaseren, men voelt zich reeds half en half genezen door (mèt zijn tijd) ziek te zijn.

Deze hausse in tijd-ziekte maakt de cultuur-speculatie uiterst verdacht. Gewoonlijk immers blijken de haussiers aan de huiselijke haard buitengewoon keurige en ordentelijke mensen te zijn, met een onmiskenbare voorliefde voor keurige en ordentelijke verhoudingen, en zonder de minste neiging om zich consequent schuldig te maken aan alle ziekelijkheden, waarvan zij de tijd betichten; zo zij er zich al aan schuldig maken, doen zij het toch per ongeluk, zonder aan de betichte tijd te denken. De sensationele tijd bestaat voor hen alleen in onpersoonlijke ogenblikken; die momenten van leegheid moeten worden opgevuld met profetische gebaren; want, denkt men, de profetische gebaren „maken de man”, wij zijn in onze betrekkelijke soliditeit niet verantwoord, wanneer wij ons niet omgeven met een betrekkelijk onsolide sfeer, waarin de afwalingen, die wij zelf maar half of in het geheel niet aandurven, optreden als gigantische monsters, vijanden generis humani. De onsolide tijd redt aldus de mens van zijn eigen onzekerheid; het denkbeeld, dat de tijd ziek is, doet hem de voorwendseelen aan de hand, krachtens welke hij zelf rustig een betrekkelijke evenwichtstoestand van zijn eigen psyche als „gezondheid” kan kwalificeren. Er is iets kalmerends in, te weten, dat Oswald Spengler onze cultuur ijskoud tot de ondergang verdoemt, en daarnaast te weten, dat die ondergang ons in laatste instantie niets kan schelen, zolang wij ons nog „lekker voelen”; men moet het succes van een boek als *Der Untergang des Abendlandes* voor een niet gering deel aan zulke laag-bij-de-grondse contrasten toeschrijven. Hoe Spengler zelf al tastend tot de realiteit van zijn fatalisme gekomen is: wat kan het de gemiddelde „belangstellende” lezer van zijn werk interesseren! Heeft die lezer zelf de behoefte, zijn tijd stuk te denken? Welneen immers; hij heeft zijn verscheurde tijd op verre afstand, en bij Spengler zijn altijd nog genoeg „onjuistheden” te constateren om niet bang voor hem be-

hoeven te zijn; er is altijd een contingent vakhistorici en vak-philosophen present, dat met ijverige detailcritiek de situatie weet te redden. Iedereen is er dan ook heilig van overtuigd, dat Spenglers cultuurentheorie „onhoudbaar” is; en door instinctief het accent te leggen op dit uiterlijk aspect van zijn filosofie slaagt men er waarachtig ook nog in, de denker Spengler in te delen bij de Casimirs van „onze” tijd! Op grond van een weinig meer dan formele overeenkomst (dat ook Spengler over „de” tijd denkt) sleurt men hem mee met de medicijnmannen, met de „ideologen”, met alle suspecte verre-kijkers, die met het tijdsbeeld goede zaken doen. Maar wat Spengler ook is en hoe vaak hij zich ook vergist moge hebben, een „ideoloog” in de napoleontische zin is juist hij allerminst! Dat de ideologen hem collegiaal bij hun legioen willen inlijven, bewijst niets tegen hem; het bewijst uitsluitend, dat zij in Spenglers cultuurentheorie een welkom voorwendsel ontdekt hebben, om hem als collega te beschouwen. Het zou ook wel een wonder mogen heten, als een Spengler zijn Van Holk niet zou vinden!

Zóver hebben de tijd-enthousiasten het gebracht, dat ook Spengler onder de verdenking staat, ietwat „halfzacht” te zijn. Zóver, dat men aanstonds Spenglers genialiteit waarschijnlijk in één adem zal noemen met het boek van een handig journalist met wetenschappelijke allure, Fedor Vergin,... omdat zij beide over „onze” tijd schrijven.

Ik veroorloof mij daarom, vooraf de stelling te poneren, dat Vergin en Spengler door niets anders met elkaar verbonden zijn, dan door de afstand, die hen scheidt.

Weinig mensen verstaan de kunst, uit de gezichten van degenen, die zij ontmoeten, een „tweede gezicht” af te leiden; meestal ontbreekt hun daarvoor trouwens de... tijd en de belangstelling, om van het vereiste psychologische talent niet eens te spreken. Dit talent is overigens niet iets afzonderlijks; het is een gevolg van een voortdurende, hardnekkige belangstelling in de maskers, die men tegenkomt. Zonder die belangstelling is men reeds bij voorbaat veroordeeld tot talenteloosheid en tot voze karakteristieken als „zuiver kunstenaar”,

„scherp denker”, „waarachtig dichter”. Slechts weinigen hebben de behoefte, *achter* die voorlopige namen nog eens namen te geven; het „tweede gezicht”, dat banaler is dan kunst, denken en dichten, omdat het aan die onderscheidingen geen deel meer heeft, blijft voor velen, die liever gevoelig en verheven zijn, verborgen. Die velen hebben geen lust in (en angst voor) het doortrekken der onderscheidingen; het hindert hen niets eens, een wereldje van afzonderlijke ambachten (kunste-naars, denkers, profeten en wat al niet meer), een zeer voorlopige paradox derhalve, rustig te bezitten. Dostojewski heeft dit spel uitstekend doorzien in een brief van 1876: „Men mag een willekeurige paradox opstellen, en als men het niet tot de laatste consequenties doorvoert, zal hij allen buitengewoon fijn, geestig en *comme il faut* schijnen; als men echter ook het laatste woord uitsprekt en geheel open (en niet als toespeeling) verklaart: „Deze is de Messias!”, dan zal niemand u geloven; want ge waart zo naïef, uw gedachte tot de laatste consequentie door te voeren.” Men kan deze consequentie het „tweede gezicht”, of met Dostojewski het „laatste woord”, of met Nietzsche „das intellektuelle Gewissen” noemen: vast staat, dat die consequentie door een ganse categorie van lang niet onverstandige en lang niet onfinjevoelige lieden gerangschikt wordt onder de ergste ketterijen. Dientengevolge is hun consequentie, dat zij zich herhaaldelijk, wanneer het nu eens niet gaat om „zuiver” artistieke of „zuiver” filosofische „waarden”, door onsterfelijke blunders blameren. De grote mannen blijven zij via bepaalde uiterlijkheden vreesachtig als grote mannen zien; Dostojewski via zijn epilepsie en zijn geloof, Nietzsche via zijn Antichrist en zijn Uebermensch, Spengler via zijn faustische cultuur en zijn pruisisch gedrilde ondergang. Met zulke grote mannen kan men nu eenmaal langs de weg der geijkte onderscheiding niet veel aanvangen, omdat zij zich niet laten betuttelen met de gewone termen, omdat zij nu eens de kunst met de ideeën en dan weer de ideeën met de kunst te lijf gaan. Die consequentie is de geregelde vakman wat al te inconsequent; het eerste gezicht laat hem daarbij in de steek, zonder dat hij echter het tweede kan vinden.

Het is een wonderlijk genot, achter een boek het „tweede gezicht” van de schrijver te zoeken. Te vragen: hoe kwam deze man er toe, de pen op te nemen, te voeren en te blijven voeren? hoe kan hij zichzelf en zijn geestelijke excrementen zozeer au sérieux nemen, dat hij probeerde te schrijven, ging schrijven, schrijver werd, hoe kon hij de energie mobiel maken, om langs deze zonderlinge weg een deel van zijn leven te leven? Misschien zijn dit geen vragen voor kunstcritici en partijgangers der Zuivere Rede, die in het begenadigd dialect van schoonheid en wijsheid onder elkaar afspreken, zulke vragen niet meer te stellen. De weg naar het schrijven, de weg van het schrijven is een weg met zoveel diepe en onredelijke schaduwen, dat de zuivere schoonheid en de Zuivere Rede andere wegen prefereren.... Als het tweede gezicht van de schrijver zichtbaar wordt (en het moet zichtbaar worden, als men geduldig is en achter de voorlopige namen andere namen wil vinden!), is het minder officieel dan het eerste; het wijkt terug voor de oude namen kunst, wijsheid, intellect, gevoel... in de schaduw. Het gehoorzaamt niet langer aan de allures, die de schrijver zelf zijn publiek gaarne zou willen suggereren. Zijn intelligentie wijkt terug, zijn domheid wijkt terug, zijn schone zinnen wijken terug, zijn verpletterende uitspraken wijken terug; al het voorlopige wijkt terug... in de schaduw. Er ontstaat tussen het gelezen boek en de schrijver een schaduwspel van officieuze vermoedens: het tweede gezicht duikt op achter het eerste, pasklare auteursgezicht. Het is zeker iets hulpelozers dan het eerste, en even zeker is het véél verwanter; het herinnert ons aan mensen uit onze omgeving, die nooit begerden een pen vast te houden. Plotseling ontdekken wij achter een gerenommeerde romanschrijver, die een grote voorraad schone, gerenommeerde zinnen produceerde, een arduinen burgerman, wiens verlangen nooit wezenlijk verder ging dan het lidmaatschap van een litteraire in plaats van een andere sociëteit. Elders verandert een geraffineerde dichter in een commis-voyageur. Een filosoof treedt herboren uit de schaduw, maar thans is er geen twijfel mogelijk, het is een kantoorbediende, met een acht-urige werkdag boven het kasboek der Eeuwigheid. Wat gebeurt daar, met die verdien-

stelijke essayist? Hij tracht zich nog wat achteraf te houden en interessante schaduwen over zijn hoog voorhoofd te laten spelen; maar wij zullen ons thans niet meer vergissen, hij is brigade-commandant bij het Heilsleger. En die kroniekschrijver, gevreesd wegens zijn onpartijdigheid? Verandert ook hij in een kantoorbediende? Neen, zo waar, hij brengt het tot procuratiehouder!

Er resten nog enige gezichten; veel zijn het er niet. Wij turen naar hun tweede gezicht, maar het blijft weerbarstig in de schaduw. Een enkele maal een lichtglimp: een militair, een ambtenaar, een arts? Voorbij het licht, een nieuwe, diepe schaduw; verkeerd geraten. Licht, schaduw, licht, schaduw: raden, verkeerd geraten.... Dit zijn dan misschien *onze* grote mannen: zij, die zeer lang in de schaduw blijven, wier tweede gezicht telkens meer te raden geeft, wanneer men meent, juist geraten te hebben; zij, die ons laten vermoeden, dat men achter het tweede gezicht nog een derde en mogelijk een vierde zal kunnen ontdekken; zij, die door en ondanks hun consequentie aan het grillige schaduwspel der inconsequentie intiem verwant blijken te zijn.

Alleen *dit* tweede gezicht, met zijn beloften van een derde, een vierde, een tiende gezicht, blijft ons, verzadigd van verdienstelijke gedichten, nog verdienstelijker romans en onfeilbare filosofieën, binden aan de ontcijferingswoede, die lezen heet.

Op het „eerste gezicht” zijn Fedor Vergin en Oswald Spengler twee theoretici, die beide het analytische scheermes in het hedendaagse Europa hebben gezet; beide hebben zij, geschat naar ditzelfde eerste gezicht, een standpunt, dat hun dienstig is, om dit Europa en zijn cultuurverschijnselen pessimistisch te beoordelen. Bovendien vertoont de hollandsche vertaling van Spenglers boekje des filosofen vleselijke eerste gezicht over de gehele omslag: een gesloten pruisische kop, waaruit alles en niets valt af te leiden. Het portret van Vergin bezit ik niet; ik zou mij kunnen voorstellen, dat het met naakte, onbeschaduwde albino-oogjes de wereld inspioneerde. In dat geval zouden twee verschillende uiterlijken reeds wijzen in de

richting van verschillende tweede gezichten; maar ik geef mijn vermoeden aanstonds voor een beter. Conclusies uit portretten zijn, zelfs als men over het vergelijkingsmateriaal beschikt, oneindig speculatiever dan de gewaagde conclusies uit geschriften.

Menigeen zal met het eerste gezicht van Vergin en Spengler genoeg nemen en voetstoots beginnen, hun theorieën toe te passen. Men zal dan, naar gelang van zijn aanleg en ervaring, tot een dosis beaming en een dosis ontkenning komen, men zal desnoods in beiden „wel iets goeds” en „veel eenzijdigheid” opsporen; men zal deze beide boeken openen, dichtslaan en weer op de boekenplank zetten, „hm” zeggen en naar bed gaan; sommigen zullen zij dan nog „tot nadenken stemmen”; anderen zullen weer „in het heerlijke gevoel hunner Hegelische Ueberlegenheit” naar Bolland's *Collegium Logicum* grijpen, dat tegen zulke psychologische eenzijdigen de remedie al klaar houdt. Deze leesmethode is patent, als men veel haast heeft; trouwens, men beweert, dat Is. Querido voor het bewerken van zijn bekende *Boeken der Toelichtingen* een nóg sneller methode heeft uitgevonden, waarbij het niet eens strikt noodzakelijk is, de boeken te lezen.... Maar ter zake: op het „eerste gezicht” doen en Vergin en Spengler zich aan de lezer voor als cultuur-speculanten, met een procédé; het procédé van Vergin is de psychoanalyse, het procédé van Spengler is dat van zijn *Untergang des Abendlandes*; het procédé van Vergin is onder de zon van Freud, dat van Spengler in de... schaduw van Nietzsche ontstaan.

Men behoeft echter slechts de ondertitels van beider geschriften te spellen, om te bevroeden, hoe oppervlakkig de schijnbare gelijksoortigheid van „eerste gezichten” ongelijksoortige „tweede gezichten” combineert. Vergin accentueert zijn titel: *Das Unbewusste Europa* door de toevoeging *Psychoanalyse der europäischen Politik*; Spengler verzacht zijn titel: *Der Mensch und die Technik* door *Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. Er is dadelijk een markant verschil; de ondertitel van Vergin is een brutale diagnose, die van Spengler is een excuus, voor het geval zijn titel te veel diagnose mocht geven; de eerste annonceert een wetenschappelijke the-

rapie, de tweede bereidt een gereserveerd onderzoek voor. Het kiezen van een ondertitel is dikwijls een verraad, dat uit de titel nog minder duidelijk sprak: er komen hier twee mensen aan het woord, die het toevallig over de Europese cultuur hebben, maar die over hun eerste definitie reeds in conflict zouden geraten! Of zij het thema van hun discours op Europa zouden brengen dan wel op bonbons, zij zouden van den beginne af tot het bittere einde toe tegenover elkaar staan, zonder een syllabe van elkaars betoog te kunnen waarderen. Als Vergin toevallig tot de Europese cultuur kwam, dan was het door motieven, die Spengler volkomen vreemd waren; waar voor Vergin het probleem Europa eindigt (in een soort lege „soziale Vernunft“ na een duchtige psychoanalytische kuur), daar begint voor Spengler de Europese ondergang pas interessant te worden; waar Vergin met de oppervlakkigheid van de neuzende veelweter de mogelijkheid van ontsnapping ziet uit een krankzinnige chaos, daar versmaadt Spengler iedere medicijn met de trotse levensbeschouwing van Achilles: liever een kort leven vol daden en roem dan een lang zonder inhoud; waar Vergin met de huisapotheek der psychoanalyse komt aandragen, daar accepteert Spengler kort en goed het eerlijke einde van de Romeinse soldaat, die in Pompeï op zijn post stierf: „dieses ehrliche Ende ist das einzige, das man dem Menschen nicht nehmen kann“.

In Vergin ontdekt men, achter zijn geleerde eerste gezicht, reeds zonder veel moeite de moderne medicijnman. Als elke medicijnman is hij minder gecompliceerd, dan zijn hokus pokus zou doen vermoeden; heeft men eenmaal zijn hobby doorzien, dan is dat hokus pokus tot een betrekkelijk simpele formule te herleiden. De hobby van de medicijnman Vergin is Freud. De woorden van Freud zijn voor Vergin sinds lang geen raadselen meer, zwaar van geheimen; hij moet eens, ergens in zijn leven, Freuds geschriften zijn tegengekomen en er spoorlags in zijn ondergedoken; toen hij weer opdook, was hij Freudiaan, en met het Freudiaanse toverboekje spoedde hij zich verder. En merkwaardig: er bleken plotseling geen geheimen meer te zijn! Alles viel voor de naakte ogen van de ondergedompelde heer Vergin naakt uit zijn mysterieuze

schil; hosannah, het geheim bleek afgeschaft! Kan men het beter wensen? En zou men dan nog aarzelen, de stervende Europese cultuur van dienst te zijn? Het zou met misdaad gelijk staan! Daarom wierp zich de ingewijde heer Vergin met zijn nieuwe toverboekje op alle machthebbers van Europa tegelijk, op de overleden Franz Joseph, op Mussolini, op Briand, op de Sowjets; hij analyseerde hen volgens zijn systeem, dat niet missen kon, en het mist ook nooit. Het toverboekje met de psychoanalytische termen bewees zijn onfeilbaarheid, op keizers, dictatoren, democraten en communisten; zij vielen in elementen uiteen, stukgetoverd, uiteengehekst. En hijgend moet medicijnman Vergin na zijn analytische campagne hebben stilgestaan, toen deze hoop waardeloze zielecherven (het onbewuste Europa!) daar aan zijn voeten lag; wel even toch moet zelfs hij, schijnt het mij toe, verbaasd zijn geweest, dat het toverboekje zulke resultaten had; om daarna ijlings over te gaan tot het toedienen van de medicijn aan de nu bijkans wanhopige lezer van onze verleugende tijd: „Heroismus muss der Vernunft weichen. Idealismus muss der naturwissenschaftlichen und psycho-analytischen Verstandesarbeit Platz machen... Wenn uns die Triebkräfte und das Kräftespiel unserer Psyche ebenso bekannt sein werden wie die Geographie des Mondes, werden wir alle politischen Kindereien unserer Tage ebenso belächeln wie die Mondgesänge der alten Perser." Inderdaad, zo lijmt men zielecherven weer aaneen... voor goede sukkels, die een gekramde cultuur voor een gezonde cultuur believen aan te zien!

En naast deze medicijnman met een geleende hobby, deze propagandist van een (N.B.!) „Planwirtschaft der Seele" zonder een spoor van schaduw over zijn slimme tweede gezicht, zou men klakkeloos Oswald Spengler moeten stellen, alleen, omdat ook hij over Europa filosofeert? Spengler, voor wie zijn exemplaar Nietzsche slechts een aansporing kon zijn, om *zelfstandig*, tastend, vermoedend (zij het dan niet vermoedend als de objectieve historicus, die bang is om zich aan koud water te branden) zijn eenzame weg te gaan? Spengler, voor wie het probleem van Europa niet ligt in het laatste, maar in het eerste woord? Spengler, die geen

formules uit zijn hoofd leert, maar omschrijvingen zoekt?

Het zou ridicuul zijn. Althans, wanneer aan zulk een vergelijking niet een studie in schaduw voorafging.

Men spreekt wel van *oorspronkelijke* geesten, hoewel men niet betwifelen kan, dat oorspronkelijke geesten nog moeten worden uitgevonden en een wereld veronderstellen, waarin erfelijkheid en opvoeding, geboorte en ontwikkeling zijn uitgeschakeld. Toch: met de evidentie voor ogen, dat oorspronkelijkheid bij nader inzien steeds onvermijdelijk uit invloeden kan worden afgeleid, spreekt men van oorspronkelijke geesten, en men spreekt ook, met een zekere afkeer, van epigonen. Sprekend over Vergin en Spengler, noemt men zonder aarzelen Vergin een epigoon, Spengler een oorspronkelijke geest. Een quaestie van schaduw. Laten wij vruchteloze debatten over absolute oorspronkelijkheid en absoluut epigonisme vermijden, want de man, die gelijk wil hebben, zal u altijd kunnen aantonen, dat de meest slaafse epigoon nog een procent oorspronkelijkheid, dat de onafhankelijkste oorspronkelijke nog meerdere procenten epigonisme in zich bergt. Alsof oorspronkelijkheid en epigonisme zouden afhangen van de *hoeveelheid* verwerkte invloed en niet van de wijze, waarop men zich aanhoudend van invloeden bevrijdt!

Er is een stijl voor oorspronkelijke geesten, er is een stijl voor epigonen; zij behoren tot de voornaamste kenmerken van het tweede gezicht van een schrijver. De stijl van een Spengler is organisch en gebonden, aristocratisch en ingehouden van toon; het is de toon van iemand, die langzaam en toch meeslepend gedachten uit een floers loswikkelt, het is de stijl van iemand, wiens woorden met zijn gedachtengang meebewegen; over die stijl liggen de schaduwen van het niet-weten, waaruit alle weten zich (als een bescheiden nuance van niet-weten, meer niet) ontvouwt. De stijl van een Vergin is verward en hakkelig, proletig-democratisch, kinderachtig-beslist en aanmatigend-kefferig; zo schrijft iemand, die een willekeurig aantal verschijnselen liefst met enige haast wil onderbrengen bij het stelletje onwrikbare normen, dat hij vers van de meester heeft thuisgebracht; de waarheid ligt klaar, er is niet

anders meer te doen, dan alle dingen met die meegebrachte waarheid bang te maken. Als men *iets* van oorspronkelijkheid, epigonisme en hun contrast wil beseffen, moet men de boeken van Spengler en Vergin na elkaar lezen; lezen, niet alleen bestuderen en betuttelen. „Le style c'est l'homme" is nog altijd een te weinig gewaardeerd gezegde; er zijn geen mensen, die een slechte stijl schrijven en toch achteraf nog grote geesten blijken te zijn, of omgekeerd; de slechte stijl van grote geesten en niet minder de goede stijl van nullen, is een bedenksel van hen, die bij het woord „stijl" nog altijd denken aan die beruchte „stijl-oefeningen" van Duyser, waaruit men de nederlandse taal en haar grillen kan leren. Misschien schrijft Vergin volgens Duyser wel een goede stijl, ik weet het niet; maar dit weet ik, dat hij een *infame* stijl schrijft, een stijl, waarmee men zelfs het onbewuste Europa niet kan aanpakken. Het is de stijl van de epigoon, die onhandig om zich heen strooit met de „waarheden" van anderen (in casu van Freud, die zelf honderdmaal beter schrijft dan Vergin); en deze epigoon hakkelt, omdat hij niets uit zichzelf te ontwikkelen heeft. Over zijn stijl krijgt een schel, protserig licht, met de onaangename pretentie van naakte schaduwloosheid. ...

Deze twee stijlen symboliseren oorspronkelijkheid en epigonisme, symboliseren ook de verhouding van de oorspronkelijke en de epigoon tot hun „voorbeeld". Spengler heeft zich organisch ontwikkeld uit Nietzsche; hij heeft dat zelf in zijn *Untergang des Abendlandes* ruiterlijk erkend. Deze man zou zonder Nietzsche ondenkbaar zijn, zijn opvatting van de mens als „das erfinderische Raubtier" is het onmiddellijke vervolg op Nietzsche's *Umwertung aller Werte*; zijn gezond pessimisme stamt van Nietzsche's levensbeaming, die eigenlijk het pessimisme der geestelijke gezondheid zou kunnen heten; zijn aristocratische verachting van de kuddemens met zijn steden en zijn civilisatie is gebaseerd op Nietzsche's *Genealogie der Moral*. Maar Spengler ziet men uit Nietzsche opgroeien; men ziet hem, dankbaar voor die invloed, verder gaan, zijn richting vinden, afsnijden, wat onbruikbaar is, voortzetten, wat voor hem, Spengler, mogelijkheden heeft; men volgt hem naar zijn ondergangsfilosofie en zijn cul-

turentheorie, men volgt hem, jaren later, over nog geen honderd bladzijden, van zin tot zin, nu hij zijn levensleer organisch verder denkt; men leeft het proces mee, omdat het in de stijl nog voortleeft. Deze man kon een beslissende invloed ondergaan, zonder afhankelijk en slaafs te worden, hij kon, beïnvloed, oorspronkelijk blijven.... En Vergin? Volgt men hem, van etappe tot etappe? Mijn hemel, zo iemand is niet te volgen! Hij behoeft ook niet gevolgd te worden! Na tien bladzijden van *Das Unbewusste Europa* gelezen te hebben, weet men, dat het freudiaanse sleuteltje, in welks bezit de epigoon Vergin zich vermeit, op alle deuren van alle probleemkamers past; na vijftig bladzijden vergaat u de lust, de heer Vergin zelfs nog maar tegen te spreken; na honderd bladzijden kent men zelf het patentmiddel ook, waarmee Vergin Europa analyseert en men leest alleen verveeld tot het einde door om te ervaren, welke medicijn hij zal verstrekken (want dat er medicijn los moet komen, voelt men aan de genezersstijl, het recepten-idioom, de ziekentroosters-superioriteit). Fedor Vergin heeft zich aan Freud opgehangen, verslingerd, verknocht, verkocht, weggegooid, al wat men maar wil; maar uit hem ontwikkeld heeft hij zich niet, nergens. Met alle wraakzucht van de kleine man heeft hij een leer, een dogma, aangegrepen en woedend toegepast op alle schijn-voornamen dingen, die hem eens, toen hij zijn hokus pokus nog niet gevonden had, schrikkelijk imponeerden. Zich bedrinkend aan het magisch genot van de psychoanalytische termen, dat tover-jargon, dat regenmaker-patois, heeft hij zich vijftig, honderdmaal voor een object geplaatst en gesproken: „Sesam, open u!"; en vijftig, honderdmaal heeft Sesam zich geopend en een angstneurose of een Oedipuscomplex vertoond in zijn binnenste binnenste! Gelukkige medicijnman! Maar neem het de toeschouwer niet kwalijk, dat hij het de honderd-en-eerste maal al lang gelooft! Zó kan men invloed ondergaan: als Spengler, de aristocratische pessimist, voor wie „invloed" het activeren van latente mogelijkheden heeft betekend; als Vergin, de nijvere meeloper van de psychoanalytische „Fortschrittspartei", die door een „invloed" tot scribent werd bevorderd. Het is een quaestie van schaduw.

Laten wij de antithese nog eenmaal scherp stellen:

Spenglers *Der Mensch und die Technik* is een gedachten-gang, waarmee men zich van het eerste tot het laatste woord moet meten. Vergins *Unbewusste Europa* is een soms scherp-zinnige, soms gezochte toepassing van een dwanggedachte op de hedendaagse cultuur; een gedachten-gang is het nergens.

Spenglers filosofie eindigt in een fatalistisch pessimisme, dat men kan aanvaarden of verwerpen, maar niet voorbijgaan; het is de onsentimentele consequentie van een onsentimentele grondgedachte: de mens is een roofdier. Vergins psychoanalyse culmineert in een banaal optimisme, een uit de lucht gegrepen „soziale Vernunftreligion”, die de mens op miraculeuze wijze van zijn barbarie moet verlossen.

Spenglers analyse is onbarmhartig, maar het is de onbarmhartigheid van de scepticus, die weet, dat hij in de schaduw der onwetendheid filosofeert. Vergins analyse pronkt met de naïeve en schoolmeesterachtige pretentie, dat haar toeval-lige conclusies de „vooruitgang” helpen bevorderen; de psychoanalyticus Vergin leeft van de oer-primitieve, magische illusie, dat zijn mechanisch vereenvoudigings-procédé met het fabrieksmerk Freud de „waarheid” omtrent de mensenziel naderbijbrengt.

Het tweede gezicht van Vergin is, na dit éne boek, overduidelijk; het is het gezicht van de kleine burger, die met de termen der psychoanalyse wraak wil nemen op zijn domme meerderen, die zijn angst voor de komende vernietiging van het oude Europa wil onderdrukken door dit superioriteitsgebaar van welingelichte medicijnman.

Het tweede gezicht van Spengler blijft, ook na dit nieuwe boek,... in de schaduw. Het belooft een derde, een vierde gezicht. Vergeefs zullen de „ideologen” hem aan de uiterlijkheden van zijn laatste theorieën trachten te binden, hem proberen in te lijven bij de medicijnmannen; zijn tweede gezicht blijft in de schaduw, omdat het aan de schaduw verwant is.

HET SCHRIJVERSPALET

Van kindsbeen af heb ik een instinctieve weerzin gehad tegen beschrijvingen in boeken. Wanneer het enigszins doenlijk was, sloeg ik ze over om te spoediger tot de feiten te komen, waar het om ging. Beschrijven maakte reeds vroeg op mij de indruk van opzettelijk remmen, dat nu eenmaal bij de meeste boeken scheen te behoren en daarom eerbiedig moest worden overgeslagen. Ik zeg: eerbiedig; want nauwelijks was ik onder de invloed van het litteratuuronderwijs gekomen, of de beschrijving werd iets op een „hoger plan”, iets waartoe alleen begenadigden in staat waren en waarvoor dus een zekere reverentie wel gepast was. Gedurende vele jaren heb ik een onbegrensd respect gekoesterd voor Arij Prins, behalve Groot-Beschrijver en Zin-Verwinger o.m. ook schrijver van *De Dood van Jaap Oliehoek*, omdat hij erin geslaagd was zinnen te maken als de volgende: „Om het donker tafel-vlak in het door licht begrensde fel-donker leefden-òp de bont-omkleede lijven; het rood van een schaproen was somber-frisch met purper-duister in de plooiën; een overkleed, dat blauw, had groene schimpering, maar paars kreeg wisseling van bleek naar heftig violet en geel vervaalde zeer of naderde oranje.” De gedachte kwam niet in mij op, dat deze man zijn tijd eigenlijk wel eens verknoeid kon hebben; was deze allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie niet de grote waarheid van Tachtig?... Thans moet ik tot mijn schande bekenen, dat ik *De Heilige Tocht* van Arij Prins wel geëerbiedigd, maar nooit gelezen heb; ik heb ook nimmer de noodzaak gevoeld zulk een boek te lezen, mits het maar geëerbiedigd werd. Eén onzer critici heeft ons onlangs een middel aan de hand gedaan, om het proza van Querido te lezen (wat door velen al sedert jaren als een onmogelijkheid werd beschouwd); men moet, zei hij, de heer Querido „bij teugen” lezen. Dit is

inderdaad een geniale oplossing; onleesbare auteurs leest men voortaan niet meer, maar men drinkt ze met slokjes, kleine, voorzichtige slokjes. Vermoedelijk was dit vroeger ook mijn methode, om het proza van Arij Prins te drinken; maar de teugjes moeten uitermate bescheiden geweest zijn, als mijn verbeelding mij niet bedriegt.

Immers er is hier toch iets niet in de haak. Wanneer men zijn toevlucht moet nemen tot drinken-van-letters, dan heeft de te drinken auteur toch op enigerlei wijze een kleine zonde begaan tegen een goede gewoonte: n.l., dat men schrijft om gelezen en niet om gedronken te worden. Er zijn schrijvers, die men met alle zintuigen kan genieten, maar alleen per se niet gewoon *lezen* kan; zij strelen het gezicht met visioenen, het gehoor met onbeschrijflijk geklater van taal, eventueel de reuk door te vermoeden geuren, de tastzin door bijzondere rillingen en de tong door de al vermelde teugjes drank, maar voor het begrip laten zij niets of althans zo weinig mogelijk over. Om b.v. de werken van Is. Querido of Arij Prins te kunnen genieten heeft men aan een uiterst middelmatig verstand meer dan genoeg; ja, het is zelfs wenselijk, dat men niet te veel verstand heeft, omdat men anders van het drinken dier werken snel afkerig wordt. Men moet zich onder het drinken dan ook niet afvragen, of men zijn tijd niet beter zou kunnen gebruiken door een schilderijtentoonstelling te bezoeken; daar wordt immers datgene, wat de heren Querido en Prins met zoveel uithoudingsvermogen in taal trachten te kijk te stellen, in veel eenvoudiger voorbereiding en direct voor het oog aangeboden; terwijl de heren Querido en Prins zich hartstochtelijk uitsloven, om langs een zonderlinge omweg visioenen op te dienen, kan men die visioenen op zijn gemak en veel completer waarnemen aan de Turners van de Tate Gallery of in het filmtheater De Uitkijk.... Maar vragen naar de zin van het beschrijven in de literatuur geldt bijna als heiligschennis; men is liever dankbaar voor het zo overvloedig gebodene en, als het tè erg wordt, drinkt men met kleine teugjes. „Dies Jahrhundert”, zegt Nietzsche, die een fijne neus had voor zulke dingen, maar daarom nog niet van anderen vergede, dat zij hem alleen maar *snoeven*, „dies Jahrhundert, wo die

Künste begreifen, dass die eine auch Wirkungen der anderen hervorbringen kann, ruiniert vielleicht die Künste! Z.B. mit Poesie zu malen (Victor Hugo, Balzac, Walter Scott), mit Musik poetische Gefühle erregen (Wagner), mit Malerei poetische Gefühle, ja philosophische Ahnungen zu erregen (Cornelius), mit Romanen Anatomie und Irrenheilkunde treiben..." Zijn opmerking (uit het nagelaten werk) is niet verouderd; als in de negentiende eeuw bestelen de kunsten elkaar, om toch vooral niet op zichzelf aangewezen te zijn. Het zou een schande zijn, als men een roman aan zijn uitgever afleverde zonder de nodige vellen „beschrijving", schilderkunst en melodie in woorden! Voor sommigen zijn „schrijven" en „beschrijven" zelfs vrijwel synonieme begrippen geworden; men acht een schrijver niet meer, als hij ook niet een beschrijver is, die vooral geen detail te raden overlaat! De „petits faits" van het naturalisme hebben een andere naam gekregen, zij worden tegenwoordig bij de „nieuwewakelijkheid" ondergebracht; er zijn allerlei hoogst belangrijke „verschillen" tussen Zola's uitvoerige „Freude am Stinken" (het woord is weer van Nietzsche) en Döblins „simultanisme"; maar de „petits faits" paraderen, de beschrijving tiert welig en de illusie ener schilderkunstige veelheid maakt de mens blind voor een schrijfstijl, die niet van leningen leeft. Want hoe zonderling het ook moge schijnen in een tijd, die het procédé van een Feuchtwanger en zelfs het grove cliché van een Ehrenburg (met de daarbij behorende domheid inclus) als meesterlijk pleegt te beschouwen: er is een schrijfstijl, die geen domheid nodig heeft om te kunnen bestaan, er is een soort schrijvers, dat de beschrijving nog altijd met de instinctieve weerzin van het kind bejegt en die beschrijving pas aanvaardt, wanneer zij strikt noodzakelijk is en dus zin heeft.

Stendhal heeft zijn afkeer van het beschrijvingswerk ronduit en herhaaldelijk bekend in zijn *Souvenirs d'Égotisme*; volgens hem is een groot deel van het succes van Walter Scott te danken aan de landschapsbeschrijvingen, die zijn secretaris hem leverde. „Écrire autre chose que l'analyse du coeur humain m'ennuie. Si le hasard m'avait donné un secrétaire, j'aurais été une autre espèce d'auteur..." En inderdaad, vraagt

men zich hier af, waarom zou men de ijverige Feuchtwanger geen secretaris gunnen, die hem wat werk uit handen kan nemen, wat beschrijvingen op touw kan zetten en en passant het onvermijdelijk volgende geluidsfilm-manuscript voorbereiden! Zou het iemand schokken, als men hoorde, dat drie- vierde van *Erfolg* door Feuchtwangers generale staf in het bijkantoor was vervaardigd? In ieder geval is het niet strikt noodzakelijk, dat men zulk een lijvig boek alleen maakt; er moet natuurlijk supervisie zijn, maar voor het kleine werk kan men toch best een paar hulpjes nemen, die onder toezicht vlijtig aan de beschrijvingen arbeiden. Aldus krijgen wij een architectonisch, hyper-collectief, russisch roman-ideaal, met een regisseur, camera-mannen en beschrijvingstechnici; het schrijven nadert de geluidsfilm en de depersonalisatie van de literatuur is weer een stap verder voortgeschreden. Hoe armzalig is Stendhal, vergeleken bij dit romanatelier: zonder secretaris en met niets anders dan de kennis van het „cœur humain”,... zij het dan deze ook ietwat diepgaander dan die van de regisseur Lion Feuchtwanger. Hoe weinig industrieel klinkt zijn afkeer van de beschrijving („occupé du moral, la description du physique m'ennuie”), hoe weinig begrip heeft hij ervan, wat het publiek graag leest, hoe weinig fut zit er in zo'n slappeling, vergeleken zelfs bij de onverdroten grachtenbeschrijvingen van Theun de Vries! Werkelijk, wij zullen ons populair maken door de collectivistische leuze: weg met de secretaris-loze romanciers, plaats voor het personeel met het collectieve arbeidscontract, medezeggenschap ook in dit bedrijf!

Helaas, ik zelf ben volkomen ongeschikt voor dit ideaal; vroegtijdig door intellectualistische bespiegelingen van het Amsterdamse grachtenwater weggelokt, ben ik afgestorven voor de woordkunst, die zijn kleuren en geuren voor de lezer doet herleven. Onder het schrijven van een roman heb ik een bijna fysieke afkeer van het zelfstandige beschrijven; het oproepen van weelderige details, zelfs het noemen van straatnamen bezorgt mij een rilling, alsof ik mij met onkuise gedachten bezig hield. Mijn roman *Hampton Court* speelt grotendeels in Amsterdam, maar ik heb het niet over mijn hart kunnen verkrijgen het Leidse Plein en het Vondelpark met hun

goede Amsterdamse naam aan te duiden; gelukkig heeft Nijhoff in *De Gids* het Vondelpark als zodanig toch herkend en ik blijf hem dankbaar voor dit compliment. Het noemen van een straatnaam betekent in dit geval blijkbaar voor mij een ongemotiveerd opdrijven van een reële, bestaande straat tegenover de fictie van het „cœur humain”, waarmee ik op dat ogenblik bezig ben; het noemen alleen al bewijst te veel eer aan een factor, waarmee ik in de gegeven omstandigheden geen rekening wens te houden. Er zijn in een roman van het „cœur humain” altijd eer te veel dan te weinig afleidende factoren; alleen het „cœur humain” zelf doet ter zake en aangezien men het slechts kent door uiterlijke details, is de soberheid dier details een eerste vereiste; men moet zijn belangstelling *richten* en van descriptieve „terzijde's” afstand doen. Ik geef aanstonds toe, dat deze afkeer van het noemen van straten een particulier vooroordeel is; het is één van *mijn* manieren om te richten, die ik een ander niet wil overdoen; maar het is ook slechts één voorbeeld van de soberheid, die ik tegenover de beschrijvingswoede der Feuchtwangers stel. Het rustig-de-tijd-hebben en dús eens gaan „uitpakken”: dit parvenu-instinct hindert mij zowel in Feuchtwangers *Erfolg* als in Döblins *Berlin Alexanderplatz*; het hindert mij zelfs in een zo oneindig belangrijker werk als *Der Zauberberg*, waarin Thomas Mann de genoegens van een encyclopaedische fijnproever met die van de langzame bourgeois heeft verenigd. Hoe aristocratisch van zelfbeperking is tegenover deze duitse bonzen Valery Larbauds jeugdroman *Fermina Marquez*, waarin geen enkele beschrijving te gerekt of overbodig is; hoe zeldzaam sympathiek doet *A Farewell to Arms* aan, dat er de duidelijke sporen van draagt, dat Hemingway zich bij zijn beschrijvingen gêneert, terwijl hij zich in zijn dialogen (aangelegenheden van het „cœur humain”) vulgairweg laat gaan. Terwijl de dialogen van Mann, ondanks hun belangrijke inhoud, kunsttoeren blijven en als zodanig eigenlijk „beschrijvingen van gesprekken”, zijn die van Hemingway niet anders dan noodzakelijke producten van het „cœur humain” en in hun vulgariteit soms heel wat welsprekender dan de discussies van Settembrini en Naphta; men denkt vaak niet aan litteratuur, men verwijt de

auteur geen trucs en geen te grote behaaglijkheid, men geeft hem eenvoudig de tijd, omdat hij zijn tijd goed gebruikt.

Een auteur, die uitgaat om te beschrijven, wantrouw ik bij voorbaat; een auteur, die, onderweg in zijn ideeënwereld, een beschrijving tegenkomt en haar, volkomen in de lijn van zijn wandeling, opneemt in zijn programma, beschrijft eigenlijk niet meer, maar schrijft, en men merkt het aan hem, doordat men hem niet van beschrijven verdenkt. Maar o jammer, als de auteur, van de beschrijvende categorie een idee tegenkomt! dan... men leze het essayistisch proza van Is. Querido! Of, om een minder afschuwelijk voorbeeld te kiezen: hoeveel ideeën, waard ideeën genoemd te worden, vindt men in het ganse critische werk van Tachtig, inclusief de zo beroemde eerste stukken van Kloos en Van Deyssel? Hoe meer ik over de beweging van Tachtig nadenk, hoe meer ik tot de conclusie kom, dat zij, door de sluizen der woordkunst wijd open te zetten, Holland in de beschrijving heeft laten verdrinken inplaats van het hoog op te stoten in de vaart der volken. Want afgezien nog van de totaal onnodige demagogisch-nationalistische tendenz dezer trotse woorden: daarvoor zou meer nuchterheid en minder litteraire gepreoccupeerdheid nodig zijn geweest! De grootste dienst, die Tachtig aan Nederland bewezen heeft, is, dat het een aantal taal-taboe's heeft opgeheven; maar het heeft dan ook met bekwame spoed daarvoor een aantal aesthetische taboe's in de plaats gesteld, waaronder het taboe der Woordkunst en der Beschrijving niet het minst noodlottig is.

Het is natuurlijk gemakkelijk genoeg om aan te geven, waarom de beschrijvingsmanie van Arij Prins en Is. Querido zo hinderlijk is; men heeft waarlijk niet overmatig veel opmerkingsgave nodig om in te zien, dat het zich onvermoeibaar wijden aan het kunstig navertellen van bepaalde situaties een zekere graad van domheid veronderstelt. Nu kan dat deze schrijvers niets schelen; zij zijn te zeer gebonden aan de dwangvoorstelling van het Genie en de Kunst als hoogste toppen van de menselijke geest (een voorstelling, die men bij Schopenhauer als filosofisch ideaal en bij de gemiddelde „Bildungsphilister” als axioma aantreft), om zich ook maar

in de geringste mate aan domheid te ergeren. Geniale domheid: dat ideaal springt ons tegemoet uit de vele meesterwerken van Querido, en het komt in de praktijk neer op een domme man, met de pose van het genie. Maar niet iedereen bezit de beschrijvings-stupiditeit zo overdadig als Querido; waarom is dan het beschrijven *in het algemeen* een bijna onfeilbaar bewijs van een gebrek aan intelligentie? Dit is tenslotte een fundamentele vraag, bij welker beantwoording de heer Querido ons wel als afschrikwekkend model, maar niet als gemiddelde kan dienen.

Iedere beschrijving wil een taboe in ons opheffen; de beschrijving van Querido, maar ook de beschrijving van Feuchtwanger, zelfs de beschrijving, die de auteur van het „cœur humain” niet missen kan om zijn doel te bereiken; de methoden echter verschillen aanmerkelijk. Querido tracht ronduit de schilders de loef af te steken door zijn lezers anders te laten zien. Feuchtwanger met zijn onuitstaanbare dubbele en driedubbele adjectieven (ik sla maar een willekeurige pagina uit *Erfolg* op: „das schwere, dumpfe Gesicht”, „der flaumige, schwarze Vollbart”, „kurze, hörbare, gespannte Atemstösse”, „der heisse, menschenvolle Saal”...) beproeft de volledigheid der natuur concurrentie aan te doen door zijn panorama's uit te putten en droog te mangelen. Querido's methode is ongetwijfeld de naiefste en de domste; het „schilderen met woorden”, ruimschoots in de hand gewerkt door het „maken” van „nieuwe woorden”, die de klodders der impressionistische schilders opzijde moeten streven, betekent per definitionem al een vrijwillig prijsgeven van de speciale privileges, die het schrijven biedt; de potsierlijke neiging, om de expressiviteit van de taal in een à peu près van woordklodders te zoeken, symboliseert een zo onsterfelijk heimwee naar het „los van alle intelligentie”, dat de leuze van 90 % der schilders schijnt te zijn, dat men er kort mee kan afrekenen: „schilderen met woorden” is een picturaal minderwaardigheidscomplex. De „schilder met woorden” heeft het echte palet niet kunnen vinden, maar hij is wel zoveel schilder geworden, dat hij vrijstelling van intelligentie als sine qua non der kunst begeert; hij wenst taboe's in ons op te heffen door barokke woorden-

pasteien, die de „echte" schilder opheft met het natuurlijk gebaar van iemand, die zijn grenzen kent.... De methode van Feuchtwanger is minder naïef; zij speculeert op de bewondering voor *volledigheid*, die het grote publiek eigen is. Men kan immers met woorden ontzaglijk veel vertellen, talloze dingen opsommen, die anderen nog niet weten. En van hoeveel mensen, die het publiek niet eens kent, kan men niet vertellen, hoeveel bijzonderheden over allerlei interessante lieden kan men niet meedelen! Er is geen einde aan, en aan *Erfolg* komt dan ook maar geen einde. Maar als men Feuchtwanger eenmaal op zijn onzekere adjectieven betrapt heeft, die nooit op de man afgaan, maar altijd aarzelen of stakkerig bisseren, dan laat men zich al evenmin meer wijsmaken, dat deze methode van schrijven werkelijk *schrijven* is; men acht zich zelfs al heel spoedig beledigd door de domheid, die Feuchtwanger bij zijn lezer veronderstelt, als hij die adjectievenmanie botviert; want heeft men zo te aarzelen, als men zich een scherp intellect als lezer denkt? Het is duidelijk, dat Feuchtwanger niet op intelligente lezers rekent, dat hij geen taboe's in de sfeer der intelligentie wil opheffen; zijn ideale lezer is de man, die zijn kennissenkring wil uitbreiden, als het moet ook door de litteratuur, en opheffen van taboe's komt dus voor deze auteur neer op geuren met een kennissenkring, die zijn lezer niet bezit. Vandaar dat Feuchtwangers ideale lezer zich niet beledigd voelt door een geluidsfilm met steeds nieuwe shots; hij wandelt buigend met de cameraman mee en maakt telkens weer geïnteresseerd kennis met een nieuwe acteur, heimelijk geïmponeerd door de chique kennissenkring van die mijnheer Lion Feuchtwanger.

Het blijkt tenslotte wel duidelijk, dat het soort schrijvers, variërend van Querido tot Feuchtwanger, lijdt aan een halstarrige onderschatting van het woord en zijn mogelijkheden op kosten van de schilderkunst en de film; de één wil met alle geweld kleuren mengen, de ander enscèneren, terwijl zij blijkbaar niet over de gelegenheid of de capaciteit beschikken, hun neigingen met gepaster middelen de vrije teugel te laten. Men kan alleen maar zeggen, dat het een zonderlinge mensensoort is, dat langs deze weg schilder of cineast tracht te worden!

Immers de schilder en de cineast staan de beperkingen, waaraan de heren Querido en Feuchtwanger zich wat al te gewillig onderwerpen, vrij, zonder dat iemand zich tekort gedaan acht; hun materiaal dwingt hen zelfs tot die beperkingen. Redelijk domme schilders en cineasten zijn daarom volstrekt niet ergerlijk; ik heb bijna bezwaren tegen al te intelligente schilders, omdat ik hen dan kwalijk neem, dat zij zich niet uitsluitend met schrijven bezighouden en hun liefhebberij in verf laten schieten. Neem een schilder als Pijke Koch, ongetwijfeld één der intelligentste van ons land; gaat men hem beoordelen naar zijn intelligentie of zijn problemen? Het zou tegenover een goed schilder minstens onbillijk zijn; men zou hem moeten toeroepen: „Uw eerste gebrek aan intelligentie is, dat gij u zo hardnekkig occupeert met iets, dat slechts als spel waarde heeft, uw tweede, dat gij zulks niet kunt inzien zonder op te houden met schilderen, uw derde, dat gij niet met schilderen kunt ophouden zonder dadelijk opnieuw te beginnen!” De intelligentie, die ik in de schilderijen van Koch waardeer, gaat niet verder dan de keuze van zijn onderwerpen; er zijn immers ook schilders, die in de keuze hunner onderwerpen een zekere verachting tonen voor al wat intelligentie mag heten; maar voor de rest interesseert mij Koch als schilder en niet als intelligent mens. Zijn kennis van het „cœur humain”, zoals die uit *Bertha van Antwerpen* tot de beschouwer spreekt, kan mij maar een bitter beetje schelen, als ik de picturale qualiteiten van dit doek onderga; ik weet maar al te goed, dat het gestolde moment tragedie van het portret de schrijver achteraf aanleiding kan geven tot het ont-plooien van een reeks intelligente divagaties, maar dat het voor de schilder nooit anders dan aanleiding was... tot schilderen. Is het nodig, dat Hans Holbein, misschien de intelligentste portrettist sinds de Renaissance, intelligent is geweest? Behoeft men zich voor te stellen, dat hij een diepe kennis bezat van het „cœur humain” zijner slachtoffers? Ik geloof het niet, of liever: ik weet, dat het niet zo is, omdat de werkelijke intelligentie zich altijd tegen de verf keert, de kunst als een spel beschouwt, de kunstenaar van zijn vakmansernst weghaalt. De intelligentie wil tenslotte conclusies trekken en niet eeuwig

portretteren; de intelligentie komt, langs welke wonderlijke weg ook, altijd van de kunst terug; en als Holbein intelligent is geweest, dan bewijzen zijn portretten dat niet. Het portret in de schilderskunst is een merkwaardig voorbeeld van een intelligentie, die volstrekt niet op intelligentie behoeft te wijzen; men kan zich heel gemakkelijk een zeer intelligente schilder denken, die buitengewoon onintelligente portretten schildert, juist omdat hij die schijn van picturale intelligentie met zijn naïveteit heeft verloren. En is het geen onfeilbaar teken, dat iedere schilder uit zijn humeur raakt, wanneer men hem „litterair” (d.i. zonder de vooroordelen van zijn bedrijf en dus mogelijk intelligent) critiseert? Met het instinct van de vakman zoekt hij onmiddellijk het litterair vooroordeel uit een intelligente opmerking naar voren te halen, om zich aldus zijn picturale vooroordeel veilig te garanderen!

Het lijkt mij geen al te gewaagde gevolgtrekking, als ik het schilderen als zodanig een onintelligente bezigheid noem; geen schilder zal zich daar trouwens beledigd door voelen, want het is een litterair vooroordeel, dat de blinde ijver van *St. Lucas* in geen enkel opzicht zal schaden. Ik ontken niet, dat schilders intelligente mensen kunnen zijn; maar ik ontken, dat meer dan 2 % intelligent is en voorts (waar het op aan komt), dat het schilderen dier 2 % hun intelligentie speciaal zou verraden. Aan de litteraire Rembrandt van Theun de Vries, die trouwens niet intelligent is (de Rembrandt, bedoel ik), kan ik met de beste wil van de wereld niet geloven. En er is ook niemand, die, wanneer hij eerlijk is, van een schilder intelligentie eist; men eist van hem óf zuiver coloristisch en plastisch genot, óf (en dit is al weer bijna een litterair vooroordeel) de schildersblik op een onderwerp. Men wil door de schilder van picturale taboe's verlost worden, men wil aan hem het genot beleven, dat men de wereld ook anders mag zien, dan het taboe der conventionele blikken permitteert; de samenhang met de intelligentie blijft altijd zo zwak, dat zelfs schilders met schildersqualiteiten en gewichtig-idiote onderwerpen, die voor interessant moeten doorgaan, mij volkomen voldoen, alleen omdat zij goede schilders zijn. Zo is het ook met de filmkunstenaars, van wie men alleen in zoverre

intelligentie eist, dat zij hun materiaal van mensen en conflicten zonder vooropgezette domheid behandelen; ook van hen zal niemand vragen, dat zij de charmes der beschrijving achterafschuiven, omdat ook niemand van hen vraagt, dat zij voor blinden films maken. Bij het schilderen en filmen is intelligentie nog meer een quaestie van goede smaak dan van... intelligentie! Een paradox, die men niet beter kan verdedigen dan door een selecte show van schilder- en filmkunstige meesterwerken, waarin de ontegenzeggelijk aanwezige oerdomheid (hetgeen iets anders is dan oerdomheid) iedereen bekoort: Eisenstein. ...

Revenons à nos moutons, de heren Querido en Feuchtwanger, de beschrijvers in de litteratuur; waarom gaan zij ons, na enige tijd door hun omvang geïmponeerd te hebben, per se ergeren? Omdat zij schilderkunstige en filmische taboe's trachten op te heffen met ergerlijke middelen. En waarom zijn die middelen ergerlijk? Omdat zij ons voortdurend herinneren aan de picturale of filmische middelen enerzijds en aan de mogelijkheden van het woord, die zij ongebruikt laten, anderzijds: omdat zij, met andere woorden, aanhoudend tussen geoorloofde en ongeoorloofde domheid heen en weer zweven. Van een schilder verdraagt men alle mogelijke domheden, omdat zij voor zijn werk tenslotte weinig of niets ter zake doen; van een Querido verdraagt men ze niet, omdat hij op slinkse wijze woorden tot verf wil denatureren. Zijn woorden zijn even onverteerbaar als de verbeelde ideeën van Toorop, en alleen ergerlijker, omdat hem het geringste idee van goede smaak ontbreekt. En de smaak van Lion Feuchtwanger? „Er ging im Zimmer auf und ab, sich anziehend. Die Mode jener Jahre war umständlich und töricht. Die Männer knöpften sich steifleinene Krägen um die Halse, enge, überflüssige, unschöne Kleidungsstücke, und umwandten sie mit mühsam zu schlingenden, zwecklosen Binden, sogenannten *Krawatten*.” Dit is de manier, waarop onze geniale auteur aan het nageslacht wenst mee te delen, dat men in zijn tijd boordjes en dasen droeg: „sogenannte Krawatten”, u hoort het toch wel, nageslacht? En deze boordjes, waren niet alleen nauw, maar ook... overbodig en bovendien (culminatiepunt) onschoon; de

dassen echter waren moeilijk te strikken, nageslacht, en geheel doelloos (neen, men behoeft niet te denken, dat sommige mensen uit die tijd er b.v. hun tramkaartjes in bewaarden, neen, deze dassen waren *volkomen* doelloos!). Dwaze mode, nietwaar dominee? Wij in 1980 hebben houten dassen, geheel zonder adjectieven, waardoor wij ons veel sneller kunnen aankleden dan Lion Feuchtwanger. ...

Maar ik weet het: domheid is in de litteratuur geen schande, en dikwijls zelfs een aanbeveling. De filosofie maakt het de mensen toch al zo zwaar door op intellect te rekenen; laten wij in godsnaam in de litteratuur toch niet kritisch worden en liever poëtisch blijven! Er is zoveel, dat anders zou wegvallen, terwijl wij het nu met een goed geweten mogen genieten; de litteratuur is een bedrijf op zichzelf, met eigen bedrijfshuishoudkunde, en er is een beetje domheid voor nodig, om zich daar geheel en degelijk in te werken; laten wij dus geen spelbrekers worden door van intelligentie te gaan praten, waar dit woord taboe is, althans in koerswaarde verre beneden „poëzie”, „scheppend vermogen”, „zuivere menselijkheid”, „waarachtige fantasie” en „hervonden werkmanschap” blijft. Alleen dit kleine bezwaar: waren deze beschrijvers nu ook maar openhartig dom, openhartig schilders! Maar zij hebben toch weer hun theorieën en hun probleempjes en op hun manier hun ethiek en hun hiërarchieën, die op niets anders berusten dan op gecondenseerde domheid van ijverige specialisten, die op een te warme zomerdag eens aan het „denken” zijn geslagen, met verachting van de filosofie natuurlijk; langs deze slinkse weg trachten zij zich dan nog een recht op intelligentie te verschaffen. Ik ben volstrekt geen bewonderaar van vak-philosophen, die al evenzeer specialisten zijn; maar zij bemoeien zich dan tenminste meestal in de praktijk niet met de litteratuur, waar zij op hun beurt weer een heilige angst (gemaskerd als minachting) voor hebben. Iedere min of meer gereïsserde romanschrijver of dichter moet echter ook kunnen essayeren; hij moet beschouwingen kunnen schrijven over zijn confraters en heeft daarvoor nu eenmaal een zeker houvast nodig. Aangezien hij dit houvast met de voor zijn

bedrijf vereiste domheid dient te combineren, werpt hij zich uitgevast op die domheid, die hem het meeste houvast geeft; hij kleineert de droog-wetenschappelijke bezwaren tegen zijn theorie door suggestieve woorden (op dit onderdeel verstaat zich de beschrijver wel!) en geeft dus een roerende beschrijving van zijn eigen domheid. Het sterkste voorbeeld van een intelligent dichter, die onmiddellijk suggestief gaat staren, wanneer zijn houvast in gevaar komt, levert mij M. Nijhoff; hij blijft, aangezien hij een uitstekende smaak heeft, natuurlijk steeds subtiel en verfijnd, maar zijn door niets ooit gemotiveerde domheid, dat de poëzie een goddelijk specialistenbedrijf is, blijft daarom niet minder dom. Er zijn onder de verzen van Nijhoff specimina van intelligentie, die ik even hoog stel als de intelligentie van Holbein; er is misschien geen tweede onder de thans levende nederlandse dichters, die zo precies weet, hoe men de grenzen der poëtische beschrijving moet bewaken tegen poëtische stupiditeit, hoe men descriptief en evocatief de intelligentste lezer kan boeien; maar dat deze „Ahnung” van intelligentie ook intelligente luciditeit zou waarborgen is een artisten-vooroordeel, dat reeds afdoend wordt ontmaskerd door Nijhoffs beroemde artikel over het *Wilhelmus*. Dit *Wilhelmus* is, volgens Nijhoff, „een treffend voorbeeld van de kracht van z.g. „poésie pure” ”; iets, dat ik voorlopig gaarne aanneem, maar dan volgt de domheid pas: „... en zelfs, al zou de laatste zin der woorden verdwenen raken... zelfs dan zou dit lied, tegen alle omwerking, tegen elk indringen van een kunstloos „Wien Neerlandsch Bloed” in, zich als ons eenig en eeuwig volkslied weten te handhaven.” Hetgeen verderop nog eens dik bevestigd wordt: „hier is niets dan poëzie, niets anders dan dat welks werking sterk bleef in de 350 jaar dat wij het onbewust zingen.” Tegen de bezwering van Nijhoff in hoop ik van harte, dat het volk zo snugger zal zijn, in de toekomst het volkomen zinneloos geworden lied aan de kinderen over te doen, om te gebruiken bij het aftellen als „olkebolkeribesolkeolkebolkeknól”; want zulk een volkomen onbegrijpelijk enig en eeuwig volkslied zou op ontstellen-de wijze voor de stupiditeit der natie pleiten, die tóch in het buitenland al niet hoog staat aangeschreven, dank zij de ver-

taalde romans van mevr. van Ammers-Küller. „Niets dan poëzie”?... ik protesteer, niets dan tot galm verworden beschrijving, ergo *domheid* zou het van generatie tot generatie voortgebalkte *Wilhelmus* symboliseren!

Het is waar: in de poëzie is de intelligentie al zeer impopulair, omdat alles zich daar laat „zingen” (350 jaar onbewust, als het moet). Maar ook in de roman mag men haar niet; eer verslijt men het declamatorische en melo-dramatische *Salammbô* voor een meesterwerk, dan dat men Huxley of Gide hun soberheid vergeeft (populair kan Gide alleen worden, als men hem wenst te zien via de schone descripties van *Les Nourritures Terrestres*!). Soberheid, inzonderheid op erotisch gebied, is een onvergeeflijke zonde geworden, sedert Freud de „eerlijkheid” in de erotiek tot mode heeft gemaakt; de „eerlijke” erotiek is zelfs de bijzondere specialiteit van de roman geworden, nu D. H. Lawrence in *Lady Chatterley's Lover* bepaalde dingen met bepaalde namen heeft aangeduid. Men kan zeggen, dat daarvoor durf nodig was, omdat het hier het trotseren van een zo preuts publiek als het engelse gold; men kan ook zeggen, dat, afgezien van de engelse censor morum en zijn gewillige kudde, die durf weinig intelligent geplaatst is, omdat het publiek zich niets met meer gretigheid laat afnemen dan taboe's op sexueel gebied. Naar mijn smaak is Huxley's *Point Counter Point*, waarin geen onvertogen woord voorkomt, aanmerkelijk immoreler, want intelligenter dan *Lady Chatterley's Lover*; het is dan ook aanmerkelijk minder populair. Zelfs met zijn naakte woorden idealiseert Lawrence dingen, die men als men werkelijk een onfeilbaar sexueel instinct bezit, niet behoeft te idealiseren, omdat men ze dóet; en om de „people without minds” (waarvan Lawrence zelf zegt, dat zij „don't matter”) te choqueren, behoeft men andere middelen dan naakte woorden over erotische dingen! Wordt deze roman niet *verzwolgen*? En wordt de wereld er oprechter van? En: hadden de „people with minds” deze nauwkeurige boedelbeschrijving nodig, om oprechter te worden?... De kern van de zaak is, dat Lawrence, belust op heroïsche primitiviteit en extra verbitterd door de eunuchoid eilanders-hypocrisie om hem, die zijn ontwikkeling had geremd,

naar wraak heeft gezocht; daarom heeft hij datgene geïdealiseerd, wat de angelsaksische filmproductie verzwijgt of insinuerend veronderstelt. Men kan niet beter idealiseren dan door te beschrijven. Dat bewijst de erotische situatie in de roman in het algemeen, dat bewijst Lawrence's beschrijving van speciale erotische situaties in het bijzonder. *Madame Bovary*, voormalig exempel van z.g. „objectieve” beschrijving, lokte eens de justitie uit haar tent; *Lady Chatterley's Lover*, modern exempel van z.g. „pornografische” beschrijving, tempteert nu de engelse censor; waaruit men kan concluderen, dat wat in de literatuur-historie „objectief” genoemd wordt, in de mond van tijdgenoten-juristen een veel onaangenamer praedicaat te dragen heeft! Alles, wat eens aanstoot gaf, wordt objectief, d.w.z. onschadelijk; zo zal het ongetwijfeld ook gaan met het boek van Lawrence, dat stellig (volgens zijn wens) de lectuur van zeventienjarige meisjes zal zijn, als zij op achtjarige leeftijd *Ferdinand Huyck* en op elfjarige *Armoede* van mevr. Boudier-Bakker verwerkt hebben. En of zij dan ideale erotische partnerinnen zullen zijn en hun echtgenoten bij bijzondere gelegenheden met vergeetmijnetjes zullen tooien, blijf ik, met alle waardering voor Lawrence's aanmoedigende beschrijving, sterk in twijfel trekken. Er is een verzwijgen uit angst voor het taboe; er is ook een verzwijgen uit intelligentie; uit angst, als men wil, voor het domme schilderij, dat elke beschrijving onvermijdelijk achterlaat. Een intelligent mens ziet nu eenmaal niet de tegen de moraal worstelende Lawrence, omdat hij dit worstelen als vanzelfsprekend veronderstelt; hij ziet, onmiddellijk, de geïdealiseerde coïtus, die tenslotte even zondagschoolachtig is als welk ideaal ook; het verschil met de zondagschool is, ook hier, een leeftijdsquaestie en het wordt mogelijk in een russisch program voor seksuele voorlichting op scholen al aardig overbrugd. „Even if we can't act sexually to our complete satisfaction, let us at least think sexually, complete and clear”... het zou een zin uit een themaboekje kunnen zijn, met weglating van het woord „sexually”; en in die vorm zou de sententie bovendien tienmaal intelligenter worden! Zij zou (men vergeve mij de stoutmoedigheid) van Huxley kunnen zijn!

Het „schilderen” leidt af van de intelligentie en kan, bij excessen, zelfs regelrecht leiden tot domheid. Het heeft Nijhoff gebracht tot een verheerlijking van een zinloos geworden *Wilhelmus*, het heeft Lawrence gebracht tot de verheerlijking van de met bloemen getooide phallus; Nijhoffs „zingen” is een dichterlijk symbool voor wat ik hier „schilderen” genoemd heb, Lawrence’s voorliefde voor de „schokkende woorden” is het moralistische schilderij zelf. Het blijkt wel: men behoeft nog geen Querido of Feuchtwanger te zijn, om door de beschrijving in zonderlinge banen te geraken. De beschrijving is, overal en altijd, de vijandin der intelligentie geweest en haar verlokkingen hebben scherpzinnige en fijngevoelige geesten tijdelijk of voorgoed onder hypnose gebracht. En laten wij niet vergeten: hypnotische séances ziet het publiek graag!

Ik moet tot een conclusie komen, want de bezorgde literatuur-historicus roept mij toe: Quo vadis? wilt gij, mijnheer, ons vak, waarin wij al jaren zo naarstig ploeteren, tot de vaalt veroordelen? waar blijft Potgieter, uitmuntend in beschrijving en domheid, waar blijft onze heerlijke zeventiende eeuw met zijn taalvirtuozen Vondel, Hooft en Huygens, waar blijft *Ik houd van het proza* van Lodewijk van Deyssel en de rest van Tachtig, en hoe staat het, zelfs, met *Ilias* en *Odyssee*?... Het is duidelijk: de literatuur zou in gevaar komen, wanneer men mij zou geloven; maar ik wil nog duidelijker zijn: in laatste instantie is de literatuur voor mij geen heilig huisje, omdat ik nu toevallig enige semesters in de branche „literatuur” heb doorgebracht. Het zou misschien uitermate nuttig zijn om de letterkunde eens van een ander standpunt te bekijken dan dat der letterkundige handboeken. Het zou verrassend zijn, b.v. de nederlandse letterkunde eens te bekijken onder dit aspect: de genieën Erasmus met zijn *Lof der Zotheid* en Multatuli met zijn *Ideeën* elkaar door de leegte der tijden toeroepend als tijdgenoten, ongestoord door het moedwillige lawaai der dwergen daartussen (om het beeld van Schopenhauers genialen-republiek nog eens te gebruiken). Ik weet wel, dat het gewoonte is, om Erasmus als een handige humanist en Multa-

tuli als een onderwijzersafgod te beschouwen, en ik weet ook wel, dat de „kernachtige taal” van Hooft, de „pittigheid” van Huygens, mitsgaders de ad infinitum te bejubelen Muze van Vondel daarmee in het gedrang zouden komen; maar dit alles schijnt mij nog niet tegen het nieuwe aspect te pleiten. Alleen dit pleit er misschien tegen, dat de litteratuur onder het aspect der intelligentie zo ongezellig wordt, zo mager aan „gestalten” en zo rijk aan betere middelmatigen; doch ook daaraan zou men kunnen wennen, als men af wilde zien van het ongemotiveerde vooroordeel „l'art pour l'art”, als men de litteratuur wilde aanvaarden als het domein, waarin de middelmatigheid door de schone schijn der beschrijving tenminste fatsoenlijk zijn stand kan ophouden. Dit laatste is zeer belangrijk. Per slot van rekening kan toch niet *iedereen* de kunst van het beschrijven leren, omdat men er iets voor weten en iets voor voelen moet, benevens behoorlijk onderricht moet hebben ontvangen in de moedertaal; daarmee kan de middelmatige beschrijver zich steeds troosten, en de menigte der ongeletterden blijft, ook onder het nieuwe aspect, toch zijn mindere. Zo kan b.v. Albert Helman, wiens *Stille Plantage* beneden een intelligent gemiddelde blijft, zich beroemen op een oerwoudbeschrijving, die er mag zijn, ook al komt het voorbeeld van André Malraux' *Voie Royale* hem er aan herinneren, dat men èn superieur oerwouden kan beschrijven èn bovendien zeer intelligent zijn; zo heeft zelfs Arij Prins nog wel een schare bewonderaars onder het lezende publiek kunnen vinden, louter en alleen, omdat hij de kunst verstond van verwrongen te zijn. Men hoeft niet aan het voortbestaan der beschrijvingskunst te wanhopen; zij voorziet in een behoefte, de behoefte van de middelmatige cultuurmens aan navertelde zichtbaarheid; die zichtbaarheid der schone oppervlakte behoedt hem voor het intelligente probleem, hij zou haar niet kunnen missen zonder de diepte als een constante bedreiging te beseffen. De onhelderheid van Arij Prins heeft dan bovendien nog dit voor, dat zij een voorstelling van diepzinnigheid veroorlooft, die aan onschadelijke kolder grenst; en hoe zou men zich de diepzinnigheid plezieriger kunnen voorstellen!

Ik herhaal: van mijn nieuwe aspect loopt de beschrijvings-

kunst geen enkel gevaar, omdat zij een constant middelmatigheids-instinct bevredigt; in dit opzicht is zij volkomen de gelijke van de doorsnee-geschiedschrijving, waarmee zij in de „vie romancée” dan ook zeer vertrouwelijk samengaat. Zij, die tot geen prijs in de gevaarlijke perspectieven van het woord verstrikt willen worden, verlangen het woord als schilderkunst en film, als lyrische of epische functie dus; zij stellen zich tevreden met poëzie en verhaal, zonder ooit de betrekkelijke domheid van hun specialisatie te bevroeden. Voor hen bestaat de letterkunde als zelfstandig conglomeraat (uiterste consequentie: Jan te Winkel), voor hen is Homerus het non plus ultra van verhevenheid; zich afvragen, hoe dit begrip „letterkunde” ontstaan is, aan welke banaliteiten het ten nauwste is verwant, doen zij allang niet meer; hoe zouden zij dan ooit aan intelligentie in de letterkunde hechten?

Het aspect der intelligentie in de litteratuur bestaat alleen voor hen, die reeds bereid zijn, vrijwillig van het vakbegrip „litteratuur” afstand te doen, die derhalve ook reeds gewend zijn aan het wegvallen van veel litteraire grootheid voor de intelligente speurzin. De intelligentie maakt geen halt voor de litteratuur; zij kleineert alles, wat zich op een voetstuk dringt, zij doorziet die bekende „drang” evengoed als opdringerigheid als welk dringen ook, zij scheurt ook de schoonste beschrijving stuk, wanneer de domheid er door verheerlijkt wordt. De intelligentie in de litteratuur is het onbedrieglijk teken, dat de litteratuur zichzelf begint te doorzien... en dus zichzelf als vak begint te ironiseren. Voor de intelligente schrijver is daarom de beschrijving een noodzakelijkheid, die hem een speels genoeg bezorgt („ik mag ook nog schilderen!”) en hem tegelijkertijd tot aristocratische zelfcontrôle noopt, zózeer vaak zelfs, dat het aanvankelijk speels genoeg er door bedorven wordt (zie Stendhal; hij moest meer in zijn romans schilderen, dan hem aanstond!). Zodra men de beschrijvingen van anderen als truc gaat doorzien, verliest men ook het volledig en ernstig genoeg in die truc, dat vele eerzame letterkundigen tot aan het graf met zich meedragen; zodra men bovendien ontdekt heeft, dat de schildersinstincten zich krachtiger, directer en onschuldiger realiseren in Pieter

Brueghel dan in Israël Querido, verliest men de eerbied voor een soort schrijvers, die de schilderkunst haar onschuld misgunnen en daarom de litteratuur onveilig maken met hun corrupt palet.

1932

ANTHONIE DONKER, ADMINISTRATEUR

Anthonie Donker is een essayist, die met veel intelligentie over poëzie schrijft; hij is dat zelfs gebleven, toen hij de verantwoordelijke positie van redacteur van het *Critisch Bulletin* aanvaardde. Deze betrekking immers was riskant; zij kon Donker lijnrecht naar de administratie der nederlandse letteren drijven. Het ambt van administrateur der letterkunde is voor velen, wanneer de eerste bevestigingen der jongelingsjaren achter de rug zijn, een aanlokkelijke functie. Men overziet dan alles, wat er op letterkundig gebied bij ouderen en jongeren, voorvalt; men kan hier eens wat aanmoedigen, daar eens wat remmen, en geregeld het grote kasboek bijhouden; van tijd tot tijd wordt de balans opgemaakt, een nieuwe reclamecampagne verzonnen, een prijsvraag uitgeschreven. Er is dan ook maar één bezwaar tegen het aanvaarden van dit ambt: dat men geleidelijk aan gaat vergeten, dat schrijven niet belangrijker of onbelangrijker is dan het bloeien van planten of het ruien van kippen. De administrateur der letteren krijgt bijna altijd neiging tot geestelijke corpulentie, tot het opstellen van litteraire welvaarts-hypothesen. Hij gaat de letteren gewoonlijk zien als een bedrijf met vele noden en zorgen, maar ook met heuglijke geboortedata en familiefeestjes. Als hij geheel „ingewerkt” is, kan hij zich meestal niet meer boven zijn positie uitwerken: hij is dan zozeer beambte en familievader geworden, dat zijn dichterlijke haren gaan uitvallen en zijn inspiratiebronnen met bekwame spoed opdrogen. Op zichzelf ook al weer niet erg, maar een jammerlijk schouwspel blijft het voor hen, die de administrateur als vrij man hebben gekend.

Nu geeft het nederlandse volkskarakter aanleiding tot het groeien van dit litteraire administratietype; want dit type veronderstelt een vroege ouderdomsmoraal, een afschudden

van onafhankelijkheid nog voor het praesentie stadium; het veronderstelt een mate van algemeen ontwikkelde, maar nooit choquerende deftigheid, die onze bloedmenging schijnt te bevorderen. Potgieter is het curieuze voorbeeld van zulk een bloedmenging, Albert Verwey heeft er ook veel van weg. Men merkt aan zulke schrijvers, dat zij allang niet meer over de afgronden van leven en dood filosoferen; zij hebben zich tot het vak beperkt, waarin zij het ver gebracht hebben. De plantaardige onbelangrijkheid van het schrijven kwelt hen niet meer; zij staan aan het hoofd van een bedrijf, dat behoort te floreren en wijden daaraan hun bestaan. Zij signaleren, zij vermanen. Grote schokken zullen zij niet meer veroorzaken; maar wel zullen zij als nijvere seismographen alle grote schokken optekenen. Men kan er over disputeren, of het ambt van administrateur der letterkunde nut heeft. M.i. heeft het voorzeker zijn nut, te weten voor hen, die een nuttige letterkunde begeren, die willen weten, wat er dagelijks aan de hand is, wat men moet lezen, wat men moet kopen, waar men op verdacht moet zijn. Maar in ieder geval zijn er schrijvers, die voor het ambt als geknipt zijn; en het is nog zekerder, dat in onze moderne letteren die geknipten talrijk zijn. Anthonie Donker behoort, ondanks zijn meer dan gewone intelligentie, tot dezulken; en daarom is het wellicht aangebracht, hem namens de minder administratiefgezinden eens te wijzen op de corpulentie, die nu eenmaal tot de verplichtingen van iedere deftige betrekking gaat behoren, vroeger of later.

Donker had de intelligentie, die hem had kunnen waarschuwen voor het nuttige ambt, dat ik zoëven omschreef; dat bewijst alleen al het feit, dat hij na enige jaren administratie *Critisch Bulletin*, gepaard aan het vervaardigen van kronieken links en rechts, soms nog, zij het in gematigde vorm, waarheden kon zeggen, die levende waarheden zijn. Dat is an sich al een testimonium van betekenis. Men zie slechts zijn medesollicitanten naar het ambt: Greshoff zal nooit kans maken, ook al werpt hij zich op als protector van verwaarloosde auteurs, want hij zal nooit ophouden lyrische vergissingen te begaan, die in een nette dubbele boekhouding niet passen; Roel Houwink, een aartsboekhouder, is onder het administre-

ren zo stijf geworden van domineesrheumatiek, dat alle inzicht op genezing voorgoed kan worden afgeschreven. Maar hierin schuilt voor Donker ook een gevaar. Ieder weldenkende ziet, dat Greshoff voor het vak te levend en te beweeglijk, dat Houwink er te dood en te jichtig voor is; vandaar, dat de nog beweeglijke, maar niet al te beweeglijke candidaat Donker steeds meer favoriet werd! De publieke opinie, die hem nu langzamerhand uit het *Critisch Bulletin* kent als nijver, speurend, neuzend, verdelend, bedelend, oordelend, die zijn intelligentie daarbij op de koop toe neemt, jàagt hem naar de vacante betrekking toe! En het komt mij voor, dat het vlees van Anthonie Donker in dezen zwak is, dat hij maar al te geneigd is, om van de letteren een gewichtig vak te maken en er de heilige plantaardigheid, de microscopische futiliteit van te vergeten.

Uit al zijn critieken van de laatste tijd, uit de één meer, uit de ander minder, maar uit vrijwel alle, spreekt een zekere door niets gemotiveerde welwillendheid voor het schrijven als zodanig, en in het bijzonder voor de nederlandse letterkunde als branche van het schrijfvak. Men versta mij wel: ik verwijt Anthonie Donker geen welwillendheid tegenover iets of iemand in de letteren, maar ik verwijt hem een teveel aan tevredenheid over het bestaan ener zo fatsoenlijke nederlandse letterkunde, aan het geluk van dit gezin, want hij geeft zich zoveel moeite voor het familiestamboek, dat daarvoor een geheime reden moet zijn. Men geeft zich geen moeite voor iets, wanneer men niet van de essentiële belangrijkheid daarvan overtuigd is. Men discussieert niet zo druk over de mazelen van Pietje en de maagbezwaren van Ina, als men niet een zeker plezier heeft in al die processen, een zeker medeplichtig plezier. Daarbij kan men nog heel goed intelligent en ruim blijven; het gevaar is in dezen niet de domheid en de bekrompenheid, maar het geleidelijk aan opgaan in die processen, zodat men er niet meer bovenuit kan kijken. Op zichzelf is het al een enigszins hachelijk teken, dat iemand als Donker met dezelfde intelligentie en ruimheid kan schrijven over Bierens de Haan, Houwink, Boudier-Bakker, Slauerhoff; ik zeg, met *dezelfde* intelligentie, met dezelfde onpartijdigheid en vriende-

lijkheid dus, alsof hij door deze verschillende phaenomenen alleen maar vriendelijk geboeid en niet hartstochtelijk geïntrigeerd ware. Donker wijst wel af, maar zijn afwijzing is zelden onhartelijk; hij trapt Marceline van Houwink niet de deur uit, maar schenkt haar de galante kans van de „voorstudie”. Deze beschaafde manier van doen bracht Donker vanzelf in de pas bij het publiek; men concludeerde vol vreugde, dat hij niet tot die volstrekten en hartelozen behoort, wier vooropgezette neigingen alle genoeg van het objectieve knikker-spel bederven, men proclameerde hem, ook in de letterkundige kroniek der *N.R.C.*, tot de eerbiedwaardige grijsaard der hollands hete-melk-en-kouwe-jan-traditie; men huldigde hem bij voorbaat reeds als de komende administrateur, de gelauwerde dichter-in-ruste, wiens levenswerk voortaan zal zijn objectief te wannen, te zeven en te filtreren van ’s morgens vroeg tot ’s avonds laat. En het volk gelooft van hem „er sei das Mundstück der Götter” (Nietzsche), het gelooft van hem, dat hij gerechtigd is tot het laatste oordeel in de litteratuur.

Als ik een essay van Anthonie Donker lees, zoals b.v. dat in een lang verleden nummer van *De Stem* over de „kansen” der protestantse poëzie, bekruipt mij onweerstaanbaar de lust, om het schrijven als een baldadige sport te gaan beoefenen, zonder ernstige consequenties, zoals een ander op een jazz-klavier hamert, of biljart, of tennist. Het interesseert mij niet in het minst, of de jonge protestanten in een nabije of verre toekomst goede verzen zullen gaan schrijven; ik weet alleen, dat ik verzen van jonge protestanten *altijd* in laatste instantie *slecht* zal vinden, omdat ik met jonge protestanten geen vrede kan sluiten. Donker, die ijverig nagaat, waar deze heren tekenen van enig oorspronkelijk leven vertonen, vergeet één ding: dat men, als men tenminste zelf een standpunt inneemt, beginnen moet, de jonge protestanten voor te houden, dat zij ten onrechte protestant zijn. Heeft eenmaal een jonge protestant een gedicht geschreven, dat men als niet-protestant kan bewonderen, dan is het altijd nog vroeg genoeg, om de jonge protestant daarvan in kennis te stellen. Donker echter schijnt te menen, dat de criticus zoveel mogelijk kleurige stromingen in de litteratuur moet bevorderen, om op die wijze een rijk ge-

varieerd beeld te krijgen, als exempel voor het buitenland b.v. Ik zou daarentegen een zo eng mogelijk begrensde, maar zo intens mogelijk eenzijdige litteratuur willen aanmoedigen (als ik überhaupt iets zou willen aanmoedigen) waarvoor ik rond-uit en volop in geestdrift zou kunnen geraken. De halve, slap-aesthetische bewondering voor versjes van Martin Leopold geef ik daarvoor met alle liefde cadeau, ook al beweert Donker duizendmaal van deze heer, „dat er talent en dus een kans op poëzie is”. Als gemelde Leopold, in zijn poging om „positief religieuze waarden te benaderen”, schrijft:

*Ik meende, ik droomde dieper en veel verder,
Moeder, maar gij waart lang reeds bij den Herder.*

dan wil ik, voor ik dit, in welk opzicht ook, hoopvol bewonder, aanstoot nemen aan die „Herder” met een hoofdletter, niet om Leopold dwars te zitten, maar omdat ik eenvoudig niet geloof, dat een tijdgenoot, die zich van dergelijke zoete symbolen bedient, ooit iets zou kunnen schrijven, dat mij werkelijk aan zou grijpen; overal immers, waar voor mij het leven en de kunst gevaarlijk, tragisch, dus waardevol worden, zal de heer Leopold zijn Herder presenteren, als goed jong protestant. Waarom zwijgt Anthonie Donker steeds over deze dingen, die toch primair zijn? Is het niet zijn gevaarlijke neiging tot het administrateurschap der nederlandse letteren, die hem parten speelt, wanneer hij omtrent de „speels-tedere stem” van Gabriël Smit verklaart, dat het „eeuwig jammer zou zijn als die niet onder de invloeden uitkwam”? Vanwaar die vaderlijke bezorgdheid voor onze jonge gelovigen? De litteratuur noch de wereld zal er onder lijden, als Gabriël Smit „eeuwig” door zijn invloeden bevangen blijft zodat hij er nimmer onderuitkomt! Overigens, hoe het met Smits talent gaat: daarvoor moet, dunkt mij, Smit zelf maar borg staan! Men stelle zich even een Nietzsche, een Multatuli voor, die onder protectie van Donker als gestoofde couveusekindertjes hun carrière zouden beginnen!

„Het is te verwachten en te hopen, dat deze stem zich door de jaren nog verdiepen of vooral bestendigen zal” zegt Donker in ditzelfde opstel van een vers van Houwink. Ik kan de ver-

wachting niet, maar zeker niet de Hoop, het paulinische artikel, delen. Ik zou willen weten, waarom Donker hoopt, dat Houwink door zal gaan met het schrijven van protestantse verzen. Hij is geen jong-protestant, dus het raakt hem niet direct; hij zou als niet-jong-protestant dus eerder moeten hopen, dat Houwink van de dwalingen zijns weegs genezen werd! Uit Donkers hoop kan men bijgevolg alleen maar concluderen, dat hij... geen standpunt heeft, dat zijn intelligentie hier een vlot spel is geworden, waaraan geen honger naar waarheid, naar helderheid meer ernst verleent. Dit eklekticisme is de weg naar de administrateursbetrekking, dit hopen op protestantse, elders op katholieke, elders op paganistische poëzie vernietigt het enige, wat in de litteratuur *volstrekte waarde* heeft: de keuze, de verwantschap tussen schrijver en lezer. Men kan alleen maar hopen op werk, waarin men de innigste verwantschap zal ontdekken, waarvoor men lijnrecht en zonder twijfel partij zal kunnen kiezen; al het andere mag komen, mag gelezen worden, mag ook ons hier en daar „iets doen”: de moeite van hopen is het in geen enkel opzicht waard.

1931

DE HUMOR VAN JO SPIER

Jo SPIER: *Per Potlood door Nederland*

Jo Spier is binnen enkele jaren een populair man geworden, en niet zonder redenen. In zijn genre (de uiterst verfijnde, „ge-japaniseerde” conventionaliteit, ondersteund door de humor van bijschriften) heeft hij een meesterschap bereikt, dat niemand zal kunnen loochenen zonder onrechtvaardig te worden. De schilders met schilderkunstige principes, die in Jo Spier altijd de mindere willen zien, omdat hij zich niet gestoord heeft aan hun metaphysica en grote honoraria verdiende aan *De Telegraaf*, kan ik niet uitstaan; in de eerste plaats waardeer ik Jo Spier, omdat hij niets in zich heeft van de schilders-interessantheid en liever een burgerman heeft willen zijn dan een Mondriaan. Daarmee bedoel ik niets onaangenaams te zeggen aan het adres van de zo ijverig op de zuivere abstractheid losstevenende schilder van hogere sierkunst, maar wel Jo Spier te prijzen om zijn gezond verstand. Een Jo Spier met de ernst van Mondriaan ware een ongenietbaar wezen, evenals een Mondriaan met gezond verstand een slechte Jo Spier zou zijn. Bij een bepaalde zuivere soort van kunstbeoefening is n.l. gezond verstand onontbeerlijk, terwijl het bij een andere zuivere soort onbruikbaar is. Een van de oorzaken van Jo Spiers populariteit is dit gezond verstand, dat ondenkbaar is zonder burgerlijkheid. Wie gezond verstand heeft, is op welke wijze dan ook ontsnapt aan de specialistenmentaliteit van een groep, die zich op grond van schijnprivileges boven de burger verheft; hij heeft ergens een schakel gevonden, die hem verbindt met „het volk”, d.w.z. met het burgerlijke, vulgaire, of (om het grote woord te gebruiken) „algemeen-menselijke”. Het algemeen-menselijke is volstrekt niet iets verhevens, tenzij men het met alle geweld als iets voor vegetariërs en pacifisten wil beschouwen; het algemeen-menselijke is een afschuwelijk leeg en onherbergzaam woord, als het niet met relativiteit,

humor, *beperkte* menselijkheid, te maken heeft. Jo Spier nu, door en door een burger, meer nog: een burgerman, verstaat het algemeen-menselijke op de wijze van de humorist, d.w.z. van de scherpe opmerker, die tegelijk de ongevaarlijkste mens ter wereld is. Het gezond verstand, waarvan ik sprak, kan bij sommige mensen een aanvalswapen worden (voorbeeld Multatuli); het kan ook een mogelijkheid zijn om van de onuitputtelijke voorraden mensenkennis, die door de specialisering aan de gemiddelde „dode zielen” ontgaan, ongehinderd te profiteren (voorbeeld Stendhal); het kan iemand, die zich door een verleden van specialisme als geestelijk wezen had leren beschouwen, terugvoeren tot zijn lichamelijkheid, zodat alle specialisme van doel middel, van metaphysica biologie wordt (voorbeeld Nietzsche); het kan ook aanleiding geven tot amusement met een ondergrond van lafheid en tot toewijding aan het humaniteitsideaal met een ondergrond van leegheid (voorbeeld Erasmus). Multatuli en Erasmus hadden beide veel gezond verstand, tegenover b.v. Potgieter en de scholastiek, die alleen konden bestaan door het volledig ontbreken daarvan; maar dat is nog geen reden om Multatuli en Erasmus aan elkaar gelijk te stellen; zij verhouden zich ongeveer als Georg Grosz zich tot Jo Spier verhoudt. Bij de één krijgt het spel met burgerlijke waarden het karakter van een aanklacht, van een nieuwe grimmige ernst, bij de ander blijft het, bij alle scherpste, louter een ongevaarlijk spel. Ik ben er van overtuigd, dat ondanks (of misschien zelfs *dank zij*) zijn litteraire beroemdheid, Erasmus' *Lof der Zotheid* een van de ongevaarlijkste boeken is, die de geschiedenis heeft opgeleverd; toen eenmaal een bepaalde soort specialisten verdwenen was, herkende geen enkele specialist zich meer in deze galerij van specialisten eenvoudig omdat de auteur geen gevaarlijk man is geweest.

In één opzicht zou men de humor van Jo Spier erasmiaans kunnen noemen: de scherpste en geoefendheid van de blik is bij hem evenredig aan de onschadelijkheid en neutraliteit van het standpunt zodat de gevaren voor het goed fatsoen en de conventie, voortvloeiend uit het eerste, aanstonds weer worden gecorrigeerd door de vriendelijke glimlach van het andere.

Jo Spier doet mij, wat de bedoeling van zijn critiek op mens en samenleving betreft, onwillekeurig toch denken aan de juf-frouw, die tegen de oorlog en het mishandelen van trekhonden is, maar er haar specialiteit van maakt om middels een daarvoor speciaal aangeschaft instrument met ongeëvenaard talent en in de onschuld haars pacifistischen harten vliegen te „meppen”; zijn slagen zijn zo raak maar tevens zo volkomen „kleinkunst”, dat de lezer van *De Telegraaf*, hoewel hij zelf dikwijls de man is aan wie de „mep” wordt toegediend, niet eens het gevoel heeft vernietigd te worden; en hij wordt ook niet vernietigd, omdat de tekenaar (fraaie paradox!) iemand is die „geen vlieg kwaad zal doen”. Wanneer de humor van Jo Spier werkelijk een *gericht* kon worden, zou hij aanstonds van *De Telegraaf* zijn congé krijgen; *nu* weet de directie van dit plooibare dagblad voldoende in welk een gewatteerde onschuld deze damascener kling is gebed, en dat zij door Spier alleen maar abonné's kan winnen.

Zoals de tekenstijl van Spier een onnavolgbare verfijning van het conventionele is, zo is zijn humor de even oorspronkelijke „verfijning tot gezond verstand” van het burgerlijk fatsoen. Aan het werk van Spier blijkt, dat „de waarheid zeggen” niemand choqueert, wanneer men de illusie van een verzonnen situatie maar goed volhoudt en zodoende de bittere consequenties meteen wegneemt; in dit opzicht is Spier, hoe vreemd ook het moge klinken, de gelijke van de Duitse filosoof, die veertig jaar over de waarheid en de objectiviteit heeft nagedacht om Hitler te kunnen „verstaan”... en dit laatste alweer met een betrekkelijk goed geweten. Het publiek wil zelfs, dat op deze manier, in het uurtje van ontspanning, over de „waarheid” wordt gesproken, om in de uren van de ernst met des te meer volharding en kortzichtigheid te kunnen opgaan in de „onwaarheden”, die humoristen en filosofen aan de kaak stellen; het geniet Jo Spier, maar het geniet de volgende minuut ook prof. Casimir. Hoe verschillend hun temperament en karakter ook moge zijn, hun sociale taak is dikwijls dezelfde: in het voorbijgaan te prikkelen zonder te schokken. Zo ziet men, hoe de individualiteit onder een bepaalde gezichtshoek wegvalt tegenover het collectieve effect.

Door deze onrechtvaardige redenering wil ik Jo Spier allerm minst beledigen; ik behoor tot degenen, die van zijn werk genieten en die er het gericht in leggen, dat hij zelf vermijdt; maar ik ben er tevens heilig van overtuigd, dat ook prof. Casimir een bewonderaar is van Jo Spier. Die tweeledigheid mag men niet voorbijzien, wil men begrijpen, waarom Spier een bijzonder artist kan zijn en tevens een attractie voor *De Telegraaf*. Humor en ernst hebben dezelfde werking op de Europese mens der vergevorderde civilisatie, mits zij zich er van onthouden onbeschaamd aanmatigend en grof te zijn: zij leiden af, zij verstrooien, en de subtielste lijn van de japaniserende schertser paart zich aan het weldenkendst-stichtelijkst woord om het Nederlandse gezin te helpen de Zondagmorgen door te komen. Moeten wij er ons dan nog over verbazen, dat de vraag naar preken vermindert? Jo Spier is op zijn manier ook predikant; vandaar waarschijnlijk zijn succes als geselaar van de zonden des volks, vandaar de volle kerken die hij trekt, juist door de toeloop van gekapittelde zondaars; want zonder zondaars geen predikanten en evenmin humoristen.

PAAPSE SYMPATHIEËN

De schrijvers van literatuurgeschiedenissen, de scheppers en onderhouders dus van de litteraire tradities, zijn gewoonlijk niet wat men noemt grote geesten; hun talent is meestal in hoofdzaak administratief, in het dagelijks leven zijn zij leraars, professoren of renteniers. Nu vraagt men zich doorgaans af, in hoeverre zij de verhoudingen en groeperingen van een verleden periode „juist” hebben weergegeven, of zij al dan niet correct hebben geadministreerd. Eigenlijk is die methode zeer ondoeltreffend, omdat men aan het accountantsonderzoek naar de betrouwbaarheid der litteraire administratie een andere vraag vooraf moet laten gaan en wel deze: waarvoor hebben de literatuur-historici de literatuur *nodig*? Er behoeft immers niet aan getwijfeld te worden, dat zij met de literatuur iets willen, dat niet in het wezen der literatuur zelf ligt opgesloten; zij willen b.v. noch van de literatuur genieten, noch door haar gerevolutionneerd worden, noch vermaak uit haar puren; een klein verschil van mening met papa bij de keuze van het studievak... en zij hadden niet de schone letteren, maar laat ons zeggen het romeins recht of de vroege middeleeuwen als administratieobject geprefereerd. Beziemen de litteraire tradities onder deze gezichtshoek, dan komen allerlei problemen naar voren, waarover men te zelden hoort spreken; te zelden, want zij zijn van niet minder belang voor de wetenschap dan mejuffrouw Mathilde, die Perk geïnspireerd heeft tot zijn onsterfelijke sonnetten. Als men eenmaal in die richting gaat mediteren, komt men tot de zonderlingste vermoedens. Het zou, om een voorbeeld te nemen, mogelijk zijn, dat de ganse litteraire traditie een product was van literatuur-ambtenaren en dat, met andere woorden, de literatuurgeschiedenis eigenlijk meer de geschiedenis van ambtenaren dan van grote geesten presenteerde. Het zou, om verder

tedromen, tevens mogelijk zijn, dat deze ambtenaren, zoals alle ambtenaren, waren geschapen om het publiek van dienst te zijn achter een loket; deze speciale litteratuur-beambten zouden dan kunnen zijn aangesteld, om het publiek, dat een litteratuur nodig heeft met een uitgebreid apparaat van meester-namen en (dientengevolge) meesterwerken, van die litteratuur te voorzien; daaruit (wij dromen nog!) zou dan weer te verklaren zijn het grote aantal loketten (voor romantische, realistische, humoristische, tendentieuze e.a. litteratuursor-ten); men ziet dat immers ook wel op de postkantoren, waar men, om het publiek zoveel als doenlijk te gerieven, de verkoop van postzegels heeft gescheiden van het ouderdomspensioen. Gevaarlijkste hypothese: het zou zelfs mogelijk zijn, dat er zonder litteratuur-historici in het geheel geen litteraire traditie zou bestaan! Gesteld, dat op een zeker ogenblik het grote publiek tot het inzicht kwam, dat men zonder litteraire traditie niet sterft en zelfs niet ziek wordt: een volkomen verdwijnen van de litteraire ambtenarenstand, met inbegrip van het bijbehorende bloeiende sociëteitswezen zou allerm minst uitgesloten zijn!

Omdat ik geen haast heb met het ontwaken uit deze boze droom der cynische cultuurloosheid, wend ik mij tot de ten onzent zo uitermate beroemde Beweging van Tachtig. Ik gevoel enige nieuwsgierigheid naar het effect van mijn hypothese, toegepast op dit cultuurmonument, waarvan men gerust kan zeggen, dat het tegenwoordig reeds door de Staat en het Onderwijs wordt gesanctionneerd, ook al heeft het nog altijd een schemerig contact met het „heden", zolang Willem Kloos nog in de Regentesselaan woont en Albert Verwey de superieure schoolmeester speelt te Leiden. Dit contact echter wordt ieder jaar geringer; de Beweging van Tachtig is onwrikbaar historisch, is examenstof geworden; men kan haar niet meer elimineren, zonder alle litteraire paedagogen tot vertwijfeling te brengen; velen onder hen zouden werkelijk niet weten, waar zij met hun stralend gezicht heen moesten, als men de Beweging van Tachtig ophief, gelijk de Tachtigers eens met allerlei andere bewegingen hebben gedaan, tot vertwijfeling van de toenmalige paedagogen. Van deze en dergelijke amb-

tenaren kan men dus moeilijk anders verwachten, dan dat zij de traditie van Tachtig met energie zullen trachten te handhaven, nu zij eenmaal met vlijt is opgebouwd. Het merendeel der tegenwoordige litteratuurgeschiedenissen draait om Tachtig; daar zet een daverend klaroengeschal in dat zachtjes uitsterft naar het „heden” toe; „een nieuwe lente en een nieuw geluid”! dat had Jan te Winkel ook niet gedacht!

De ambtenaren hebben dus ruimschoots hun plicht gedaan; zij hebben Nederland een letterkunde bezorgd, die vol is van namen en titels, waarmee men de toekomstige staatsburgers op de eindexamens danig kan belasten. Hoeveel van die namen en titels al met Potgieter en Jan ten Brink in het gezellige familiegraf der aloude nederlandse letteren is bijgezet... daarnaar moet men de ambtenaren niet te veel vragen. Immers het is uiterst pijnlijk: nauwelijks heeft de Beweging van Tachtig haar vaste historische traditie gekregen, of die traditie blijkt al op de dood te berusten! Wat leest men nog van Tachtig, zonder dat men de nagalm van het museum hoort? Wat is er van het sterrenleger overgebleven? Ik doel hier niet eens op de vele werken, die de Tachtigers na hun eigen dood geschreven hebben, ik doel op de echte, beroemde monumenten, op de *Mathilde*, op *Iris*, op de grootste helft van Gorters *Mei*, op de critieken en zelfs op de sonnetten van Kloos, op *Johannes Viator* en de ganse productie van de onheldere Frederik van Eeden; ik zwijg verder over onnozele (en niettemin in alle litteratuurboeken ijverig voortgekweekte) mislukkingen als dr Hein Boeken, waaraan men geen woord zou willen verspillen, ik zwijg ook over alle „bijwagens” met hun speciale Nieuwe-Gids-jargon; en ik verzwijg *niet*, dat ik in de scheldcritieken van Van Deyssel altijd nog wel plezier heb, evenals in sommige prozastukken van Van Looy, al is het plezier volstrekt niet bijzonder groot (en *Ik houd van het Proza* benevens de floeptuiterige drillen van de „schilder” Van Looy-op-zijn-Paasbest ben ik langzamerhand bepaald gaan haten!). Men bespare mij het detailleren, dat ieder voor zichzelf kan doen; want kort en goed: zet men het gehele menu van Tachtig aan een niet vooraf door litteratuurtradities opgewarmde vreemdeling voor, in de vertaling van zijn land, dan zal hij

bitter weinig vinden van het genie en misschien niet eens extra veel van het talent. Hij zal, om beleefd te blijven, een menigte excuses moeten bijeenrapen, b.v. over de „tand des tijds”, die aan alles immers bestendig knaagt, zelfs aan zulke soliede mensen als Potgieter en Verwey; hij zal zich ook rijkelijk kunnen bezinnen op de onvertaaltbare schoonheden der onvertaaltbare poëzie; maar intussen zal hij zich toch tamelijk vervelen. En hoe pijnlijk voor het grote orkest van Tachtig wordt de situatie, als men hem daarna Multatuli in handen geeft, die bijna nergens dateert en de Grote Beweging in ouderdom verre overtreft! Inderdaad, het pijnlijke aan de Beweging van Tachtig is niet, dat zij historisch is geworden, want dat is het lot van alle dingen, waaraan ook een Pascal en een Dostojewski niet ontsnappen; het uitermate pijnlijke is, dat zij zo snel historisch is geworden en dat haar „waarheden” in minder dan geen tijd het voorkomen van schoolmeesterswijsheid hebben gekregen. De reden? De Beweging van Tachtig was een artistenrevolutie, met alle beperkte verdiensten, maar ook met alle bekrompenheid van zulk een revolutie; voorzover zij „algemeen-menselijk” wilde zijn, verdronk zij in sociaal dilettantisme en religieuze vaagheden à la Van Eeden; en voor alles was zij in haar enorme zelfvoldaanheid provinciaal, juist daar, waar zij door haar introductie van buitenlandse genieën het europees peil dacht te bereiken. Tachtig versloeg een bepaald soort hollands provincialisme, ongetwijfeld, en alle eer! maar het is een dwaling te menen, dat men door provincialen te verslaan zelf cosmopoliet wordt; men loopt, juist na zulk een overwinning op minderwaardigen, het grootste gevaar, zelf super-provinciaal te worden, omdat men in de triomfroes van het bereikte niet meer voelt, hoe inferieur de tegenstander wel geweest is. Tegenover Multatuli – men kan het niet genoeg herhalen, ook al wordt het monotoon – had een Van Deyssel niets, maar dan ook niets te beweren, behalve dan... dat Multatuli niet artistiek genoeg had geschreven! en dat hij het profanum vulgus tot wanbegrip had gebracht! De provinciale artistenrevolutie had alleen *welwillendheid* over voor de man, in wiens schaduw zij niet kon staan en zij *vereerde* de Goncourts! Het gevolg: de traditie van Tachtig is gevestigd

en vrijwel morsdood, de traditie van Multatuli moet nog altijd worden vastgelegd, omdat hij nog altijd van mens tot mens spreekt, zonder de tussenkomst der ambtenaren.

De traditie van Tachtig kan dus alleen gehandhaafd blijven, wanneer men over haar blijft schrijven in de provinciale trant, die in onze literatuurboeken gebruikelijk is, wanneer men blijft volharden in de autarkie der nederlandse letterkunde; schrijft men over haar, zoals Heinrich Heine eens in *Die Romantische Schule* over de duitse letterkunde, d.w.z. als een Europeaan over zijn geboorteprovincie, dan zal men vanzelf breken met die traditie en breken met de ambtenaren, die belang bij haar hebben om de vele namen en werken, zonder daarom haar betrekkelijke qualiteiten te vergeten. Over één der gebroeders Schlegel schreef Heine b.v. het volgende:

„Seine Berühmtheit erlangte Herr A. W. von Schlegel eigentlich nur durch die unerhörte Keckheit womit er die vorhandenen literarischen Autoritäten angriff. Er riss die Lorbeerkränze von den alten Perücken und erregte bei dieser Gelegenheit viel Puderstaub. Sein Ruhm ist eine natürliche Tochter des Skandals.”

Het komt mij voor, dat Heine, zij het dan met de zachte ironie van de man, die verder gezien heeft dan de provincie Duitsland, aan zijn Van Deyssel toch de eer geeft, die hem toekomt: oude pruiken te hebben ontluisterd. „Die Beförderung der Eleganz ist ein Hauptverdienst des Herren Schlegel”, zegt hij elders; men lette op de eerlijke erkenning der verdienstelijkheid (een bepaalde plompheid is hier te lande na Tachtig werkelijk niet meer mogelijk!), men lette daarna op de europese ironie van het woord „Hauptverdienst”.... Maar het is waar: de stijl, waarin Heine over de letterkunde schrijft, is (zoals zijn uitgever Hermann Friedemann verontschuldiging opmerkt) „feuilletonistisch”; of anders gezegd, de heer Heinrich Heine heeft het nog niet gebracht tot het lidmaatschap van de litteraire ambtenaren-sociëteit, die in de eerste plaats prijs stelt op een dichtbevolkte, rijkgeschakeerde litteratuur; de heer Heinrich Heine behoort nog tot degenen, die zich de weelde kunnen veroorloven, weinig schrijvers te beminnen en veel schrijvers te caricaturiseren, en zulk een „recht op weinigen” is on-

verenigbaar met het lidmaatschap der sociëteit. „Feuilletonistisch” als Heine schreef ook Multatuli; „feuilletonistisch” noemen de heren Friedemann c.s. alle lichte, speelse schriften over „zware” onderwerpen, waarover zij zelf alleen „zwaar” kunnen schrijven, van dichtbij bestastend, met myopen-ogen knipperend, moeizaam zich optrekkend aan al die geweldige reputaties, en verbitterd op het „feuilleton”, het verdoemd-respectloze, het arrogant lichte....

Er is één man van Tachtig, waarover men zeer zelden hoort spreken; in de schoolboekjes komt hij niet voor, in de handboeken komt hij even voor, maar naar voren komt hij nergens. Zijn naam alleen al is een beleediging aan het adres van een bekend officieel gezelschap; hij heet Willem Paap en was één jaar redacteur van de *Nieuwe Gids*; maar, schrijft prof. dr J. Prinsen, een fameus traditiekwekertje in de tuin van de taalvernieuwers, jolig van aard en vlot in de omgang, „Paap (die overigens niets van beteekenisgepresteerd heeft) ging reeds in '86 uit de Redactie”. En na op deze afdoende wijze Paap in een hoek te hebben gezet, gaat de heer Prinsen voort volgens de hem eigen jolige methode het menu van Kloos, Van Deyssel, etc. te serveren. (Er is, dit tussen haakjes, geen joliger handboek over de nederlandse letterkunde dan dat van Prinsen; het is buitengewoon vulgair, maar ook buitengewoon jolig geschreven; kortom, zo iets noem ik nu „feuilletonistisch”). De door Prinsen in een hoek gezette Paap ging echter niet voor niets uit de redactie; waarom hij het deed, daarvan getuigt een bijzonder merkwaardig boek, dat de jolige geleerde, waarschijnlijk niet uit onwetendheid, tactvol verzweeg en onderbracht bij het „niets van betekenis”: *Vincent Haman*. Het maakte destijds enige opgang als roman à clef en verdween toen weer spoorloos uit de litteratuur, terwijl de *Mathilde* en *De zee, de zee klotst voort in eindeloze deining* tot examenvragen werden gebombardeerd; ook Willem Paap verdween achter de granieten figuren der echte mannen van Tachtig, om hoogstens nog eens als „bijwagen” herdacht te worden. Om oprecht te zijn en de heer Prinsen weer enigszins te gerieven, wil ik op deze plaats aanstonds vermelden, dat

Paap in de rest van zijn litterair leven geen moeite heeft gespaard, om het „niets van betekenis" waar te maken; hij schreef een middelmatige roman in de stijl des tijds, *Jeanne Collette*, nog een roman, *Max Dannenberg*, waarin over de polyandrie wordt gezeurd, een drama, *Koningsrecht*, in Multatulivorm, een banale „aanklacht" *De Kapelaan van Liestermonde*, die wel op de index zal staan, maar die alleen maar geschikt is, om gedoofde sympathieën voor het katholicisme te doen herleven, en nog een „aanklacht", *Doodsklok van het Damrak*, niet minder banaal, maar thans de beurspeculatie betreffende. In al die werken vindt men van de Paap, die *Vincent Haman* schreef, vrijwel niets anders terug dan een multatuliaanse haat en een multatuliaans idealisme, die op zichzelf nog niet voldoende zijn om een belangrijk schrijver te maken; als Multatuli in onze ogen een groot man is, dan is hij het *ondanks* zijn talrijke zwakheden, en als Paap in die zwakheden de grootheid van Multatuli ziet, interesseert hij ons evenmin als dr Hein Boeken. *Vincent Haman*, zou men misschien kunnen zeggen, is Paap meer *ontsnapt*, dan dat hij het schreef met het geformuleerde bewustzijn van wat zijn document waard was; het is een boek, waarin de satyre op Tachtig zo hatelijk-persoonlijk, maar tegelijk zo beheerst en doeltreffend is, dat men volstrekt geen sleutel nodig heeft om aan de verbeterde waarheid van die satyre direct te geloven; terwijl het aan de nagedachtenis van Multatuli is opgedragen, is het van Paaps boeken het enige, dat naast en onafhankelijk van Multatuli zijn bestaansrecht volledig behoudt; het spreekt voor zichzelf, ook als men van Multatuli als peet en Tachtig als „beweging" nooit heeft gehoord. Daarom acht prof. Prinsen het waarschijnlijk van belang voor zijn pleegkinderen om het dood te zwijgen.

Er is niets zo fnuikend voor een met groot lawaai opgezette beweging als de satyre van de tijdgenoot, die de beweging van nabij heeft gevolgd en niettemin afstand tot haar kan nemen. De tijdgenoot, die een scherpe blik heeft, kan dingen observeren, die (ten eerste) door de kolossen van de onderhavige beweging zorgvuldig op de achtergrond worden gehouden en (ten tweede) voor de observator der volgende generaties dikwijls

niet meer zijn te achterhalen; vandaar, dat de kolossen dit soort tijdgenoten zo spoedig mogelijk onschadelijk trachten te maken door hem schouderophalend als hun nar te presenteren. „Het is maar een satyre”: in die toon heb ik vroeger altijd over *Vincent Haman* horen spreken, niet wetend, dat de nar Paap eens mijn vermoedens over Tachtig compleet zou bevestigen. Vincent Haman, zei men, was Lodewijk van Deysel; maar het lag voor de hand (waarom? voor welke hand?), dat Van Deyssel hier als misvormde caricatuur werd opgevoerd, terwijl hij natuurlijk (waarom? volgens welke natuur?) een veel belangrijker persoonlijkheid was geweest (of nog wàs; maar zelfs de hevigste bewonderaars spraken ± 1920 over de Tachtigers reeds als overledenen). Ik geloofde dat destijds grif, omdat ik nog aan de litteratuur geloofde; nù geloof ik niets meer van die redenering. Ongetwijfeld geeft Paap in de figuur van Haman een satyre, als men wil een caricatuur; en voor mijn part is Haman niet eens te identificeren met welke bonze van Tachtig ook, is hij alleen maar de satyre op de aestheet, op het hybridische acteurspersonage, dat onder de naam „kunstenaar” met woorden jongleert; maar men vergist zich, als men meent, dat de satyre (mits zij goed is! en dat is Paaps satyre!) de persoonlijkheid van het slachtoffer kleineert. Het ongeluk voor aestheten à la Vincent Haman is juist, dat zij pas door de satyre, die alle officiële hokus pokus weglacht, tot hun menselijke proporties worden teruggebracht, omdat zij in de traditie bestendig boven hun stand leven; zij kunnen de caricatuur niet velen, omdat die hun compromitterendste eigenschappen, hun „struggle for highlife”, hun „Schauspielerei” voor de stalles der ontwikkelde bourgeoisie, genadeloos onthult. Een werkelijk belangrijke persoonlijkheid zal vanzelf aan de satyre weerstand bieden; hij zal zelf mee kunnen lachen, omdat een scherpe opmerker zoveel oppervlakte aan hem wist te ontdekken; maar de ontmaskerde comediant lacht hoogstens als een boer die kiespijn heeft en is voor de rest van zijn leven beladen met rancune jegens de satyr, die zijn deftige toga zo schandelijk uit de plooi bracht.

Ik noemde hierboven Heinrich Heine. Tussen de wijze, waarop Heine zijn litteraire tijdgenoten karakteriseert, en die,

waarop Paap het comediantendom in de Beweging van Tachtig aantast, bestaat een opvallende overeenkomst. Zij doden beide door juist die bijzonderheden naar voren te brengen, waaraan een „litteraire figuur” onvermijdelijk sterft, als zij niet nog iets meer is dan litteratuur alleen; zij hebben geen van beiden respect voor de litteraire camouflage van leegheid en onbeduidendheid, het navertellen en het vertalen, waarmee zoveel reputaties (de Schlegels, de Boekens en Kloozen) in de hoogte moeten worden gevijzeld; zij zijn beide onmiddellijk persoonlijk, met voorbijgaan van de officiële stations, waar de ambtenaren der traditie eerbiedig halt plegen te houden. Vandaar, dat men Heine's *Romantische Schule* en *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, die bijna honderd jaar oud zijn, leest, alsof zij gisteren werden geschreven; men ontdekt in de marionetten der Heilige Alliantie dadelijk de poppen van Hitler; men ziet hen lopen, men hoort het kraken der naden, wanneer zij buigingen maken, men ruikt de wierook, waaraan de „Duitse Christenen” zich blijkbaar in een eeuw niet zat hebben kunnen snuiven in dienst van een minder welriekend conformisme; want Heine schreef over mensen en menselijke eigenschappen, zonder er acht op te slaan, of daarmee waardevolle tradities en druk converserende bewegingen werden getorpedeerd. Zo is het ook met *Vincent Haman*; nu, veertig jaar, nadat de roman opgang maakte als schandaaltje, ontdekken wij, die bij het gefluister-van-wie-is-dät-nou-en-wie-is-dät geen enkel belang meer hebben, dat wij Vincent Haman, en de oude Godevaert Haman, en de Homerus vlooiende professor Luzac kennen uit eigen aanschouwing, als mensen van het jaar 1933. Als ik gelovig was, zou ik hier speciaal een soort goddelijke gerechtigheid willen vaststellen: schrijvers als Heine en Paap, die het litteraire jargon en daarmee het belangstellende grote publiek hebben versmaad, die hoogstens als enfant terrible werden getolereerd en als vermaakobject genuttigd, mogen twee- of driehonderd jaar later het handboekengraf in dan de officiële bonzen met de officiële namen. Wie leest nog de Schlegels, of Tieck, of Iffland; en wie verveelt zich niet hevig bij het „lyrisch proza” van Van Deyssel of Arij Prins? maar op Heine's

„feuilletons” en Paaps „caricaturen” heeft de tijd nog niet de minste vat gehad....

In het type Vincent Haman heeft Paap een romanfiguur geschapen, die men vergeefs in welke roman van Tachtig ook zal zoeken. Hij heeft de aestheet bovendien niet te kort gedaan, maar hem de volle maat gegeven in alle opzichten; daarom werkt zijn satire niet als een grove grap, maar als een vonnis. Vincent Haman is brillant, hij heeft veel talent, hij heeft zelfs een constant verlangen, om over zijn brille en talent heen te komen; vergeleken bij zijn navertellende en bloemlezende voorvaderen heeft hij de beweeglijkheid van het genie; temidden van zijn wauwelende, vroegrijpe, maar nauwelijks-geboren mede-litteratoren is hij een wonder van oorspronkelijkheid. Dit alles laat Paap zo eerlijk mogelijk uitkomen, om des te scherper te kunnen zijn in zijn requisitoir: wat de talentvolle Vincent ook aanraakt, het wordt dor en onvruchtbaar, het wordt comédie en zwendel, het wordt... litteratuur. Acteur is Vincent Haman van zijn prille kindertijden af; hij speelt zijn talent voor een publiek, hij weet te vroeg, dat hij talent heeft, hij gaat er half-bewust mee om als met een handleiding voor de roulette; en daarom wordt hij het slachtoffer van zijn talent, dat hem niet vermag te redden van acteursnoodlot: de volslagen ridicule „oude dag”, met de geverfde artiestenharen en de jeugdige maniertjes als sieraad van een impotent karkas. Karmasinoff uit *De Demonen*... ik aarzel geen ogenblik de vergelijking te maken; Vincent Haman staat op het peil van een figuur van Dostojewski, al is het dan ook een bijfiguur (een Iwan Karamasoff zou onder Paaps handen waarschijnlijk familie van de kapelaan van Liestermonde zijn geworden); hij verheft zich in ieder geval verre boven het „petit-fatalisme” der Tachtigers, de peuterigheid van Van Deyssels *Een Liefde*, de meewarigheid van van Eedens *Koele Meren des Doods*. Als zodanig werd hij gevaarlijk voor het gemiddelde der nederlandse letterkunde en haar ambtenaren en dus uit de traditie verbannen; een lot, dat hij gedeeld heeft met Nescio en Willem Elsschot. Overschreeuwd door Querido en Felix Timmermans... wel zijn de Nederlanders specialiteiten in het „wegwerken” van hun zeldzame vertaalbare auteurs!

Niemand intussen schijnt gemerkt te hebben, dat met het verschijnen van *Vincent Haman* de Beweging van Tachtig onherstelbaar was gecompromitteerd! Men is voortgegaan met de traditionele overschatting der artistenrevolutie, alsof er niets was gebeurd. Niemand heeft blijkbaar de partij gekozen van Esther Luzac, de vrouw, die door Paap zeer zuiver tegenover de talentvolle comediant Haman wordt gesteld. Hoewel zij „artistieke neigingen heeft” en zelf schildert, is zij vrijwel de enige in het gezelschap van litteraire krukken, die niet gebiologeerd wordt door de uiterlijke schittering van Vincent en niet haar schilderwerk per se belangrijker acht dan een fietstochtje. De keuze van dit tegenwicht bewijst mij ten overvloede nog eens, dat Paap het verstarde kunstenaarstype van Tachtig doorzag; had hij het niet doorzien, dan had hij nooit een Esther Luzac, een „gewone” vrouw, als zijn positieve waarde naar voren kunnen brengen. Terwijl Vincent en zijn geringere trawanten lang krampachtige puberteitsallures houden, om dan na enige stuiptrekkingen plotseling in de seniliteit van het arrivisme onder te gaan, is Esther Luzac de enige volwassene in een milieu van twee stumperige generaties nederlandse cultuur; dank zij haar gezonde instincten, die overigens door Paap zeer bescheiden verheerlijkt worden, ontsnapt zij aan de atmosfeer van en om Vincent, waarin zij met de humoristische kijk van een half-geïnteresseerde toch blijft leven. Er is één onsterflijke scène in de roman: Vincent gaat in avondtoilet zijn aesthetische liefdesverklaring offeren aan Esther en wordt bijna omvergelopen door haar grote hond; het verloren-gaan van het avondtoilet-effect (waarbij later nog komt, dat de kachel onder de declaratie uit is) doet ook de gevoelens van Vincent verloren gaan. Het is een scène, waarin men naar symboliek niet lang behoeft te zoeken! En om deze twee, Vincent de talentvolle en Esther de „gewone”, bewegen zich dan al die kostelijke mirakeltjes, de helden der letterkunde; de bedaarde en beschaafde ouderen, de oproerige en rumoerige jongeren, aanvankelijk in het heftigst conflict, later... ach ja, hoe gaat dat, later! Men wordt als jongere ook eens geoculeerd op de eeuwenoude stam der Maerlants, Vondels en Ten Brinken; de ouderen hebben dan iets „geleerd” van de

jeugd, de jeugd heeft ingezien, dat de ouderen toch ook hun verdiensten hadden; men sluit zich aaneen, om andere jongeren te verachten, die op hun beurt etc.; het tafereel is niet erg verheffend, maar het is door Paap als een jammerlijke waarachtigheid getekend. Het is één van de qualiteiten van zijn boek, dat hij zich geen moment laat verblinden door de accidentele verschillletjes tussen de oudere en de jongere generatie; die verschillletjes in taalgebruik, in standpunt tegenover de kunst, in litteraire manieren, waarover de provinciale litteratuur-historici altijd zulk een ophef maken en waarop de geprononceerde caesuur in onze handboeken omstreeks het jaar '80 berust. Alles komt terecht; dat wist papa Godevaert Haman, die van rust en vrede hield en de heftige uitlatingen van zijn zoon Vincent betreurde, ook al: „Waarom dat heftig geschryf? Zy allen zouden later in de vaderlandsche chrestomathieën als een vriendenkring by elkander komen te staan; waarom dan nu die hartstocht?” Inmiddels stáán „zy allen”, die men mag vermoeden achter de Hamans, de Moree's en de Van Wheele's, bij elkander in de vaderlandse chrestomathieën, als groepen wasfiguren in een panopticum, de één met dit, de ander met dat embleem, maar allen roerloos en verstijfd. ... Het slot van *Vincent Haman* is een diner van de oudere en de jongere generatie samen; zulke diners zijn geen fantasieproducten, ik herinner mij het *Stem*-diner. Oud en jong hebben elkaar eindelijk gevonden in de weldadige atmosfeer der algemene middelmatigheid, waarin men elkaar, rooms of onrooms, in de nederlandse letterkunde altijd vindt; overal borrelt de vergevensgezindheid uit de grond, men toast in elkaars jargon, men weet nu vast, eens en voor goed, dat men als letterkundigen samenwerking behoeft en gezelligheid. „En de monden aten van de rozynen-trosjes der schalen, en de monden spraken uit de gedachten-velden der hoofden. Van wat Moree, nu hy Virgilius uit had, vertalen zou, spraken ze. En Moree zei van Ovidius. En van wat hy vertalen zou als hy Ovidius uit had, spraken ze. En Moree zei van Horatius. En van wat De Milde nu hy Dante uit had, vertalen zou, spraken ze. En De Milde zei van Petrarca. En wat hy vertalen zou als hy Petrarca uit had, spraken ze. En De Milde zei van Ariosto. En

van Ruygrok's woordkunst-vertaling van Shakespeare spraken ze. En van of Hamlet krankzinnig was of niet, spraken ze, toen hy zoo raar deed by de gemoedelykheden dezer wereld."

De rust, de vrede en de verbroedering van dit „spraken ze” ... „spraken ze” is treffend, en ontroerend tevens. Het is, als hoort men de P.E.N.-Club en de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde regelmatig ademen, jong en oud in hetzelfde vredige, broederlijke tempo; het is, als ziet men de portretten in de chrestomathicën, van Roemer Visscher tot Anthonie Donker, waar de jongens onder de letterkundeles snorren en brillen op tekenen; het is, als weet men nu, waarom aan Hamlet-Paap door ambtenaren van alle categorieën een paspoort wordt geweigerd.

NAAR EEN „CONCERTGEBOUW” VOOR DE FILMKUNST?

Het volgende opstel schreef ik naar aanleiding van mijn af-treden als redacteur van het tijdschrift „Filmliga”. Aange-zien het, ook bij deze herdruk in boekvorm, niet los te maken is van het „geval”, geef ik de tekst van 1932 onveranderd weer, behoudens enige bekorting.

Aandachtige lezers zal het niet zijn ontgaan, dat er sedert enige tijd een nieuwe controverse in de filmcritiek is ontstaan; aandachtiger lezers is het misschien zelfs opgevallen, dat deze controverse zich ook in de kolommen van *Filmliga* langza-merhand heeft toegespitst, zij het dan ook gewoonlijk in meer „bijzakelijke” vorm. De aandachtigste lezer zal zelfs hebben geconstateerd, dat men zich moeilijk twee uiteenlopende be-schouwingen over vermaarde films voor de geest kan halen, dan die van mr Henrik Scholte over *Shanghai Express* van Joseph von Sternberg en van schrijver dezes over *Stürme der Leidenschaft* van Robert Siodmak. In grote trekken komt de tegenstelling op het volgende neer:

Zowel *Shanghai Express* van Joseph von Sternberg als *Stür-me der Leidenschaft* zijn films met een slecht scenario; die scenario's ontlopen elkaar in draakachtigheid zelfs heel wei-nig. Beide films zijn door erkende experts op filmtechnisch ge-bied gemaakt, en volstrekt niet zonder degelijke vakkennis. Beide critici, de heren Scholte en Ter Braak, erkennen de slechte scenario's en de degelijke vakkennis. Tot dusver klopt alles. Nu echter springt de controverse onverwachts te voorschijn: de heer Scholte wordt *lyrisch*, de andere man wordt *ironisch*; no. 1 bejubelt von Sternberg, no. 2 verafschuwt Siodmak; de éne redacteur van *Filmliga* is blij met zijn draakachtige, maar goedgemaakte film, de andere redacteur haalt zich allerlei muizenissen in het hoofd, omdat hij zich aan zijn goedge-

maakte draak ergert. En de lezer, die naar objectieve voorlichting verlangt, schudt het wijze hoofd. Het wordt dus tijd om zaken te doen en de kaarten open te leggen. De kardinale vraag, waarom het hier gaat, laat zich niet alleen in de film-critiek gelden. De vraag: is een film met een slecht scenario (ook al is de „uitvoering" nog zo goed) een goede of een slechte film? is een vraag, die men algemener kan formuleren, móet formuleren, om klare wijn te schenken, en wel als volgt: In welke verhouding staan *verbeelding* en *begrip* (als men wil: *ontroering* en *nuchterheid*) tot elkaar in het mengproduct van beiden, dat men met een groot woord „kunst" pleegt te noemen? Van die algemener vraag is het geharrewar over het z.g. „litteraire scenario" niet meer dan een onderdeel.

Nu verkeert de filmkunst, als speciaal onderdeel van „de" kunst, in bijzondere omstandigheden. Zij is n.l. nog niet lang geleden ontdekt. Tien jaar geleden laboreerden wij ijverig aan het *Cabinet van Dr Caligari*, een soort wanhoopspoging, om met scheve decors en griezellige mensen een „kunsthlm" te maken in de Meyrink- of Poe-sfeer; erg best lukte het niet want wij beschikten toen ter tijd nog niet over de aesthetische wetten van Poedowkin. Op dit *Cabinet* volgden nog vele sympathieke mislukkingen; wij zaten in de bioscoop en vonden het niet smadelijk, dat er zoveel mislukte, want wij wisten niet, dat het geheel en al mislukt was, omdat wij de speciale aesthetische wetten van de filmkunst nog niet hadden. (Tegenwoordig zou ons dat niet meer overkomen!) Maar op een zeker ogenblik werden dan eindelijk die wetten ontdekt. De Nederlandse Filmliga werd opgericht; ieder seizoen kwam er meer filmkennis, met die kennis kwamen de wetten het land binnenstromen. Het hele proces kostte nogal tijd; de andere kunsten hadden hun wetten, zelfs hun grondwet al, terwijl de filmkunst in fatsoenlijke kringen niet eens als kunst werd erkend! Maar eindelijk was het dan zover. *De Nieuwe Rotterdamse Courant*, 's lands deftigste en ernstigste dagblad, schiep een rubriek, Filmkunst, waarin de Liga-beginselen openbaar werden beleden. Toen was de filmkunst officieel aanvaard, want de dagbladpers is de openbare mening. De gevonden of geïmporteerde aesthetische wetten waren voldoende, om het

nieuwe kunstbedrijf een soliede basis te garanderen; niet langer was de film een kunstvorm, naar wier uitdrukkingsmogelijkheden werd *gezocht*, neen, die mogelijkheden waren dubbel en dwars *gevonden*. Niets scheidde meer de filmkunst van haar wettige zusters. Het verschil tussen Goethe en Poedowkin is tot een onbeduidend chronologisch verschil gereduceerd. Inderdaad: wir haben es herrlich weit gebracht! Maar tegelijkertijd zijn wij toch zo vrij, onze ogen eens uit te wrijven! Want hoe nu? hebben wij de strijd voor de film gestreden en diepzinnige boekjes over *De Absolute Film* geschreven, om „het best bereikbare gemiddelde” (Scholte noemt het zo) van een zekere heer Joseph von Sternberg te gaan verdedigen? Is, m.a.w., de strijd voor de film een strijd geweest voor een dragelijke mediocriteit? Hebben wij destijds de Filmliga opgericht, om duizend-en-één specialiteiten in montage en wat niet al te gaan verheerlijken? ... Het schijnt werkelijk zover gekomen te zijn, dat men als filmkunstenaar *zich op het gebied van de elders verworpen nonsens alles, maar dan ook alles, permitteren kan!* Men is het er, na jaren van onzekerheid, eindelijk over eens geworden, de filmkunst aan de wetten en de specialiteiten over te laten. Men heeft afgesproken, stilzwijgend, dat de filmkunstenaar, mits hij zich behoorlijk en volgens de Liga-wetten uitdrukt, niet meer lastig gevallen zal worden, wanneer hij de belachelijkste commerciële opdrachten met strelende handigheid uitvoert. Uitgedrukt in de taal der „litteraire preoccupatie”: wie maar lyrisch, vervoerd, magisch, dromend of god-weet-hoe de illusie van de nonsens weet te suggereren door een geraffineerde beschrijvingstechniek, zal voor al zijn mediocriteit en nonsens volkomen absolute ontvangst. De weg is vrij. Von Sternberg, Siodmak... wie volgt?

Men heeft er zo lang op gehamerd (schrijver dezes zondert zich allermint uit), dat de film zijn eigen vormgeving moest vinden, dat men, nu die vormgeving eenmaal gevonden is, niet meer in staat blijkt zijn eigen „waarheden” eindelijk eens humoristisch te gaan bekijken. Wát hebben wij gevonden? Dat de film een kunst is. Wat wil dat zeggen? Dat wij nu zo ver zijn, als de wereld ten opzichte van literatuur, schilder-

kunst enz. al eeuwen was. Wij hebben de film ingelijfd bij het betrekkelijk bruikbare vooroordeel „kunst”... en zijn bereid te vergeten, dat nu de vraag gesteld moet worden naar de grenzen dier betrekkelijke bruikbaarheid! Die grenzen zijn, nu al, zo hopeloos overschreden, dat men lyriek verspilt aan een film als *Shanghai Express*, een film vol gerhythmeerde nonsens, een aardig geschreven thriller, schitterende „trein”-lectuur... men kan de lofprijzingen voortzetten. Maar ook de lofprijzingen hebben hun grenzen en men moet ook bij het prijzen de goede smaak niet uit het oog verliezen. Hoor Scholte: „Hij heeft deze trein liefgehad met de bezeten liefde van een technicus...” „De overwinning van de illusie op het gegeven, van de film op de litteratuur.” „Sternberg, dictator, filmdroomer, magiër in het bereiken van filmeffecten, heerscht over deze film...”

Wij nuchterlingen hebben het tegenwoordig beroerd. Hoewel wij, evengoed als welke lyricus ook, sensibel zijn, schokjes krijgen bij montage-effecten, koud worden om illusies, gloeien om „het broze China van bloemenranken, stof en bamboe”, zijn wij gedoemd, onze nuchterheid op de voorgrond te stellen. En waarom? Omdat wij niet van plan zijn, om der wille van onze sensibele nuchterheid te laten corrumpen, omdat wij geen „filmdromen” wensen te verheerlijken, die voor de eerste de beste anecdote van een „ongevoelige” gladjanus in puin vallen, omdat wij „magiërs” als Sternberg eerst wel eens van dichterbij zouden willen fixeren, voor wij hem met al te grote woorden overstelpen. Omdat wij – en hier komt het eigenlijk op neer – van een kunstenaar, die „nuchterheden” gebruikt (zoals daar zijn: mensen, handelingen, conflicten) eisen, dat hij die „nuchterheden” goed gebruikt. De magiër von Sternberg wenst zich van fatale vrouwen, van verdroomde officieren, van liefde en dood te bedienen; hij is niet zo bescheiden en louter „muzikaal” als Ruttman, om zich van die gevaarlijke dingen te onthouden; welnu, wil hij au sérieux genomen worden, dan zal hij zich van die gevaarlijke dingen goed hebben te bedienen, of anders zullen wij nuchterlingen ons veroorloven zéér luid om hem te lachen, of ons met hem te amuseren, of van tijd tot tijd een beetje van

temperatuur te veranderen, als het erg filmisch wordt. Alle kunst heeft de consequentie te trekken van de verbeelding, van het gevoel, maar evenzeer van de nuchterheid, van het begrip; en door gevoelstirelantijnen gecorrumpeerd begrip is minstens even onverdragelijk (wanneer het zonder humor wordt gecultiveerd), als in begrip verdord gevoel, dat de aestheten altijd (en terecht) zo dwars zit!

De onverbiddelijke consequenties van de heersende filmkunst-opvattingen worden door Aldous Huxley zeer juist beschreven in zijn toekomstroman *Brave New World*; het zijn de „feelies”, de „All-Super-Singing, Synthetic-Talking, Coloured, Stereoscopic Feelies, with Synchronized Scent-Organ Accompaniment”. Daarvoor is geen grein begrip meer nodig, men ondergaat slechts de „filmdroom” van de „magiër”, men huivert, proeft, tast en snuift gewillig mee, de illusie overwint volkomen het gegeven, de film volkomen de litteratuur. In deze toekomstwereld zal de nonsens niet meer als nonsens worden gevoeld, omdat men te apathisch geworden is om nog langer zijn verstand te gebruiken. Alles, wat zich maar behoorlijk laat „aanvoelen”, zal de luie mens van 4000 n. Chr. smaken; en het is te begrijpen, dat een intelligent schrijver als Huxley zich geroepen achtte, reeds thans de vlijmende satyre op dit nieuwe, aesthetisch getrainde kuddedier als waarschuwing onder de ogen van zijn tijdgenoten te brengen.

Inderdaad, het is noodzakelijk in dit stadium de zaken scherp te stellen; want al dreigen misschien nog niet aanstonds de „feelies”, een Concertgebouw voor de Heilige Filmkunst zie ik in het naaste verschiet! Wij zijn op weg naar de „sfeer”, die de Filmliga in haar strijdbare periode niet kende, omdat zij in negativiteit haar positieve taak volbracht: de sfeer der Mengelbergse onaantastbaarheid, der herkenningblikken, der ingewijden; kortom naar de Dierbare Toon, zoals Greshoff het noemt. Niet aan de honderdste ouverture *Obéron* zullen de ingewijden elkaar herkennen, maar aan het duizendste trein-effect van Sternberg, aan de melancholieke glimlach van Clive Brook, aan de kleinste spatjes van Fischinger; en zij zullen even gewillig applaudiseren, als dat van hen door de bevoegde specialisten gevraagd wordt. ...

DE JUBILARIS TUSCHINSKI

Tot de belangrijkste documenten van de psychologie van de zakenman behoren de gedenkschriften van de vliegtuigconstructeur Fokker (*De Vliegende Hollander*) en het jubileumnummer van het *Tuschinski-Nieuws* 1932. Onderling zijn zij weer geheel verschillend; maar zij hebben toch beide een merkwaardige verwantschap, omdat zij geschreven werden door mensen, voor wie schrijven slechts een verlengstuk is van het zakenleven. Het woord, het sacrament der dichters, verschijnt hier in zijn volledige primitieve gedaante, van alle litteraire verfijning gespeend, geboren uit een mentaliteit, die woorden pleegt te gebruiken als directe argumenten; wanneer deze „schrijvers” zich dus iets „herinneren”, wanneer zij „terugblikken” ontpoppen zij zich (hoe kan het anders?) als de zakenlieden van het verleden. Voor een Fokker en een Tuschinski, mensen van de activiteit, van het Heden, kan het leven, dat voorbijging, moeilijk iets anders betekenen dan een aanloop tot de toekomst, die ligt te wachten; de schijn-neutraliteit van de historicus is hun vreemd, want zij hebben geen belang bij een z.g. objectief bekeken verleden; zien zij om, dan vertellen zij anecdoten („zo en zo moeilijk had ik het destijds”) of zij worden sentimenteel („bijna was ik in die of die situatie bezweken; maar ik leef nog, en wacht maar...”). Terwijl nu Fokker meer geneigd is tot de grove anecdote, helt de heer Tuschinski bijna doorlopend over naar de sentimentaliteit; hetgeen zich misschien uit de geaardheid van hun bedrijf verklaren laat. Het is iets anders, of men voortdurend aan het risico van het vliegen is blootgesteld, dan dat men ganse nachten naar filmsterren zit te turen. Dit laatste was gedurende tien jaren het martelaarschap van de heer Tuschinski; en het jubileumnummer van het *Tuschinski-Nieuws* brengt dat martelaarschap met de nodige gevoelsoverdrijving naar

voren. Mocht men dit orgaan klakkeloos geloven, dan zou de heer Tuschinski niet anders gedaan hebben dan zich permanent opofferen voor de mensheid, die naar goede films snakte; nacht aan nacht doorwaakte hij, het kaf van het koren scheidend, in één rusteloze angst-psychose om de schade, die aan de ziel van „het publiek” zou kunnen worden toegebracht. Het hangt er maar van af, hoe men het verleden wenst te zien! Het jubileum-nummer, van de tienjarige Tuschinski ziet er feestelijk uit. Hoeveel personen uit de filmwereld hebben zich niet gedrongen gevoeld, de heer Tuschinski en zijn medefirmanten geluk te wensen! Het begint met burgemeester de Vlugt (die overigens niet precies weet, wat hij bij deze gelegenheid te berde moet brengen); wij ontmoeten A. M. de Jong, Greta Garbo, Sam Katz, L. M. G. Arntzenius en Piet Klopers, Willy Mullens, de commissaris van politie, Lil Dagover, Clinge Doorenbos, René Clair en zovele andere bekende lieden, die zich feestelijk gestemd voelen. Dit nu is de eerste genialiteit van de feestvierende zakenman: er zijn zoveel gelukwensen, dat men *onwillekeurig* de indruk krijgt van een wereldgebeurtenis! Terwijl waarschijnlijk zeer weinig lezers, zelfs van het *Tuschinski-Nieuws*, zo naïef zijn om te geloven, dat deze gelukwensers *spontaan* hun kaartje hebben gepresenteerd, wordt ons niettemin door de overstelpende hoeveelheid portretten, facsimiles en telegrammen langzaam maar zeker gesuggereerd, dat geheel Europa en Amerika in een soort roes verkeren. Dit is tactisch uitstekend; de lezer begint de administratie, nodig om de felicitaties „binnen te krijgen”, te vergeten en verliest zich in het panorama der grootheden. Tenslotte gelooft men wel een beetje, dat op zekere dag Albert Préjean wakker werd met een blij gemoed, „want morgen is Tuschinski jarig en nu zal ik dadelijk mijn verjaarsbrief schrijven”....

Door deze bijkomstigheden wil ik mij echter thans niet laten afleiden; het nummer heeft interessanter kanten. Ik zou niet eens uit bovengenoemde administratiemethode durven concluderen, dat geen van deze gelukwensen oprecht gemeend zou zijn. Het woord „oprecht” is hier eenvoudig niet op zijn plaats, het drukt niets uit omtrent de gecompliceerde mentali-

reit van de gelukwensende zakenman. Wij begaan nog steeds de fout, van enorme ondernemingen als b.v. de Metro-Goldwyn een soort van petit-bourgeois-oprechtheid te vergen, die in zulk een milieu volkomen misplaatst zou zijn. Trouwens, men kan zich die oprechtheid niet eens voorstellen! Denk U even in, dat tussen de heer Carl Laemmle, leider van de „Universal Pictures Corporation” en de heer Tuschinski de verhouding der... oprechtheid zou bestaan! Zou het niet om te gieren van het lachen zijn, zulk een biedermeier-trouwhartigheid op grote afstand en bij grote zaken?... Het is dezelfde fout, die wij destijds maakten, toen wij van de heer Tuschinski begrip van de filmkunst vergden (al was het dan maar een half procent begrip). Wij deden de heer Tuschinski heftige verwijten, alsof hij het kon helpen, dat hij, geheel bij ongeluk, in aanraking was gekomen met iets, waarin wij „kunst” geliefden te zien. Dit was naïef; want de heer Tuschinski had de „kunst” volstrekt niet nodig, hij kon heel goed zonder haar leven; hij leefde van „entertainment” en zijn bewering, destijds geuit, dat hij ook de beste „kunstfilms” bracht, was die van een door filmcritici geprikkeld en getergd man. Wanneer de heer Tuschinski de „kunst” al nodig had voor zijn leven, dan bedoelde hij met het woord „kunst” toch precies het tegenovergestelde als wij, omdat hij nu eenmaal een groot zakenman was en geen filmaestheet. Daarom: de woorden „oprechtheid” en „kunst” moet men liever vermijden, als men het over de geestesgesteldheid der businessmen heeft. Businessmen zijn noch oprecht, noch onoprecht, kunstzinnig, noch onkunstzinnig; zij doen zaken en dat verklaart meer dan een paar willekeurige termen; zij doen zaken in het groot en van dit grootbedrijf vormt de afdeling „Oprechte Kunst” slechts een naar gelang van de omzet meer of minder belangrijk onderdeel. Men verminkt de heer Tuschinski, als men hem met alle geweld onder het aspect van oprechtheid en kunst tot een gestalte wil dwingen; een dergelijke persoonlijkheid verschrompelt onder dit aspect, evenals (de vergelijking ligt voor de hand!) Napoleon. Van zijn standpunt had Napoleon de acteur Talma „door”; van zijn standpunt heeft de heer Tuschinski het belangrijke element „Schauspielerei”, dat iedere

kunstenaar aankleeft, evengoed door, en hij weet er op zijn tijd profijt van te trekken. Mag men het *hem* kwalijk nemen, dat Jacques Feyder in dit jubileumnummer schrijft: „Pour ceux qui ont servi de leur mieux la cause du cinéma qui leur était chère, c'est une grande récompense de savoir qu'il existe, dans quelques endroits du monde, des théâtres où les œuvres sont choisies et présentées avec soin devant un public qui en sait reconnaître et juger les mérites”? Integendeel; men zou het hem kwalijk nemen, als hij uit liefde voor de waarheid en de oprechtheid dit briefje had afgewezen! Wanneer de heer Feyder zich tot prostitué vernedert door het formuleren van deze woorden, heeft de grote zakenman de plicht, daarvan te profiteren! Men kan gerust zeggen, dat het criterium der „oprechtheid” in deze materie afkomstig is van hen, die geen grote, maar *kleine* zaken doen, waarbij de oprechtheid wel een factor is. Een oprechte, trouwhartige, kunstzinnige Napoleon is geen Napoleon, dat vergeten deze kleine zakenlieden; als een Napoleon te zijner tijd oprecht is, dan is dat één van zijn houdingen, één onder de vele. Een Napoleon, een Tuschinski hebben dan ook geen behoefte aan onafhankelijke geesten, maar aan gedisciplineerde dienaren; en hun genie is, dat zij ze weten te vinden, dat zij zelfs onafhankelijkheid weten weg te kneden, waar die nog aanwezig mocht zijn. Daarom werd de oud-revolutionnaire Siéyès een gewillig werktuig van de Eerste Consul, daarom... men raadplege het jubileumnummer van het *Tuschinski-Nieuws*!

Ik ben het met de heer Kouwenaar eens: Tuschinski heeft iets napoleontisch! Ney, de Prins van de Moskwa, door Bourbon uitgezonden om zijn oude superieur gevangen te nemen, liep als een kind naar hem over; met permissie, ik geloof, dat Max Tak in analoge omstandigheden hetzelfde zou doen! Evenals Napoleon kan de heer Tuschinski zich veroorloven ptolemaëisch te denken, zonder dat zich dat wreekt. Stoutmoedig plaatst de heer Tuschinski zijn theater in het middelpunt van het heelal; in concentrische cirkels bewegen zich daaromheen Amsterdam, Nederland, de wereld. Alweer een trek van genialiteit: terwijl ieder weet, dat geen enkele Amsterdammer geroerd is geweest, omdat het Theater Tuschinski

tien jaar bestond, organiseert de grote zakenman door zijn jubileum-nummer de illusie, dat Amsterdam hysterisch juichte, dat er in Amsterdam een gezinsleven met warme, vertrouwelijke blikken bloeit op het handgeknoopte Deventer tapijt van de beroemde voorhall! De heer Tuschinski laat de zon om de aarde draaien, en het gaat hem goed af. Het zou in deze figuur zwakheid zijn, wanneer hij copernicaans dacht; het zou getuigen van een slecht zaken-instinct! Wij wilden de heer Tuschinski destijds sentimenteel maken tegenover de filmkunst; dat was een ernstige fout. De ptolemaeische denkwijze van het zaken genie heeft zijn eigen sentimentaliteit; en die ontbreekt dan ook niet in het jubileumnummer. De brieven van Napoleon aan Joséphine en de *Vijftien Jaar van mijn Leven* door A. Tuschinski bewijzen, dat de ongehoorde concentratie van de persoonlijkheid op één doel sommige zielsgebieden volkomen braak laat liggen. Men ontdekt in deze mensen met de ijzeren wil, het onverzettelijke doorzettingsvermogen en het snelle, feilloze organisatietalent, plotseling een fond van naïeve kinderlijkheid, dat werkelijk roerend is. Hun concentratie blijkt dan tevens een bewustzijnsverenging te zijn, die bewerkstelligt, dat zij hun gevoelsrestanten op gebieden, waar zij niet thuis zijn, tot een soort infantiele, half-rhetorische, half-stamelende „litteratuur” omzetten. De wijze, waarop de heer Tuschinski over de bouw van zijn theater vertelt, heeft alle grootsprakigheid en alle vertederingen van een kind, dat over zijn vacantiemoed naar huis verslag uitbrengt. Ieder feitje, elk anecdotetje wordt liefderijk vereeuwigd, als ware het een wereld-evenement; men kan er maar één woord voor vinden: aandoenlijk. Ook dit is een consequentie van het ptolemaeische denken; als de aarde (subs. het Tuschinski-concern) het middelpunt van het heelal vormt, is ook alles, wat met dat middelpunt samenhangt, kolossaal gewichtig! Gewichtigheid wordt vergezeld door retoriek; wat gewichtig wordt geacht, is ook waard vermooid, vervalst te worden meegedeeld. Men hore de heer Tuschinski over zijn Amerikaanse bioscooporgel:

„Nu hooren wij een ander lied, een lied, dat ons ontroert. Het is geen instrument meer, dat bespeeld wordt, het is een

koor van menselijke stemmen, het lied dat van liefde en lijden zingt. Zuiver harmonisch klinkt het als de plechtige inwijding van dit nieuwe gebouw.

„De Vox Humana!” zeg ik met kloppend hart.

Doodstil luisteren de werklieden, maar ze kunnen niet realiseren, wat ze hoorden. Velen hebben tranen in de oogen. Is het een orgel? Is het een koor van menschenstemmen? Waar komt het geluid vandaan? Ja, ze weten, daar beneden onder het tooneel is de orgelkast geplaatst, maar het geluid komt niet van beneden; het is alsof de klanken vanuit den hemel dalen.”

Men ziet, onze muzikrecensenten kunnen van de heer Tuschinski nog veel leren. Maar is deze passage niet aandoenlijk? Is deze sentimentele gevoelsvervalsing in een napoleontische figuur niet bijna... echt? Dit is de gevoelsexpressie van de man, die voor gevoel geen tijd heeft, die het gevoel in zijn machtsfeer wil betrekken, zoals hij alles, filmproducenten, cineasten en persmuskieten, snel en kordaat in zijn machtsfeer pleegt te betrekken. Zijn sentimentaliteit is het oprechte complement van zijn ptolemaeische denkwijze: de klanken van het Tuschinski-orgel dalen loodrecht uit de hemel neer in de Reguliersbreestraat.

Is het een wonder, dat men diezelfde sentimentaliteit aantreft bij de hofmaarschalk, Max Tak, die hier ook zijn herinneringen neerschrijft? In de ogen van de heer Tak krijgt iedere handeling van zijn Napoleon de betekenis van een historische geste. De Duivelshoek moest worden neergehaald, om die „geniale schepping”, het theater Tuschinski, het aanzijn te geven. Het feit, dat Tuschinski zijn musici niet ontsloeg, toen de talkie kwam, wordt bij Tak een grote, nobele daad „van een eenvoudig hart”. „Heel Holland” viert het feest van Tuschinski mee, een „gevoel van nationale trots” speelt hierbij een rol. Enz. enz. De blik van Ney op de Keizer. Laten wij de vraag niet stellen, wat hier echt of vals is; de heer Tak zal het waarschijnlijk zelf niet precies weten. Het is belangrijker, dat men zo over Tuschinski kan schrijven, dat deze sfeer van sentimentele en pathetische verheerlijking om deze man kon ontstaan... en blijven. Het bewijst, dat hij deze sfeer tien jaar lang heeft kunnen handhaven, zonder dat Tak zich de „waar-

heid" van dit soort beweringen als probleem is gaan stellen, *werkelijk*... door b.v. zijn ontslag te nemen en zich bij één of andere film-Bourbon aan te sluiten.

Van de heren Tuschinski en Tak kan men geen indringende psychologie (als litteraire zelfbeschrijving) eisen; zij kunnen hun psychologische gaven elders beter gebruiken. Om dezelfde redenen zullen zij zich nooit ofte nimmer tot filmkunstenars laten bekeren; op dit ondermaanse hebben zij een andere rol te spelen. Welaan dan, laten wij bij dit jubileum dan ook niet kleinzielig zijn en onze verfijnde onderscheidingen niet apriori hoger stellen dan het motto, dat de Amstel-Brouwerij in dit Tuschinski-Nieuws voor haar advertentie heeft gekozen: „Drinkt bij een goede film goed bier: Amstel!”

Want ook deze criteria hebben hun bestaansrecht, en zij hebben zelfs hun genialiteit.

BIJ HET GRAF VAN DE „CINEAST”

Eens hoorde ik een voordracht van de cineast Ernst Angel over de ontwikkeling van de geluidsfilm, afgewisseld door geluidsfilmfragmenten. Het merkwaardige van deze lezing was niet in de eerste plaats, dat de heer Angel ter dege in zijn vak doorkneed en een vlot causeur bleek te zijn; veel opmerkelijker was, dat het overgrote deel van de door hem vertoonde fragmenten afkomstig waren uit kitsch-films. Nu is de kitsch m.i. een voortreffelijk middel, om zonder pretentie na de zware dagtaak de geest te verstrooien; en ik zal de laatste zijn, om de culturele waarde van de kitsch te verkleinen. Maar wat deed de heer Angel? Hij vertoonde niet alleen de kitsch, maar predikte er een aesthetische *moraal* bij; hij onthulde regisseurs van guitige operettes der UFA als kunstenaars, als „beheersers van het filmische contrapunt”, hij bracht met name de heer Ernst Lubitsch, één der geestigste en geraffineerdste kitsch-fabrikanten, telkens voor het front, om aan deze zijn kunsttheorieën te verifiëren. Had men niet het één en ander geweten omtrent de mentaliteit van de heer Lubitsch, men zou zowaar hebben gedacht, dat men hier te doen had met de Johann Sebastian Bach der filmkunst. Ik moet zeggen, dat ik gedurende het betoog van de cineast Angel eerst recht overtuigd werd van mijn grote *onschuld* in filmzaken; immers talrijke fragmenten had ik in de bioscoop gezien, en met genoegen, maar geen moment had ik mij gerealiseerd, dat ik contrapuntische meesterstukjes waarnam! Dit nu leerde mij de heer Ernst Angel, die met grote uitvoerigheid en filosofische „Gründlichkeit” voortschreed van fragment tot fragment, en op een gegeven moment een stuk werkelijk onovertreffbare kitsch (ik meen met Lil Dagover) zonder een grein van humor stond te analyseren in een „Clinchmotiv”, een „Säulemotiv” en nog een motief, dat ik vergeten ben; alsof

men er niet mee zou kunnen volstaan, dat het „leitmotiv” bij de kitsch altijd blijft: kitsch. Men kan waardering hebben voor de dodelijke ernst van Ernst, en vooral ook voor zijn vlijt, besteed aan het bijeenbrengen dier fragmenten. Er blijft dan echter toch één vraag open: waarvoor dit alles? Is het nu bepaald noodzakelijk, om met de romans van Ivans aan te tonen, dat het schrijven een kunst kan zijn? Of: hebben dergelijke voordrachten ten doel, het genus Ivans langs een omweg tot het genus Dostojewski te verheffen? Wie weet; misschien beheerst Ivans veel beter het contrapunt dan Dostojewski (dat is zelfs wel zeker!); maar dat neemt niet weg, dat de eerste met contrapunt en al honderdmaal in de zak van Dostojewski gaat.

Ik heb dus van de lezing van de heer Angel ook mijn moraal mee naar huis genomen, zij het dan niet de contrapuntische moraal mitsgaders alle hoopvolle vooruitzichten voor de geluidsfilm, en wel deze: men maakt zich tegenwoordig belachelijk, als men de film nog als een aesthetisch *probleem* behandelt. Of het nu de zwijgende film of de geluidsfilm betreft: de aesthetica van de film is een uitgemaakte zaak, die geen martelaren meer nodig heeft. Nu wil de traditie, dat juist op zulke momenten de martelaren zich grif aanbieden; en ook de heer Angel mompelde zo nu en dan iets van de industrie, die het eigenlijk onmogelijk maakte, dat er goede films werden geproduceerd, en van de technici in het filmbedrijf, die zo helemaal niets begrepen van de filmaesthetica...maar zéér terzijde en zéér onopgemerkt, waarschijnlijk, omdat het anders de kitschfragmenten wat raar aangekleed zou hebben. Eigenlijk kreeg men de indruk, dat de heer Angel als martelaar het minst geslaagd was, hoewel hij aan het feit van zijn toch-martelaar-zijn het recht ontleende, die kitschfragmenten voor een zo uitgezocht publiek als dat van de Filmliga te vertonen. En men kreeg ook de indruk, dat de heer Angel die kitsch toch wel hyperbelangrijk vond, omdat er zoveel contrapunten en, ergo, zoveel stof tot filosofisch-aesthetische zwaarwichtigheid in zat. De heer Angel kwam dus eigenlijk voor de leden der Filmliga nog eens ten overvloede bevestigen, wat zij uit de filmcritieken van de *N.R.C.* allang konden weten: dat men, langs een zeer verheven omweg voorwaar, van de tole-

rantie inzake kitsch in 1927 gekomen is tot de tolerantie inzake kitsch in 1933. De terminologie is iets gewijzigd, omdat ook het recept van de filmproductie iets gewijzigd is; men beschouwt tegenwoordig de kitsch met het oog van de kunstkenner, terwijl men er vroeger ronduit in de smakelijke sinaas-appelen-5-voor-een-kwartje-taal van de heer Piet Kloppers over sprak. De cineast, met andere woorden, heeft als doorgangshuis dienst gedaan van kitsch tot kitsch. Het is dus geen wonder, dat de Nederlandse Bioscoopbond in zijn jaarverslag de Nederlandse Filmliga na zoveel jaren van miskenning een goedkeurend klopje op de schouder geeft, omdat zij „door haar propaganda voor de filmkunst bereikt heeft, dat bij een groep van onze bevolking, die vroeger afkerig van de film was, belangstelling voor het filmwezen werd gewekt”! Doet het ons niet aan als een idylle? Is het geen bewijs, dat de cineast zelfs door de bioscoopdirecteur is doorzien? Ja, hij heeft zelfs de stand van het bioscoopbedrijf aanzienlijk verhoogd; vroeger handelde men in gewone waar, nu handelt men in contrapunt; de bioscoopdirecteur heeft dus alle redenen, de cineast dankbaar te zijn. Daarom is één van de grootste kransen op de kist van de dode cineast afkomstig van de treurende Bioscoopbond.

Ik zou dan ook willen voorstellen, de cineast nu maar spoedig te begraven en de regisseur weer, net als in 1927, regisseur te noemen; alle cineasten, voorzover zij niet verdwenen zijn, werden trouwens weer regisseurs, de inferieure om de aanzienlijke emolumenten, de betere, omdat zij zich tenslotte toch meer voor de mens interesseerden dan voor de absolute film met dansende lucifers, die in den beginne voor hen als het evangelie der zuiverheid gold. Maar laat de begrafenis een eerlijke zijn! Men bespare ons het verlengde martelaarschap, de Bach-suggesties over Lubitsch, de „Welt als Wille und Vorstellung” naar aanleiding van Mickey Mouse, kortom: het krampachtig verwringen tot probleem van wat sinds lang geen probleem meer is; want straks moeten wij nog voor Lubitsch' *Trouble in Paradise* een inleiding over de erfzonde aanhoren, en voor een dergelijke verlaging van het amusement tot kunst zou men zich moeten kleden....

1932

TWEEËRLEI PARADOXEN

C. H. CHESTERTON: *De Heilige Thomas van Aquino*

De Engelse schrijver Chesterton noemt men een paradoxale geest en zijn (ook in het Nederlands vertaalde en toevallig door mij in die taal gelezen) biographie van Thomas van Aquino (die alles eerder was dan een paradoxale geest) mag men in een bepaald verband dan ook wel het type van een paradoxaal geschrift noemen. Wat kan in vredesnaam de aanleiding zijn voor mensen als Chesterton om zich (bij alle paradoxen!) in volle ernst te gaan opwerpen als hartstochtelijke verdedigers van de Doctor Angelicus? Om daarvan iets te kunnen begrijpen, zal men het er eerst over eens moeten zijn, wat men onder een paradox eigenlijk verstaat. Er worden n.l. de scherpste tegenstellingen onder dat misleidend begrip samengevat, eenvoudig, omdat er de uiteenlopendste mensentypen zijn, die wel eens gebruik maken van de logische tegenspraak, die in de paradox ligt opgesloten. In het dagelijks leven wordt de paradox meestal toegepast om het gesprek te peperen; wanneer men zijn partner in dat gesprek wil ergeren of aanvuren, plaatst men een paradox (zoiets als b.v. „Nietzsche was een Fransman”); aan het ketsen van die vuursteen ontspringt dan de vonk, die het gesprek opnieuw kan laten ontbranden. Op dit niveau kan de paradox zuiver een spelletje zijn, een gezelschapsspelletje, beter gezegd, dat evenals bridge een afleiding is voor reeds lang verkalkte wezens; het jagen op paradoxen kan zelfs een bête hartstocht worden als het postzegelverzamelen en de geesten, die zich bestendig uitputten in paradoxen zonder ooit het gemakkelijke van dit eenmaal aangeleerde handigheidje in te zien, behoren toch eigenlijk tot de goedkope geesten. Meestal blijkt bij nader onderzoek dat de echte paradoxenjagers door hun vermoeiend gegoochel met de contrastmontage van het woord een of andere rotsvaste zekerheid trachten te verbergen; zij zijn in staat tot het spelletje,

omdat zij eigenlijk precies menen te weten, wat de wereld waard is en dus geen belang meer hebben bij de waardebepalingen van anderen; zij zijn zelfgenoegzaam, en omdat zij lang niet dom zijn in de gewone zin des woords buiten zij hun zelfgenoegzaamheid uit door met de ideeën van anderen bestendig vangbal te spelen.

Men moet dit type van de jager op paradoxen in het oog houden, wanneer men zich rekenschap wil geven van het boek des heren Chesterton. Want er is een ander mensentype dat eveneens tot de paradox komt, maar juist niet via het gezelschapsgesprek, en ik geloof, dat men er goed aan doet, dit type categorisch te onderscheiden van het type Chesterton. Immers: behalve een gezelschapsspel is de paradox ook nog de laatste consequentie van het woord als zodanig. Wie al redenerend de woorden tot het uiterste drijft, komt op een gegeven ogenblik tot de ontdekking, dat ieder begrip omslaat in zijn tegendeel: „zijn” en „niet-zijn”, „waarheid” en „onwaarheid”, al deze woorden houden op tegenstellingen te zijn, zodra zij betrokken worden op het leven van een Hamlet en ontsnappen aan de gebruikelijke vooroordelen der maatschappij; zij blijken niet anders te zijn dan hulpmiddelen om de mens het bestaan te vergemakkelijken en tegenover de „laatste raadselen” geen stand te houden. Heeft men eenmaal ervaren, dat de woorden op de laatste consequentie hunner betekenissen kapot breken, dat, anders gezegd, de „werkelijkheid” zich niet in een systeem van woorden laat oplossen, aangezien zulk een systeem onmiddellijk zijn ontoereikendheid bewijst, doordat het een ander gesloten systeem van woorden als gelijkgerechtigd naast zich moet dulden, dan komt men tot de laatste consequentie (die immers tevens de eerste inconsequentie is!) van het begrip. Men krijgt er dan genoeg van een andere systeembouwer waarheden af te grisen, of zich in het bijzonder in te spannen om onvergankelijke privileges te verkrijgen voor „eigen waarheden”; men aanvaardt zijn eigen geheel van redeneringen als een noodzakelijke systematisering, omdat men nu eenmaal, als men van de taal als communicatiemiddel gebruik maakt, niet buiten een systeem kan zonder een warhoofd te worden (en zelfs war-

hoofden hebben nog geniale systemen!); maar door de paradox te aanvaarden als het Ultima Thule van de taal, zal men zelfs in zijn „heiligt vuur” niet meer optreden met het accent van de ketterjager, die in het geloof aan woorden zijn voornaamste bijgeloof heeft gevonden. Het systeem zelf is hier een paradox geworden; want slechts aan de toon van de systeem-bouwer zal men voortaan trachten te raden, of hij het woordencomplex al dan niet gebruikt met de innerlijke bereidvaardigheid het als tijdelijke „kristallisatie” te laten vallen, wanneer het aan geen persoonlijke werkelijkheid meer... beantwoordt. Het ligt, dunkt mij, voor de hand, dat deze tegenigheid voor de paradox, die voortkomt uit de laatste consequenties der woorden zelf, iets geheel anders dan, of liever: precies het tegendeel is van het spelletje vangbal van het type, dat ik eerst schetste. In het eerste geval is de paradox het vuurwerk, met bombarie afgestoken ter ere van de autoriteit, die men zich heeft verworven; in het laatste geval is het de autoriteit zelf, die „invlammen opgaat”, d.w.z. zich onophoudelijk moet vernieuwen en verjongen om autoriteit te kunnen blijven. En derhalve zullen deze twee verschillende typen van paradoxale mensen lijnrecht tegenover elkaar staan... met niets anders dan het woord „paradox” als gemeenschappelijk bezit! Met dit gemeenschappelijk bezit zullen zij elkaar bestrijden en elkaar het recht op de paradox betwisten: dat is nog de allerbeste paradox.... Beschouwt men Chesterton als een vertegenwoordiger van het paradoxale mensentype van de eerste categorie, dan is zijn katholieke zendingsgeest (en in dit speciale geval zijn voorliefde voor de katholieke denker Thomas van Aquino) minder zonderling dan men op het eerste gezicht geneigd zou zijn te denken. Zonder enige twijfel is Chesterton een beweeglijke, amusante en spitsvondige geest, wiens paradoxen in veel gevallen raak zijn; hij is in enkele opzichten te vergelijken met de Nederlandse katholieke essayist Anton van Duinkerken, die ook dikwijls beweeglijk, amusant en spitsvondig kan zijn, al gaat zijn durf nog aanzienlijk minder ver dan die van zijn Engelse broeder in de ware leer. Voorwaarde voor deze paradoxale geesten van de eerste categorie is echter (en dit onderscheidt hen van de

tweede categorie, die tot de paradox komt als laatste consequentie van het taalgebruik), dat zij met hun paradoxen opereren kunnen uit een veilig centrum, dat voor hen nimmer probleem kan worden, omdat het de zekerheid representeert van de bridgespeler; zowel in het geval Chesterton als in het geval Van Duinkerken is dat centrale bolwerk het katholicisme. Daarom is het voor deze soort auteurs gemakkelijk genoeg met zulk een bolwerk in de rug als dekking hun vuurwerk af te steken ter ere van de generaal der vesting, Thomas van Aquino; de paradoxen vliegen eraf en degenen, die buiten staan te kijken, hebben alle waardering voor zulke kunstige bombardementen en kringspiralen. Zowel Chesterton als Van Duinkerken hebben wat men noemt „de gave des woords”, en zolang men hen niet dwingt rekenschap af te leggen van het feit, dat zij zich zo angstig in het bolwerk hebben ingegraven, hebben zij zelfs altijd „het laatste woord”; zij zien alle goedkope kanten van de Hervorming, de Renaissance en de Duitse filosofie en zien alle goedkope kanten van hun eigen geestelijk „bezit” zorgvuldig voorbij; aldus imponeren zij de voor het vuurwerk ontvankelijke buitenstaander, vooral wanneer zij het durven bestaan om (zoals Chesterton) met het gezicht van de zedemeester te beweren, dat de moderne filosofie „fout” is, omdat zij altijd begint met een ... paradox! Daarmee bedoelen zij natuurlijk de paradox van de andere categorie, waarvan zij niets begrijpen dan dat de „laatste” woordveiligheid er door in het ongerede raakt; mag men Chesterton geloven, dan kan men Hobbes, Hegel, Kant, Bergson, Berkeley en William James over één kam scheren, omdat zij in de strikken van de paradox zijn gevallen, die „het prijsgeven eischte van wat men een gezond standpunt zou noemen”. Een gezond standpunt is (men kan het opmaken uit de wijze, waarop Chesterton zijn heilige Thomas idealiseert) volgens deze paradoxale geest van de eerste categorie alleen te vinden bij de scholastische filosofie, die van het goede vertrouwen uitgaat, dat het Christelijk dogma wel redelijk, en de redelijkheid wel Christelijk (of liever: katholiek) zal blijken te zijn. Als men dus de filosofie van Thomas van Aquino, bijgenaamd „de stomme os van Sicilië”, wil accep-

teren, moet men beginnen die grondslag van alle scholastische wijsbegeerte te accepteren; en men heeft nog lang niet min te denken over de prestaties van een denkphaenomeen als Thomas van Aquino, om er voor te passen zich aan een dergelijke tucht te onderwerpen. Geen vuurwerk nu van de geestige Chesterton kan maskeren, dat Chesterton de bolwerkbewoner constant over dit fundamentele feit heenpraat; alleraardigst heenpraat, boeiend heenpraat, meeslepend heenpraat, maar heenpraat. Ik geloof dan ook niet, de intellectuele qualiteiten van Chesterton erkennende, dat deze man zelf de illusie heeft niet-katholieken door zijn paradoxen te kunnen bekeren; hij heeft er een ijdel plezier in om aan te tonen, dat de moderne mensheid „er nooit uit kan komen” en heeft nu het katholicisme als operatiebasis gekozen om zich daarmee een weinig te amuseren. Chesterton, stevig met beide beentjes geplant in het geweldige aristotelische denksysteem van Thomas als stond hij bovenop een biervat te oreren voor een vergadering van geheelonthouders, maakt van de gelegenheid gebruik om ons te bewijzen, dat men met zijn patent geen kans loopt om vlot te raken op de stroom van de moderne twijfel; en als wij het bij voorbaat niet reeds hadden geloofd, nu geloven wij het direct en zelfs zonder enig inwendig protest.

De wijze, waarop Chesterton Thomas van Aquino (naast de door hem al vroeger met paradoxen bewerkte Franciscus van Assisi) in de wolken verheft, doet mij denken aan de muziekkenners, die ontdekt hebben, dat Bach lange tijd onderschat is en nu van de weeromstuit naast Bach geen andere muziek als muziek erkennen. (Misschien gaat de vergelijking tussen Bach en Thomas in meer opzichten op; polyphonie in de muziek, polyphonie in de filosofie!) Chesterton is ervan overtuigd (en dat zal niemand hem kwalijk nemen of zelfs maar betwisten), dat men dikwijls de prestaties van de scholastiek en van Thomas in het bijzonder heeft miskend; dat men met de clichéterm „duistere middeleeuwen” de middeleeuwen (als een tijdvak met een eigen „werkelijkheid”, dat men volstrekt niet kan verdoemen met wat verlicht optimisme) groot onrecht heeft gedaan; maar hij schijnt te vergeten, dat men daar-

om de middeleeuwen nog niet per se heilig behoeft te verklaren. Ik spreek hier nu maar niet eens van het wetenschappelijk werk van de historicus Bernheim, die op de politieke en maatschappelijke verhoudingen der middeleeuwen een totaal ander licht heeft laten vallen door zijn onderzoek van de terminologie der middeleeuwse geschriften en aldus de oppervlakkigheid van zekere schoolboekjeswijsheid ook zonder katholiek te worden heeft gedemonstreerd; want men behoeft werkelijk niet te verwijzen naar onderzoekingen op vakgebied om er Chesterton op te betrappen, dat hij van zijn tegenstanders een caricatuur geeft om aldus zijn geadoreerde Thomas voor de tweede maal (en dus overbodig) heilig te verklaren. Het karakteriseert de „standing” van dit soort paradoxenjagers het scherpst, dat zij bepaalde historische perioden als vergissingen van Onze Lieve Heer beschouwen, om aldus met des te meer animo te kunnen grasduinen in de eeuwen, waarin Hij zich niet vergist heeft. Met name tegen de vergissing van de Renaissance gaat Chesterton te keer als een apostel van Hyde Park; zekere gemeenplaatsen over de Renaissance terecht critiserend, komt hij b.v. tot de volgende paradox: „De groote intellectuele traditie, die van Pythagoras en Plato tot ons gekomen is, werd niet, tijdelijk of voorgoed, verbroken door kleinigheden als de plundering van Rome, de triomf van Attila of al de barbaarsche invallen van de Donkere Eeuwen. Ze is eerst verloren gegaan na de invoering der boekdrukkunst, de ontdekking van Amerika en al de verlichting van de Renaissance en de moderne wereld.” Alleraardigst gezegd, en natuurlijk bedoeld om Thomas te kunnen presenteren als het hoogtepunt van het zorgvuldig voor Chesterton c.s. bewaarde erfgoed; maar overigens even goedkoop als de phrase, die men nog wel in de schoolboekjes vindt, van-dat-met-de-Renaissance-de-mens-wakker-werd. Elders vinden wij deze verbijsterende onthulling: „Bijna zonder uitzondering worden de wetenschappelijke feiten, die de negentiende eeuw in tegenspraak achtte met het geloof, door de twintigste eeuw gezien als onwetenschappelijke ficties.” Afgezien nog van de vraag, of daarmee een pleidooi geleverd is voor het katholieke geloof: de bewering is glad onwaar, want niet de wetenschappe-

lijke feiten van de negentiende eeuw worden door de twintigste eeuw verworpen als ficties, maar de interpretatie van die feiten is dikwijls anders; en als Chesterton suggereert, dat daarmee een soort bewijs uit het ongerijmde voor het geloof is gegeven, vertrouwt hij wat al te veel op de goed... gelovigheid van zijn lezers.

Dit zijn maar een paar willekeurige voorbeelden van Chestertons methode om het moderne denken in discrediet te brengen en Thomas op te vijzelen. Het is de methode van de paradoxale mens van de eerste categorie, die met de paradox wil schitteren en overbluffen, terwijl hij zelf vasthoudt aan een zekerheid, die minstens even wankel is als alle andere zekerheden. Als het zo te pas komt heeft Chesterton het dan ook heel braaf over de „verfoeilijke ontreddeering” van paganisme en pessimisme, over de „besmetting” met nihilisme en over de „onchristelijke gruwel” van de negatieve mystiek; dan wordt de paradoxale schutter plotseling een zelfingenomen moralist, die alles goedpraat met alles, wanneer het maar niet in strijd is met zijn systeem. Het spreekt b.v. vanzelf, dat de grote Dominicus zo onschuldig was als een pasgeboren kind aan de perfide kruistocht tegen de Albigenzen, en dat de scholastici, die geloofden dat een salamander in het vuur kon leven, dat toch eigenlijk niet zó geloofden als men het tegenwoordig nog in sommige achterhoeken gelooft; althans Chesterton weet het zo te arrangeren, dat een argeloos mens er in kan vliegen en bepaalde heimwee gaat koesteren naar dat tijdperk van de vuursalamander, die toch niet in het vuur zat, en naar de zijnsphilosophie van Thomas van Aquino, die zo volkomen in overeenstemming was met de eisen van juist ons gezond verstand.

De gehele heer Chesterton heeft als apologeet van Thomas eigenlijk slechts één fout; die fout is zijn geboortebewijs, dat in de negentiende eeuw moet zijn verstrekt aan twee ouders, wier grote vergissing het was, dat zij in die eeuw paarden en aldus een zoon verwekten. En daarom wil Chesterton, die aan de consequentie van deze vergissing niet ontkomen kan, te veel bewijzen; als hij er mee had volstaan de grootheid van Thomas als persoonlijkheid aan te tonen, zou hij meer heb-

ben bereikt; want zodra men het systeem beschouwt in het licht van de persoonlijkheid, die het „veroorzaakte”, krijgt men voor Thomas en zijn synthetische werkzaamheid een behoorlijk respect. Dat is Chesterton echter niet genoeg; zonder orthodox thomisme bestaat er voor hem ook geen Thomas; wat na Thomas kwam, was een misstap, d.w.z. een paradox; en dus moeten wij teruggeschroefd worden naar de dertiende eeuw, d.w.z. de onfeilbaarheid, die Chesterton de kans geeft zijn paradoxen over onze hoofden te spuien. Dit liedje nu, op eendere wijs met verschillende woorden gezongen door Maritain, Massis, Van Duinkerken en Chesterton, zingen wij liever niet mee, tenzij zuiver om de ademhalingsgymnastiek van het zingen zelf.

1935

DIONYSOS EN PENTHEUS

H. W. BRANN: *Nietzsche und die Frauen*

Dionysos, de god van de roes, betrad op zijn zwerftochten door Griekenland ook het Thebaanse grondgebied, waar de eerste geheelonthouder, Pentheus, regeerde. Pentheus vreesde de bacchantenverdwazing en hij liet de gevaarlijke vreemdeling aanhouden en opsluiten, omdat hij de rust en de normale gewoonten van zijn land bedreigde. Maar een god is sterker zelfs dan een regerend geheelonthouder; hij verbrak zijn boeien, liet de muren van de kerker in puin vallen en sloeg de brave Pentheus met waanzin, om hem tenslotte door zijn eigen verwanten, nieuwe en vurige adepten van de Dionysos-cultus, te laten verscheuren.

Zo gaat het, als kleine, nette mensen met kleine, geleende principes goden en heroën in hun dom cachot willen onschadelijk maken. Het wordt altijd een min of meer zielige historie voor de kleine, nette mensen, die het zo goed menen, maar die in de roes nu eenmaal niets anders kunnen zien dan een verderfelijke reclame voor Hulstkamps Zeer Oude Genever. De boeien knappen als touwtjes, de muren vallen als bordpapier, zodra de god maar even *ademt*...

Hellmut Walther Brann, Doktor der Philosophie, heeft onlangs de omvangrijke Nietzsche-litteratuur verrijkt met een brede studie over de verhouding van de dionysische denker tot de vrouwen. Zoals het gewoonlijk gaat, wanneer een accuraat man met veelpeurzin en wetenschappelijke gaven zich aan de arbeid zet, om een speciaal onderdeel op speciale, degelijke wijze te behandelen: er komt een boek van de pers, dat gezien mag worden. Men begint met te verklaren en te bewijzen, dat het speciale onderdeel tot op de huidige dag is verwaarloosd en noodzakelijk speciaal bewerkt moet worden, om nieuw licht te laten vallen op een belangrijke figuur: en

neemt vervolgens de wetenschappelijke zaklantaarn ter hand, om aan het goede voornemen gevolg te geven. Er zou dan ook geen aanleiding zijn, op dit boek van dr Brann afzonderlijk te wijzen (het laat zich immers klasseren bij de voornoemde Nietzsche-litteratuur, die voor een groot deel volgens dezelfde eerbare methoden te werk gaat), als het niet een bijzonder symptomatische waarde had, die het, ondanks zichzelf, interessant maakt. Interessant, in de ruimste zin van het woord; want dat de wetenschappelijke indiscreties omtrent Nietzsche's particuliere leven, die de heer Brann ventileert, in engere zin, in feuilleton-zin interessant zijn, behoeft natuurlijk geen afzonderlijk betoog. De bijzonderheden, die ons hier worden meegedeeld over Nietzsche's verhouding tot zijn zusster Elisabeth („das Lama”) tot Cosima Wagner, tot Lou Salomé, en vooral tot de vrouwen, die hij niet heeft durven beminnen, zijn allerinteressantst; de verhouding van Dionysos en Ariadne is een pikante anecdote, waarvoor wij ons allen interesseren. Maar deze anecdotische kant zou niet voldoende zijn, om dr Brann *zelf* interessant te maken; een schrijver over een schrijver trekt pas onze bijzondere aandacht, wanneer hij *zelf* een interessante verhouding tot zijn slachtoffer blijkt te hebben. En deze verhouding nu is, in dit geval, een zeer curieuze: het is n.l. de situatie van de kleine man, die over de grote man meent te kunnen, en mogen rechten, of meer speciaal: van de epigoon van Freud, die op grond van zijn vakjargon, de betekenis van een oorspronkelijke meent te kunnen beoordelen. Het is, mythologisch vertaald, de verhouding van Pentheus tot Dionysos, de blik van de brave onthouder op het met klimop omkranste genie. Het boek van dr Brann is een brave en weldenkende poging, de kluizenaar van Sils-Maria te vangen in een keurige kerker van psychoanalytische termen, hem onschadelijk te maken als genie door hem aan het publiek te presenteren als een overwonnene, als een uit het lood geslagen medeburger van Thebe. Dr Brann is interessant als Pentheus, omdat de psychoanalytische Pentheus tegenwoordig steeds veelvuldiger voorkomt en, met de beste bedoelingen, steeds aanmatigender, juridischer, pseudo-dionysischer optreedt. Geen wonder dan ook, dat, als men dr

Branns interessante monografie heeft uitgelezen, Dionysos-Nietzsche zegevierend tevoorschijn treedt en alleen reeds door zijn adem (één blik in *Jenseits von Gut und Böse* of *Ecce Homo* is voldoende!) het voze gebouwtje van de Doktor in gruzelementen laat vallen! Waarna de vrienden van Nietzsche de weldenkende desgewenst op beschaafde wijze in stukken kunnen rijten.

Dr Brann vertegenwoordigt een betrekkelijk nieuwe mensensoort, die zich in het hedendaagse West-Europa echter snel verbreidt; in de nietzscheaanse terminologie ook een soort „Herdentier”, al is het dan een in Nietzsche's tijd onbekende species. Deze soort is onmiddellijk van andere soorten te onderscheiden, omdat zij bij het uitspreken van het woord „libido” de oren spitst en vervolgens tevreden begint te knorren. In het algemeen ziet deze soort er gevaarlijker uit dan zij in werkelijkheid is; zij leeft zeer stil en wordt ook dikwijls in uiterst tamme toestand aangetroffen; sommige exemplaren zijn zelfs gemakkelijk als huisdieren te houden, wanneer men hen regelmatig met symbolen voedt en minstens eens in de week voor een lauwe afspoeling met het onbewuste zorg draagt. (Geregeld analyseren niet strikt nodig, ofschoon wenselijk.) Wij bedoelen, zoals men begrepen zal hebben, het freudiaanse knaagdier, in al zijn variaties, van de optimistische Stekel-ige soort af tot de filosofisch verbasterde, explicatieve Brann-soort toe. Een werkelijk ijverig en sympathiek ras, dat van de grote Weense stamvader, behalve de neiging tot rusteloos knagen, eigenlijk alleen de typische kleur der termen heeft overgehouden; een ras, dat men dan ook zeer gemakkelijk kan voldoen, door het ruimschoots objecten om stuk te knagen voor te zetten.

Om de vergelijking te laten voor wat zij is: deze Doktor der Philosophie behoort tot de zeer velen, die met de psychoanalytische illusie door het leven gaan en gelukzalig glimlachen, als zij een term gevonden hebben, die hun illusie bevestigt. Waarlijk, het zijn gelukkige mensen, die zo over Nietzsche durven schrijven zonder zich te gêneren; zij zijn minstens even gelukkig als de heer Guy de Pourtalès, die eens een boekje bij elkaar musiceerde, getiteld *Nietzsche en Italie* (Grasset

1929), waarin hij voor Nietzsche droomt en wandelt, Nietzsche zelfs een gedicht van Valéry laat „leven”. Men moet wel veel plezier hebben in eigen bedenksels, om, zoals Pourtales, Nietzsche op zo bescheiden schaal italiaans pensionsgast te laten zijn, of, zoals Brann, Nietzsche te karakteriseren als „das typische unbefriedigte alte Mädchen”. „So schmerzlich uns auch diese Enthüllung der Kehrseite solcher seelischen Tiefe und so gewaltigen seelenkundlichen Spürsinns berühren, so schwer uns bei einer so seltenen Geistesgrösse eine derartige Erkenntnis fallen mag”, voegt dr Brann eraan toe, blijkbaar heilig overtuigd, dat psychoanalytische waarheden tegenwoordig nog in staat zijn, de mensheid te verbijsteren, te choqueren zelfs. Dat is de gelukzalige tevredenheid van het freudiaanse knaagdier! Dat zich in de vordering onzer mentaliteit echter schromelijk vergist; zulke „waarheden” als die van het „unbefriedigte alte Mädchen” mogen voor onze vaders openbaringen geweest zijn, voor ons zijn zij hoogstens... waar, en daarmee uit; schrikken doen wij niet meer, „schmerzlich berührt” zijn wij nog veel minder; wij durven heus Nietzsche, de schrijver van *Der Wille zur Macht*, wel aan als oude jongejuffrouw; oude jongejuffrouwen, die zich zo gedragen, hebben onze volledige sympathie, ook al mocht het blijken, dat zij erotisch minder „gelungen” waren! Hier is de specialist aan het woord, die met een term kan goochelen, en door die term alleen zijn eigen onmacht tot karakteristiek verraadt. Het beeld is bovendien niet origineel; met hoeveel meer recht karakteriseerde Nietzsche zelf eens Henrik Ibsen als een „typische alte Jungfrau”, uit het complex der eigenschappen feilloos de persoonlijkheid Ibsen tevoorschijn toverend!

Het is een merkwaardig misverstand, waaraan dr Brann en de zijnen lijden, en waarvan deze aanhaling slechts een klein voorbeeld geeft. Zij menen, in volle ernst, dat men een persoonlijkheid, en zelfs een persoonlijkheid als Nietzsche, die hun zo vreemd is als de stralende Dionysos de plichtsbetrachtende Pentheus, kan *verhelderen* door een stel termen uit het freudiaanse woordenboek. Wanneer zij bescheidener waren, zouden zij niet hinderlijk zijn; men zou hen rustig hun gang laten gaan, rustig laten wroeten pour épater le bourgeois;

het genot, dat termen met zich brengen, is niet te onderschatten, en een Freudiaan geniet nooit meer, dan wanneer hij zich in zijn eigen termen tegenover geëpateerden kan uitlaten. Maar zodra zij gaan geloven, ons door de definitie „oude vrijster” een sleutel in de hand te drukken, aanvaarden wij het spel niet langer. De psychoanalyse geeft geen sleutel tot Nietzsche, zomin als Kretschmer door het schrijven van zijn boek *Geniale Menschen* een sleutel geeft tot het genie. Ieder levenswerk, ook het werk van Nietzsche dus, ontspringt aan schandaalfeiten, aan feiten, die een oude vrijster niet onwaardig zijn; wil de psychoanalytische Kaffeeklatsch zich met die feiten occuperen, wil zij de these aanvaardbaar maken, dat deze feiten het werk aan alle kanten bepalen, dan zal niemand daartegen protesteren, behalve misschien de geestelijke achterbuurt, die nog schrikt als er van symbolen en verdringing wordt gerept; maar nader tot Nietzsche's filosofie, nader tot zijn onvergelykelijke stijl, tot zijn wijze om waarheden te zeggen, brengt dit alles geenszins. Het karakteriseert juist de machtelozen tegenover Nietzsche's denken, als deze dr Brann, dat zij het ijverigst trachten hem „onder dak te brengen”, hem te vulgariseren, door hem psychologisch en psychoanalytisch te ontleden („Typus des... etc.”). Hem psychoanalytisch onder dak brengen: dat wil zeggen, hem opsluiten in de burgermanskijker van Pentheus, in een kerker, waarvan de noodzakelijkheid niet wordt geloochend, maar wiens muren als speelkaarten vallen op een wenk van Dionysos. Hem psychologisch verklaren: dat wil zeggen, afleiden van zijn filosofie, afleiden van het eigenlijke probleem van de *Wille zur Macht*, afleiden van het ja of neen tegen over de mens Nietzsche.

Het misverstand is in dit bijzondere geval des te zonderlinger, omdat niemand minder dan Nietzsche zelf herhaaldelijk heeft aangetoond, dat de geslachtelijke „partijdigheid”, de erotische afhankelijkheid voorwaarde zijn voor iedere levende filosofie! Eigenlijk wordt uit dit boek nauwelijks duidelijk, wat de heer Brann precies wil, als hij Nietzsche's verhouding tot de vrouwen onder de loupe neemt. Een andere conclusie, dan die, dat hij Nietzsche op een geleerde wijze wil vulgarise-

ren, laat zich tenslotte niet trekken. Zo vindt de heer Brann Nietzsche met al zijn genialiteit ietwat mislukt, omdat hij „begrifflich die radikale Unmöglichkeit einer ehrlichen Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern deduziert”. Zulke „improduktive Verneinungen und gehaltlose Gehässigkeiten” zijn een dr Brann, die wel in een dergelijke eerlijke gemeenschap gelooft, onverdragelijk; zijn ganse boek is erop gericht, de vrouw tegen Nietzsche in bescherming te nemen. Hij verwijt hem daarom, dat zijn aphorismen tegen de vrouwen epigonenwerk zijn (de epigoon ontdekt de epigoon Nietzsche!), ontleningen aan Schopenhauer, Rochefoucauld, Chamfort e.a., niet berustend op eigen ervaring; hij critiqueert de rol, die Nietzsche de vrouw toebedeelt bij het voortbrengen van de Ueberschick, omdat zij daarbij zou moeten liefhebben, „ohne je den Mann ihres Herzens richtig verstehen zu können”. Men hoort het al aan dit éne zinnetje: „ohne je den Mann ihres Herzens richtig verstehen zu können”, dat hier een geest over Nietzsche oordeelt, die het alfabet der Nietzscheaanse psychologie nog niet geleerd heeft, het waarschijnlijk nooit leren zal. En daarvoor neemt dr Brann dan bloedig wraak, door Nietzsche's psychologie der vrouwen te herleiden tot zijn „psycho-sexueller Infantilismus” (een term, die dr Brann is toegestaan, omdat hij er behagen in schept, met zulke termen te werken), tot zijn mislukte huwelijksproeven, tot zijn „Ersatzhe” met zijn zuster Elisabeth (op het plan van het boek één der aardigste hoofdstukken), tot zijn relaties met Cosima Wagner en met zijn vrouwelijke apostel Lou Salomé. Er is in dit alles veel „lezenswaardigs”; het is wetenschappelijke Kaffeeklatsch van de betere soort, met wat al te veel nadruk geponeerd, maar hier en daar zeker „leerrijk”. Het wemelt van cursiveringen en uitroepetekens, alsof dr Brann er zich van bewust geweest ware, dat hij kleine dingen met overdreven pathos moest redden. De kleine Pentheus neemt scherpe politie maatregelen tegen de grote Dionysos, die de rust in het Duitse land heeft verstoord. Die politie maatregelen getuigen op zichzelf niet van domheid.

Onaangenaam wordt het Freudiaanse knaagdier pas in het hoofdstuk *Triebverdrängung und Bildersprache* (*Der Zara-*

thustra als sexual-psychologisches Problem). Men begrijpt het: dit is een kolfje naar de hand van dr Brann! De dithyrambische stijl van Nietzsche te „verhelderen” door de beelden te „herleiden”, „jene seltsamen Blüten der Phantasie, die der Zustand der Verdrängung und Unterdrückung vorhandener Liebes- und Befriedigungswünsche getrieben hat”, eens onder de psychoanalytische loupe te nemen; het „Herdentier” spitst de oren, het hoort de lokroep: libido! „Es ist und bleibt erstaunlich, wie schön, wie poetisch reizvoll Schilderungen und Bilder sein können, die eine so pathologische Grundlage besitzen.” Dat tekent de Pentheïsche mentaliteit van dr Brann reeds voldoende; het gezonde verstand houdt meer van een „normale Grundlage”, waaraan de poëzie der *Fliegende Blätter* placht te ontbloeien. Wij zien nu dr Brann op de jacht naar symbolen; het wordt vaak komisch, hem met het vlindernetje te zien toeslaan: kip, ik heb je! Die Nietzsche toch! Foei foei!... De gehele Zarathustra wordt afgestroopt, psychoanalytisch ontluisd! Een enkel voorbeeld van deze schone wetenschap. „Und mancherlei so gut Erfundenes gibt es da, dass es ist wie des Weibes Busen: nützlich zugleich und angenehm.” Deze passage uit de *Zarathustra* geeft dr Brann met niet minder dan *drie* uitroeptekens aan; het is volgens hem een „wenig geschmackvolles und peinlich berührendes Bild”. Wij voelen noch het smakeloze, noch het pijnlijke van de zaak; integendeel. Iets verder citeert dr Brann Nietzsche's beeld voor de ziel: „ein Weinstock mit schwellenden Eutern” (twee uitroeptekens), „wie man zugeben muss, eine ganz unmögliche Anschauung, ein „Anschauungsbild” ohne die geringste Anschaulichkeit”, alleen te „verklaren” uit Nietzsche's verdrongen lusten. Het zal wel zo zijn; maar het zou ons gemakkelijk vallen, op deze wijze het ganse boek van dr. Brann als „ein ganz unmögliches Buch” aan de lusten prijs te geven. Nog heerlijker voor deze snuffelgrage auteur is het erotische gedicht *Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!* Hier heeft hij maar te grazen, het is een mer à boire, een paradijs voor uitroeptekens en cursiveringen; men voelt dr Brann dan ook overmoedig, triomferend worden, hij *ruikt* de libido! Hier wordt ons niet meer of minder gepermitteerd dan een

vergezicht op Nietzsche's „masochistische Liebeswünsche", hier ontdekt de heer Brann „Beisszähne", „mit nicht weniger als vier Attributen versehen", hier wordt hij zelfs openlijk enthousiast!

*Und sehe der Palme zu,
Wie sie, einer Tänzerin gleich...*

„Hurra, wieder der pikante Anknüpfungspunkt gefunden", zegeviert Herr Doktor.

Sich biegt und schmiegt und in der Hüfte wiegt...

„Eine Hüfte oder etwas ähnlich Aussehendes, dat diesen Vergleich rechtvaardigde, hebben wir bisher niemals an einer Palme, wenn sie vom Winde geschüttelt wird, beobachten können", noteert dr Brann; en men moet zeggen, het is een kranig bewijs voor Nietzsche's „pathologische Grundlage"! Daar zijn „Fächer- und Flatter- und Flitterröckchen" en zelfs „Milchbusen" niets bij.

Wat zegt men van deze „reiche Ausbeute an sexual-psychologischen Funden", die dr Brann van de reis mee thuis heeft gebracht? Moet men dit geknaag nog de eer bewijzen, het als onjuist te kwalificeren?... Er is een betere weg: de heer Brann rustig laten knagen, zijn enorme ontdekkingen rustig juist laten zijn. Het is niet eens grafschennis. Het is het onhandige proza van een onschadelijk muggezifter. Het is de pedante stupiditeit van Pentheus.

Wat weet men na lezing van dr Branns *Nietzsche und die Frauen*?

Dat Nietzsche een mens was als vele andere mensen. Dat hij een onzeker mens was. Dat hij een oude jongeuffrouw was, zelfs. Dat hij, m.a.w., om zijn boeken te kunnen schrijven, niet in het gelukkige huwelijk van dr Brann is kunnen treden. Zover brengt ons dr Branns psychologie, waarmee hij de psychologie van Nietzsche schijnt te willen overtroeven. Zover; zover terug naar de kleine luyden, wier genoeg daarin bestaat, Nietzsche als één der hunnen te begroeten, om hem des te meer zijn „pathologische Grundlage" te kunnen kwa-

lijk nemen. „Wille zur Macht” der kleine luyden, machtwel-lust van het freudiaanse knaagdier, dat in het woord „libido” de term heeft gevonden, waarmee men de grote geesten bij kan vijlen tot zij niet langer gevaarlijk zijn!

Wat men dus na lezing weet, kan heel nuttig, heel interessant zijn. Maar wij moeten dr Brann te enenmale de illusie ont-nemen, met zijn boek „dem Verständnis für die einmalige grandiose Gesamterscheinung Nietzsche gedient zu haben”. Van „Verständnis” voor Nietzsche kan men door deze naar-stige onderzoekingen alleen maar verwijderd worden. Welk „Verständnis” had Pentheus voor het optreden van Diony-sos, welk „Verständnis” kan deze ijverige, middelmatige, iets te onbescheiden, maar toch niet kwaadaardige wetenschaps-kruier Brann hebben voor de *gestalte* van Nietzsche, wiens woorden: „Eine grosse, feste Glocke von Unwissenheit muss um dich stehen”, hem niet anders dan hoogst antipathiek kunnen zijn, wanneer hij eerlijk is tegenover zichzelf.... Het is werkelijk doodjammer, dat deze mens Nietzsche krankzinnig moest worden en daardoor de aandacht trekken van allen, die niet krankzinnig zijn, maar gaarne aan de krankzinnigheid denken als aan iets zeer griezels, als iets „van hen”, dat ook Nietzsche had, dat hem plotseling vernedert tot hun peil, het peil van de gek. Het is daarom, dat de dr Branns elkaar zo gaarne wijzen op de pathologische toon in *Ecce Homo* en die toon als het probleem Nietzsche gaan beschouwen; in plaats van dat zij er zich over verwonderen, telkens en telkens weer, dat het genie met zulk een toon (voor ieder normaal mens een hoera-toon!) zulke bedwongen, geslepen waarheden kan zeg-gen! Dàt is het probleem Nietzsche, het probleem Dionysos; al het andere is probleem voor dr Brann, voor Pentheus, die met de ontstelde ogen van de geheelonthouder een god op zijn benen ziet waggelen, die eigenlijk *zichzelf* ziet waggelen in de god, die zich een god niet anders kan voorstellen dan als een voornaam ambtenaar, die dus een waggelende god inde-cent en staatsgevaarlijk acht.

Dr Brann rechtvaardigt, door zijn boek te schrijven, zijn erotiek even goed of even slecht als Nietzsche door zijn apho-rismen over de vrouwen. Op dit peil zijn zij gelijken, is Nietz-

sche desnoods dan de oude vrijster en dr Brann de goede echtgenoot en levenskameraad. Komaan, wij erkennen het! Maar Dionysos verbreekt zijn boeien; wat filosofie met de hamer, en het is met Pentheus gedaan; de god slaat hem met waanzin, d.w.z. dr Brann staat in zijn hemd voor Nietzsche's ironie:

„Ich hoffe, man kann über diese Emporschraubung einer kleinen Spezies zum absoluten Wertmass der Dinge noch *lachen?*...”

1932

„GEEST” EN „VRIJHEID”

Toen het eerste nummer van het emigrantentijdschrift *Die Sammlung* verscheen, gaf de redactie daarin een verantwoording van haar bedoelingen; en zij maakte bij die gelegenheid een absolute en niet nader onderzochte tegenstelling tussen *Wille zum Geist* en *Schritt des Parademarsches*. Mede naar aanleiding van het artikel van Jakob Wassermann over het „landschap” in datzelfde nummer heb ik mij toen veroorloofd in het tijdschrift *Forum* enige opmerkingen te maken over dit gebruik van het woord „Geist”; het kwam mij voor (en ik heb geen reden van deze zienswijze afstand te doen), dat de redactie zich wat al te gemakkelijk afmaakte van die „Geist”, waarvoor zij het op wilde nemen.

Er is hier „something rotten” in de definitie van het woord „Geist”. Op het ogenblik, dat ik mijn commentaar opschreef, had ik een levendig gevoel van sympathie voor de Duitse emigranten, zozeer zelfs, dat het mij onnodig leek, die sympathie nader te rechtvaardigen door een term voor hen te reserveren, wiens twijfelachtige waarde voor de hand ligt. In het verband van die commentaar noemde ik *Der Einzige und sein Eigentum* van Max Stirner, wiens „Sünde und Lästerung wider den Heiligen Geist” wel vergeten, maar toch niet geheel onbekend zal zijn. Wat Stirner in zijn in 1844 verschenen boek onderneemt, is de ontmaskering van het bijgeloof aan de „geest” juist daar, waar die „geest” gewoonlijk aan de aandacht ontsnapt. Overal, waar de abstractie in de plaats wordt gesteld van het „egoïsme”, overal, waar men meent het geloof aan goden en duivels te hebben afgeworpen, daar verschijnt de „geest” als „Spuk”; „einen Satz hast Du... ungerüttelt gelassen, und der Einen Wahrheit hängst Du immer noch unbefangen an, dass der Geist Dein besser Teil sei, und dass das Geistige grössere Ansprüche an Dich habe, als alles andere.”

Of, zoals Stirner het elders met een ander accent zegt: „Wir sollen zwar Geist haben, aber der Geist soll Uns nicht haben.”

Stirners boek moge langademig en weinig verleidelijk zijn geschreven („un livre de ruminant” noemde Gide het in zijn *Prétextes*), het heeft onbetwistbaar door de loop der gebeurtenissen in Duitsland opnieuw zijn bijzondere actualiteit. De felheid, waarmee deze man het vooroordeel van onze „geestelijke” superioriteit tracht te ontmaskeren, kan een waarschuwing zijn voor hen, die menen met dat gevaarlijke begrip te kunnen opereren, alsof het eenvoudig gegeven lag als tegenstelling tot de „Schritt des Parademarsches”. Want hebben de nationaal-socialisten, die thans in Duitsland de toon aangeven, geen „geest”? Zijn zij „barbaren” in de zin van: mensen zonder culturele belasting, zonder een verleden van civilisatie? Het tegendeel is waar; de nationaal-socialisten hebben er te veel dan te weinig „geest”; waren zij slechts barbaren, wij zouden hen oneindig sympathieker vinden! Daarom zal men zich in de eerste plaats hebben af te vragen, in hoeverre de „geest” een voorrecht is, dat men voor zichzelf moet op-eisen; het ware immers volstrekt niet onmogelijk, dat men zich hier vastklampt aan een legende, niet veel zinrijker dan de al bijzonder zwaar in „geest” gedrenkte rassenleer van Hitler en Rosenberg.

De afstammingsleer van het woord „Geist” wijst er nog op, dat wij hier aanvankelijk te doen hebben gehad met een „spook”; iets afzonderlijks, iets schrik-aan-jagends, een voor het „lichaam” imponerende factor in het leven. In de volksmond en in de primitieve vormen der religie komt het „geestelijke” trouwens steeds nog in die betekenis voor, ook al wordt het dan soms pantheistisch verwaterd opgediend. In mijn *Politicus zonder Partij* heb ik aan deze en dergelijke verschijningsvormen van de „geest” een hoofdstuk gewijd. Juist, waar de „geest” in uiterst verdunde oplossing wordt gereserveerd (onder de moderne intellectuelen, de filosofen en de kunstenaars b.v.) is dit spook voor ons het gevaarlijkst, want het minst gemakkelijk te betrappen; talloze geciviliseerden leven, al dan niet sceptisch gestemd tegenover de culturele waarden afzonderlijk, in de heilige overtuiging, dat aan de

voorrang van het „geestelijke” boven het „lichamelijke” niet kan worden getornd. Een aanval op de „geest” staat voor hen gelijk met een terugkeer tot barbarie, of erger nog: tot het dier. Zij realiseren zich niet eens meer, dat „het” dier een abstractie is, afkomstig van die „geest” zelf, en dat men dus, door naar „het” dier terug te keren, automatisch terug zou keren tot de „geest”! Zozeer is de „geest” in culturele kringen taboe, en het is als waarschuwing daartegen, dat Stirner zegt: „Wir sollen zwar Geist haben, aber der Geist soll Uns nicht haben.”

„Wir sollen zwar Geist haben...” De aanval van Stirner geldt niet het feit van ons bestaan als wezens met de z.g. „geestelijke” functies, maar uitsluitend het bijgeloof aan de „geest” als een speciaal privilege van de mens. Het kenmerk van mensen, die werkelijk door het vagevuur van het geestelijke zijn heengegaan, is dan ook juist, dat zij dat superioriteitsgeloof volstrekt niet nodig hebben; ook al bewees men hun op een goede dag, dat het „geestelijk” stadium de laagste vorm van ontarding symboliseerde, dan zouden zij nog blijven wat zij waren; het geloof aan de „geest” als iets Hogers of Diepers vindt men echter doorgaans bij de grote massa van hen, die met de „geest” hebben leren omgaan als iets, dat hun vreemd is, dat hen beïnvloedt door „werkingen van buiten”, dat hun ondergrondse eerbied, angst en ook afschuw inboezemt. „Der Geist hat sie...”

Tot dezulken reken ik de mensen van het slag Hitler, Goebbels en Rosenberg. Zij zijn de „geestelijkste” mensen van deze eeuw; dat praedicaat mag men hun niet onthouden. Weerloze slachtoffers van het spook, dat hen bezit, zonder dat zij het hebben kunnen overheersen, zijn zij gedwongen boeken te schrijven als *Mein Kampf* en *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* of zich in de pseudo-dialectiek van „Moral” en „Moraline” te vermeien. De „geest” heeft hier getriomfeerd als nooit tevoren; want zijn grootste triomf over de mens is de verwardheid, tot stand gebracht door de woorden, die vreselijkste attributen van het geheimzinnige spook.

De grens tussen de geestelijke ernst en de geestelijke zwendel

is nergens scherp te trekken, omdat de geestelijke ernst (d.w.z. de ernst, die de „geest” ernstig neemt) reeds de dupe is van een bijgeloof, dat zich in de geestelijke zwendel nog slechts krasser zal manifesteren. Ongetwijfeld, er bestaat een ijzige ernst, die men intuïtief als verantwoord herkent; men vindt hem b.v. in het „officiële” Duitsland in de nationalistische roman *Die Geächteten* van Ernst von Salomon; maar dit is niet de geestelijke ernst, die men evengoed bij Jakob Wassermann als bij Hitler vindt, zij het dan ook met verschillende intellectuele middelen verantwoord. De overgang van *Christian Wahnschaffe* op *Mein Kampf* is niet al te verrassend; de grootste verrassing was ook voor buitenlanders niet het nationaal-socialisme zelf, maar het als sneeuw voor de zon wegslinken van de *weerstand* tegen het nationaal-socialisme; wij zijn zo naïef geweest van intellectuelen met boeken „geest” karakter te verwachten, want dit prae-hitleriaanse Duitsland was het land, waar, als ik mij niet vergis, de meeste boeken verschenen! Triomf van de geest!

Het is usance de Duitsers tegenwoordig opmerkingen van Goethe, Heine en Nietzsche na te houden, waaruit blijkt, dat de beste representanten van de Duitse cultuur hun landgenoten voor „barbaren” hebben uitgemaakt. Er is ook niets tegen die qualificatie, als men maar goed weet, wat men onder „barbaren” te verstaan heeft; want barbaren als de Hunnen zijn de Duitsers te enenmale *niet*! Amiel zegt in zijn *Journal Intime*: „L'Allemand est barbare depuis les pommettes jusqu' à la plante des pieds. Le faune remonte en lui jusqu' aux oreilles exclusivement. Il n'y a qu'à regarder le masque de ses grands hommes actuels (Amiel schreef in 1877), de Bismarck, de Moltke ou de l'empereur Guillaume, pour reconnaître une argile grossièrement pétrie, une race forte mais épaisse, calculatrice mais rude... La vulgarité germanique est dix fois vulgaire, la corruption germanique, le chantage allemand dix fois plus laids qu'ailleurs. Ils sont condamnés à être honnêtes, solides, sérieux, sous peine de n'avoir plus rien, ressemblant en ceci à la femme qui perd tout en perdant sa pudeur.” Wat Amiel (het tegendeel van deutschfeindlich, in zijn jeugd zelfs een groot bewonderaar van Duitsland!) hier met de geïrriteerdheid van de aestheet

als zijn indruk geeft, is een beeld, een physiognomie van een wezen, dat onmiddellijk ontspoort, wanneer het zijn domme soliditeit kwijtraakt; de barbarie bestaat dus voor Amiel in een tekort aan gerijptheid, aan harmonie. Juist daarom (ik deel deze ervaring met Amiel) is men als niet-Duitser in zijn jeugd geneigd de Duitse cultuur te overschatten; de „geest” verschijnt in Duitsland met alle pyrotechnische effecten van het idealisme, zowel in Schiller als in de anthologie der expressionisten *Menschheitsdämmerung*; dat dit idealisme een dier geestesvormen is, die nauw samenhangen met veelvuldig biergebruik, misschien wel het aangewezen middel zijn om dat bier „in hogere zin” te compenseren, ziet men niet, als men jong is, omdat men zelf nog te zeer verblind wordt door het „geestelijk” vuurwerk. Later, als wij minder „geestelijk” zijn geworden, zijn dan ook inderdaad onze vrienden onder de Duitsers degenen, die de meeste critiek hebben uitgeoefend op hun milieu. Het is, alsof wij de Duitsers niet goed kunnen verdragen, tenzij in conflict met hun eigen cultuur; met een zeker onmiskenbaar leedvermaak sporen wij de citaten bij Goethe op, waaruit blijkt, dat deze „big man” van Alfred Rosenberg niet veel met de gedragingen van zijn tijdgenoten ophad. Een weinig edele hartstocht, deze citatenjacht, maar een bewijs, dat in de Nederlander evengoed als in Amiel de intuïtieve protestactie tegen het Duitse volkskarakter gedeeltelijk berust op een reactie tegen eigen jeugdoverschatting van de „geest” als spook! Dat de Duitsers, met hun monstrueuze universiteits„beschaving” en hun niet minder dan walgelijke specialisatiedrift, de „geest” als het door Stirner verafschuwde spook dienen, is ons een doorn in het oog, omdat wij in die eredienst onze eigen zonden terugvinden, maar zo geproportionneerd, dat zij ons een excuus aan de hand doen om er op te schelden.

Men moet vooral niet denken, dat de gemiddelde Nederlandse intellectueel op dit punt een bijzonder rein geweten heeft: de tegenstellingen zijn bij ons vager, de universiteiten een nuance meer op harmonie ingesteld, de specialisten een grein minder aanmatigend dan in Duitsland. Maar in de kern zijn de „geestelijke” verhoudingen dezelfde en onze afkeer van

de Duitse barbaren geldt, ik ben er van overtuigd, hoofdzakelijk (zij het dan ook onbewust) de „geest”, zoals hij in Nederland bloeit en zich zoet houdt met de illusie van de gallische invloeden, waaraan wij onderworpen zijn geweest. Dat onze intellectuelen zich minder snel door *Mein Kampf* zullen laten bedotten dan hun Duitse broeders, bewijst nog niet, dat zij minder dupe zijn van Stirners spook; want ieder volk heeft zijn eigen „geest”, zijn eigen spook, zijn eigen bijbel.

Voor de Duitse cultuur kan men deze (qualitatieve, niet chronologische!) reeks opstellen, die als het ware een in persoonlijkheden gesymboliseerde etymologie van het woord „geest” oplevert: Nietzsche–Spengler–Chamberlain–Rosenberg–Hitler. Die reeks geeft ongeveer een graphische voorstelling, die geleidelijk verloopt van de „geest” als organische functie naar de „geest” als het hysterische woordenspook; zij verklaart ook, waarom een Hitler zich kan beroepen op een Nietzsche, zonder iets met hem gemeen te hebben dan vijf letters: „geest”.

Het zou mij geen moeite kosten voor deze reeks in het Nederlandse cultuurmilieu directe parallellen te vinden; en uit die parallellen zou blijken, dat de matigende invloed van de Franse cultuur op de onze ons een Nietzsche zowel als een Hitler heeft onthouden; het sublieme en het ridicule zouden wij in de Nederlandse parallelreeks met bescheidener voorbeelden moeten aangeven!

Dat één woord, i.c. „geest”, twee uitersten moet dekken, is niet een speciaal geval; het is een algemene eigenschap der taal als zodanig, die men alleen doorgaans voorbijziet, omdat zulk een eigenschap kwalijk te rijmen valt met de behoefte aan stabiliteit bij de grote massa der taalgebruikers. Het Nederlandse spreekwoord: „een man, een man, een woord, een woord”, zegt duidelijk genoeg, wat het publiek van een woord eist; evenals de man een stabiele waarde behoort te vertegenwoordigen, behoort het woord die waarde overal en te allen tijde te dekken. De virtuozen, die met woorden kunnen goochelen, zoals Hitler en Rosenberg, zonder zich om het „geweten der woorden” te bekommeren, appelleren dus aan een bij de massa (ook bij de „intellectuele massa”!) reeds aanwezig

instinct; en aan die wel voorbereide bodem schrijft goeddeels hun anders onverklaarbaar phaenomenaal succes toe.

Opvallender manifesteert zich deze tweeledigheid van het woord nog in de toepassing van de term „vrijheid”. De twee uitersten, die door de term „geest” gedekt worden, brengen n.l. ieder hun soort „geestesvrijheid” met zich mee. Niet alleen aan de zijde der emigranten strijdt men voor „vrijheid”; ook dr. Goebbels en Alfred Rosenberg coquetteren in de laatste tijd druk met dat begrip. Coquetteren? Het is meer dan dat; zij *hebben* hun „vrijheid”, die „vrijheid” maakt een essentieel bestanddeel uit van hun leer!

Vrijheid an sich is iets volkomen ledigs; niemand kan zich daarbij iets reëls voorstellen. Zelfs de anarchist is niet vrij, want hij loopt minstens aan de leiband van een „vrije” *samenleving*; iedere vrijheid heeft haar noodzakelijk tegendeel in gebondenheid door wat dan ook. Ongetwijfeld echter denkt zowel de liberaal als de nationaal-socialist zich een (min of meer vaag omschreven) toestand, als hij van „vrijheid” spreekt. Het gaat er dus om, die voorstellingen op het spoor te komen, teneinde daardoor het woord „vrijheid” van zijn rhetorische klank te ontdoen. Het is geen toeval, dat Jessner in Nederland Schillers *Wilhelm Tell* kan regisseren met als Leitmotiv de „Freiheitsgedanke”, terwijl in Berlijn diezelfde *Wilhelm Tell* met dezelfde tekst vertoond wordt. Schiller immers is het karakteristieke voorbeeld van de schrijver, die met woorden opereert, waaraan geen realiteit beantwoordt; aan weerszijden van de Duitse grens is Schiller in de eerste plaats gebaar, stemgeluid, armbeweging en die dingen kan men in dienst stellen van ieder willekeurig ideaal. Geen van beide partijen misbruikt Schiller, want Schiller zelf geeft zich geen rekenschap van de bedrieglijke functie van het woord; de bijeenkomst op de Rütli resonanceert uitstekend in de Koninklijke Schouwburg te 's-Gravenhage, maar evenzeer in de Kroll-Opera.

In de grote zaal van deze Kroll-Opera heeft Rosenberg eens gezegd: „Wij knevelen ook de vrijheid der wetenschap niet; met dien verstande dat wij niet dulden, dat liberale en marxistische geleerden de grootheid van het Duitse verleden zou-

den mogen beschimpen of nu nog abstracte theorieën uit de tijd der Franse revolutie propageren." Dat ons dit soort „vrijheid" een kinderlijke caricatuur toeschijnt, behoeft niet te betletten, dat zich in het hoofd van de heer Rosenberg een confuus begrip gevormd heeft van het onderwerp, waarover hij spreekt; hij moge een warhoofd zijn – ook warhoofden hebben hun fundamentele ideeën, en het is zeker de moeite waard na te gaan, waar die ideeën vandaan komen. Het vrijheidsbegrip van de heer Rosenberg verschilt b.v. niet bijzonder veel van de *libertas* van Augustinus, volgens wie de „*libertas*" der vromen hier op aarde niet veel anders is dan een Abstufung van de noodzakelijke „*servitus*"; evenzo betekent immers „*pax*" bij Augustinus ongeveer „permanente oorlog tegen de duivel en zijn trawanten". Deze begrippen, men moet het zich steeds voor ogen houden, zijn geen parodieën, maar zij spiegelen werelden, zij vertolken een psychologie, die samenhangt met een mensentype, dat de grenzen van het nationaal-socialisme verre te buiten gaat en alleen in dat nationaal-socialisme een langgewenste rechtvaardiging vindt. Deze mensen zijn niet „tegen de vrijheid"; de augustinische „*libertas*" heeft de middeleeuwse politiek mede helpen beheersen; zij zijn voor de „vrijheid", zoals die zich aan hèn voordoet. „Vrijheid" noemen zij een toestand van waakzaamheid tegen het verlies van geestelijk kapitaal, zoals zij onder „geest" verstaan dat geestelijk kapitaal zelf; eer een vorm van afwerende gierigheid dus, dan een verlangen zichzelf aan anderer ideeën te verliezen.

Ik houd het dus voor zeer onbillijk, de nationaal-socialisten een reëel vrijheidsbegrip te ontfeggen; het is alleen het tegendeel van het mijne. Meent men soms, dat het beroemde Nederlandse vrijheidsbegrip zoveel van dat van Rosenberg verschilt? Prof. Huizinga noemt in zijn boekje *Holländische Kultur des siebzehnten Jahrhunderts* onze goudeneeuwse kerkelijke vrijheid „ein System, das weder Religionsfreiheit noch prinzipielle Toleranz heissen kann, das aber mittels Augedrücken und hin und wieder mit einer leichten Bestechung das Los der anderen Konfessionen sehr erträglich machte". Men zou zich zeer vergissen, als men dacht, dat de hollandse burger sedert de zeventiende eeuw in wezen veranderd was;

libertinage met de vrijheid is hem even antipathiek als vroeger en zodra zijn belangen in gevaar komen sluit hij zich, zij het schoorvoetend vanwege zijn temperament dat de concentratiekampen als middel tot bevestiging der „vrijheid” verwerpt, van ganser harte aan bij de „warhoofd” Rosenberg.

Dat de gemiddelde Nederlander zich voorshands nog verzet tegen het nationaal-socialisme, dat wellicht (maar men moet in dezen niet profeteren) het nationaal-socialisme nooit vat zal krijgen op een groot deel van het Nederlandse volk, heeft niets uitstaande met een geïdealiseerd vrijheidsbegrip, dat niet het vrijheidsbegrip der massa is; het is een quaestie van smaak, van ingeboren voorliefde voor wanordelijkheid wellicht, van afkeer van het „massregeln” ongetwijfeld. Vele Nederlanders hebben daarom spontaan sympathie gevoeld voor de emigranten, slachtoffers van een voor Nederlandse levensgewoonten weezinwekkend systeem; maar als dat systeem zich eenmaal heeft geconsolideerd tot een „fatsoenlijke” staat, zal men hier de emigranten hoogstens nog *dulden*; en wee hen, wanneer zij dan pogingen doen die „bevriende staat” te benadelen!

De „geest” en de „vrijheid”, waarover wij spreken, zijn niet alleen in Duitsland vogelvrij; vogelvrij zijn zij door de aard van hun aanwezigheid, internationaal. Vogelvrije vrijheid; ziedaar de paradox, die de essentie van onze wijsheid wellicht meer verduidelijkt dan welke omschrijving ook. Onze vrijheid is, zonder recht op het martelaarschap der emigratie, altijd in de emigratie, omdat zij, in alle landen, van haar vogelvrijheid moet leven. Het verschil tussen Duitsland en Nederland (altijd nog groot genoeg, om het met alle beschikbare middelen te helpen bestendigen) is in dezen hoogstens een graadverschil in tolerantie. Dat die tolerantie in Nederland dikwijls zeilt onder de vlag van de vrijheid moet geen aanleiding geven tot misverstanden, die alleen desillusie kunnen opleveren

Ik heb aan deze uiteenzetting nog slechts één moraal toe te voegen: men spreke minder over de „geest” en de „vrijheid”. Niet, omdat wij geen recht zouden hebben op die woorden; uitsluitend, omdat wij met die woorden niemand kunnen be-

keren, die niet reeds aan alle denkbare andere nuances zijn verwantschap met ons heeft beseft. Het ware niet onmogelijk, dat wij elkaar veel eerder herkenden aan onze *lichamelijke* analogieën en aan onze *onvrijheden*. Ook al proclameert dr Goebbels morgen de vrijheid van drukpers: zijn stem door de radio heeft ons sinds lang alle twijfel ontnomen ten opzichte van de wereld, waaraan deze vrijheid is ontbloeid.

1934

HITLER, EBENBILD DES HERRN

Wat men ook redeneren moge over objectiviteit: niets is duidelijker dan dat succes de koerswaarde van een theorie doet stijgen, hoe aanwijsbaar de denkfouten in die theorie ook mogen zijn. De tegenwoordige duitse rijkskanselier Adolf Hitler levert daarvan het sprekend bewijs. Hij schreef jaren geleden een boek, *Mein Kampf* genaamd, dat door de welvoeglijke intellectuelen met gepaste minachting werd bejegend, omdat het van phrasen aan elkaar hing; maar nauwelijks heeft dezelfde Adolf de macht veroverd (men vergete toch niet: bij het duitse volk!) of de stemming begint zachtens aan anders te worden; de intellectuelen „draaien bij”, zij kunnen zich niet onttrekken aan de magie van het succes, zij willen zich niet isoleren, en dientengevolge: men ontdekt toegeeflijkheid in hun stem, wanneer zij het over Hitlers evangelie hebben. Inplaats van de voor de hand liggende conclusie te trekken (die hen bovendien de eer van het martelaarschap zou kunnen bezorgen), dat het succes van Hitler *berust op* zijn geringe intellectuele begaafdheid, worden zij wankelmoedig en gaan concessies doen! Deze tactiek pleit weer voor de minieme waarde van het intellect bij intellectuelen; eigenlijk gelooft de gemiddelde intellectueel niet zo positief in zijn criteria, eigenlijk gelooft hij meer aan alle andere dingen dan intellect. De intellectueel is een mensentype, dat zich spoedig door succes laat imponeren, omdat hij zo zelden van theorieën succes ziet komen; de half-intellectueel à la Hitler, wiens terminologie een intellectueel tintje heeft, maar in essentie op de apparatuur van het zendstation is afgestemd, brengt hem van de wijs, omdat hij aan het intellectuele tintje overmatige waarde hecht en de loudspeaker daardoor niet meer hoort. Het woord van Nietzsche: „Ein Antisemit wird dadurch durchaus nicht anständi-

ger, dass er aus Grundsatz lügt", schijnt hem onbekend te zijn gebleven.

Het succes van Hitler bij een halfbeschaafd volk als het duitse bestaat juist hierin, dat hij zonder enige intelligentie goedklinkende zinnen kan bouwen en zonder nadenken (in de zin van: zelf waardebepalen) ideeën van anderen kan opnemen, om er weer niets dan klanken met betekenis voor terug te geven. Om nogmaals Nietzsche aan te halen (welk een verleiding, in dit geval!): „Was auch nur in ihn hineingeht, jeglich Ding kommt dumpf und dick aus ihm zurück, beschwert mit dem Echo der grossen Leere." Was Hitler alleen maar een barbaar, dan zou hij de intellectuele mimicry missen; was hij werkelijk intelligent, dan zou hij zijn daverende leiderstoon niet hebben; maar hij is het type van de door enorme luidspreakers versterkte kleine burgerman, die dus wel voor de niet-versterkte burgerman het ideaal van een aanzienlijk denker moet zijn. Leest men in *Mein Kampf*, dan wordt men in de eerste plaats getroffen door het volkomen ontbreken van alle moeizame intellectuelen-verantwoordelijkheid; het gehele betoog is ingesteld op het effect voor de burgerman, die iets meer dan lezen en schrijven heeft geleerd, die het élan van de verkiezings-campagne, maar ook de haat tegen het twijfelen bezit; die echter bovendien een goedklinkende phrase uit de studeerkamer uitstekend weet te waarderen als een goedkope garantie der aangeworven vooroordelen. Heeft men dus, als Hitler, de onmiskkenbare bekwaamheid om zonder denken woorden te kunnen formuleren, die elders en door anderen gedacht zijn, dan heeft men, vooral bij het volk van denkers en dichters, automatisch al een goede kans. De „beschaving" der Duitsers is over het geheel een typische universiteitsbeschaving, d.w.z. een onbeschaafdheid, die in woordklanken heeft leren geloven en in woordklanken cultuur heeft leren simuleren; Duitsland is niet voor niets het land der geleerden en filosofen, der Feldwebels van de geest; door het in al te groten getale voorkomen van zulke wezens wordt een cultuur eigenlijk al voldoende gekarakteriseerd als een cultuur van beschavingssimulanten. Zulk een beschaving wijkt voor de phrase gemakkelijk terug, omdat zij een kwaad geweten heeft; zij

bestaat immers bij woordklanken en wijkt dus ook voor woordklanken; een scherp onderscheid tussen intellectuele mimicry en intelligentie kent zij niet, en dus zijn zelfs haar intellectuelen als was in de handen van een superieur representant des „höheren Blödsinns”.

Men kan gerust zeggen, dat het rassenvraagstuk in het centrum van Hitlers belangstelling staat, omdat zijn phraseursinstinct hem de weg heeft gewezen naar het geliefde probleem van een halfbeschaafd volk. Voor de werkelijke barbaar bestaat er geen rassentheorie; hij heeft de abstractie „ras” nog niet uitgevonden en leeft zijn eigenschappen. Voor de door en door geciviliseerde mens bestaat die theorie evenmin; hij heeft er (als de Fransman en de Engelsman, voor zover hij niet als kolonisator geprikkeld wordt) geen behoefte meer aan, zich onderdeel van een bloedcompagnie te voelen. Alleen de tussen barbarie en civilisatie schipperende halfbeschaafde natie verslindt de theorie van het door God verkoren tegenover het verdoemde ras, omdat het te zeer door de civilisatie is aangetast om zijn ras alleen te leven en te weinig van de civilisatie is doordrongen om over dat ras te zwijgen; voor de half-beschaving is de rassentheorie een dyspeptische godsdienst, een vlucht uit de onaangename consequenties van het individu-zijn, waar men nu eenmaal nog niet aan toe is, naar de hemel van het Ras. Niemand zal ontkennen, dat er een Jodenprobleem bestaat; maar men moet aan de dyspepsie van een Hitler lijden, om daaruit het probleem van God en Duivel te kunnen distilleren! Gesteld zelfs, dat het Jodenprobleem factisch zo simpel ware, als Hitler het gelieft voor te dragen, dan nog zou de semietische arglistigheid geen pleidooi zijn voor de goddelijkheid van de Ariër; integendeel, zij zou slechts kunnen dienen om bewondering op te wekken, en tevens medelijden te doen gevoelen voor die edele arische domoren. Bij een meesterlijk psycholoog als Nietzsche en zelfs bij de verre van critische Houston Stewart Chamberlain (in wiens afgetrapte schoenen de heer Hitler met een vrij onbeschaamd originelen-gezicht rondloopt) vindt men dan ook openlijk bewondering voor de Joden; voor Hitler daarentegen is de Jood zonder meer een *filius Diaboli*, een „Pest”, een „Seuche”, een

„Vergiftung des Blutes” etc., etc. Het bloed is in *Mein Kampf* (zonder één argument overigens!) van vloeistof symbool en zwendelobject geworden. Ariërsbloed heeft daarbij een kolosale voorsprong, want God zelf gaf hier de injectie; geen wonder dus, dat de Joden als duivelskinderen het daarop voorzien hebben; „der schwarzhaarige Judenjunge lauert stundenlang, satanische Freude in seinem Gesicht, auf das ahnungslose Mädchen, das er mit seinem Blute schändet und damit seinem, des Mädchens Volke raubt.” Met zulke woorden geeft de burgermansloudspeaker weer wat wij zouden noemen: een gemengd huwelijk. Het rassenvraagstuk is hier allang religieus vermomde hysterie geworden, appetijtelijk vooral voor een halfbeschaafde natie, die door Joden telkens weer bij de neus is genomen. „So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden wehre, *kämpfe ich für das Werk des Herrn.*” Bij het lezen van zulke stijlbloempjes vergaat ook onze laatste hoop, dat wij in Hitler wellicht een grote en bewuste *misleider* der profane massa, een „vorst” in de zin van Macchiavelli zouden mogen begroeten. Een man, die iets dergelijks kan schrijven, moet, dunkt mij, voor 99 pCt. zelf geloven in zijn maagbezwarende wartaal, ook al heeft hij zich als politicus aan veel gewend; als hij Macchiavelli had begrepen met zijn instinct, had hij toch andere woorden gekozen, zich niet uitgedrukt, alsof hij in het openbaar onpasselijk was geworden; want men zou er over gaan denken, een ernstig gebed op te zenden tot de Heer, om de wereld verder zonder Hitler af te doen in dat geval, hetgeen op grond van Zijn almacht mogelijk moet zijn. Maar zijn wij niet nòg te naïef? Elders leest men bij Hitler n.l., dat de Ariërs zich niet met de Joden moeten afgeven, maar „*Ebenbilder des Herrn...* zeugen und nicht Missgeburten zwischen Mensch und Affe”. Hitler schijnt dus het signalement van de Heer te kennen en speciaal voor zijn Ariërs te hebben gereserveerd; waarschijnlijk moeten wij ons God voorstellen ongeveer als Otto Wallburg, maar minder geagiteerd, want bijgestaan door zijn zoon, die ons in het vlees verschenen is: Adolf Hitler, schrijver bovendien van zijn eigen kruisgang, *Mein Kampf*! En zo iemand zou intellect nodig hebben om een ge-

heel volk te veroveren? Heffen wij liever het Horst-Wessellied aan, mijne heren intellectuelen, bezingen wij de zegen van de *numerus clausus* en geven wij vervolgens het woord aan rijksminister Goebbels, de apostel der Duitsers.

1933

NATIONALISME, GEOPENBAARD EN VERLOOCHEND

ERNST VON SALOMON: *Die Geächteten*

Sommige boeken zijn misleidend, omdat zij een actuele inhoud hebben en daardoor maskeren, dat hun schrijver een eersterangsschrijver is; men denke aan *Max Havelaar*. Het zou wel een wonder zijn, als een auteur van het eerste plan actueel was in de zin van een Ilja Ehrenburg; zijn actualiteit put immers niet uit de gebruikelijke bronnen, zijn oorspronkelijkheid heeft niets uitstaande met de vlugge, goedkope originaliteitsjacht der „razende reporters”; ook al „gebeurt” er nog zoveel met hem, het „gebeurde” wordt pas werkelijk gebeurtenis voor hem, als het zich na een proces van omzetting en schifting heeft gekristalliseerd tot een geheel ander beeld dan dat der fotografische clichés. Daarom zullen Stendhal en Dostojewski nog actueel zijn, als de actualiteit der gebeurtenissen, waarop hun werken betrekking hebben, al volkomen tot de dode historie is gaan behoren; ja, men verbaast zich dagelijks over hun genie, dat hun vergunde met zo andere ogen de mens te zien dan hun tijdgenoten, en men prijst zich gelukkig, dat de „tijd” dank zij hun een zeer rekbaar begrip is. Dank zij de „diepere” actualiteit der genieën zijn wij nog in staat Pascal als een tijdgenoot te voelen, terwijl Alie van Wijhe-Smeding door ons volstrekt tot de middeleeuwen wordt gerekend; de „kalender der genialiteit” is dus een gans andere dan die van de Enkhuizer Almanak.

Men doet Stendhal en Dostojewski geen onrecht, als men Ernst von Salomon in hun gezelschap brengt. Is het wellicht daarom, dat deze auteur in Nederland tot voor kort tot de grote onbekenden behoorde? De werken van Hitler, Rosenberg, Fallada en andere twijfelachtige reputaties vermenigvuldigden zich ten onzent in de etalages, maar naar Ernst von Salomon zocht men vrijwel altijd vergeefs. Boeken van *werkelijk* formaat worden niet via de boekhandel

ontdekt; en zij worden evenmin gelanceerd met een seizoensaanbieding, zoals genoemde Fallada, die zich ook uitnemend voor een aardige verfilming leent; zelfs het element Remarque, dat Von Salomon ook aan zich heeft (maar hoe volkomen anders van mentaliteit!), is blijkbaar niet voldoende om iemand tot een volksheld te maken, als hij niet tevens voorzien is van de „populaire” idealen van die Remarque. Ernst von Salomon moet men *zelf* ontdekken, en als men hem ontdekt heeft, is men weer voor een paar maanden gepantserd tegen de stroom van middelmatigheden, die ook wel eens met een economisch klinkend woord „boekenmarkt” wordt genoemd. Hij behoort met de democraat Ortéga y Gasset en de communist Trotski tot mijn „ontmoetingen” van de laatste tijd. Het doet er weinig toe, in welke „partij” men de boeiende mensen ontmoet. Bij deze actualiteit geldt geen „partij”; de ras-Duitser, nationalist en bloed-mysticus Ernst von Salomon behoort tot de categorie van Stendhal en Dostojewski en niet tot die der meelopers, die tegenwoordig pogingen doen zijn boek te annexeren als „das dokumentarische Werk über die politischen Attentate des Nachkriegs, die Kämpfe im Baltikum und in Oberschlesien, über die Entstehung der Freikorps, Bünde und Selbstschutzorganisationen, der Keimzellen der nationalen Bewegung” en hemzelf als een „Vorkämpfer der deutschen Revolution” (aldus adverteert de uitgever thans op de omslag van *Die Geächteten*). Zij, die zich blind staren op de „gebeurtenissen”, die in het boek van de schrijver voorkomen, hebben niets begrepen van het wezen van de mens Von Salomon, die alles anders is dan een reporter van actualiteiten; de werkelijke gebeurtenissen spelen zich hier op een geheel ander plan af, het plan der „diepere” actualiteit.

Oppervlakkig beschouwd geeft Von Salomon in zijn autobiografische roman een „beeld” van de geestesverwarring, die in het Duitsland van na de oorlog heerste, en van de chaotische versplintering der nationaal-voelenden, die de tijd dwong tot een landsknechtenbestaan van samenzwering, politieke moord en algemene sabotage der republiek van Weimar; het geeft zelfs (en de minnaars van Ehrenburg c.s. mogen hier de

oren spitsen) een van zeer nabij beleefde reportage van de moord op Walther Rathenau, waarbij Von Salomon uit de verte betrokken was; het geeft voorts beschrijvingen van de oorlog, die niet onderdoen in afschuwelijkheid voor die van Remarque, al speelt deze oorlog zich niet op het Westfront, maar, als een soort nationale guerilla, aan de Oostelijke grenzen van het Duitse rijk af. *Die Geächteten* wemelt van zulke „gebeurtenissen”, en misschien is het de stroom van feiten, die de slechte lezer misleidt. De oppervlakte van het leven, dat zich hier uitspreekt als „ik” (en men heeft geen enkele reden om aan te nemen, dat Von Salomon meer romanceert dan nodig is) is het tegen alle moraal gerichte leven van de avonturier „par droit de naissance”, van de Casanova der nationale mystiek met een ondergrond van donjuanerie; een leven, dat eindelijk vastloopt in jaren van gevangenisstraf, in een zee van eenzaamheid, die de avonturier op zichzelf aanwijst... en op *Le Rouge et le Noir* van Stendhal. De liefhebbers der reportage kunnen zich thans verbazen: het gewaagdeste avontuur van de opgesloten avonturier wordt geriskeerd om dat boek in bezit te krijgen!... Daaruit alleen kan reeds afdoende blijken, hoe oppervlakkig het is, schrijvers als Von Salomon in de klasse der politieke avonturiers onder te brengen, alleen omdat zij politieke avonturen hebben beleefd en omdat hun instinct zich verzet tegen iedere vorm van burgerlijke orde. Een temperamentsverschil scheidt Von Salomon van Stendhal en Dostojewski; maar een man, die weet: „Unsere Aufgabe ist der Anstoss, nicht die Herrschaft”, heeft de eenzaamheid van de schrijver en de noodzakelijke eilandpositie van zijn gebied even duidelijk doorzien als Stendhal, die geen lezers verwachtte voor het jaar 1880.

„Die Geächteten”: de uitgebannen, de gevloekten, de „getekenden”. Waarom noemt Von Salomon zichzelf en zijn kameraden, die hij zonder enige sentimentaliteit als medebandieten schildert, met die naam? Alleen, omdat zij als „nationalisten” werden uitgestoten door de republiek van Weimar? Ongetwijfeld niet in de eerste plaats; met dezelfde verachting en ijzige ironie karakteriseert deze „voorloper” van Hitler en Goering het „nationale” pathos en het antisemitis-

me, dat zich beroept op de zwendel met de *Wijzen van Zion*, als een „wonderlijk mengsel van bierlucht, zonnemythe, militaire muziek” benevens „Schillercitaten, Deutschlandlied en gebazel over runen en rassen”. Duidelijk genoeg, overduidelijk; een concreet voorbeeld kan het nóg duidelijker maken. Als Von Salomon overgebracht wordt van de ene gevangenis naar de andere en als hij bij die gelegenheid in een cel terecht komt, waarin de gevangenen hun namen hebben gekrast, met een sowjetster of een hakenkruis er achter, dan krast ook hij zijn naam in de muur, maar zonder enig symbool. Zulk een detail kenmerkt deze nationalist, deze mysticus zonder mystieke zwendel.

Von Salomon vertegenwoordigt de Duitsland-mystiek in haar negatieve, volkomen instinctieve en dus strijdbare vorm; daarom is zijn mystiek een intellectuele roversmystiek. Het merkwaardige van deze soort mystiek is, dat zij het scherpste intellect niet uitsluit; integendeel, juist die ondoorgrondelijke mystieke kern van het nationale gevoel drijft Von Salomon al zijn handelingen bloot te stellen aan een cynische zelf-critiek. In dit stadium zijn mystiek en intellect geen contrasten; zij doordringen elkaar; de blinde drift van het éne wordt des te feller in haar blindheid en driftigheid beseft door de nuchtere, zakelijke scherpste van het andere. Ook in dit opzicht is Von Salomon nauw verwant aan Dostojewski (honderdmaal meer dan Jakob Wassermann of Lion Feuchtwanger, die de afleggettjes van Dostojewski in de Duitse literatuur hebben uitverkocht), bij wie men diezelfde vermenging van mystiek en intelligentie aantreft. Dit is de enige vorm van mystiek, die ik volledig erken: de mystiek, die bestand is tegen de scherpste tortuur van het borende verstandsmechanisme. Wat na die tortuur aan geheim overblijft (of het nu Pascals geloofigheid of Von Salomons nationalisme is), heeft *recht* op mysterie. Al het andere is goedkoop, vulgair, Rosenberg-Hitler.

De kern van Von Salomons roman ligt dan ook niet in de (naar mijn smaak te lang uitgesponnen) guerilla aan de Oostgrenzen, die een voorspel, en evenmin in de subliem geconcipeerde gevangenisstraf, die een tragische apotheose vormt;

de kern is Kern, de moordenaar van Rathenau. Het gesprek met deze Kern is het meesterlijkste, in zijn soberheid volmaaktst geschreven deel van *Die Geächteten*.

Hier spreken twee mensen over de motieven, die hen tot handelen drijven; hier voltrekt zich het drama van handelen en doel in de theorie der intellectuele „landsknechten”, die straks in het volle bewustzijn van hun daad Rathenau, de enige gelijkwaardige tegenstander, uit de weg zullen ruimen; en het is een gesprek, zoals men er in de wereldliteratuur maar weinig vindt. Zo compleet en naakt liggen hier de beweegredenen open, zo argeloos reiken elkaar hier bandieten en mysticus de hand, dat men zich zonder verzet overgeeft aan een mentaliteit, die men met zijn „bloed” niet kan delen. En hetzelfde geschiedt bij de moord zelf. Geen fanfares, geen vulgaire haatuitbarstingen tegen de „Jood” Rathenau; deze moordenaars hebben geweten, wie zij vermoordden, en juist, omdat zij wisten, dat Rathenau een man van formaat was, vermoordden zij hem, de allergevaarlijkste. Zo en niet anders, zonder enig gesnork à la Hitler, zonder hysterische schoolmeesterskreten à la Rosenberg motiveert Von Salomon een moord; niet als een heldendaad, maar als de struikroversdaad van mystici. Eerbied voor Rathenau (het tegendeel van „halfzacht” medelijden) vervult dit boek, verachting ook jegens hen, die in rechtse kringen van de moord profiteerden. „Der Rang des Menschen Rathenau vermochte nicht dem Hass und nicht der Trauer seiner Freunde das Gesicht zu geben. Er blieb auch im Tode einsam.”

Rathenau vertegenwoordigde de hoogste potentie van wat die „Geächteten” bestreden; daarom vermoordden zij Rathenau, en niet b.v. de goedige Ebert of de onbenullige Wirth. Dit is een standpunt, waarover men zijn diverse meningen kan hebben, maar dat bij Von Salomon niets goedkoops heeft. Aan de beoordeling van de tegenstander herkent men de mens onmiddellijk: een Hitler, maar ook een Von Salomon. Ik zou durven beweren, dat de houding tegenover de tegenstander één van de zuiverste kenmerken is van iemands *levensstijl* en, dientengevolge, van de stijl, waarin iemand schrijft; en in dit opzicht staat Hitler op de laagste, Von Salomon op de hoogste trap. Rancune en laster symboliseren een leugen-

achtige, door en door onware stijl, een in afkeer gedrenkte eerbied jegens de vijand symboliseert een oprechte en menselijk volkomen verantwoorde stijl.

Het boek van Ernst von Salomon was mij op meer dan één punt een openbaring.

Voor alles, omdat ik hier aangetroffen heb, wat ik lang vergeefs heb gezocht en van welks aanwezigheid ik van te voren toch reeds was overtuigd: de eersterangs-openbaring van het sentiment, dat op dit ogenblik in Duitsland triomfeert, nadat het door de theoretici van het nationaal-socialisme was gekanaliseerd in de bedding van het vergiftigde kleinburgerlijke moeraswater. Daarom (kanalisering verandert het aspect van de stroom in niet geringe mate!) is de verhouding van Von Salomon, die de „paragraphenmens” haat en dus waarschijnlijk ook de Ariërparagraphenmens, tot dat nationaal-socialisme niet zo ongecompliceerd, als men wellicht zou denken. De strijd van deze man gold de burgerlijke zelfgenoegzaamheid van de republiek van Weimar, zijn nationalisme was in de eerste plaats een negatieve reactie; door het hele boek loopt, parallel aan de mystische landsknechtenmoraal, het bittere besef, dat de strijders geen recht hebben op „Erfolg”, dat de strijd gestreden wordt om de strijd zelf. Rathe-nau bestreden de landsknechten, omdat hij een absolute waarde, een abstract menselijkheidsideaal naar voren bracht, dat het Duitse volk zou kunnen verzoenen met zijn lot; en verzoening betekent voor Von Salomon verburgerlijking en zelfgenoegzaamheid. Hoe deze auteur zich thans voelt nu de oude burgerlijkheid vervangen is door de nieuwe, of hij goww-leider is geworden, nu de Schillercitaten en het rassengebazel inzet geworden zijn van een schare, die enige jaren geleden de republiek half verdedigde en half verried, is mij niet bekend; zijn twee latere boeken, *Die Stadt* en *Die Kadetten* heb ik nog niet gelezen en, eerlijk gezegd, ik verlang er niet eens buitensporig naar om ze te lezen. Als Von Salomon zich na *Die Gc-ächteten* nog eens heeft overtroffen, zal dat mijn bewondering voor zijn schrijversschap slechts kunnen vergroten; als hij dit hoge peil in zijn latere werk niet meer heeft kunnen halen, zal

ik er *Die Geächteten* niet minder om bewonderen. Dit boek is zozeer een œuvre op zichzelf, dat het bij machte is een schrijver uit te putten of hem in een later boek in herhaling te doen vervallen. Het superieure is, evenals de strijd voor een mystiek gegeven idee, iets, dat zich niet tot in het oneindige laat prolongeren; het is voortdurend een waagstuk, dat een complete inzet en een complete onafhankelijkheid van alle „publieke opinie” eist. In dit opzicht vertoont de roman van Von Salomon meer overeenkomst met Spengler (ook in zijn afkeer van „die verheerenden Gewalten der Zivilisation” en van de overheersing der economische politiek) dan met de „big men” der nazi’s; Von Salomon is uitgesproken aristocratisch, ook waar hij zich voor de Duitse gemeenschap uitspreekt, door het levendig besef van een rangorde, die noodzakelijk en vanzelfsprekend is; „men voelt de rangorde, men kan met hen, die haar loochenen, niet van gedachten wisselen”. Dit besef van rangorde, dat ook de superioriteit van de mens Rathenau erkent, vindt men in de verering van de eerste de beste „leider” slechts als caricatuur, als kleinburgerlijke spotvorm, als *wanbegrip* dus van het rangorde-instinct; want het zijn niet de ideeën, die de mensen met elkaar verbinden of van elkaar scheiden, maar het is de wijze, waarop men die ideeën beleeft.

Von Salomon zegt het treffend en voor deze tijd bijna schrikwekkend symbolisch:

„Niemals ist das Erlebnis entscheidend! Es kann zu jedem kommen, es trifft blind die Menschen, ob sie gerüstet sind oder nicht. Entscheidend ist immer, wie sich im einzelnen das Erlebnis sublimiert.”

Met Hollandse woorden wil dat zeggen (en Von Salomon zegt het zelf elders zo in zijn boek): tegenover hen, die menen mij tot hun voorganger te kunnen maken, vereenzelvig ik mij met Rathenau, wiens dood ik gewild heb.

Het is dit accent, dat *Die Geächteten* verre uitheft boven de stroom van nationale kitsch en boerenidylles; het is om dit accent in de eerste plaats, dat ik dit bijzondere boek beschouw als de openbaring en de verloochening van het nationalisme tegelijk.

1934

EINSTEIN

„...es besteht ein grotesker Gegensatz zwischen dem, was mir die Menschen an Fähigkeit und Leistung zuschreiben, und dem, was ich wirklich bin und vermag.” EINSTEIN

Er bestaan mensen, die zozeer verslonden worden door hun legende, dat het uiterst moeilijk is hun persoonlijkheid uit die legendevorming los te maken. Tot hen behoort zonder twijfel ook Albert Einstein, de man, wiens profiel men nauwelijks meer kan zien, omdat de dooddooener „relativiteitstheorie” hem onder de Olympiërs heeft verheven en aldus aan het oog der sterfeliiken onttrokken. Het is daarom in zekere zin voor de persoonlijkheid van Einstein niet ondienstig geweest, dat de nationale „revolutie” in Duitsland hem op de haar zo wel vertrouwde hondse wijze weggetrapt heeft uit een milieu, dat zelfs voor beschavings-*gemeenplaatsen* geen orgaan meer bezit – tenzij die gemeenplaatsen uit eigen fabriek afkomstig zijn. Men begrijpe mij goed: ik verdedig die hondsheid in geen enkel opzicht en verwijs met name naar de correspondentie tussen Einstein en de „Preussische Akademie der Wissenschaften”, die een aangrijpend document is van zuivere „geestelijkheid” enerzijds en verlogen „geestelijkheid” anderzijds. Die correspondentie, opgenomen in het zonderlinge boek *Mein Weltbild*, pleit evenzeer voor Einstein als tegen de bonzen der Academie. De goede zijde van de aangelegenheid (voor ons!) is echter, dat wij Einstein thans eindelijk als balling, als verschoppeling, d.w.z. als gewoon mens onder gewone mensen kunnen leren kennen, niet langer gehinderd door de olympische onaantastbaarheid van de vader der relativiteitstheorie.

De roem van Einstein is op zichzelf een boeiend psychologisch probleem. Waarom heeft de publieke opinie wel Einstein en niet b.v. Lorentz tot het voorwerp van zo onmatige belangstelling gemaakt? Zij zijn in zoverre volkomen gelijkwaardige grootheden, dat het publiek het belang van de één noch van de ander kan controleren. Was het misschien het verkeerd geïnterpreteerde en daarom als een soort bevestiging

van eigen onzekerheid opgevatte woord „relativiteit”, dat de ene professor boven de andere in koers deed stijgen? Ik voor mij heb nooit veel lust gevoeld, de relativiteitstheorie uit populariserende werkjes te leren kennen; de popularisering als surrogaat voor de universaliteit lijkt mij nog steeds een van de vele vervalsingen met „geestelijke” waarden, waardoor men betweters en cultuursnobs kweekt. Het is daarom natuurlijk niet onmogelijk, dat iemand er in slaagt een algemene oriëntering over de relativiteitstheorie te leveren, waardoor die theorie min of meer in de samenhang der gangbare kennis wordt opgenomen, maar dat heeft weinig te maken met de geuwwhonger naar popularisering, waarvan de ziekelijke nieuwsgierigheid naar Einstein slechts een onderdeel vormt. Het getuigt van een plebejische mentaliteit, dit alles-willen-weten, op gezag van tweede- en derdehands aftreksels, en de tragiek van een ontbrekende synthese der kennis neemt men er geenszins mee weg. Liever benader ik Einstein van de kant, waarlangs iedereen hem zou kunnen benaderen, als de olympische legende daarbij geen obstakel was; want Einstein geeft voor een geleerde ruimschoots gelegenheid die weg te benutten. Hij heeft zich niet in de laboratoriummysteriën verborgen, als zovelen zijner collega's, hij heeft zich niet eens verdeckt opgesteld achter de sphinx Wetenschap; integendeel, hij houdt van het algemene, van cultuurperspectieven, van bemoeiingen met de wereldvrede en het joodse vraagstuk. Die kant van zijn persoonlijkheid biedt hij in *Mein Weltbild* zo compleet mogelijk aan; waarom zou men niet onbevooroordeeld door welke reputatie ook op het aanbod ingaan?

De sociale, politieke, filosofische en religieuze theoreticus Einstein, die uit het „algemene” gedeelte (162 pagina's van de 269) van *Mein Weltbild* naar voren komt, is – men moet er uit vage eerbied voor de relativiteitstheorie en de daaraan verbonden moeilijke berekeningen niet voor terugdeinzen het openhartig te zeggen – een volstrekte tweederangsfiguur; een naïeve idealist, een zeer sympathiek mens met vertrouwen in het goede en schone en een instinctieve afkeer van het geweld, het egoïsme, het militarisme en het nationalisme. Ik gebruik de term „tweederangsfiguur” dan ook allerm minst in ongunsti-

ge betekenis; er zijn tweederangsfiguren, die oneindig sympathieker zijn dan heroën, waarvoor men een koud respect moet koesteren. De theoreticus Einstein is daarom tweederangs, omdat hij (wellicht steeds verder die weg opgedreven door de legende van de universele mens, die hem meer en meer begon te vervangen) voortdurend spreekt over onderwerpen, waarover hij slechts algemene frasen of waarheden als koeien kan verkondigen; die frasen komen voort uit een oprecht sentiment, maar een sentiment wordt nog niet meer dan een sentiment, omdat het oprecht is. Neen, juist omdat dit sentiment oprecht is, faalt het in het betoog, doet het aan donquichoterie denken, waarvoor het ogenblik voorbij is. Men krijgt de indruk, dat Einstein, met hart en ziel cultuurmens en door een zeldzame wetenschappelijke begaafdheid op een podium gebracht, dat hem (betrekkelijk toevallig!) ook een gehoor verschaft buiten de wetenschap om, in dit theoretische deel van zijn boek niet anders doet dan zijn roem in dienst stellen van een evangelie, dat in de mond van een willekeurig mens alleen nog bij de „half zachten” weerklink zou vinden. Maar het is Einstein, die ex cathedra spreekt, en daarom hoort men; men hoort dus eigenlijk de legende, die voor de mens Einstein staat, spreken; de relativiteitstheorie is aan het woord, en omdat de relativiteitstheorie verschrikkelijk moeilijk is, zal, zo concludeert men, toch ook in de *algemene* theorie van de relativiteitstheorie wel iets geniaals moeten schuilen.

Precies hier bedriegt de cultuur zichzelf met haar eigen vooroordelen. Einstein is – *Mein Weltbild* toont het onverbidde-lijk aan – het tegendeel van een „uomo universale”; hij is een wetenschapsphaenomeen met een uitgebreide sympathie, maar vlakke belangstelling voor de rest van het leven. Zijn toespraak tot de Japanse kinderen is roerend, zijn weerzin tegen de dienstplicht volstrekt die van ieder individualist, zijn voornemen om de grote steden af te schaffen ook goed bedoeld... maar dit alles compromitteert de cultuur in haar tegenwoordig stadium toch eerder dan dat het de beschavingswaarden zal redden; het compromitteert door gebrek aan werkelijkheidszin, waarvan de stralende goedheid helaas één uitingsvorm is. Als er één moment is, waarop men alle don-

quichoterie in „geesteszaken” moet laten varen om de „geest” te redden, dan is het wel dit moment, dat de apotheose van de kleine middenstand in het onmiddellijk vooruitzicht stelt, alle rancune jegens de cultuur en haar representanten inbegrepen. Met de gemiddelde, oppervlakkig verzoenende tolerantie van Einstein komt men thans niet eens tot Emmerik; en Einsteins woord: „Wir können nicht an den Menschen verzweifeln, denn wir sind selbst Menschen”, heeft alleen dan nog enige zin, als men het aanvult en doordringt met een ander woord van Gobineau: „On ne peut bien haïr que l'homme.” Daarin schiet Einstein te kort, en daarom is zijn „kosmische Religiosität” een te zoet en „weltfremd” sprookje.

De grote vraag, waarvoor men door Einsteins boek wordt gesteld, is deze: in hoeverre is zulk een populaire, naïef-idealistische, voorbarig-tolerante wereldbeschouwing *voorwaarde* voor het wetenschapsphaenomeen Einstein, waarover wij geen contrôle hebben, dat wij hoogstens kunnen raden als het complement van de „algemene” Einstein? Was m.a.w. deze te gemakkelijke en goedhartige „algemeenheid” de noodzakelijke bodem, waaruit zich de geniale wetenschappelijke hypothese kon ontwikkelen? Zo ja, dan zou daaruit volgen, dat ook deze manifestatie van het wetenschaps genie onverenigbaar is met het „Universalgenie”, waaraan wij de waarde van het geniale moment ontleen. Zo ja, dan zou het physico-mathematische genie dus eigenlijk één der abstracte straalbrekingen zijn van een „weltfremde” persoonlijkheid, die zich het recht op een geniale redenering in een bepaald gebied alleen kan toe-eigenen door een zekere blindheid voor andere gebieden. Zo ja (en het komt mij voor dat het zo is), dan is dit boek van Einstein *tragisch* in een betekenis, waarvan de dames en heren die naar tragedies zoeken in het oeuvre van Ina Boudier-Bakker, zelfs geen vermoeden hebben, dan ligt hier voor ons een van de treffendste voorbeelden ener cultuur, die de universaliteit harer bekwaamste representanten (op straffe van „algemene” beunhazerij) te enenmale *uitsluit*.

Vergelijk Einstein met Pascal, en het verschil is duidelijk. Een Pascal kon nog een wetenschaps genie zijn *en* tegelijk een

universeel mens. „Les gens universels ne sont appelés ni poètes, ni géomètres etc.; *mais ils sont tout cela*, et juges de tous ceux-là... Ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés. On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre, hors de la nécessité de la mettre en usage...” Dat kon iemand schrijven, wiens mathematische veroveringen een belang hebben analoog aan dat van Einsteins relativiteitstheorie; en van diezelfde Pascal zijn de *Pensées* afkomstig, documenten van een geest, die waarachtige universaliteit bewees door te denken zonder schijn of schaduw van phrase of goedmoedige naïveteit. Pascal kon voor alles dilettant zijn; Einstein is die erenaam ontzegd; in zijn persoonlijkheid is het fysisch-mathematische denken een geïsoleerde factor, als bij zovelen zijner collega's van het vak, die het in de sfeer der „algemeenheid” hoogstens tot knutselaar, schaker of zonderling brengen. Wonderlijke cultuur, die aldus „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” demonstreert aan de „algemeenheid” harer geleerdste vertegenwoordigers!

„Ich glaube noch an die Möglichkeit eines Modells der Wirklichkeit, d.h. einer Theorie, die die Dinge selbst und nicht nur die Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens darstellt”, schrijft Einstein in een boeiende verhandeling in het wetenschappelijke deel van zijn boek, *Zur Methode der theoretischen Physik*. Op welk „geloof” aan welke „werkelijkheid” berust deze uitspraak, vraagt men zich af, in de mond van iemand, die elders het fictieve karakter van alle theorie zelf postuleert, die Newtons „realiteit” met de nauwkeurige critiek van de moderne onderzoeker in haar noodzakelijke beperktheid blootlegt... en die in politieke en sociale zaken blijkt te „geloven” aan „werkelijkheden” van dubieuze humaniteitspredikers? Is hier het woord „werkelijkheid” niet zuiver tot een vakterm geworden?

Tot zulke vragen voelt men zich, bij een vergelijking tussen Einsteins „algemene” en wetenschappelijke beschouwingen, voortdurend gedrongen. Alleen hij, die genoeg heeft aan een Einstein met twee zielen, kan langs deze vragen heengaan.

In het liederlijke pamflet *Juden sehen Dich an*, geeft de schrij-

ver, een zekere dr Johann von Leers, de volgende omschrijving van het phaenomeen Einstein:

„Erfand eine stark bestrittene „Relativitätstheorie“. Wurde von der Judenpresse und dem ahnungslosen deutschen Volke hoch gefeiert, dankte dies durch verlogene Greuelhetze gegen Adolf Hitler im Auslande. (Ungehängt.)”

Prof. Huizinga heeft op deze methode van definiëren gereageerd op de enig-mogelijke wijze: hij heeft deze Johann, toen hij de slechte smaak had zich te Leiden op te houden, meege-deeld, dat hij zich in de gebouwen der universiteit niet meer behoefde te vertonen. Zo verloochende zelfs een tolerante hoogleraar in een spontaan moment de geest van verdraagzaamheid, waarvan Einstein zelf de profeet heeft willen zijn; en aldus zal men thans Einstein moeten eren door hem met het tegendeel zijner theorieën te verdedigen tegen de individuen, die zich het recht aanmatigen zijn relativiteitstheorie een „stark bestrittene” te noemen; want in het aangezicht van dat „recht” reeds houdt iedere tolerantie op.

Laten wij dus vooral schijnbaar paradoxaal zijn, waar het Einstein betreft; immers terwijl wij de universaliteit van zijn geest problematisch stellen, brengen wij zijn „stark bestrittene” relativiteitstheorie de grootste hulde in onze cultuur mogelijk: haar openhartig niet te begrijpen en als prestatie onaangetast te laten.

HET INSTINCT DER INTELLECTUELEN

Als ik mij afvraag, waarom ik gedurende een aantal jaren van mijn leven iemand als Spengler instinctief boven de gemiddelde intellectuelen stelde, dan vind ik maar één antwoord: Spengler verwierp het élite-begrip van de „geestelijke” mens en dwong hem zich zonder omslag te verantwoorden onder het hem meestal volkomen vreemde aspect van de *macht*. Het woord „macht” scheen mij eens zo superieur aan de phrasen over hoger leven en voortschrijdende wetenschap, dat ik er gemakkelijk toe kon komen Spenglers fatalisme als het „schaduwrijke” te stellen tegenover het naakte psychiatersboek van Fedor Vergin. *Das Unbewusste Europa*, een betoog vol typische geleerdenscherpzinnigheid en abstract optimisme onder de huid van een even dogmatisch georiënteerd pessimisme. In de gestalte van deze Vergin verscheen mij destijds de intellectueel als de valse munter, wiens instinct van „kleine man” hem er toe drijft, het probleem van de macht te vertroebelen door zoiets als een „soziale Vernunft-religion” als toekomstsprookje na de psychoanalytische maaltijd.

Sedert ik het opstel *Een studie in Schaduw* schreef (1932) hebben de intellectuelen van Europa gelegenheid genoeg gehad om rijpelijk na te denken over het probleem van de macht, dat hun door de overwinning van Hitler duidelijker dan ooit voor ogen werd gesteld. Als iets de waarde der spengleriaanse machtswoorden heeft verminderd, dan is het wel deze triomf van het boerenbedrog; en onze fout was, toen wij Spengler te gretig bewonderden, dat wij, levend onder de machtsverhoudingen der democratie, die het intellect tot op zekere hoogte eerbiedigt, ons slechts academische voorstellingen hadden gemaakt van een machtsontplooiing van hen, die het intellect niet alleen verachten, maar (wat erger is) tot serviele vervalsingspraktijken dwingen. Wie zich in het academisch debat

gesteld ziet voor de vraag, of macht en boerenbedrog twee namen voor een en dezelfde zaak zijn, zal er misschien gemakkelijk ja op antwoorden; want aan een academisch antwoord is tenslotte even weinig gelegen als aan een academisch debat. Men kan, daarvan ben ik meer dan ooit overtuigd, met het beantwoorden van vragen pas ernst maken, als men zelf partij is geworden; de meeste Europeanen ontbreekt te enenmale de fantasie, die nodig is om zich voor antwoorden op theoretische vragen lijfelijik garant te stellen; evenmin als wij ons werkelijk wensen te verdiepen in de helse pijnen, die Philips II eens geleden heeft, zijn wij geneigd een louter theoretisch probleem ernstig te nemen. Ik zonder mijzelf geenszins uit; mijn bewondering voor Spengler had steeds een aesthetische, academische inslag, evenzeer trouwens als mijn geringschatting voor de medicijnman Vergin. Zolang wij zelf profiteren van de voordelen, die een democratische machtsverdeling voor het intellect meebrengt, kost het ons geen moeite om anti-democratisch fatalist te zijn en ons neer te leggen bij het feit, dat de geschiedenis slechts bestaat in de strijd van het ene boerenbedrog tegen het andere; daarom scheen mij een mannetje als Vergin, dat zich uit alle macht tegen zulk een fatalisme verzette en zelfs een uiterst goedkope mythologie als slotmoraal niet schuwde, een vrij verwerpelijik wezen, en werd van de weeromstuit de Pruis Spengler een soldaat van Pompeji, die bereid is gelaten op zijn post te sterven, bedolven onder de lava der vulgariteit. Het is een veelvuldig voorkomend verschijnsel, dat de intellectuelen, die bij niets zoveel belang hebben als bij een democratische samenleving, geen moeite sparen om de democratie afbreuk te doen, omdat die democratie op valse beginselen berust en bovendien niet de schoonheid erkent van het op zijn post sterven.

Men moet blijkbaar het zegevieren van de macht in de vorm van vulgair boerenbedrog van nabij hebben gezien om te kunnen begrijpen, dat het probleem van de macht pas in laatste instantie een academisch en aesthetisch probleem is. Redeneren over de macht (en dit geldt vooral voor iemand als Spengler), schrijven over de macht in de fatalistische stijl van de filosoof, die in de gang der dingen stoisch berust, is immers

al een bewijs van onvrede met de bestaande machtsverhoudingen; het is een poging, om alles wat in de machtsontplooiing bruut en bestiaal is te reduceren tot een intellectueel spel en aldus in de macht van het intellect zelf te brengen. Reeds daarom is het weinig verbazingwekkend, dat Spengler zich onmiddellijk na het officieel worden van het nationaal-socialisme onder zijn tegenstanders schaarde, zij het dan ook niet zo pompejaans heldhaftig als men van hem op grond van vroegere uitspraken gaarne zou hebben gezien; in zijn *Jahre der Entscheidung*, dat voor een groot deel een felle polemiek is tegen de nieuwe machthebbers, tegen hun duffe autarkie en hun lawaaierige rassenzwendel, komt de naam van de bende-leider Hitler niet voor; blijkbaar heeft Spengler er toch de voorkeur aan gegeven, de post waarop hij zo gelaten wilde sterven, niet ontijdig te identificeren met de prozaïscher latrine, waarin Erich Mühsam werd opgehangen. Maar hoe het ook moge zijn, een openlijk handlanger van de politieke gangsters is Spengler niet geworden; en hoewel zijn partijkiezen tegen het nationaal-socialisme natuurlijk keurig morphologisch en fatalistisch verantwoord was, houd ik er mij van overtuigd, dat hij in de eerste plaats doodgewoon (als iedere fatsoenlijke intellectueel, die de macht buiten het intellect om ziet manoeuvreren) gedégoûteerd werd door het gebral van de machtskwajongens, waarvan hij zich theoretisch met liefde zou hebben bediend... theoretisch...

Het probleem van de macht en de intellectuelen is sedert de opkomst van het nationaal-socialisme, dat er intellectuelen op nahoudt om *zijn* macht te rechtvaardigen, voor ons van kleur veranderd, juist omdat het niet langer een theoretisch probleem genoemd kan worden. Wanneer wij op dit ogenblik, anno 1935, van *ons* machtsprobleem spreken, dan hebben wij de al te faciele spengleriaanse toon te laten varen, omdat het tot ons is doorgedrongen, dat wij in de toekomst liever „illegale” intellectuelen met hagepreek-bijeenkomsten zullen zijn dan genummerde helden met de schedel als te laat verschenen extra-editie aan het lichaam toegevoegd. Wij moeten er rekening mee houden, dat er binnenkort over een intellectueel misschien zal worden gesproken als over een beroepsmisdadi-

ger; wellicht zal de intellectueel in ganse streken van Europa spoedig nog slechts bestaan als een listig ontduiker van het wettelijk vastgelegde voorschrift om alleen te denken zoals de leider denkt; het is mogelijk, dat deze eens zo gevierde intellectueel samen zal vallen met de dranksmokkelaar en dat de officiële moraal hem niet anders zal oordelen. Wat wij aan machtsinstincten in ons hebben, verzet zich daartegen. Terrecht, ten onrechte? met of zonder kans van slagen? Wat doet het er toe, wij verzetten ons! Niemand schept er vermaak in onder zijn medemensen te leven als een paria, ook de intellectueel niet, al heeft hij zich soms op zijn bohémienchap laten voorstaan in een tijd, toen de liberale burger dat (ondanks morele bezwaren) gaarne financierde; geen intellectueel, die over zoiets beschikt als instinct, kan er prijs op stellen, dat een oorspronkelijke gedachte, in het openbaar geuit, voortaan met de doodstraf wordt gehonoreerd. Levensvoorwaarde voor het „denken” is de „vrijheid”: twee woorden, die twintig jaar geleden als gemeenplaatsen zouden hebben geklonken, herkrijgen thans een verschrikkelijke actualiteit, omdat wij door de „opstand der horden” gedwongen worden ons er rekenschap van te geven, in welk een Yellowstonepark voor intellectuelen de negentiende-eeuwse „denker” eigenlijk heeft geleefd. Vergeleken bij het regiem van Hitler maakt zelfs de „knotting van de geestesvrijheid” door het tsarisme of het wilhelminisch bewind op ons bijwijlen de indruk van een onmogelijke en zeer dilettantische poging om door paedagogische correcties het werk van scholieren te verbeteren. Aangezien bovendien in de negentiende eeuw „la vérité en marche” was, kon het intellect zich de luxe van zulk een tegenwerking wel veroorloven; er lag geen systeem aan ten grondslag, en in de geschiedenisboeken, waarmee de liberale jeugd is opgevoed, worden censuur en Siberië behandeld als laatste uitlopers van Metternichs Heilige-Alliantie-politiek.

Een schone illusie, voortgekomen uit de blinde zelfvoldaanheid van de westeuropese schoolmeester, die zich boven het zoogdier meende te hebben verheven op grond van een paar liberale en darwinistische phrasen! De zoon van die schoolmeester werd marxist, d.w.z. hij zette het ideaal van de evolu-

tie op zijn kop om het te kunnen bewonderen in een voor de aarde complimenteuzer stand („Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen." Karl Marx in *Die Deutsche Ideologie*); schoolmeester echter bleef hij, en meer dan ooit vervuld van „wetten" en „ontwikkeling". Thans staat in Duitsland de kleinzoon wederom als schoolmeester voor de klas; van het op de kop gezette ideaal heeft hij nog de kop verwijderd, zodat nu eindelijk (en daarmee mag men zich dan tenminste vanwege de duidelijkheid gelukwensen) het ogenblik is aangebroken, waarop de schoolmeester zich openlijk vertoont als de vijand van het denken. De situatie is „opgehelderd"; de schoolmeester, d.w.z. de intellectueel, die bij vergissing aldus genoemd werd, zien wij op dit historische moment als zwendelaar gespiegeld in zijn meesterlijkste uitvinding, de Ariërparagraaf. Men kan uit deze ontwikkelingsgang, noch door Hegel, noch door Marx in deze vorm voorzien, zijn conclusies trekken. De eerste conclusie is, dat er voor de intellectuelen-bij-vergissing, de schoolmeesters, geen eigen machtsprobleem bestaat, omdat zij hun macht ondergeschikt maken aan de staatsvorm, waaronder zij hebben te leven. Zowel in het liberale, het marxistische als het fascistische stadium zijn zij er reeds tevreden mee, als het regiem hun toestaat een quantum betrekkelijk oprecht gemeende woordcombinaties aan de openbaarheid prijs te geven; meer „vrijheid" voor hun „denken" verlangen zij niet, en hoofdzaak voor hen is, dat zij iets aan de openbaarheid kunnen prijsgeven, omdat zij daardoor hun gevoel van eigenwaarde tenminste op peil houden; niets is voor hen dus gemakkelijker (men heeft het aan de gymnastische toeren der Duitse schoolmeesters sedert Hitler gezien), dan „over te schakelen" van de ene naar de andere frasen-„versnelling". Het is dus voor alles noodzakelijk, ons probleem van de intellectuelen en de macht volkomen los te maken van deze schoolmeesters-élite; voor hen, bedreven in de kunst van het compromis of de onschadelijke objectiviteit, en ieder ogenblik bereid om te vallen naar de politieke ideologie, die hun het debiteren van hun frasen voor heden of morgen mogelijk maakt,

behoeven wij geen afzonderlijk machtsprobleem te reserveren; de objectiviteit der schoolmeesters brengt mee, dat zij altijd juist op tijd de machtsconstellatie der heersende of „komende” partij met zacht historisch geschal weten toe te juichen en theoretisch aanvaardbaar te maken voor de menigte, die een morele schoolmeestersrechtvaardiging nodig heeft om een machtsconstellatie te kunnen verheerlijken als een rechtstoestand.

Uit deze eerste conclusie volgt een tweede: de intellectuelen, voor wie een werkelijk machtsprobleem bestaat, zijn zeldzaam. Verre in de meerderheid zijn de vlijtige academici, de onschadelijke commentatoren, de sonore ideologen, wier grootste genoegen het is in het boerenbedrog der phrasen nogmaals uit te balken, wat door het boerenbedrog der praktische politiek reeds was tot stand gekomen (dit alles soms in verregaande eerlijkheid). En de derde conclusie: dat er een eigen machtsprobleem is voor de intellectuelen, wil niet zeggen, dat wij terugkeren tot de „soziale Vernunftreligion” aan het einde der dagen van Fedor Vergin, die eigenlijk alleen de „Vernunft” van de schoolmeester zou bewijzen. Als men door Spengler heen is gegaan, heeft men n.l. wel iets geleerd, zij het dan misschien ook in sommige opzichten ... van een schoolmeester.

De schoolmeester in allerlei dimensies is niet voor niets zo lang vereenzelvigd met *de* intellectueel; immers hij was in de negentiende en in het begin van de twintigste eeuw de representatieve intellectueel! Met de term „schoolmeester” bedoel ik in dit geval de cultuurmens, die zich ter handhaving van zijn prestige beroept op een „hogere instantie”: de Evolutie, de Geest, het Woord, de Kunst, de Objectiviteit en wat men verder wil; de schoolmeester is iemand, die leeft van het beroep op autoriteiten buiten het schoollokaal, en wanneer zijn autoriteit wegvalt, valt hij zelf als autoriteit eveneens weg. Nog in het jaar 1935 staat het overgrote deel der intellectuelen onder de ban van het schoolmeesterlijk autoriteitsgeloof. Zij wagen het niet hun rol van intellectueel te spelen zonder de verantwoordelijkheid daarvoor aan een (zij het desnoods

angstwekkend verdunde) godheid te ontleen. Vandaar o.m. hun zalig vertrouwen op het zonnetje der redelijkheid, dat slechts tijdelijk verduisterd wordt door de wolken van middeleeuws bijgeloof (optimisme der intellectuelen), of hun permanente neerslachtigheid, omdat die wolken de zon altijd verduisterd hebben en zullen verduisteren (pessimisme der intellectuelen); in beide gevallen, men ziet het, is de zon de „hogere instantie”. Vandaar ook, dat de intellectuelen in hun houding tegenover wat zij de massamens believe te noemen doorgaans een schoolmeesterlijke naïveteit ten toonspreiden, die slechts door hun schoolmeesterlijke eigenwijsheid wordt overtroffen; al naar gelang zij tot de optimistische of de pessimistische fractie behoren, doen zij het voorkomen, alsof hun élite-menselijkheid eens toch wel zal moeten triomferen (al zal er nog veel geharrewar aan voorafgaan), of veel te goed is om ooit in deze miserabele wereld te triomferen; twee poses, waarom men tegenwoordig gevoeglijk luidkeels kan lachen, maar die daarom niet minder de gedragingen der schoolmeesters beheersen. Voor deze intellectuelen is de groeiende barbarie der massa slechts een intermezzo op de „weg” of een fatum dat hun eigen superioriteit des te voordeliger doet uitkomen.

Het blijkt dus uit alles, wat men tegenwoordig in intellectuelenkringen meemaakt, dat het intellect nog slechts in uitzonderingsgevallen een *instinct* is geworden. De meeste intellectuelen halen voor zulk een instinct de neus op en maskeren zich liever als vrouwenjager of Balkanreiziger, dan ronduit toe te geven, dat zij het één noch het ander zijn zonder tussenkomst der litteratuur. Ongetwijfeld, zij hebben instincten genoeg, en daarop mag men dan ook enige verwachtingen bouwen; zij hebben hun vele ijdelheden, zij hebben hun begeerte om op een of andere wijze met het woord over een stuk wereld te heersen; het spreekt vanzelf, dat hun intellectuele functies hun uitstekende diensten bewijzen bij het camoufleren van een litteraire rol of een bijzonder interessante amoureuze affaire. Maar komt het er op aan, afstand te doen van de autoriteit, de „hogere instantie”, dan ziet men hen terugdeinzen en zich verschuilen achter de goedkoopste taboe's. Het intel-

lect zelf durven zij als instinct niet aan; bij voorkeur rechtvaardigen zij zich zelfs door een *tegenstelling* te maken tussen instinct en intellect, zodat zij het intellect enerzijds trots omhoog kunnen heffen als de standaard der humaniteit en anderzijds toch hun instinct-rolletjes kunnen blijven spelen; want de gemiddelde intellectueel wil wel een denkend wezen, maar voor geen geld een intellectualist zijn. Dan liever Casanova in denkbeeldige bedden of toreador achter een ongevaaarlijke stier! Deze opvatting van intellect en instinct wordt nog altijd beheerst door de (meestal niet eens duidelijk gereali-seerde) veronderstelling, dat het instinct iets oorspronkelijks, dierlijks, paradijsachtigs en ondoorgrondelijks, het intellect daarentegen iets afgeleids, menselijks, abstracts en bepaal-baars is; alsof honger en liefde niet evenzeer door de cultuur gedisciplineerd waren als het intellect, alsof onze honger en onze liefde niet eveneens verschijningsvormen waren van een bepaald levensstadium! Het woord „instinct” in tegenstelling te gebruiken tot het intellect verraadt de schoolmeester, die eeuwenlang in het accentueren van die tegenstelling de waarborg der „menselijke waardigheid” heeft gezien; „menselijke waardigheid” noemt de schoolmeester de waardigheid van een kleine groep van „beschaafden”, die zich met enige arrogantie gewoonlijk in de plaats pleegt te stellen van *de* mens als zodanig, en die het recht zich als een élite te beschouwen juist ontleend heeft àan die tegenstelling. Het intellect waarborgt de cultuur, en de cultuur waarborgt de instincten een culturele naam; daarom wil de schoolmeester, dat intellect en instinct gescheiden begrippen blijven.

Deze interpretatie van de verhouding intellect – instinct is sedert de Renaissance zo gangbaar geweest, dat men uit haar gangbaarheid wel mag afleiden, dat zij noodzakelijk is geweest om de Europese cultuur überhaupt mogelijk te maken. Zij verschafte o.a. de cultuur autoriteit; niet alleen tegenover de „massa”, die bij dit cultuurspel hoogstens als figurant tegenwoordig was, maar ook tegenover de cultuurdragers zelf; door het cultuurspel te bekleden met de verantwoordelijkheid van „hogere” doelstellingen, door dat doel buiten het spel zelf te leggen, konden de cultuurdragers het spelinstinct, dat hen

tot styleren der levensuitingen dreef, als instinct buiten beschouwing laten; de cultuur bleef „het andere”, het gezaghebbende, de cultuurdrift werd niet, of slechts in theorie, toegelaten onder de instincten. Thans, na het jammerlijk geknoei der intellectuelen in Duitsland, valt dat des te meer in het oog; want zolang een spel doorlopend onder het aspect der autoriteit wordt gezien en op grond daarvan boven de instincten gesteld, blijft de speler een *slecht* speler, zonder de ware intimiteit, die tussen speler en spel moet bestaan. De intimiteit, die er tussen cultuur en intellectuelen bestond (en nog bestaat), was (en is nog) vaak de intimiteit tussen de temmer en zijn circusleeuwen; alleen onnozele toeschouwers, voor één avond en tegen entree gekomen om een harmonisch nummer te bewonderen, zien hier werkelijk een eenheid van „denken en voelen”; maar men behoeft slechts de welingelichte stalknecht, de cynicus, iets van zijn ervaringen „achter de schermen” te laten vertellen om te weten, dat de illusie in dezen slechts de doelmatige schijn dient.

Zolang derhalve de intellectuelen zich ter verdediging van hun positie nog op een autoriteit, een „hogere instantie” beroepen, beroepen zij zich op de leeuwentemmer; men merkt trouwens dadelijk aan de kunstmatig met de zweep ingestudeerde cultuurbewegingen van circusleeuwen, hoe na zij „innerlijk” de capriolen staan, die zij moeten uitvoeren om hun circusbestaan „zin” te geven! Als er onder circusleeuwen schoolmeesters geboren konden worden, zouden het zeker die leeuwen zijn, die zich een zekere pedanterie hadden aangematigd op grond van het feit, dat zij zich (dank zij de zweep, waarover echter onder fatsoenlijk geworden leeuwen wordt gezwezen) boven de woestijnleeuwen hadden verheven door hun wijd en zijd vermaarde pyramidennummer. ...

Wanneer men mij zegt, dat dit alles weinig nieuws is en dat sedert Freud de „betere” intellectuelen veel minder pretenties hebben, dan ben ik niet bereid dat voetstoots toe te geven. Inderdaad, het is niet in de eerste plaats typerend voor de intellectuelen van thans, dat zij zich *theoretisch* beroepen op de tegenstelling tussen intellect en instinct; wàr zij dat nog doen, is de psychoanalyse direct aan bod, terwijl de pogingen

van Adler en zijn sous-Adlers om Freud door een nieuw religiositeitsbedrijf te saboteren te duidelijk het vooropgezette jezuïtisme verraden. Men moet de schoolmeester echter niet alleen in zijn theorie, d.i. in zijn onwezenlijkste maskerade, aantasten; juist daar vooral wordt de schoolmeester een pikante verschijning (men denke zich dat even in: een pikante schoolmeester!), waar hij reeds bereid is gevonden in theorie alles op te geven, waar hij als Jansen of Pieterse taai aan vast houdt. (Freud zelf is een van de schoonste exemplen van de schoolmeester, die zelfmoord tracht te plegen in theorie en desondanks in leven blijft als de „gesublimeerde” schoolmeester.) Instinctief, d.w.z. met al zijn nuances, houdt de schoolmeesterlijke intellectueel aan zijn interpretatie van de verhouding intellect – instinct vast, omdat het loslaten daarvan hem zou dwingen òf ook de gehele cultuurhiërarchie los te laten, òf te erkennen, zonder enig voorbehoud, dat hij zich als intellectueel verdedigt, *omdat hij niet anders kan*; en deze laatste erkenning, de eerlijkste, waartoe een intellectueel in staat is, brengt mee, dat hij erkent zich te verdedigen met niets anders dan zijn instinct.

Beschouwt men nu uit den treure met schoolmeesterlijke bedoelingen gebruikte woorden als „waarheid”, „gerechtigheid”, „geest”, „vrijheid” e.d. uitsluitend als de instinctwoorden der intellectuelen (der *mogelijke* intellectuelen, der intellectuelen zonder de donquichoterie van de „hogere instantie”), dan krijgen zij plotseling een nieuwe kleur. Zij worden niets meer of minder dan de termen, waarmee de intellectuelen in bepaalde omstandigheden hun machtsprobleem aggressief (en in deze agressiviteit zuiver) stellen; na een lang en zeker eens vruchtbaar bestaan als rechtvaardigingstermen te hebben geleid, zijn zij aangekomen in het stadium der instinctieve onschuld; zij kunnen zelfs, zodra de omstandigheden veranderen, met hun tegendeel verwisseld worden, zonder dat daardoor afbreuk gedaan wordt aan de bedoelingen van hun gebruikers. Termen als „waarheid” en „vrijheid” hebben voor de waarheids- en vrijheidslievende van thans alleen nog „zin”, wanneer hij zich er van bewust is, dat zij met een hoofdletter reeds vervalst zijn en zonder onwaarheid en onvrijheid niets

vertegenwoordigen; zij zijn onze machtswoorden, nu eens in de aanval, dan weer in de verdediging, en al naar gelang van hun offensieve of defensieve positie op hun effect te beoordelen. In een bepaalde situatie kan het voor de intellectueel zelfs hoogst wenselijk zijn voor de onwaarheid en onvrijheid te strijden; niet *altijd* zijn het de zwendelaars met „volkse” symbolen, die op het andere front staan; terwijl nu onze phraseologie weer overeenkomst gaat vertonen met de leuzen van de Franse revolutie, walgden wij nog geen vijf jaar geleden van „liberté, égalité, fraternité”. Om dezelfde redenen richt men alleen barricaden op, als de situatie het eist. ...

Laten wij overigens voorzichtig zijn met het verabsoluteren van de schoolmeester. Een absolute schoolmeester buiten ons, die optreedt „in naam der beschaving”, om van goedkoper leuzen maar niet eens te spreken, is gemakkelijk te herkennen, omdat zijn toon niet misleiden kan. Veel gevaarlijker en problematischer is de schoolmeester, die iedere intellectueel krachtens zijn verleden in zich heeft. Wij zijn geen scheppingen uit het niets, maar producten van eeuwen zorgvuldige schoolmeestersdiscipline; ook zonder dat men zich daardoor tot zwendel met de „Erbmasse” behoeft te laten verleiden, kan een ieder, eenvoudig door naar zichzelf te luisteren, zich op erfelijke belasting met schoolmeestersconclusies betrappen. De intellectueel, die zich slechts door zijn instinct rechtvaardigt, is in zoverre een nieuw phaenomeen, dat hij in vroeger cultuurperioden alleen een officieus bestaan kon leiden; men ziet hem b.v. als scepticus of als vitalist optreden, rebellerend tegen de schoolmeester en toch vaak in zekere zin weer diens dupe. Door de twijfel trachtte hij zijn intellect te vermoeien (de uiterste consequentie daarvan is Pascal!), door vitalistische leuzen trachtte hij het vooral te oriënteren naar de machtsproblemen van generaals en Hunnen; zo zijn dus pessimisme enerzijds en geforceerde poging „om mee te doen” anderzijds dikwijls de vermommingen geweest van mensen, wier sterkste instinct het intellect zelf was. Ook in Nietzsche, bovenal mens van het intellectueel instinct of het instinct geworden intellect, is in de tijd van *Der Wille zur Macht* toch de nei-

ging om zich tot deelneming aan het maatschappelijke te forceren duidelijk merkbaar, zoals trouwens evenzeer in zijn wagneriaanse periode de neiging tot het pessimistisch interpreteren van zijn voorbeschiktheid tot typische intellectueel. De intellectueel, dat moet men hier niet vergeten, werd steeds door de schoolmeester en zijn autoriteit *beschermd* en daardoor als mens gemotiveerd; zodra hij alleen op zijn instinct is aangewezen, moet hij de middelen nog zoeken om zich te handhaven en te rechtvaardigen, d.w.z. om volgens zijn mogelijkheden te leven. De koopman, de diplomaat en de arbeider, de vrek, de Don Juan en de gastronoom hebben daarom meer zekerheid in hun optreden dan de van zijn schoolmeester verlaten intellectueel; de koopman beroept zich op zijn zaken, de diplomaat op het staatsbelang, de arbeider op het proletariaat, en dergelijke voorwendsels zijn hem in het algemeen voldoende om te handelen, te onderhandelen en samen te handelen. De schoolmeester nu stond de intellectueel toe te handelen onder het voorwendsel van de evolutie of een andere „hogere instantie”; wat moet de intellectueel beginnen zonder deze handelszekerheid van de schoolmeester, als hij in zijn bestaan windstilte ontmoet en zijn instinct om de trouwhartige verzekering door woorden vraagt? Het ligt, dunkt mij, voor de hand, dat dan zijn eerste reactie deze is: de schoolmeester terugroepen. Deze was immers vaak een trooster, hij staat bovendien aan de deur te wachten en is niet rancuneus; voor een autoriteit, die uit de mode is geraakt sedert de intellectueel hem afschudde om zich aan zijn instinct toe te vertrouwen, geeft hij met liefde een nieuwe, en zelfs een bedrieglijk als dubbelganger van het instinct vermomde in ruil. Juist omdat wij het woord als machtsmiddel niet kunnen missen, zijn wij ook steeds blootgesteld aan de schoolmeesterlijke wraak van het woord; zodra wij het gebruikt hebben in een zin, dreigt de zin ons met een valse verantwoordelijkheid, de verantwoordelijkheid van het „eenmaal gezegde”. Wat ik in Nietzsche onophoudelijk weer kan bewonderen, is voor alles de bereidheid om telkens weer over die arglistige verantwoordelijkheid heen te leven; geen windstilte van het instinct, maar evenmin de dragonderscontouren van een „Ueber-

mensch" hebben hem tot vazal van de grammatica kunnen maken, hoezeer ook hij (en vooral hij!) voor dat „eenmaal gezegde" in kon staan. Als Nietzsche soms de schoolmeester terugriep, dan was hij toch nooit de man om daarvan te profiteren; hij zond hem met een nieuwe zin weer weg en bleef wat hij durfde te zijn: een intellectueel.

Men heeft getracht ons wijs te maken, dat deze onafhankelijkheid gebaseerd op het intellectuele instinct niet anders is dan de geflatteerde formule voor een sociaal buitenkansje; men heeft Nietzsche, de vereenzaamde en onmaatschappelijke, onder de gezichtshoek van het historisch-materialisme beschouwd als niet meer dan een mislukte bourgeois-professor, dank zij een beetje geld in staat om onafhankelijk en moedig te zijn. En inderdaad, de marxist heeft gelijk, wanneer hij onafhankelijkheid en pensioen als twee kanten van een en dezelfde zaak beschouwt; de intellectuele ontplooiing van Nietzsche's „geest" is evenmin los te maken van zijn renteniersmogelijkheden als de brochures vol gemeenplaatsen van zovele marxistische apologeten van hun gebrek aan geerfd kapitaal. Wij kunnen het goedkope van dit soort onweerlegbaarheden niet beter bewijzen, dan door ons intellectuele instinct te gehoorzamen midden in de grote steden van Europa, zonder pensioen en ver weg van de nu langzamerhand al theatraal geworden eenzaamheid van Sils-Maria; het constateren immers van deze „waarheden" dient uitsluitend om hen, die ze constateren, gelegenheid te geven zich te bevrijden van de „waarheden", die Nietzsche in zijn renteniersafzondering heeft geformuleerd; ook op deze wijze tracht de schoolmeester zijn autoriteit te handhaven.

Het intellectuele instinct is geen mirakel; het is geen panacee, en het is evenmin los te denken van de maatschappij, waarin het zich manifesteert. Wellicht zal het na vijf dagen hongeren en een paar weken concentratiekamp verdwenen zijn; het is mogelijk, het is zelfs waarschijnlijk, maar als men ons dit voorhoudt, alsof het een waardevermindering van het intellectuele instinct zou betekenen, weten wij, dat ook hier weer de „objectiviteit" spreekt, die aan geen enkel sterk instinct meer onvoorwaardelijk kan gehoorzamen. Wij behoren waar-

achtig niet tot degenen, die aan een instinct twijfelen, omdat het *geworden* is en zijn afstammingsgeschiedenis nog aan de hand van de stukken kan worden nagegaan! Nog minder geloven wij aan het intellectuele instinct, omdat het er altijd geweest is of er altijd zal zijn; misschien is het er zelden, misschien is het er nooit zó geweest; misschien zal het over vijftig jaar alleen nog in illegale spotvorm bestaan. Ik neem aan, dat Erasmus, die men gaarne voor de typische intellectueel laat doorgaan, in hoge mate een schoolmeester was, eenvoudig al daarom, omdat de schoolmeester toen de cultuur representeerde en resumeerde en zelfs de man met de habitus van de geboren polemist de schoolmeesterlijke rechtvaardiging niet kon missen. Men zou Erasmus moeten vermengen met Macchiavelli om een substantie te verkrijgen, die zou doen denken aan „onze” intellectueel met een eigen machtsprobleem; maar het is zeker, dat Erasmus en Macchiavelli, als zij elkaar gekend hadden, langs elkaar heen zouden zijn gegaan, en waarschijnlijk als geslagen vijanden.

Bespiegelingen over het verleden en de toekomst der intellectuelen zijn in laatste instantie steeds academische bespiegelingen; in veel gevallen zijn zij bovendien tekenen van zwakte bij het intellectueel instinct, dat de bevestiging door een curve nodig heeft om aan zijn bestaansrecht te geloven. Een macchiavellistische Erasmus, een erasmiaanse Macchiavelli: zelfs uit die synthese van twee namen als symbool voor het intellectuele instinct kan men al opmaken, waarom het de intellectueel zwaar valt intellectueel te zijn zonder schoolmeesterlijke dekking. Voorzover hij „Erasmus” in zich heeft, wenst hij het intellect als élite-begrip niet af te staan; hij wenst tot iedere prijs humanist te blijven en de kruistocht tegen de „opstand der horden” te prediken onder het motto van „verheven historische plichten” (Ort́ega y Gasset, Julien Benda). Voorzover hij „Macchiavelli” in zich heeft, is hij bereid zich gelijk te stellen met het roofdier en luider te brullen over machtsverhoudingen dan de menselijke stem op papier eigenlijk toelaat (Spengler, Julius Evola). Maar „Erasmus” en „Macchiavelli” zijn in de intellectueel niet meer te scheiden; de contramelodie in Ort́ega y Gasset is macchiavellistisch en

Spengler op de kathedraal der Leidse universiteit is eer een dikke Erasmus dan de beroemde twee-eenheid van leeuw en vos uit *Il Principe*.

„De mens, die een ander leven dan zijn eigen leeft, die zichzelf vervalst heeft, moet trachten zich voor zichzelf te rechtvaardigen”, zegt Ortéga y Gasset in een uitstekend essay over Goethe, waar hij de weimarse dubbelganger van Goethe tracht te verklaren. Men zou het citaat echter veel algemener willen toepassen; in de eerste plaats op alle intellectuelen, die zich in de elegantste en objectiefste bochten wringen om aan „Erasmus” of „Macchiavelli”, dat wil in beide gevallen zeggen: aan hun schoolmeester trouw te blijven. Wat het „andere” en wat het „eigen” leven is zal ook een virtuoos als Ortéga y Gasset, zonder zich op een „eigen” instinct te beroepen, bezwaarlijk kunnen beslissen, waar het ganse cultuurspel er op gericht is het andere tot het eigene te maken en het eigene zo in het andere te objectiveren, dat het zich bijwijken van ons schijnt „los te zingen”; of wij de rol van élite dan wel van paria's zullen spelen, kan evenmin iemand met zekerheid voorspellen; maar zolang een sterk instinct nog over barbaren en zwendelaars durft te spreken, waar het gaat over hen, die de termen van het intellect verkwanselen voor een rassentheorie, zal het intellect in Europa nog meer zijn dan een academische curiositeit en een objectief parfum.

JOURNAAL VAN HET TWEEDE GEZICHT

1932–1934

ZGN.

Een filosofisch jaarboek, de *Annalen der Critische Philosophie*, beveelt zich als volgt bij de lezer aan:

„Deze Annalen zijn de uitdrukking en condensatie van een kring van vakphilosofen, die de critische (wetenschappelijke) filosofie door streng wetenschappelijken arbeid in een voor academisch ontwikkelden gemakkelijk verstaanbaren vorm en in levendig contact met de jongste filosofische stroomingen burgerrecht willen verschaffen, inzonderheid (en nu komt het!) tegen de aanspraken van wereldbeschouwingen en *zgn.* levenswijsheden op de filosofie.”

Deze aanbeveling, deed mij eindelijk een definitie aan de hand voor het soort schrijverij, dat ik het meest bemin. Het is de *zgn.* schrijverij. Het is de *zgn.* filosofie (Nietzsche). Het is de *zgn.* literatuur (Stendhal, Gide, Huxley etc.). Het tijdschrift *Forum* is ook *zgn.*; mijn mede-redacteuren zijn erg *zgn.* Ik zelf ben volkomen *zgn.*: een *zgn.* filosoof, een *zgn.* romanschrijver. De stijl van mijn studeerkamer is noch Pander noch P. van Reeuwijk noch Bauhaus, maar *zgn.* Mijn vrienden zijn *zgn.* vrienden, d.w.z. *zgn.* wereldbeschouwers en levenswijzen; men zegt, dat het de beste vrienden zijn. Ik heb een *zgn.* bibliotheek, waarvan de delen uit mijn *zgn.* salaris worden betaald (dit laatste soms *zgn.*). Het hout van mijn boekenkasten werd mij destijds voor eikenhout geleverd, maar ook dit viel tegen; het was *zgn.*

Nun muss sich alles, alles wenden; ik zal n.l. op de *Annalen* intekenen. *Zgn.* natuurlijk. Dan zal ik eindelijk te weten komen, hoe ik op streng wetenschappelijke wijze en in een voor academisch ontwikkelden gemakkelijk verstaanbare vorm de waarheid kan doorgronden!...

Zei daar iemand: *zgn.*?

MORALISTEN ALS DON QUICHOTE'S

Men kan ieder mens een moralist noemen, omdat hij volgens bepaalde, min of meer gecanoniseerde, regels leeft en aan die regels een, min of meer zwaarwichtig, belang toekent. Wat blijft er dan over voor degenen, die men meer *bij uitstek* als moralisten pleegt aan te duiden? Niet veel anders dan een sterk element donquichoterie. Don Quichote was een zeer menselijk mens; hij had alleen de hebbelijkheid om zijn liefde voor ficties van de menselijke geest wat al te energiek in daden om te zetten; hij was al te kwetsbaar, en met hem zijn het de bij-uitstek-moralisten.

Hun element donquichoterie is niet altijd even groot. Bij de Amsterdamse arts Van Dieren, schrijver van *Prof. Freud en het Perverse Gevaar*, ligt het honderd maal meer voor het grijpen dan bij de Parijse essayist Berl, auteur van *Le Bourgeois et l'Amour*. Van Dieren is ongeveer niets anders dan een sensationele Don Quichote, die in zijn met zoveel ophef aangekondigde boek tegen Freud te velde trekt, of liever tegen de windmolen, die hij voor Freud aanziet. Van Dieren mobiliseert al de heftigheid van de Calvinist en al het naïeve vertrouwen van de aarts-positivist om zijn publiek wijs te maken, dat hij in zijn windmolen genaamd Freud een afgezant van de duivel attaqueert; als het van de heftigheid en het vertrouwen moest afhangen, of men al dan niet overtuigde, zou dr Van Dieren zéér overtuigend zijn. Hij is bij voorbaat zo gelovig op het stuk van de duivel en zijn trawanten, dat hij aan de twijfel niet eens toekomt; Freud is voor Van Dieren eenvoudig een verzamelnaam, die al het kwaad van de tijd moet dekken. Niet de *waarheid* van Freuds *theorieën* is voor hem een probleem, maar uitsluitend het *gevaar* van zijn *leer*; kort gezegd, het komt hierop neer, dat waarheid en gevaar voor Van Dieren synoniem zijn, al meent hij in ontwapenend oprechte duel-manie het tegenovergestelde. Dezelfde ontroerende overtuigdheid, die Don Quichote sierde, siert ook Van Dieren; vergeleken bij de freudiaanse epigonen, die de meester tot vervelens toe herkauwen en vulgariseren, is een Van Dieren een uitermate sympathieke figuur; aan die epigonen geeft hij

trouwens enige bittere pillen te slikken. Maar tot het probleem van Freuds leer dringt Van Dieren zelfs geen moment door. Pornografie, godsdienst-verachting, bolsjewisme, psychopathie, sadisme, perversiteit: dit groteske windmolen-complex staat voor Van Dieren gelijk met Freud! Zonder uitzondering burgermanstermen dus, die door Freud merendeels zeer scherpzinnig zijn ontleed! Tegenover die ontleding stelt Van Dieren niets dan zijn machteloze, eerlijke woede; zelden zag men een moralist zo zonder schijn van argument tot de aanval overgaan, zo volledig... moralist zijn. Iets van het jargon, waarin Vondel en de predikanten elkaar weleer uitscholden, keert in Van Dierens geschriften terug; het is heerlijk, sappig Nederlands, maar het is wel eens een beetje stompzinnig, omdat een sappige moralist nu eenmaal niet veel variatie in zijn argumenten weet aan te brengen. Maar zijn gevarieerde argumenten nodig, als men van te voren al zo onwrikbaar overtuigd is? Alleen Sancho Panza toch vliegt er in.... Alles, wat Van Dieren mist: esprit (Van Dieren heeft gijn), analytische gaven, intelligentie, bezit Emmanuel Berl. Hij is hyper-elegant naast de plompe noorderling; waarschijnlijk verhoudt zijn werkelijke kennis van wat „zonde” heet zich tot die van Van Dieren als Borgia tot Savonarola. Berl heeft maar een heel klein bescheiden windmolen-complex, dat hij meesterlijk verbergt achter een koele analyse van de bourgeois in zijn liefdespraktijken. Te weten: van de *franse* bourgeois, met zijn bruidschat- en maîtresses-systeem, dat de *hollandse* bourgeois onbekend is; maar Berls analyse is wel zo scherpzinnig, dat men hem geredelijk ook de ontleding van het specifiek *hollandse* burger-begrip „scharrelen” zou toevertrouwen. Berl geeft een geestige catalogus van alles, wat deze bourgeois aan „systemen” op het gebied der liefde al geprobeerd heeft: vamp, midinette, flirt, le mariage bourgeois etc., etc. „Ils peuvent tout essayer; ils ont tout essayé.” Zal Berl nu, vraagt men zich af na lezing van de complete catalogus, concluderen tot onze „waarheid”, dat de liefde zich noodzakelijkerwijze van onvolmaakte „systemen” moet bedienen om zich te realiseren, dat de „burger” dus de noodzakelijke verschijningsvorm van de „dichter” is? Men rekent buiten de waard Berl, die n.l. behal-

ve kenner van de bourgeoisie liefdesphaenomenen ook nog communist is en derhalve... un peu Don Quichote. In een laatste hoofdstuk verslaat Berl de bourgeois op de meest onverwachte wijze door een niet geheel ongewone bewering: dat de liefde de eenvoudigste zaak ter wereld is. In plaats van de „systemen” van de bourgeois heeft Berl „des rapports humains (entre les hommes et les femmes)” ontdekt, om „le monde des choses” te doen triomferen over „le monde des signes”. Geen nieuw „systeem” dus, geen systeem-Berl b.v., maar royaalweg „des rapports humains”! En hier heeft men nu de moralist Berl bij de kop, die in ernst denkt, dat de bourgeois in systemen liefheeft, terwijl hij, Berl, het er zonder zal kunnen! Helaas, ik vermoed, dat de bourgeois evengoed zijn Rika liefheeft als Berl zijn Suzanne (als „chose” dus, niet als systeem van „signes”!), maar dat Berl het daarbij evenmin als de bourgeois zonder een systeem van „signes” zal kunnen stellen. Want het is nu eenmaal zelfs een Berl niet gegeven, de „rapports humains” direct van God de Vader in ontvangst te nemen!

Zo ontpopt zich ook de bourgeois van Berl als de windmolen, die hij aanziet voor een realiteit. De bourgeois van Berl bestaat niet, evenmin als Van Dierens „advocaat van den duivel” Freud. Maar Berl en Van Dieren profiteren van hun donquichoterie: zij zien zichzelf als Siegfried, die de draak doodt. En dit doden versterkt het gevoel van eigenwaarde in elke Siegfried, ook al blijkt de draak bij nader beschouwing een kunstdraak uit de film *Nibelungen* van Fritz Lang.

ECKERMANN-HERDENKING

De gehele beschaafde wereld herdenkt in 1932 Goethe. De *Berliner Illustrierte*, *Die Woche*, ook *De Stem*. Het *Algemeen Handelsblad* komt uit met Goethe's negen fatale vrouwen in een schuchtere foto-montage. Roel Houwink verklaart: „Geen der groote Europeesche dichters bezit zulk een sterke *Bildungsmacht* als Goethe”, terwijl hij hem voor de „boekenslijst van gymnasia en middelbare scholen” (dit hem vertrouwd gebied) aanbeveelt. Een Duitse uitgeverij zendt mij à bout

portant een boekje, *Goethe als Zeichner*, „eine allerliebste, kleine, billige und für Literaturfreunde hochinteressante Schrift“, zonder mij permissie te vragen, maar in het zalige vertrouwen, dat ik een bijgevoegde nota natuurlijk zal voldoen. Er heerst waarlijk een aandoenlijke stemming om deze Olympiër, die mij levendig herinnert aan de hongerige aandacht, waarmee eens Eckermann, die beschaafde klit aan Goethe's jas en uitnemende aesthetische reporter van Goethe's opinies, iedere syllabe van zijn lippen aflas. Van deze Eckermann is een onsterfelijk woord overgeleverd (door hemzelf); het behoort minstens even onsterfelijk te worden als „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Toen iemand n.l. tegen hem zei, dat Goethe veel profijt van zijn aanwezigheid in Weimar zou kunnen trekken, antwoordde hij geveleid, (*er habe*) *keinen andern Lebenszweck als der deutschen Literatur nützlich zu sein*. Dit woord past zo geheel in de sfeer der Herdenking, der Middelbare Scholen en der Hoofdacte, dat ik mij niet anders kan voorstellen, of het moet de vele herdenkers uit het hart gegrepen zijn. Herdenken wij dus, behalve Goethe, ook Eckermann, die instinctief begreep waarom hij in de titansschaduw wilde leven,... maar bovendien zo naïef was, er eerlijk voor uit te komen!

„ALL MEN ARE SNOBS ABOUT SOMETHING”

De heer C. Houwaard schrijft in de *N.R.C.* en het *Critisch Bulletin* over engelse litteratuur. Hij doet dat in het algemeen op intelligente en zeer leesbare wijze (ondanks het feit, dat zijn naam gedurende de vier eerste letters in een suspecte richting dreigt af te dwalen; maar de „aard” maakt alles weer goed). Slechts zeer zelden offert hij aan de gewoonte, in onze letteren niet ongebruikelijk, om de dingen met een veel te dikke en „dierbare” stem te zeggen. Het is daarom bepaald opvallend, dat hij in een tweetal artikelen in resp. het *Critisch Bulletin* en de *N.R.C.* enige scherpe aanvallen richt op één der intelligentste europese auteurs van deze tijd, Aldous Huxley. De heer Houwaard beweert, dat Huxley een „erudiet”, een „aestheet”, een „intellectueel” en bovenal een „super-snob” is.

Als de heer Houwaard Huxley van snobisme beticht, moet hij, in aanmerking genomen de gangbare betekenis van het woord, aannemen, dat Huxley zich uitgeeft voor iets, wat hij eigenlijk niet is. Een snob is b.v. de meneer, die in een ingezonden stuk in de *N.R.C.* over bridgen het volgende schrijft: „Ik houd dol van kaarten als tijdelijke ontspanning, maar heb het steeds beschouwd als bladvulling. *Onze belangstelling behoort allereerst uit te gaan naar waarden van meer betekenis, litteratuur, muziek enz.*” Waarop dan een geanimeerde verhandeling volgt over drie sans, dertien nonvaleurs enz. Deze meneer is heel onmiskenbaar een snob; want van zijn waardentheorie ben ik zo vrij geen steek te geloven, terwijl ik daarentegen in zijn opperste liefde voor het bridgespel bijzonder veel vertrouwen heb. Het criterium van snobisme ligt voor mij toch altijd nog in een al dan niet opzettelijke vervalsing van waarden (de bekende „waarden van meer betekenis” van de bridge-meneer), het ligt bij de Goethe-herdenkingen en de Van Gogh-processen. Wil de qualificatie „snobisme” van enig belang zijn voor een man als Huxley, dan moet hij zich aan een dergelijke vervalsing van waarden schuldig hebben gemaakt.

Daarvan nu heb ik niets gemerkt. Uit alles, wat ik van Huxley gelezen heb, blijkt mij, dat hij een persoonlijkheid is, die van a tot z voor zijn waarden kan instaan. Zelfs blijkt mij dat uit zijn laatste en inderdaad niet sterke roman *Brave New World*, een satyre in zo zuiver Huxleyaanse geest, dat ik er altijd nog met plezier tien *Klopoppededeuren* voor cadeau geef. Volgens de heer Houwaard spreekt uit dit boek „gemis aan houding”; „het is slechts een pose; de onmacht to be leidt vanzelf tot de comedie van het would be”. En dit, zegt hij, noem ik snobisme. Maar wat de heer Houwaard niet ziet, is, dat Huxley’s „onmacht to be” een uitvinding van hem, Houwaard, zelf is. De intelligentie van Huxley, belichaamd in Philip Quarles uit *Point Counter Point*, maakt misschien vele naïveteiten (door de heer Houwaard betiteld als „de vreugden en verschrikkingen van het leven”) onmogelijk: zij is intussen een even oprechte en on-snobistische mogelijkheid to be als die van Houwaards troetelkind Lawrence. Men moet een

slecht psycholoog zijn, om Huxley's „pleasures of culture and education” voor een amusement te verslijten, dat in veele oogenblikken bedreven wordt; iemand, die een essay over Greco kan schrijven, zoals dat in *Music At Night* voorkomt, moge dan al onder het „creëren” niet het apostolische gezicht trekken van laat ons zeggen een Schotman, hij is ernstig in de beste zin van het woord, verder verwijderd van snobisme dan wie ook. De heer Houwaard kan toch niet van iedereen eisen, dat zijn persoonlijkheid „in bloed en tranen” (aldus de tekst van het *Cr. B.*) wordt verworven; want niet iedereen bezit daarvoor de constitutionele geschiktheid. „All men are snobs about something”, zegt Huxley zelf eerlijk genoeg. De heer Houwaard heeft ook zijn snobisme (als men het zo wil noemen; maar de heer Houwaard geeft mij het woord voor fatsoenlijke mensen nu eenmaal in de pen!): „the snobbery of stupidity and the snobbery of ignorance”. Hij vindt het gênant, een „highbrow” te zijn en veroordeelt daarom een scherpe, ongesluierde intelligentie maar liever met de naam „snobisme”. Het is mij wel; als men maar begrijpt, dat de consequentie: *de verlossing van het snobisme komt van de domheid*, dan aanstonds voor de hand ligt! Wil de heer Houwaard aan die consequentie geloven?

DE ARBEIDER IN DE TAALTUIN

De bekende hoogleraar aan de Keizer Karel-Universiteit te Nijmegen, dr. Jac. van Ginneken, gaat, met zijn Groningse collega Overdiep in de achterhoede, een nieuw tijdschrift beginnen, om de taalwetenschap te dienen. Of dit tijdschrift reden van bestaan heeft, weet ik niet, evenmin, of het soms bedoeld is als concurrent van *De Nieuwe Taalgids* van prof. De Vooys, die het waagt nieuwe spelling te schrijven. In ieder geval draagt het de onuitstaanbare naam *Onze Taaltuin*, die een afschuwelijk visioen oproept van de philologische knollentuin, waarin genieën als de taalschutter Haje in het zweet huns aanschijns monnikenwerk plegen te verrichten. En de naam stelt, als gewoonlijk, niet teleur. Na een tweetal redenen voor het oprichten van zijn tijdschrift te hebben verzonnen,

komt prof. Van Ginneken in zijn Inleiding b.v. tot de volgende tuindersplannen:

„En dan ten derde is Onze Taaltuin immers een instrument voor de schoone kunst onzer thans levende dichters en schrijvers, die juist met de klank- en kleurmiddelen uit onzen eigen Taaltuin zóó weten te tooveren, die juist met de stylistiek van Onzen hof zoo prachtig raad weten, die juist met de syntaxis onzer Nederlandsche volzinnen zulke verrukkelijke struweel- of boschpartijen weten te doen groeien, dat ze nergens ter wereld hun volkomen weerga vinden. En daarom zullen wij als Hoveniers ook de bloeiende kunstwaranden onzer woordkunstenaars van den taalkant bezien en bewonderen, en ze voor het nageslacht trachten te behouden.”

Dit proza is ondertekend door beide redacteuren, maar men behoeft, met enige kennis van zaken, niet lang te twifelen omtrent de origine van dit eerste gewas in de taaltuin. Wie Van Ginneken een paar maal ontmoet heeft (in geschrifte), kan zich niet meer vergissen. Of men nu zijn *Roman van een Kleuter* dan wel zijn *Handboek der Nederlandsche Taal* op slaat, overal stijgt u dat gistende, populaire, leutige, belachelijke, enthousiaste, kleuterige geschrijf aanstonds naar het hoofd. De heer Van Ginneken heeft weliswaar een bijzondere voorliefde voor het gezegde *Psuche Nikai*, dat bovenop zijn *Handboek* prijkt en dat hij nu blijkbaar ook al aan zijn collega Overdiep heeft opgedrongen; althans *Onze Taaltuin* draagt eveneens op de omslag de ominieuze spreuk. Maar deze voorliefde moet een vergissing zijn, zoals de hele heer Van Ginneken misschien een vergissing van de natuur is geweest; de overwinning van de Ziel n.l. laat de Nijmeegse hoogleraar zo koud als Charivarius of Haje, hij doet niet eens moeite om er zich ernstig mee te occuperen. Veel meer dan de Ziel interesseert prof. Van Ginneken de rompstand van dr P. C. Boutens bij het ademen van kwatrijnen of het smakken van Vondel in zijn *Rijnstroom*. Dát zijn de dingen, waarvoor hij hart heeft en waarvoor hij zijn wetenschappelijk leven heeft ingezet als ook *Onze Taaltuin* opgericht; en nog niemand heeft de Ziel laten overwinnen door haar onophoudelijk in de philologische stof te smoren. Om van zijn vondsten en metingen ge-

bruik te maken, om er andere dan botte en paskwillige conclusies uit te trekken: de heer Van Ginneken heeft het daarvoor veel te druk. Moet hij niet in de taaltuin knoeien en wieden, moet hij zijn tulpen niet begieten, zijn rozen niet ontluisen, zijn struweel- of bospartijen niet snoeien en (en passant) zijn studenten niet opleiden tot dezelfde edele takken van wetenschap? En zou hij dan nog tijd overhouden voor zelfs een bescheiden intelligentie? Neen, dan kent men de hoogleraar slecht; hij is zeer werkzaam en vlijtig, precies als al die brave schrijvers, die hij wil gaan bevitten in zijn *Taaltuin* en „die juist met de stylistiek van Onzen hof zoo prachtig raad weten”. En wás hij nu alleen maar werkzaam en vlijtig! Want dat is het juist: prof. Van Ginneken, die als tuinman der taalwetenschap geen kwaad figuur zou slaan en zijn boontjes best zou doppen, kàn het maar niet laten, de rompsanden van kunstenaars en filosofen te imiteren, door „mooi” te schrijven en arrogant te schermen met zijn Overwinnende Ziel. Hij weet met zijn wagonladingen materiaal geen raad, als zoveel wetenschapsdienaren, maar kan dat evenmin verkroppen; hij zou het Nijmeegse Universalgenie willen zijn en bedient zich daarom van na-tachtigse dronkemanspraak. Als prof. Van Ginneken die ongelukkige eigenschap kon laten varen, zou hij zeker opgroeien tot een dragelijk mens, die om zijn knapheid en het praedicaat S. J. overal met respect zou worden ontvangen. Maar ik vrees, te oordelen naar de inleiding van dit nieuwe tijdschrift, dat er van bescheiden tuinieren niet veel terecht zal komen, dat *Psuche Nikai* wel weer troef zal zijn en dat prof. Overdiep de grootste moeite zal hebben, om zijn collega niet buiten de paadjes te laten lopen en op de struwelen te laten trappen.

Eén vraag: zou het geen aanbeveling verdienen ook Haje in de redactie op te nemen? Naar verluidt, kan de man het verlies van zijn *Taalschut* in de *Groene* maar niet vergeten; en hij voelt ongetwijfeld veel voor het klank-en-kleur-tuinieren in Onzen hof....

VOORROORDEEL TEGEN SCHWEITZER

Tegen Albert Schweitzer, organist, theoloog en arts, heb ik een vooroordeel; deels vanwege deze drieëenheid der functies, die voor mij het beeld van een chimaera oproept (de chimaera was volgens de Ouden in het midden een geit, maar daarvan niet, nu de wet op de smadelijke godslastering is aangenomen en men weer voorzichtig over de theologen moet spreken), maar meer nog vanwege de „stampvolle kerken”, waarin volgens de dagbladen deze chimaera beurtelings spreekt en musiceert. Ik zou echter onmiddellijk bereid zijn, dit vooroordeel op te geven en in te ruilen voor een objectieve rechtzetting van Anthonie Donker, die zeker grote bewondering voor de man van Lambarene zal koesteren; ik twijfel er trouwens geen moment aan, of Schweitzer is één van de voortreffelijkste mensen, die tegenwoordig leven, en zijn monomanie voor Lambarene spruit voort uit een nobel gemoed. Maar nu lees ik in de redactionele aantekeningen van *De Gids* van Juni het volgende:

„Voor hen, die zich mogen afvragen, waarom juist daar, daar tusschen die negers van Lambarene, is het goed hem te hooren in zijn orgelspel, in zijn lezingen over levensopvatting en filosofie (wat is dat voor vernuftige onderscheiding? M. t. B.), in zijn voordrachten over zijn medisch werk. Want dan besterft de vraag op de lippen: waarom doet hij dit alles? Omdat men bij hem in alles de kracht van de roeping voelt, omdat hem de opperste leiding gegeven is, die den „waarom”-vragers ontbreekt, omdat hij zich een instrument voelt, dat dienend naar eigen aard al levende zich geeft en al gevend verslijt.”

Dit is nu wel heel mooi gezegd; maar weet de schrijver wel, dat de eerste de beste grootmoordenaar, die morgen aan de dag de ganse *Gids*-redactie om zeep helpt, zich met dit edele *Gids*-citaat smetteloos wit kan wassen? Want waarom deed hij dit alles? Wel, de kracht van de roeping dreef hem; toen prof. Huizinga, bedreigd met een parabellum, „waarom” kreet, was hij in het ongelijk, want de opperste leiding richtte dit parabellum; de moordenaar voelde zich immers een instru-

ment, dat dienend naar eigen aard al levende zich gaf; en straks zal hij, vanwege al dat geven, in de cel gauw genoeg verslijten ook.... M.a.w. als zo dikwijls heeft schrijven hier weer eens gediend, *om niets te zeggen*. En ik, die onverbeterlijk tot de „waarom”-vragers blijft behoren, zal mij blijven afvragen, *waarom* Albert Schweitzer juist naar Lambarene ging en opnieuw naar Lambarene ging en niet naar Turkestan of de Minahassa, en *waarom* de Duinoord-kerk zo stampvol is, als Schweitzer er spreekt en zo leeg als ds Pieterse, die geen negers op zijn repertoire heeft, er het woord voert, en *waarom* de *Gids*-redacteur vragen op de lippen besterven, die het leven der mensen voor mij juist interessant maken, en *waarom* de vele, vele Matuschka's, die zich eens instrument gevoeld hebben, tot de misdadigers worden gerekend, terwijl geen *Gids*-redactie de „opperste leiding” als excuus voor hen aanvoert. Dit „waarom” moge in de Duinoord-kerk profaan klinken, deze unzeitgemässe Betrachtung moge zelfs de bewonderaars van Schweitzer als godslastering in de oren krijsen, ik kan het niet helpen, dat ik mij ook door het nobelste Lambarene mijn „waarom” niet wil laten afnemen.

WELK VAKJE?

De gemeenteraad van Amsterdam zorgt soms voor amusante vertoningen, wanneer het gaat om andere belangen dan het dempen van het Rokin. Als er professoren benoemd moeten worden is het gehele gezelschap vroede mannen uiterst geagiteerd; men neemt dan plotseling het schouwspel waar, dat de wetenschap pikant wordt in de monden van overigens aan haar veelal onschuldige lieden. Zo ook onlangs: men moest een hoogleraar in de psychologie hebben; er waren twee gegadigden, de heren Révész en Rümke. De eerste was een beschermeling van de faculteit der wis- en natuurkunde, de tweede het enfant chéri van de faculteit der letteren en wijsbegeerte. Dit was tenslotte nog begrijpelijk; maar voorts was no. 1 de raad voorgesteld als een *experimenteel* psycholoog, no. 2 als *diepte*-psycholoog. Wat moesten de vroeden hiermee beginnen? Moesten zij hieruit opmaken, dat een experimen-

teel psycholoog beslist *niet* de diepte in wil en een diepte-dito beslist afkerig is van experimenteren? Of als no. 1 geen bezwaar tegen diepgang had: hoeveel minder diep zou hij dan gaan als Rümke, die van diepte zijn specialiteit maakt? Kortom, de raad werd voor het netelige probleem gesteld: wat is diepte? Een Pilatus-probleem, dat ten opzichte van het Rokin gemakkelijk, maar ten opzichte van de psyche zeer moeilijk genoemd mag worden. De raad heeft tenslotte de heer Révész maar genomen, omdat hij al een laboratorium met bijbehorende meubels bezat en omdat Sigmund Freud nooit van Rümke had gehoord; twee respectabele argumenten, die echter geen uitsluitsel geven over de diepte van de ziel en de wijze, waarop een psycholoog daarin moet onderduiken. Wij noteren, dat niemand zich schijnt te hebben afgevraagd, wie van de heren nu ook werkelijk een *psycholoog* was (met of zonder diepte). Dit element doet weliswaar in wetenschappelijke quaesties niet ter zake, aangezien psychologie voor de Universiteit een vak is en geen liefhebberij; maar van zulke naïeve mensen, als er altijd nog in de amsterdamse raad zitten, ware een naïeve vraag te verwachten geweest. Echter: het dieplood deed meer opgeld....

Toch schijnt de psychologie als liefhebberij zich te willen wreken; men is er n.l. over gaan twisten, tot welke faculteit de nieuwe professor moet behoren! De mathematici en de literatoren, en zelfs de medici schijnen de heer Révész als één der hunnen te willen beschouwen. En opnieuw doemt er een probleem op: wat is een psycholoog? Moet hij kunnen rekenen, schrijven of genezen? Het is een probleem, dat veel moeilijker is dan het vorige en minstens even moeilijk als het andere wereldschokkende probleem, of de orang letjo aan de orang oetan dan wel aan de graaf Coudenhove Calergi is verwant; en niettemin vereist het dringend oplossing. Want als men prof. Révész niet in een vakje kan duwen, blijkt de psychologie universeler dan de Universiteit; dan begint zij weer verdacht veel te gelijken op die onserieuze liefhebberij van Montaigne, die men ook een passie kan noemen; en dit zou, nu men nog wel de enigszins verdachte diepte voor het zeer onverdachte experiment heeft laten schieten, een uitermate

bevreemdende indruk maken. Liever deponere men Révész' hoofd bij de wiskunde, zijn romp bij de letteren en zijn benen bij de geneeskunde, dan dat men hem zo vrij in de lucht late hangen; liever hakke men de psychologie nu definitief in drie stukken, dan dat men haar zou erkennen als een discipline, waarvoor de Hogere Vakschool geen etiket zou kunnen vinden!

ECKERMANNS GESPRÄCHE MIT ECKERMANN

Wat zou er geschied zijn, wanneer Eckermann niet met Goethe, maar met een collega van zijn eigen proporties had gesproken? Men kan het thans bevroeden, nu Emil Ludwig zich niet met Goethe, maar met Mussolini in verbinding heeft gesteld om met deze dictator enige „Plauderstündchen” door te brengen, en daarna deze gesprekken met een uiterst gewichtige inleiding heeft laten drukken (*Mussolinis Gespräche mit Emil Ludwig*). Want het wonderbaarlijkste blijkt waarheid: als men twee mensen, zo verschillend als de habiele superjournalist Ludwig en de donderende daadmens Mussolini, met elkaar in een kamer opsluit, bieden zij tegen elkaar op in de daverendste banaliteiten. Zij kunnen het opperbest vinden bij hun dialectische oefeningen, jongleren samen allergeenoglijkst met Goethe en Nietzsche, voegen elkaar de onmogelijkste uitspraken toe en worden nooit boos, behalve Mussolini eenmaal, om zijn reputatie te handhaven. Ludwig vraagt b.v. vriendelijk aan Mussolini: „Waren Sie auf der Reise nach Rom in der Stimmung eines Künstlers, der sein Werk beginnt, oder eines Propheten, der berufen wird?” – en Mussolini antwoordt prompt: „Künstler”. Wat zou hij anders antwoorden? Profeet? Had ook gekund, maar men kan geen twee dingen tegelijk antwoorden. ...

„In all diesen Stunden wurde kein überflüssiges Wort gesprochen”, beweert Ludwig koelbloedig. Het heeft mij juist getroffen, dat ieder woord in deze dialogen zo niet overbodig, dan toch zinledig is. Het is jammer van de grote encensering, die door Ludwig met veel vertoon naar voren wordt gebracht: maar om van Mussolini een „philosophischer Geist”, een her-

rezene Cesare Borgia, zelfs een „Schüler Nietzsches” te maken, daarvoor is nog meer boerenbedrog nodig, dan zelfs een Emil Ludwig in 230 pagina's kan opbrengen. De taak, ik moet het erkennen, is niet gering. De sentimentaliteit der massa wil, dat de grote man van de Daad ook de grote man van de Gedachte zal zijn. Men kan het niet verdragen, dat men door banale individuen bij de neus wordt rondgeleid; men wil intelligent bedrogen zijn; en daarom vraagt men van Emil Ludwig, dat hij de dictator zal opvijzelen tot denker. De Gedachte moet de Daad kleden; haalt dus de tailleur, die de daadmens het gedachtecolbert aanmeet! En welke tailleur is gerenomeerder dan die van het Panopticum der historie, met recommandaties van Goethe, Bismarck, Schliemann en Lincoln?

En toch... het werk van de heer Ludwig blijft hopeloos confectiewerk. Hij heeft het conform zijn natuur te goedkoop willen aanleggen. Misschien heeft hij Mussolini op het figuur van Napoleon getaxeerd en dus verwacht, dat de Daadmens hem wel met aphorismen op weg zou helpen. Niets daarvan! Op de draderige vragen van Ludwig antwoordt Mussolini met zulke miserabele phrasen, dat men er geen enkele van zou willen citeren, om het papier te sparen. Het is een over en weer van schijncultuur en aanstellerij, waarbij Ludwig de goeddelijke en nederige uithangt (niet zonder kleine verwijzingen naar zijn beroemdheid overigens! de Duce mocht hem eenshelemaal voor een persmuskiet verslijten!) en Mussolini de bekende attitudes probeert, die berekend zijn op het nooit vermoeide reportersoog van de interviewer tegenover hem. Daarbij poseert Ludwig dan nog de „tegenstander”, natuurlijk zonder onbeleefdheid en met veel complimenten als verontschuldiging: de dictator mocht tóch eens boos worden! Alles is er nu eenmaal op gezet, om de daadmens als denker te ontdekken; krampachtig arrangeert Ludwig elke syllabe uit de mond van het wonderdier, dat meestal broemt en zelden brult. Vraagt men zich met de hand op het hart af, wie van beide nog het meeste te vertellen heeft, dan moet men eerlijkheidshalve zeggen: Ludwig. Hij leidt de conversatie, doet uitermate zijn best en is steeds welgehumeurd, terwijl de Duce zich dictatorengrillen permitteert: als hij in het geheel niets meer te zeggen

weet, ziet hij Ludwig „gross” aan, waarop Ludwig snel naar zijn notitieboek grijpt, om een daverende platitude te registreren. Het is een naargeestig schouwspel. Want wie een dictator tot denker wil promoveren, verkleint onvermijdelijk de dictator tot een Eckermann; in de sfeer der dialectiek gaat het gebral voor de geluidsfilmjournalen niet op en blijft de daadmens niet anders over dan óf cynisch óf theatraal te zijn, omdat cynisme en theater beide het amorele handelen maskeren. Tot het eerste was een Napoleon soms in staat, tot het tweede (het goedkopere!) weet een Mussolini zich, met behulp van Emil Ludwig, nog juist op te werken; theatraal ondervraagd, antwoordt hij theatraal in het quadraat; en het beste, wat men voor hem nog kan hopen, is, dat hij Ludwig heeft willen oplichten, door hem phrasen mee naar huis te geven en het dictatoriale cynisme voor serieuzer gelegenheden te bewaren. Dat zou een bewonderaar van Macchiavelli passen; maar het staat te bezien, of er in Mussolini niet meer Ludwig dan Macchiavelli, niet meer ijdele journalistiek dan superieure amoraliteit steekt! Aan de oplossing van *dat* probleem (het enige, dat van belang is om comedianten van genieën te onderscheiden) heeft Ludwig zich niet kunnen wagen, omdat hij zijn lakeienpositie daarbij zou hebben moeten opgeven, omdat hij zijn valse instelling op een denker dan minder complimenteus zou hebben moeten wijzigen; wellicht had dan de Duce zulke eerlijke en onaangename vragen te horen gekregen, dat hij Ludwig vierkant de deur uit had geschopt, hem aldus bewijzend, met welke middelen een dictator het best op theoretische vragen antwoordt....

REMBRANDTVERERING IN ROK

Het was te voorzien, dat er naar aanleiding van de Rembrandtentoonstelling 1932 een reeks zware superlatieven zou worden gelanceerd. Dat is nu eenmaal onze specialiteit: superlatieven zwanger van een zeker niet geheel valse ontroering, die bovendien door het element van niet-geheel-valsheid zich onderscheiden van de volkomen gladde en formele oratorische wendingen van Franse redenaars bij zulke gelegenheden.

Een rede van Herriot bij een monument is gephraseerd; een verslag van ds C. E. Hooykaas, die de Rembrandt-tentoonstelling volgens zijn eigen zeggen „gebeukt” heeft verlaten, verraaft nog iets anders dan phrase, verraaft een gevoel, dat zich onder de lunch na afloop geweldig heeft laten rijzen, om pas daarna in een phrase voor altijd ter ruste te gaan. Ons volk beheerst de phrase niet, zoals het Franse; het *lijdt* eraan....

Het is werkelijk jammer van een zo sympathieke, overzichtelijke tentoonstelling als de aan Rembrandt gewijde, dat men hier niet met bescheiden qualificaties tevreden wil zijn. De collectie schilderijen b.v. gaf allermint een volledig beeld van het superieure in Rembrandt; een feit trouwens, dat door kosten, moeilijkheden van transport en andere zakelijke factoren ruimschoots verklaard en door niemand betreurd wordt. Maar waarom dan overal de voorstelling gegeven alsof Rembrandt doek voor doek de bezoekers neerslaat, bedwelmt, krankzinnig maakt, geweld aandoet? Waarom de schilderkunst weer met alle geweld tot een dronkemansfestijn gepromoveerd? Waarom geen genoegen genomen met het *reële plezier* (ik gebruik met opzet dit woord), dat het bezichtigen van een goede selectie schilderijen en een rijker voorraad etsen aan de gemiddelde Nederlander inderdaad in vele gevallen verschaft? Het schijnt niet te mogen, het schijnt bij een jubileum-Rembrandt nog meer verboden te zijn dan op normale werkdagen voor de Nachtwacht. Men *moet* geweldiger zijn dan men is, men moet paniek en orgasmen beleefd hebben voor Hendrickje, die zich uit de bedstee buigt, in plaats van rustig te constateren, dat Rembrandt aanmerkelijk minder verscheurd was, dan Gerard Bruning het wil doen voorkomen, en gelukkig ook aanmerkelijk minder klassiek-saai dan Theun de Vries' genrestukjes suggereren.

Een oprechte dame, die nog niet scheen te weten, hoe men hier over Rembrandt praten moet, vertrouwde mij toe, dat zij de tentoonstelling mooi had gevonden, omdat „alles zo goed was afgewerkt”; maar zij achtte het een bezwaar, „dat het te veel in één kleur was” en voorts, „dat je het na twintig van die etsjes toch wel wist”. Het is, meen ik, niet bekend, hoe de heer André Citroën, die officieel met vrouw en kind de

schilderijen is langs gewandeld, over dit onderwerp denkt; maar ik vermoed, dat hij (officieus natuurlijk) met deze dame weinig van opinie zal hebben verschild. En wie, die niet godganselijk bedorven is door het kunstjournalisten-jargon, heeft niet *iets* uit zijn opinie weggewerkt, voor hij met gepaste minachting neerzag op dit onschuldige oordeel van deze onschuldige dame? Laten wij in 's hemelsnaam, zelfs tegenover een genie van reputatie als Rembrandt, een greintje eerlijkheid trachten te bewaren, en niet, als minister Terpstra op de Spinoza-herdenking, in rok verschijnen zonder dat de overledene daarop ook maar in het minst prijs zou hebben gesteld; want het avondtoilet op de fuif van het dode genie is sedert onheuglijke tijden een hypocriet begrafenistoilet geweest.

BRAAF, GOEDAARDIG EN WEERLOOS

Ten overstaan van het bloedbad, dat E. du Perron in zijn berucht geworden „proefschrift” onder de termen van Dirk Coster heeft aangericht, zou ik een enkele opmerking willen maken, in het bijzonder de reacties van een tijdgenoot op deze publicatie betreffende. Ik begin met te erkennen, dat ik zelf partij ben. Gedurende vele jaren heb ik het werk van Coster betrekkelijk argeloos geslikt; ik ben met zovele andere Nederlanders, die het stemgeluid niet van nature leren onderscheiden van het argument, de schuldige dupe geweest van deze litteraire straatprediker. Ik zeg met opzet: schuldig, omdat ik hiervoor niet de heer Coster, maar mijn eigen neiging tot de costeriaanse liefhebberij verantwoordelijk stel. Niet zonder schaamte heb ik onder de door Du Perron geciteerde plaatsen passages moeten aantreffen, waarvan ik mij scherp herinnerde, dat zij mij eens bedwelmde door hun verleidelijke sonoriteit; en al te vaak heb ik moeten erkennen, dat de uren, die de polemist in het gezelschap van Coster doorbracht, ook op mij werden verhaald. Voor mij (men vergeve mij de dwanggedachte) was dit essay een gericht over domineesland; wil men dat niet toegeven, het is mij wel, maar ik verwacht dan argumenten of laat de gechoqueerden anders naar de maan lopen.

Op enkele posten heeft men met mij deze afrekening gewaar-

deerd als een poging, om zonder de gewone abstracte beleefdheid, waarmee onze natie haar bezwaren pleegt te kruiden, de degens te kruisen; maar het was niet te verwachten, dat die waardering algemeen zou zijn. Dat zij echter hier en daar zou wijken voor een botheid, die alle verstand te boven gaat, was voor mij nog een verrassing. Nadat men eerst aan Du Perron verweten had, dat hij de heer Coster niet ernstig genoeg bestreed, nadat n.b. de heer Coster zelf de trompet gestoken had: „schrijf een essay!”... gaat men (o, ingenieuze polderkikkers) Du Perron thans verwijten, dat hij te ernstig is! „Waarom”, zo ongeveer briest A. den Doolaard in *De Gemeenschap*, „het verzameld proza van den braven, goedaardigen en weerloozen Dirk aldus bezwadderd?” Waarom, zo herhalen wij als een echo van de gletschers, die brave, goedaardige en weerloze Dirk dan eerst verheerlijkt als het Nederlandse wereldwonder van levenswijsheid? Waarom die beate aanbidding van die langwerpige *Marginalia*, als de auteur alleen maar een braaf enz. sukkeltje is in uw ogen?...

Volgen de gewone verlegenheidsargumenten: als men critiek schrijft, is men impotent, de zinnen zijn uit elkaar gerukt; „Coster zoekt achter de woorden de ziel, het hart, den mensch”; en natuurlijk, men kan beter een borrel drinken dan zulke afbrekende geschriften te lezen. Dat kan niet missen.

Echter: wat mij het meest getroffen heeft in deze apologie van de rusteloze Mitropa-conquistadore Den Doolaard is niet zijn meer en meer gebruikelijk beroep op de menselijkheid in het wilde weg, maar wel zijn amicale definitie van het karakter van de man, die hij zo gul in bescherming neemt. Braaf, goedaardig en weerloos: is dat nu de profeet, die enige tijd geleden door zijn vrienden werd geafficheerd als „een der meest vooraanstaanden en waarschijnlijk de invloedrijkste essayist in onze hedendaagsche litteratuur”?

Tempora mutantur: de hovelingen verdedigen thans blijkbaar niet meer hun koning, maar hun *nar*! Men zou het verschijnen van dit soort apologieën het grootste succes van het geschrift *Uren met Dirk Coster* kunnen noemen.

DE AESTHETIEK DER KLEERMAKERS

Een tailleur adverteerde dezer dagen het volgende in de *N.R.C.*: „Prof. Huib. Luns, de kunsthistoricus, heeft in zijn bekende lezing over *Het Logische in de Mode* gezegd, dat de kunst van den kleermaker op één lijn is te stellen met de andere kunsten. – Inderdaad behoort een goede kleermaker, buiten zijn degelijke technische vakopleiding, over een artistieke aanleg te beschikken. Hoe zou hij anders door uw kleeding uw persoonlijkheid tot uiting kunnen brengen? – De kleermaker... heeft zijn succes hoofdzakelijk te danken aan de gelukkige combinatie van deze beide eigenschappen: Degelijkheid en Artisticieteit.” Aldus deze tailleur. De redenering (bovendien gesteund door de autoriteit van een kunstgeleerde) is volkomen onweerlegbaar: er is geen principieel verschil in kunstwaarde tussen een beeldhouwer en een kleermaker. Wij zullen zelfs dadelijk de aesthetische onderscheiding aanbrengen: de beeldhouwer verhoudt zich tot de kleermaker als de schilder tot de cineast. Daarom is het ook volstrekt ongeoorloofd, beide kunsten over één kam te scheren; zij gehoorzamen aan geheel verschillende wetten; de ene kunst is statisch, de andere dynamisch. Ook de middelen zijn streng te onderscheiden: de beeldhouwer bedient zich van marmer en klei, de kleermaker van whipcord en garen. Toch moet ook het kleermaken onder de kunsten gerekend worden, al zijn er veel onkunstzinnige kleermakers; *grondslag der kleermakerskunst is de Coupe* heeft een bekend pionier onder de kunsttailleurs gezegd, daarmee eens voor altijd aangevend, op welke basis een zuivere tailleerkunst zich zal moeten verwerkelijken.

Schreeuwt deze jonge kunst (waar er thans zoveel slechtgeklede heren rondlopen) niet om een Liga? En om een doorwrochte aesthetiek, waarin behalve de Coupe ook monografisch het Vest, de Broek en het Absolute Pak worden opgenomen?

Oudere litteratuur: *Pygmalion* van Bernard Shaw en het bekende werk van de modekoning Paul Poiret.

IN MEMORIAM CARRY VAN BRUGGEN

De dood heeft Carry van Bruggen weggenomen, nadat zij sinds geruime tijd door haar ziekte uit het openbare leven was verdwenen; daarom zal het bericht van deze gebeurtenis misschien minder direct treffen dan anders het geval geweest zou zijn. Er ligt al zoiets als historie tussen haar laatste roman *Eva* en dit einde, waarop men zich onwillekeurig voorbereid voelde.

De gestorven schrijfster is voor mij de auteur van *Prometheus*. Ik heb meer critiek op dit boek dan enige jaren geleden; maar het blijft voor mij onveranderlijk hetzelfde in dit opzicht: dat het geschreven is door een onafhankelijke, strijd-bare persoonlijkheid, bezeten door één idee, die van de controverse individualiteit-collectiviteit. Eigenwijze filosofen hebben aanstonds iets van „dilettantisme” gemompeld, toen het verscheen en het genegeerd, omdat het niet de tale Kanaäns sprak, waarin zij zich uitdrukken. *Belachelijk* is dit belangrijke werk genegeerd, dat ongetwijfeld het levenswerk van de schrijfster is geweest en ver uitsteekt boven zelfs haar beste romans *Heleen* en *Eva*. Daarin bleef toch, met alle verschillen, de hollands romanschrijfster aan het woord; alleen wat in *Heleen* en *Eva* „prometheïsch” is, onderscheidt zich kwalitatief van onze St. Nicolaas-producties; en al is dit genoeg, een essentieel toonverschil is er niet. In *Prometheus* leert men haar op haar best kennen.

Zoals Carry van Bruggen zich uitte in *Prometheus*, zo herinner ik mij haar van een enkele persoonlijke ontmoeting: spontaan, aggressief, polemisch en vol humor: geen aristocrate en met iets van de „algemene ontwikkeling” in haar optreden, maar vol aanstekelijke levendigheid, die mijn academische vooroordelen destijds in heftige beroering bracht. Het element „gezond verstand”, dat in haar beste werken zo duidelijk aan het licht komt, maakte ook een gesprek met haar tot een stimulerende gebeurtenis; zij koos geen omwegen, maar viel met de deur in huis en ontzag geen enkele deftige term, diemen haar wilde voorhouden. Men kan zich dan ook de bekommering voorstellen, die haar *Hedendaagsch Fetichisme*

bij de eerbare taalaanbidders verwekte, vooral waar zij het waagde een onsterfelijke regel van de onsterfelijke Kloos met veel gezond verstand in de buurt van doodgewone dingen te brengen. Carry van Bruggen liet zich als theoretica nooit imponeren door een interessant en smartelijk verwrongen gezicht; haar schrijfwijze was geen symptoom van oppervlakkige begeerte naar populariteit, maar zij was van nature algemeen verstaanbaar, omdat zij het specialistenjargon had doorzien. Algemeen verstaan heeft men *Prometheus* dan ook allesbehalve; voor het publiek bleef zij (wat zij óók was) de schrijfster van *De Verlatene* en dergelijk soort derderangslitteratuur, de collega van de geregelde boekenleveranciers. Maar het valt mij gemakkelijk, dit alles bij haar dood te vergeten; ik herdenk haar hier met dankbaarheid om haar bijzondere persoonlijkheid en haar *Prometheus*.

SANCTA SIMPLICITAS

Naar men in de dagbladen leest, hebben dr P. N. van Eyck en prof. dr P. Geyl tegen de arme prof. Colenbrander een beschuldiging ingebracht van plagiaat; prof. C. zou een artikel over de jubilerende Zwijger klakkeloos van Pirenne en Fruin hebben gestolen. Het slachtoffer heeft dit trouwens bereids toegegeven: „Ik heb gemeend, dat de afhankelijkheid van Pirenne voor ieder deskundige volkomen duidelijk zou zijn; ook zonder dat ik hem telkens opnieuw noemde heeft elk historicus moeten weten dat ik Pirenne in de eerste plaats volgde.” (N.R.C.)

Ik voor mij sta in dit geval volkomen aan de zijde van prof. Colenbrander. Ieder deskundige in de wetenschap, en ook iedere leek langzamerhand, behoort te weten, dat 90 pCt. van de wetenschappelijke leveranties geregeld van fatsoenlijke diefstallen aan elkaar wordt gelijmd; in enkele gevallen noemt men de naam van de bestolene, in 95 pCt. van de gevallen niet. (In de middeleeuwen was trouwens plagiaat gangbaar en geoorloofd; m.a.w., men toonde mensenkennis tegenover de ontelbare „weters”, die zo graag met feiten willen pronken en men trachtte de diefstal niet als uitzonderingsgeval voor

te stellen.) Nu is de ongelukkige Colenbrander door toedoen van twee concurrenten (en nog wel bij een jubileum, dat *alles* verontschuldigt op dit gebied) uitgekreten als een misdadiger, omdat hij een gelegenhedsopstel, samengesteld uit de eigendommen van Pirenne en Fruin, met zijn eigen naam heeft voorzien. Welk een waanzin! Heeft men soms naïevelijk van prof. C. een origineel werk verwacht? Waarom vraagt men niet liever, wie er bij deze diefstal schade heeft gehad? Het zou dan blijken, dat niemand is geschaad, integendeel: Willem de Zwijger is 400 jaar geleden geboren en dus dood, *De Gids* bracht een gezaghebbend artikel, de uitgever kon daardoor voor dit nummer een oranje kaft geven, het publiek vindt alles al lang erg geleerd en imposant. Dus... maar neen; vol gewicht plagen de heren Geyl en Van Eyck Colenbrander met plagiaat, alsof zoiets bij hoge uitzondering voorkwam. Wij willen niet onaardig zijn door te verwijzen naar prof. Geyls *Geschiedenis van de Nederlandsche Stam* of de verdienstelijke dissertatie van dr M. ter Braak, in welke werken de diefstal trouwens veel diplomatieker wordt bedreven, doch liever volstaan met deze poging tot volledig eerherstel van de Leidse hoogleraar. Balthasar Gerards heeft de Prins veel meer kwaad gedaan.

BOEKEN EN BURGERS

Nu de brandstapel van de niet-arische litteratuur eenmaal tot as is vergaan, begint men dit speciale symptoom van de duitse nationaliteits- en rassenpsychose met enige humor te beschouwen. Er zijn n.l. dingen, die zelfs in tragische omstandigheden een teveel aan lachwekkends meevoeren; deze brave jongens met petten en „Schmisse”, die Sigmund Freud en de psychoanalyse „aan de vlammen prijsgeven” met de welgekozen woorden: *Tegen de zielvernietigende overschatting van de menselijke complexen, vóór de adel van de menselijke ziel*, zijn werkelijk te sterk in hun allures om niet een daverende lach te oogsten. De gehele séance doet morgen aan de dag heksenprocessen verwachten; Sigmund Freud, slechts in een wit hemd gekleed, door Schupo's gewogen op zijn complexen.

onder het Brandenburger Tor of op een andere zwaar symbolische plaats, lijkt ons geen slecht nummer in het gevarieerd programma, dat de nazi's ons nu al sedert de „verkiezingen” regelmatig voorzetten.... Après tout is de boekenbrandstapel ook in niet geringe mate verwant aan onze vorm van boekenmystiek, de „Boekenweek”, gedurende dewelke men iedere burger door plakكاتen en bezweringen heeft willen dwingen zich elke maand een boek aan te schaffen. Welke vorm van gewetensdwang is het gevaarlijkst? „Sub specie aeternitatis” bezien is het evenmin erg, dat men wat romans en biografieën van Wassermann en Ludwig opruimt, als dat men ze via een Boekenweek de argeloze klant van de leesbibliotheek in de maag splitst. De hypocrisie der arische helden is pompeuzer en daarom meer in het oog lopend belachelijk, maar de hypocriete „eerbied voor de geest” is zeker niet minder ridicuul; beide zijn symptomen van één en dezelfde mentaliteit, van een warenhuisideaal. Heeft ook niet de duitse natie, die thans bij de brandstapel applaudisseert, *Erfolg* van Feuchtwanger en *Im Westen Nichts Neues* van Remarque in goedkope edities verslonden? Het is maar, wat men de mensen met de krachttermen der reclame voorzet; slechts één conditie geldt eeuwig en overal: de waar moet goedkoop zijn! De „verschrikkingen van het front”, de „hel der inflatie”, de „roeping van het arische ras”: alles doet opgeld bij hetzelfde publiek, als het van te voren voor één van die artikelen is opgewarmd en niet bij ongeluk juist bezet is met een „moederdag” of een „morgenwijding” of de herdenking van Karel de Dikke; men moet zijn opwarmingsmoment daarom goed weten te kiezen.

„Vóór volksgemeenschap en idealistische levenshouding. Tegen verminking van de Duitse taal. Tegen vervalsing onzer geschiedenis en ontering onzer grote figuren.”

Daar gaan Marx en Kautzky, daar gaat, met een hoeratje, die vervelende Alfred Kerr van het thans goedrond geworden *Berliner Tageblatt*, daar gaan... Maar waarom zou men meer detailleren? Het vonnis over de werken der heren Tucholsky en Ossietzky vat immers meesterlijk samen, wat de mensen (niet slechts de Duitsers!) zo haten en vervloeken in iedere auteur, die zij niet dadelijk op hun manier onschadelijk kun-

nen maken door hem in de portefeuille te doen of met een orde te huldigen:

Tegen onbeschaamdheid en aanmatiging.

Men make zich geen illusie, dat de mystici van de Boekenweek er veel anders over zouden denken dan die van de brandstapel...

WEER EENS BIJ DE SCHILDERS

Het bezoeken van schilderijtentoonstellingen is voor mijn gevoel ten nauwste verwant aan kerkbezoek. Het is dezelfde gelegenheidsatmosfeer, die een mens tegemoetkomt uit de gebouwen voor dergelijke doeleinden bestemd; ook in de tentoonstellingszalen is het, bij wijze van spreken, altijd Zondagmorgen; men moet een receptieve houding aannemen, men kan niets terugzeggen of terugdoen, noch tegen de predikant noch tegen een schilderij, men neemt onwillekeurig zijn hoed af en verdwaalt even onwillekeurig in een soort verplichte meditatie over allerlei dingen, die met de dominee of de doeken niet veel te maken hebben. Als men buiten komt, voelt men zich altijd opgelucht; het sterk-geestelijke doet naar koffie verlangen. Er zij dus opgemerkt, dat ik niet de ware man ben voor preken of kunstbespiegelingen à la Plasschaert; zij vertegenwoordigen voor mij één en dezelfde mentaliteit en zijn in het geheel niet bestand tegen de croquante croquetjes van Alida Zevenboom b.v.

Vandaag was het Zondag; het regende, en ik was op de tentoonstelling van de „Nieuwe Schilders- en Beeldhouwerskring”, gehuisvest in de „Rotterdamse Kunstkring”. Een kleine, niet zeer vermoeiende verzameling werken, één zaal vol; toch was ik binnen het kwartier uitgekeken; ongeveer tien minuten daarvan besteedde ik aan Willink, die hier zo zeer domineerde, dat men telkens wel op hem moest terugval- len; zijn *Pompeji* en *Jobstijding* kende ik al uit reproducties, maar zijn *Parlement* en *Zeppelin* waren volkomen nieuw voor mij. Hoe komt het, dat bijna ieder werk van deze schilder weer boeit? Hij is zeker niet altijd verrassend, zijn anecdotische kant heeft iets gedwongens, iets systematisch, en toch.... Er is een volstrekt verschil in mijn nieuwsgierigheid, als ik een

nieuwe Willink of b.v. een nieuwe Charley Toorop (de andere dominerende figuur uit dit gezelschap) nader. Bij Willink heb ik neiging mij te verkneukelen; over dat Parlement zonder ramen, met die fantastische wolkenapocalyps erboven en die correcte ministers ervoor, over de volslagen doelloos in een vroege-morgen-leegte juichende mannen in regenjassen boven plasjes (dat zij een Zeppelin toejuichen is niets dan een gek misverstand, schildert Willink mij toe). Bij Charley Toorop wordt ik ontzet; verkneukelen zou hier heiligschennis zijn, voelt men, omdat hier bewondering in het sterk-geestelijke en zo mogelijk universeel-kosmische voegt; in dat gloeiende naakt en dat gigantische zelfportret is weer iets van de plechtigheid, waarmee de dominee ons verzekert, dat niet het lagere, maar het Hogere ons kostbaarst bezit vormt. Geen grein van humor blijft hier voor ons arme niet-schilders over; men voelt neiging om de kunstcriticus van het vak er bij te roepen, die aanstonds een preek begint over het schilderkunstige, het coloriet, de toets etc. etc. Is dit misschien het verschil: in Willink ontdekken wij nog de bereidwilligheid om desnoods geen schilder te zijn, in Charley Toorop daarentegen niets anders dan het schilderen als alleenzalmakende levensleer? Want mijn hemel, hoe onhumoristisch, heroïsch, ja dithyrambisch moet men tegenover zichzelf staan, om zich zo te kunnen schilderen als Charley Toorop het hier deed!

Eigenlijk houd ik dus niet van schilderijen; zij boeien mij alleen dan meer dan normaal, als zij verraad aan de schilderkunst beloven. En daarom: eer ik b.v. geloof in de voortreffelijkheid van de tegenwoordige schildermethodes van B. van der Leek, met zijn „fotolitho” (ik noem het luciferspuzzel, al klinkt het niet universeel-kosmisch) *Ueber allen Gipfeln ist Ruh*, of in het genie van de braaf-pointillerende J. Nieweg, of het precieuze *Schaap* van R. Bremmer, moet er veel gebeuren. Al die bloedige ernst-in-lijst doet naar koffie verlangen, d.w.z. naar het heftigste, vulgairste contrast, dat zich op een Hollandse Zondagmorgen maar laat opdiepen, dat bovendien op de Rotterdamse Coolsingel allerheerlijkst geschonken wordt in de „Old Dutch”, waar de *Nachtwacht* in reproductie op ons neerziet.

PSYCHOLOGIE VAN DE CARICATUUR

Onlangs bewonderde ik in de toonzaal van A. Donker (de fotograaf) een verzameling caricaturen van de hand van Stefan Stróbl. Het waren grotendeels min of meer bekende Rotterdammers, die hier openlijk waren gehangen met dikke neuzen, gedegeneerde tanden, ontzaglijke haren en verdwenen kinnen; ik moet zeggen, dat de heer Stróbl hatelijk is, als hij ze tekent. Dr J. F. Otten zag men hier zonder de zonde van zijn bed en wereld als een heel kleine, bedroefde baby, de auteur van de Sowjet-bijbel mr J. Huijts als een pruik-op-wieltjes, en de grootste Rotterdamse schilder H. P. Bieling zag men helemaal niet, want hij was niet getekend. En ik vroeg mij af: mag dat nu maar zo? Heeft tegen zulke schandelijke subjectieve polemiek van een onbekend caricaturist dan niemand in deze degelijke plaats bezwaar? Waarom mag Stefan Stróbl insinueren (met crayon), dat de grote Rotterdammers veel minder groot zijn dan zij zich voordoen, terwijl hij er zelfs niet voor terugdeinst, hen persoonlijk te beledigen, door (alweer: met crayon) kwaad te spreken van hun koeienblik, hun drankeneus of hun geitenprofiel? Stel u voor, dat ik, *niet* met crayon, maar met mijn vulpen, de methode-Stróbl ging toepassen op een bekend dichter hier te lande en hem openlijk ging verwijten, dat hij te kaal en te stralend en te gevuld was! Men zou de eerwaardige objectieve critiek horen!

M.a.w.: wat Stefan Stróbl ongestraft doen mag, is mij verboden, omdat ik schrijf. Het directe, overtuigende argument van de tekenaar wordt mij eenvoudig afhandig gemaakt op grond van mijn aanleg tot abstracte redenering. Was ik gewoonweg Stróbl in mijn critieken, ik had geen leven meer en, wat erger is, iedereen zou zich, geërgerd over mijn foxterriers-ton, van mij afwenden. Het tekenen van caricaturen heet n.l. in de literatuur *schelden*; het verschil is alleen, dat mr Huijts zich met plezier door Stróbl laat uitschelden en zich bovendien nog geveleid voelt, omdat hij „genomen” wordt, terwijl hij dat van mij niet accepteren zou en „objectieve” critiek verwachten op zijn schrifturen. Moraal: polemische temperamenten moeten tot iedere prijs tekenen leren.

Een paar uur later vond ik op het Leeskabinet een boekje met foto's van arische leiders uit het Derde Rijk. Het waren voor mijn oog hannekemaaiers, gigolo's, gewatteerde bokkers, en toneelspelers; maar de bijgevoegde „rassen-psychologische” verklarende tekst beweerde, dat het zonder uitzondering „nordische” helden waren. Bij een gowwleider, een slager met een gedegenereerde puntschedel, stond wel is waar, dat in die punt 's mans „Gottesgefühle” verscholen zat, maar ik kon alleen maar hardop in mijn eentje lachen, lachen en nog eens lachen. Toen was ik wéér een ervaring rijker; ik wist, dat men er als polemist onder de huidige omstandigheden soms al genoeg aan heeft om *fotograaf* te worden.

WASSERMANN-HITLER

In een opstel van Jakob Wassermann (*Meine Landschaft, innere und äussere*), gepubliceerd in het eerste nummer van *Die Sammlung*, treft mij een zonderlinge inconsequentie. Terwijl Wassermann zich verweert tegen de bloedmythologie van het nationaal-socialisme, begeeft hij zich op een buitengewoon gevaarlijk terrein, door een nieuwe mythologie van het landschap voor te dragen. Het is duidelijk, dat een Jood, die zich met zijn woonplaats verbonden voelt (meer misschien, dan met zijn ras), gemakkelijk tot zulk een mythologie komt; maar zij is daarom niet minder fantastisch en au fond even goed een preek voor de eigen gemeente als de rassenreligie. Zowel de gemeenschap van het ras (Hitler) als de gemeenschap van de streek waar men geboren wordt en leeft (Wassermann) zijn in bepaalde momenten onafwijsbare, reële ervaringen voor de persoonlijkheid; maar de man, die met zulke imponderabilia gaat fabelen, bewijst al, dat hij *dekking* zoekt achter een fabel, een dogma. Als Wassermann dus opstelt „drei Arten von biologischen Charakterbildungen” — „Mensch der Ebene, Mensch des Meeres und Mensch des Gebirges”, dan heeft hij óf een enorme banaliteit verkocht óf Hitler zware concurrentie aangedaan door een pseudo-wetenschappelijke formule; en helaas, het blijkt duidelijk, dat het laatste het geval is. Wassermann motiveert deze nieuwe „wetenschap”, die

hem tegen het rassensprookje moet verdedigen, n.l. met niet minder dan „das Magisch-Tellurische, das hier wirksam ist"! „Es ist eine ganz andre Art der Augeneinstellung, die der Mensch der Ebene und des Meeres hat als der des Gebirges. Sein Blick hebt sich horizontal aus, der des andren vertikal." Alweer: onsterfelijk banaal, of zwendel, die het Derde Rijk zelfs nog slaat; zolang de bergbewoner niet scheel kijkt, als hij in de Wieringerwaard moet leven, zolang geloof ik niet aan de sprookjes van Jakob Wassermann en zijn „magisch-tellurische" oogassen; zij zijn althans niet overtuigender dan de goddelijke privileges van de Ariër bij Hitler.

Wie de (nog in Duitsland verschenen) *Selbstbetrachtungen* van Wassermann gelezen heeft, weet, dat hij het kunstenaarsleven als een afgrijselijk zware verantwoordelijkheid voelt; humor tegenover de kunst zoekt men bij deze zwoegende Alpenbewoner vergeefs; hij is een uitgeholde Dostojewski, die juist alles mist, waardoor deze een „europees" schrijver was. De mystiek zit hem zo in het bloed, dat hij ook van het schrijven een vorm van mystiek heeft gemaakt; het verstand stond hem daarbij in de weg, zodat naar hij zelf zegt, „(ihm) alles im Leben jämmerlich misslingt, was er durch den Intellekt allein fördern oder erreichen will". Wassermann is het typische voorbeeld van de auteur, die in alles onmiddellijk het „Ueber-individuelle", het symbool, de werkelijkheid „achter de dingen" wil opsporen en dus niet eens kan twijfelen aan het bestaan van zulk een platonische schijnwereld; hij leeft van die schijn, die hem zelf, als auteur, als priester-profeet, als tragische figuur, verheft boven het nietige mensje Jakob Wassermann. Voor hem is de roman „ein symbolisches Gebilde mit überhöhter Wirklichkeit" (denk even aan de romans van Stendhal!); ergo, zou men kunnen zeggen, werd zijn *Christian Wahnschaffe* een symbolische draak in een milieu van klatergoud. Ik beveel een ieder de lezing dezer *Selbstbetrachtungen* van Wassermann aan; zij zijn het onmisbaar complement van *Mein Kampf*, zij zijn geschreven met een overeenkomstig krampachtig accent van worsteling, die men zelf als worsteling enscèneert, en verraden inderdaad hetzelfde theatrale „landschap". Het huwelijk van Wassermann en Hitler

zou weliswaar mislukken, omdat de één een Jood en een fatsoenlijk man, de ander een Ariër en een luidspreker is; maar hun gemeenschappelijke liefde voor het Hogere is, „magisch-tellurisch” gesproken, op dezelfde Alpentoppen gebakerd. Zo is het zeer verklaarbaar, dat Wassermann er naar snakt, zijn Hogere tegenover Hitlers Hogere te stellen, teneinde te demonstren, dat Hitler verkeerd „achter de dingen” heeft gekeken, waar hij, Wassermann, er werkelijk „achter is”.

Al voortredenerend zou ik dus gemakkelijk het „Magisch-Tellurische” tegen Wassermann zelf kunnen uitspelen, ware het niet, dat men mij misschien van algemene „gelijkschakeling” zou willen verdenken; en „gelijkschakeling” is juist wat ik Wassermann verwijt, die aan al zijn romanfiguren steeds dezelfde holle symbolische echo weet te ontlokken. Ik tracht hier slechts aannemelijk te maken, dat de tegenstelling Wassermann-Hitler meer een quaestie is van *middelen* dan van *richting*. Alleen aan een volk, dat *Christian Wahnschaffe* als een meesterstuk van mensenkennis verslond, konden de rasleugens van *Mein Kampf* zo snel en grondig worden ingegoten; Wassermanns holle platonisme droeg er het zijne toe bij, dat volk rijp te maken voor de grootste geestelijke zwendel, die men sedert mensenheugenis aan een massa heeft kunnen opdringen. Daarmee is Wassermanns persoonlijke integriteit niet in twijfel getrokken; hij speelt niet de walgelijke rol van Godfried Benn, wiens verraad door Klaus Mann in *Die Sammlung* terecht scherp gehekeld wordt; hij is alleen, wie hij is, en als zodanig is hij bij ongeluk Hitlers Johannes de Doper, alle rassenverschil en goede bedoelingen ten spijt.

HET MYSTERIE VAN LEIDSCHENDAM

De aantrekkingskracht van het Mysterie, en vooral van het Mysterie der Poëzie, blijft hier te lande voortwoeden, hoe vaak en hoe heftig men er ook tegen protesteert. Thans heeft men zelfs het plaatsje Leidschendam (in de buurt van 's-Gravenhage) in het geding gebracht, en wel in een poëziecritiek van Jan R. Th. Campert in de *N.R.C.* handelende over de bundel *Alleenspraak* van Chr. de Graaff. Campert komt daar,

na veel bewondering te hebben geuit, tot de volgende ontmoeting met het welbekende Mysterie: „Het talent van De Graaff heeft zulk een diepte, zijn stem heeft zulk een adem, dat alle woorden, hoe nuchter en zakelijk ook, vervuld raken van die magische kracht. Het gedicht *Ver van Amsterdam* weet dit voortreffelijk te bewijzen. En het wonder der poëzie is er des te ondoorgrondelijker om wanneer men weet, dat de eerste regel van het gedicht: *Boven Amsterdam stijgt de maan*, onvoorwaardelijk schoon is, terwijl diezelfde regel belachelijk wordt wanneer er gestaan had: *Boven Leidschendam stijgt de maan*. Terwijl Leidschendam toch óók een vriendelijk plaatsje is....”

Zo staat het er; de laatste, ietwat humoristische toevoeging, moet men beschouwen als een stijlmiddel, dat de magie van het wonderbaarlijke Amsterdam des te sterker doet uitkomen. Ik moet zeggen (en daarom citeer ik dit karakteristieke fragmentje, dat een wijdvertakte mentaliteit representeert), dat Campert wel buitengewoon schielijk de wijk neemt naar het „ondoorgrondelijke” wonder, zonder zelfs af te wachten, of een nuchterder verklaring (maar hij rilt waarschijnlijk al bij het woord „verklaring”) mogelijk zou kunnen zijn. O.m. zou ik hem het volgende aan de hand willen doen: Amsterdam telt meer dan 800.000 inwoners; deze inwoners huizen voor een groot deel in z.g. grachtwoningen, die, gelijk men in *Baedeker* uitvoeriger nalezen kan, voor het merendeel uit de zeventiende eeuw dateren en op onvoorwaardelijk schone wijze in het grachtwater spiegelen. Zegt men dus onder dichtertlijk aangelegde mensen: „Amsterdam”, en even later: „maan”, dan is de kans niet gering, dat de hoorder dadelijk associaties voelt opkomen, die betrekking hebben op het algemeen beeld der maan-met-huizen spiegelende grachten. Daarvoor heeft men geen diepte, wat gewone adem en zeker geen magische kracht nodig.... Leidschendam daarentegen is de heer Campert en mij slechts bekend als onvoorwaardelijk geassocieerd met „Voorburg”; de elektrische treinen n.l., die te Rotterdam van het station Hofplein vertrekken, stoppen, voorzover zij niet direct doorgaan naar 's-Gravenhage, te Leidschendam-Voorburg. Alsdan ziet de reiziger uit de trein enige

villatjes en andere huisjes, die hem meestal geen indruk geven dan: „Hier wonen nogal wat forensen, zou ik zo denken.” Zegt Campert dus onder medepoëten eerst „Leidschendam” en daarna „maan”, dan associeert het gezelschap forensen met maneschijn, misschien wel kaalhoofdige, dikke, gezapige forensen met een ijle, poeierende, magische maneschijn (*uw schedelveld is koeler maan*), zodat het in lachen uitbarst of, als de omstandigheden zulks niet gedogen, glimlacht.... Een groot dichter (dit vergeet Campert in zijn critiek) zou bovendien in staat zijn, de belachelijkheid van Leidschendam volkomen weg te ademen door gloednieuwe associaties te scheppen, zoals Nijhoff het destijds deed met „Sas” en „Sluis” en Buning met „Katrijp” en „Hargen”; men moet het station der E.S.M. en de forensen wegademen, daarop komt het aan, dat is pas je reine magie; Camperts voorkeur voor Amsterdam is zelfs in dit licht bezien al erg burgerlijk! In ieder geval, zo bijzonder ondoorgrondelijk is de geheimzinnige aantrekkingskracht van Amsterdam in deze toevallige combinatie geenszins.

Ik beweer allerminst, dat mijn verklaring de juiste is; er zijn zeker tien andere mogelijk. Ik beweer nog minder, dat ik, door het „ondoorgrondelijke” wonder van de voortijdig geïmponeerde Campert te verklaren, het mysterie uit het leven wegneem. Ik beweer alleen, dat juist dit soort gegoochel met wonderen, magieën en andere spokerijen het werkelijk wonder der poëzie (ik wil dat woord ook wel eens gebruiken) in discrediet brengt bij iedereen, die niet van zins is, bij Leidschendam plotseling zijn verstand in te schakelen, nadat hij het eerst bij Amsterdam had uitgeschakeld. Ik beweer voorts, dat alle wonderen, die men afficheert à la Campert, van de „poésie pure” tot Beaurain, „Amsterdamse” wonderen zijn. Laten wij de zaak nog eens scherp stellen: wij hebben niets tegen de onverklaarbaarheid van Amsterdam, maar wij eisen dan ook het mysterierecht op voor Leidschendam, Appingedam, Monnikendam, Volendam, Schiedam... ja zelfs voor Rotterdam, en dat zegt wat! *Boven Rotterdam stijgt de maan*: is dat „onvoorwaardelijk schoon”, Campert, ja of neen? En *Boven Edam*...?

Maar neen, hier zouden wij liever informaties nemen bij Willem Elsschot; want de onverklaarbaarheid van het kaas-mysterie voor de kaashandelaren, die er wellicht belang bij hebben, is een geheel nieuw thema.

HELDENVERERING

De voortreffelijke overzichtschrjver van de *N.R.C.* heeft het met zijn lezers te kwaad gekregen naar aanleiding van de beklagde Dimitrof, die thans één van de populairste „helden” is geworden. Waarom? Hij had Dimitrof een „op zijn Balkans schilderachtige bandietenfiguur” genoemd en zich verzet tegen de idealisering, die dreigt.

Ik wil de zaak, waarom het gaat, hier dadelijk los maken van de z.g. politiek van de dag. Mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, is deze Dimitrof een man met een goedkope, allergeedkoopste ideologie; even waarschijnlijk zouden zowel de overzichtschrjver van de *N.R.C.* als ik onmiddellijk woorden met hem krijgen, wanneer wij met hem in één vertrek werden gelaten. Alles goed en wel: maar doet dat iets af of toe aan de *positie*, die deze „held” inneemt bij één der grootste processen na de Dreyfus-affaire? En hebben wij iets te maken met het meerdere of mindere gehalte van Dimitrofs filosofie, met zijn nu al beroemde vrouwenjacht en met zoveel andere dingen, als wij hem daar zien staan tegenover een schuimbekkende baron van de erkende macht, die, hoewel omringd door een drom van adjudanten, zijn infame scheldwoorden niet kan inhouden? Op dat moment vergeet ik eenvoudig, dat ik met iemand te maken heb, wiens principes ik niet deel, op dat moment ken ik geen politiek, geen communisten, geen fascisten en geen *N.R.C.*, op dat moment bewonder ik, zinloos en volstrekt en wellicht met iets te veel onvoorzichtigheid en pathos, de eenling Dimitrof, wiens struikroverij zover gaat, dat hij de uitoefening van zijn vak durft voortzetten in een omgeving van gebogen ruggen en serviele gedachten.

Voortreffelijke en altijd lezenswaardige overzichtschrjver van de *N.R.C.*, niemand in Nederland zal mij verdenken van een overmatige behoefte aan „heroworship”; zelfs de naam

Carlyle doet mij pijnlijk aan en waar, zoals tegenwoordig, held en hemd plegen samen te gaan, kies ik bij voorkeur een andere weg. Maar: er is een besef van rangorde, dat geen motivering nodig heeft, dat vanzelf ontwaakt, als een man zoveel overschot aan vitaliteit vertoont, dat hij de gebruikelijke overwegingen van zelfbehoud en geld verdienen op zij zet om ze door meer balkanese te vervangen. Napoleon was een Balkanees volgens deze terminologie, maar Pascal, Nietzsche, Dostojewski, Multatuli waren het niet minder; „schilderachtige bandietenfiguren” alles bij elkaar genomen, geen Hegelianen, heilsoldaten, dagbladlezers, met al hun „zelfverloochening” zelfs geen „altruïsten” of zedelijke voorbeelden. En voor deze Balkan, o voortreffelijke en altijd lezenswaardige overzichtschrjver, hebben wij, wat gij ook pruttelen moogt over decorum en hoezeer wij zelf ook uit practische overwegingen mogen hangen aan uw veilige normen, het woord „held” in zijn volle omvang gereserveerd. Zonder Carlyle.

RENAISSANCE VAN HET FATSOEN

Aan hun houding tegenover het fascisme pleeg ik tegenwoordig mijn vrienden te herkennen. Geven zij ook maar een milimeter toe aan de verering van bazaarhelden, dan geef ik hen als vrienden op; het blijkt, dat de cultuur-schil, die hen vroeger maskeerde, niets anders dan een onnozel vernisprocédé is geweest. Want hier juist spreekt het instinctieve rangordebesef zeer duidelijke taal; *hier vergist men zich niet ongestraft*. Men kan er over discussiëren, of de heren Mussolini, Hitler en Mussert slimme politici, goede volksmenners of nog betere leiders van de burgermansinstincten zijn; maar deze lieden één ogenblik voor *helden* te verslijten, bewijst dat men zelf thuis hoort bij de geperverteerde democraten, die niet zonder „vadertje” kunnen leven.

Een waarachtig gevoel voor hiërarchie verraadt zich niet door aanbidding van een persoon. Ortéga y Gasset zegt zeer terecht in *De Opstand der Horden*, dat iedere maatschappij, *inbegrepen* de liberalistische en democratische, op rangorde berust en dus in wezen aristocratisch is. Dat de fascistten van

het leiderschap een monopolie trachten te maken, kan slechts bewijzen, waar het hen werkelijk om te doen is. Zij hebben een vergroting van hun eigen kleinburgerlijke moraal nodig en zij deponeren dat verlangen in hem, die het meesterlijkst de complete burgerman weet te vertolken en hen ontlast van hun schuldgevoel tegenover de hun van buiten opgelegde culturele normen. De Leider geeft deze „horde” permissie, huzen met platte daken, verzen met rare woorden, romans met voor haar compromitterende analyse, muziek met geluiden buiten Schubert en Wagner om, lelijk te vinden, zonder dat een culturele instantie daartegen protesteert; men moet het naïeve culturele programma van de heer Mussert daar maar eens op nalezen. Het belooft n.b. „volledige godsdienst- en gewetensvrijheid”, maar met „onderdrukking van leerstellingen, instellingen en handelingen, die de eenheid van de natie en de goede zeden aantasten”! De formulering alleen al van zulk een these wijst op een zo volslagen cultuurloosheid, dat men niet verder behoeft te vragen, welke Tollens-poëzie de heer Mussert als „goed zedelijk” beschouwt! Wel is het een goede tijd voor de psychoanalytici, die hun stoutste verwachtingen nog huizenhoog overtroffen kunnen vinden; het „fatsoen” en het „normale” waar de fascistten voor opkomen, hebben voor Sigmund Freud geen geheimen.

Het merkwaardige van het geval is niet, dat zulke retour-„bewegingen” bestaan; zij hebben altijd bestaan. Het merkwaardige is, dat zij thans nauwelijks meer op verzet stuiten. Men ontmoet zelfs boze gezichten, als men een grapje maakt over de potsierlijke huldiging van vier snelle, moedige en energieke luchttaxi-chauffeurs, die ik evengoed zou willen huldigen – alleen niet op deze zotte manier, alsof het ganse vaderland daarmee een heldendaad hadde verricht. Het publiek heeft er behoefte aan zijn minderwaardigheidsgevoelens te compenseren door een wensdroom te huldigen in de eerste de beste „helden”, van welk kaliber ook: alles goed en wel, maar moet daarom heel Nederland aan pelikaanziekte lijden en de dichter Bloem de schoenzolen van de heer Mussert kussen? Zulke symptomen wijzen op een uitsterven van het aristocratisch afstandsbesef, dat teken van werkelijk gevoel voor *rangorde*,

waarvan een omgekeerd democratische beweging als het fascisme nog nooit schijnt te hebben gehoord. *Het* grote verschil tussen Napoleon en Hitler is, dat de eerste zijn struikrovers wil oplegde, terwijl de tweede slechts als symbool wordt opgelegd door de wil der „horden”.

„I'M NO ANGEL"
BUT WE'LL SEE YOU AGAIN!

Amerika levert ons een nieuwe ster, die na veel oudeherendebat met een gesnoeide film in Nederland is binnen gelaten: Mae West. Zij is er nauwelijks, of reeds is zij omsponnen door de metaphysica der Filmligatermen... vlug dus, laten wij haar nog even naar voren halen (naakt, had ik haast gezegd, maar dat alleen met het oog op de filmligametaphysica) om haar op onze manier te „bespreken”.

Mae West heeft het scenario van haar film *I'm no Angel* zelf geschreven. Zij is dus niet alleen verantwoordelijk voor de volvet en sloom geworden Anny Ondra, die wij heupwiegend zien rondwandelen, maar ook voor het verhaal. Dat verhaal nu heeft de fantasie van een keukenmeid, die zichzelf voor de grote Hoer van Babylon is gaan verslijten en nu het „cynisme” beoefent. Het heeft precies zoveel humor als *De Lach*, d.w.z. heel veel, verduiveld veel, en tegelijk miniem weinig. Mae West permitteert zich een entrée als niet minder dan het Gouden Kalf, en als zodanig is zij het meest volmaakte idool van de handelsreizigers aller landen, dat zich maar laat denken. Zij kreunt, of liever gromt zachtjes (dat is zinnelijkheid, iets heel, heel ergs en verbodens), maar zij is naar mijn smaak voortdurend te vet om gedachten aan de paradijszonde op te wekken; de verboden vrucht van de slagerswinkel blijft, voor mij althans, te onherroepelijk herinneren aan het spek, waaraan zij ontsproot.

Eén ding, behalve de nauwkeurige opgave in cijfers van haar gewicht schoon aan de haak, interesseert mij nog aan Mae West: hoe zal aan haar het geleidelijke heiligings- en louteringsproces, waaraan haar voorgangsters in de volksgunst Garbo en Dietrich door de producers werden onderworpen,

worden voltrokken? Want zo gaat het nu eenmaal: als men „ster” wordt, krijgt men pretenties, en als men pretenties krijgt, wil men het „hogere” en dus bezielde rollen spelen; de ontwikkelingsgang van *Blauwe Engel* naar *Song of Songs*. Wij twijfelen er niet aan, of ook Mae West zal de „ziel” vinden en de „angel” worden die onbegrepen en met een onverwoestbare kern van reinheid, waaraan geen aanraking met het rosse leven iets heeft kunnen bezoedelen, rondwaart – en niet meer heupwiegt. Een enkele glimp van die betere, schonere wereld achter deze wereld treft ons ook reeds in *I'm no Angel*, zij het dan ook verstikt in gegrom en vet....

Misschien is de weg naar de heiliging hier een vermageringskuur. Dat was zij trouwens al vaker.

HORST WICHMANN

Op de laatste landdag van de N.S.B. te Amsterdam heeft ds van Duyl (naar men zegt het toegevoegde intellect, zozusagen „der Goebbels” van onze kleine Mussert) een verheerlijkende rede gehouden over Erich Wichmann, de eerste Nederlandse fascist. Het is begrijpelijk, in de lijn der algemene imitatie van hete cognacgroc door hete saliemelk, die ten onzent fascisme heet; men heeft ook hier te lande zijn Heilige, zijn Horst Wessel nodig, en als hij er niet is, zal men hem bij gebrek aan een Hans Heinz Ewers uit het niet laten scheppen door een daartoe immers opgeleid predikant. Al deze mystische zwijmelarijen berusten internationaal op precies hetzelfde recept en men onderkent langzamerhand de cliché's al heel gemakkelijk. Naast de Heiland, die ons leidt, behoeven wij één of meer martelaren, die men heilig kan verklaren; ça se comprend, das gehört zur vollkommenen Verdauung.

Nu heb ik de H. Schlageter en de H. Wessel niet van nabij gekend; toen zij binnen het bereik van mijn geestesoog kwamen, leken zij al onherstelbaar op St. Nicolaas. Maar de Eerw. Heer van Duyl kan ik verzekeren (en hij mag het bijschrijven op mijn nota voor Urker concentratiekamp, dat onder zijn leiding, hoop ik, toch min of meer op een V.C.S.B.-conferentie zal lijken), dat ik deze H. Erich tamelijk goed en in ieder

geval van zeer nabij heb gekend, en nog wel in de tijd, toen hij rondliep zonder nimbus en met het plan, Nederland in de melk te laten stikken. Ik heb zo enige „persoonlijke herinneringen” aan de nieuwbakken Sint; maar die bewaar ik, voor later; momenteel zijn wij nog niet verkitscht genoeg en nog niet geïmponeerd genoeg ook, om daar het rechte profijt van te kunnen trekken; bovendien geef ik er, in tegenstelling tot de theoloog Van Duyl, de voorkeur aan Erich na zijn dood met rust te laten. Maar mocht het eens zo komen te staan, dat ook hier de vrome kitsch dreigde te triomferen, dan zal ik, dat beloof ik de ds, Erich Wichmann uit zijn graf laten herrijzen in zijn schrikkelijke realiteit van (zeker voor fatsoensrenaisancisten) niet altijd even kuise anecdotes!

Voorlopig volsta ik ermee voor ds van Duyl over te schrijven de slotwoorden van 's Heiligen evangelie over de melk, dat mutatis mutandis ook zeer goed dienst kan doen voor vrijzinnige dominees, die in de politiek zoeken, wat zij in de kerk niet kunnen vinden:

„Dit zijn de nieuwe, de goddelooze asketen; de nieuwe, de goddelooze helden zijn er ook al en reeds zijn de nieuwe, de goddelooze Heilanden in aantocht, die wijn in water veranderen, neen, niet in rein water, in glibberige melk; en bij het Laatste Avondmaal (de kruisiging vervalt wegens ongesteldheid) van zoo'n beker met dat klierslijm zullen zeggen: „drinkt, dit is mijn bloed”. Wat dan hun eerste waarachtige waarheid zal zijn!”

Het spijt mij voor de kiese oren van ds, maar dit waren 's mans eigen woorden; de mogelijkheid bestaat natuurlijk, ze bij de herdrukken te laten elimineren, al zou ook dat op imitatie lijken. In het concentratiekamp ben ik bovendien bereid, na laat ons zeggen twintig slagen met de gummistok onder ede te verklaren, dat de H. Erich zoiets nimmer geschreven heeft (het staat in *De Vrije Bladen* van 1927 p. 246) en dat hij ook nimmer één druppel alcohol heeft gebruikt, maar nationale melk verkoos boven geïmporteerde wijn.

DE BRUEGHELS

De kunsthandel P. de Boer te Amsterdam heeft ons de gelegenheid geboden een uitgezochte collectie „jongere Brueghels” bijeen te zien. Van hen is ongetwijfeld Pieter Brueghel de jongere (de zoon van de „Boerenbrueghel”) de interessantste, niet zozeer om zijn persoonlijkheid als wel om de wijze, waarop hij de persoonlijkheid van zijn vader interpreteert. Ik kan niet beoordelen in hoeverre de kunsthistorici gelijk hebben, die trachten deze „epigoon” nog een aantal persoonlijke eigenschappen toe te kennen; dit is toch wel zeker, dat de jonge Pieter met het kopiëren van de oude Pieter een belangrijk deel van zijn tijd heeft zoek gebracht en dat hij in stijlbegrip weinig van zijn vader afwijkt. Voor het schildersvak is de quaestie van het plagiaat echter altijd veel minder belangrijk dan voor de litteratuur, al was in de middeleeuwen ook het litteraire plagiaat nog volkomen gewettigd en zelfs min of meer een bewijs van degelijk en breed vakmanschap. Onze opvatting van de persoonlijkheid als iets „oorspronkelijks” hebben wij trouwens destijds zo onverzoenlijk naar voren gebracht, juist omdat zij niet opgaat voor de vaklieden. Wanneer men schilderkunst en litteratuur zuiver als vak beschouwt, heeft ieder nuanceverschil recht op belangstelling; het is dan zelfs zaak geen nuance tussen Slauerhoff en Van Geuns te veronachtzamen, want Van Geuns, de epigoon, onderscheidt zich natuurlijk evenzeer van de oorspronkelijke Slauerhoff als Brueghel de jongere zich onderscheidt van Brueghel de oudere. Alleen: het vak schilderkunst *verdraagt* meer epigonisme, omdat het genot, dat men daarin beleeft aan de stofuitdrukking, het lijnenspel en het coloriet veel directer en intenser is dan het door woorden bemiddelde genot aan die elementen in de poëzie. Het is daarom ook niet nodig het persoonlijkheidsprobleem in de schilderkunst zo scherp te stellen als in de litteratuur; de epigonen doen aan de wand veel minder kwaad dan in de boekhandel en hebben oneindig meer reden van bestaan, als zij tenminste goede epigonen zijn. De kunst van de jonge Brueghel mist, voorzover de tentoonstelling daarover kan laten oordelen, de persoonlijke visie van de vader

en geeft er ook niets essentieel nieuws voor in de plaats; maar hij zet die vader voort met een schildersgevoel, dat het respect voor de *familie* als factor in de kunstgeschiedenis aanmerkelijk versterkt.

Wat mij bij de oude zowel als bij de jonge Pieter treft is de combinatie van twee aspecten, die in de schilderkunst zo vaak onverenigbaar schijnen. Men kan n.l. doeken als de *Spreekwoorden*, de *Kinderspelen*, *Carnaval en Vasten* en zovele andere met hetzelfde recht bekijken met het oog van de nieuwsgierige, op anecdoten beluste detailliefhebber als met de blik, waarmee men Kandinsky opneemt. (Hetzelfde bij het werk van Hiëronymus Bosch, al werpt zich daar een venijniger, abstracter natuur op het beeld.) Er is in de Brueghels niets van de geestelijke luiheid der impressionisten, die de anecdote en het detail slechts waardeerden als noot, maar ook niets van de peuterige verbijzondering der classicisten; de grote vraag is, of zij eigenlijk anecdoten verbeelden en intuïtief ook nog een synthese bereikten, dan wel synthese beoogden en de anecdote daarvoor als element gebruikten. Ook als het laatste het geval zou zijn geweest moet men toch het „gezond verstand” en de „humor” (niet à la Timmermans!) bewonderen, waarmee zij iedere schildersdogmatiek vermeden. De onervaren leek, die toch altijd de basis blijft van alle specialisme, kan zich aan de Brueghels volkomen verzadigen, zó zelfs, dat hij mogelijk met verwondering op een zekere dag zal ontdekken, dat hij hier *door* en *in* het plezier aan de anecdote tevens de schilderkunst heeft ontdekt. Dat is voor mij één van de geniale kanten der Brueghels; zij „amuseren”, zelfs in hun tragiek (zie de prachtige *Kruisiging* van Pieter d.j., waarop een man vlak achter het smartelijkste tafereel der mensheid behaaglijk zich zit te ontlasten; geen spoor van Toorop-heiligheid!) en zij zijn schilders zonder de georneerdheid van schilders; op tien meter afstand zijn zij mozaïeken en op vijftig centimeter afstand zijn zij psychologen.

Aangezien de tentoonstelling met hulp van kunsthistorici van het vak is opgezet, heeft men ook de afschuwelijke bloemen van Jan Brueghel laten aanrukken; de ergste soort „nieuwe zakelijkheid” is er niets bij. Maar ook Jan heeft zo zijn nut;

hij demonstreert de biologerende werking van de naam en daarmee het *nadeel* van de „talentvolle familie”.

CORRUPTIE

Onlangs geraakte ik in gesprek met een intellectueel, die zeide tot een fascistische organisatie te behoren; hij had daarvoor natuurlijk enige motieven, was o.m. van mening, dat het fascisme een „reactie op het materialisme” betekende (waarmede hij zich dus zelf afficheerde als een trouw aanhanger van de heilige geest, die belichaamd wordt in het baltisch profiel van Alfred Rosenberg en het gehypertrophieerd spraakcentrum van ir Mussert); maar een van de voortreffelijkste dingen, die het fascisme ook in Nederland zich ten doel had gesteld, noemde hij de opruiming der corruptie. Volgens hem was ons landsbestuur enorm corrupt, en zou er heel wat aan het licht komen, als.... Dit „als” op zichzelf reeds drong mij tot een „defense of corruption”; want geen corruptie lijkt mij erger dan het uur, waarop de blanke strijders tegen de corruptie het bewind in handen nemen om pas dan te ontdekken, dat zonder corruptie de mens niet leven en zeker niet regeren zal.

Misschien (ik ben daar nog niet eens zo zeker van) is het wenselijk de corruptie tot een minimum te beperken; en vast staat wel, dat al te erge corruptie aanleiding geeft tot uitplundering van kleine spaarders, winkeliers en alle andere consciëntieuze belastingbetalers, waarop de heer Mussert zijn wonderlijk huis gebouwd heeft; er is dan ook een in zekere zin oprechte en althans zeer sympathieke verontwaardiging over heersende corruptie denkbaar (het geval Stawisky). Maar met die verontwaardiging heeft het ijverig speuren naar corruptie van sommige politici, waarvan zich één onlangs als symbool het varken had gekozen, niet veel uit te staan. Zij schreeuwen immers al te duidelijk om die paradijstoestand, waarin zij zelf, onbelemmerd door een nog te critische democratie, hun eigen vorm van corruptie met goed geweten kunnen toepassen. Als zodanig lijken zij sprekend op de antisemiëten, die overal het jodencomplot bespeuren, alleen maar, omdat de

wereld hun nog geen gelegenheid heeft gegeven hun eigen complotten vrijuit te smeden. De hele schepping is voor zulke mensen, wier rancune tegen warenhuizen zich toevallig in ideologie heeft omgezet, vervuld van complotten; geheime orden, vrijmetselarij, corruptie, dat is voor hen de laatste formule voor de in wezen zoveel gecompliceerder, onschuldiger en amusanter eerezucht en ijdelheid van personen, die als twee druppels water lijken op hun edele bestrijders! Het tekent de „slavenmoraal” van het fascisme, dat het van dit geestelijke afval der wereldbeschouwing moet leven. Ongetwijfeld, er zal heel wat aan het licht komen, *als...* Maar het hongerige verlangen naar het grote ogenblik van de absolute zuiverheid doet denken aan de mentaliteit van huisvrouwen, die geen dienstbode kunnen houden; in alle dienstboden zien zij de duivel, zichzelf zien zij als de vermoorde onschuld en de laatste, ideale dienstbode, waarop zij, kletsend en kankerend tegen hun even onschuldige vriendinnen, steeds wachten, blijkt altijd een feeks te zijn, die er in slaagt mevrouw zelf te corrumperen.

ANDRÉ GIDE EN DE JORDAAN

De uiterlijke omstandigheden, waaronder men een boek leest, kunnen van invloed zijn op de waarde, die het boek onder het lezen krijgt. Ik las Gide's onafhankelijke bekentenissen *Pages de Journal*, gedurende het oproer in de Jordaan; en het kwam mij voor, dat de spanning van het ene zich telkens meedeelde (of verwarde) met die van het andere. Waarom? Het was wellicht in de eerste plaats een reactie op de krantenverslagen van deze „relletjes”, die zulk een confusie tot stand hielp brengen. Er is in de toon van een krant, die een oproer beschrijft, iets zo aanmatigends en zelfvoldaans, dat men onwillekeurig iedere poging tot *zuivere* afrekening met sociale problemen met een ander oog gaat waarnemen. Zonder dat men zelfs een spoor van twijfel aan de gemotiveerdheid dier termen kan ontdekken, hoort men de heren verslaggevers (soms met het accent van de dierbare ernst, dan weer in de stijl van het kalme divertissement) met de blanke vulpen inhakken op

het „gepeupel”, de „oproerkraaiers”, de tot een scholastiek begrip zonder enige aanschouwelijkheid verworpen „opgeschoten jongens”, „de herriemakers” en de „raddraaiers”; dat ik ditmaal tevergeefs gezocht heb naar het klassieke „janhagel” en het oud-hollandse „grauw” (voor de geur van het woord zou men het ten believe van pater Van Ginneken c.s. nog gaarne *graauw* spellen), is waarschijnlijk te wijten aan mijn onvolledige documentatie. Wat deze terminologie zo buitensporig en ongenietelijk maakt (de positieve tegenprestatie leest men in diezelfde bladen bij koninklijke sterfgevallen en begrafenissen), is niet het feit, dat hier een bepaalde partij met bepaalde belangen aan het woord is, maar het gemis aan inzicht in het volslagen ridicule van dergelijke journalistieke vonnissen over individuen, wier beweegredenen men blijkbaar als God zelf meent te mogen herleiden tot onaanzienlijk gewoet in het duister. Over de noodzakelijkheid van krachtmetingen tussen de populatie van een stadswijk en de politie kan men van mening verschillen; over de abjecte bourgeois-satisfait-moraal van deze krantenstijl is tussen behoorlijke mensen meningsverschil onmogelijk. Het *moet* ook voor z.g. burgerlijke bladen doenlijk zijn van zulke gebeurtenissen een reportage (en zelfs een zeer leesbare reportage!) te geven, die vrij is van dit abominabele jargon.

Het gemis aan fantasie, aan intuïtie, aan goede smaak, dat uit de verslagen van „relletjes” spreekt, kan men herleiden tot de algemene verstarring, waartoe een collectieve moraal het schrijvende kuddedier journalist weet te brengen; de geringste notie van de relativiteit der heersende opvattingen ontbreekt dit wezen, en als zodanig is het dus ook weer akelig onschuldig, wat zijn terminologie betreft. „Il y a beaucoup de sottise, beaucoup d'ignorance, beaucoup d'entêtement dans leurs dénis; et aussi quelque défaut d'imagination qui les retient de croire que l'humanité puisse changer, qu'une société puisse se former sur des bases différentes de celles qu'ils ont toujours connues (alors même qu'ils les déplorent), que l'avenir puisse ne pas être une reprise et une reproduction du passé”, zegt Gide van de franse intellectuelen; met ietwat minder gematigdheid zou men hetzelfde van onze reporters kunnen zeg-

gen. Ik ben er van overtuigd, dat het voor alles de afkeer van dit soort gemoedelijke, machinale verstarring was, die Gide naar het communisme dreef; juist de machinale gemoedelijkheid is het, die onverbiddelijk de ongeneeslijkheid dezer mensen bewijst; want gemoedelijk is men alleen, als men zich van de aanwezigheid van een probleem zelfs niet bewust is en zich dus in de rol van moralist niets anders dan sportsman voelt. Gide's dagboek treft mij voor alles als een protest tegen de tot sport verworden Europese moraal der bourgeoisie (zie, wat hij over de „sportsman” Barres schrijft!).

Het „communisme” van André Gide moet overigens, dunkt mij, voor gelovige communistische auteurs als Ilja Ehrenburg toch wel iets zeer dillettantisch hebben. Immers waar de nederlandse pers over „gepeupel” schrijft, daar heeft Ehrenburg (in de franse vertaling van zijn boek tegen de heren Mauriac, Duhamel c.s., *Vus par un Ecrivain d'U.R.S.S.*) het over „ouvriers” met precies hetzelfde eerbiedige accent, dat ten onzent bij de koninklijke sterfgevallen gebruikelijk is: „les ouvriers (d'U.R.S.S.) savent honorer Shakespeare, Goethe et Pouchkine”, zegt de heer Ehrenburg van het nu sacrosancte „janhagel”, en wij zien de stralende lach van de *nieuwe* bourgeois satisfait om zijn lippen. Omstreeks de tijd, dat deze ver eerders van Shakespeare etc. ook in West-Europa de tegen hen op touw gezette „relletjes” zullen onderdrukken, zal toch misschien André Gide weer onder het nieuwe „gepeupel” zijn; want iemand, die volhoudt: „je reste individualiste convaincu”, komt onder alle omstandigheden gemakkelijk terecht onder het „grauw”. Niet als de dichters, met het martelaarsgezicht van Geerten Gossaert, maar zonder erg, zonder voorkeur, met de ingeschapen afkeer van orthodoxie op elk gebied.

DE JUBILARIS LODEWIJK VAN DEYSSEL

Het ligt voor de hand, dat wij, redigerende het strijdbaarste tijdschrift in Nederland (gelijk gezegd is), bij de zeventigste verjaardag van Lodewijk van Deyssel niet willen zwijgen. Want wat wij van hem hebben overgenomen (of laat ik liever voor mijzelf spreken en mijn collega's niet betrekken in een

zuiver persoonlijk woord), wat ik van hem heb overgenomen, is zijn aanmatiging, zijn onbeschaamdheid en zijn subjectiviteit. Het schelden heb ik *niet* overgenomen, omdat wijlen de heer Querido en thans de heer Albert Kuyle zich daarvan bedienden en bedienen, zonder overigens ook maar iets van deze aristocratische kunst van de meester te verstaan.

Het is een wonderlijke dag voor Holland, deze 22ste September! Daar troont Lodewijk van Deyssel onder ons, en men viert hem met courantenartikelen, waarin gerept wordt van zijn betekenis als baanbreker. Daar is maar één roep over die baanbrekerij en over het feit, dat wij van de voor-tachtigse bekrompenheid verlost zijn. De waarde, die Lodewijk van Deyssel thans vertegenwoordigt, is in de loop der jaren dus precies het tegengestelde geworden van de waarde, die hij omstreeks 1890 representeerde; thans wordt hij beschermd door een armee van volksuniversiteiten en erkend zelfs door die „vijanden der litteratuur” waartegen hij in *Nieuw Holland* zijn banvloek slingerde. In hoeverre Van Deyssel daaraan zelf schuldig staat blijve op deze feestdag in het midden, en slechts één opmerking moge de situatie karakteriseren: deze carrière bewijst, meer dan wat ook, dat Van Deyssel niet te vergelijken is met de man, die hij met zijn dandyistische kunsttheorieën als een „voorloper” meende te kunnen overtreffen: Multatuli.

Ex officio heb ik zelf ook een van de bovengenoemde courantenartikelen gewijd aan de leeuw van Tachtig, maar uiteraard kon zulk een artikel niet volledig zijn. Als functionaris aan een dagblad heeft men er terdege rekening mee te houden, dat men zich niet bij ongeluk uitdrukt zoals de jonge Van Deyssel zich wel placht uit te drukken. Uit deze omstandigheid alleen kan reeds voldoende blijken, hoe uitmuntend Van Deyssels baanbrekerij door het Nederlandse publiek is begrepen. Het weet nu immers, dat Van Deyssel ons van de bekrompenheid heeft verlost, en de zaligheid van dit geloof mag door geen wanklank worden gestoord. Ziedaar het grote succes van die fulminante en nog altijd zo leesbare critieken van Lodewijk van Deyssel. Het Nederlandse volk is door hem overtuigd, dat het *en bloc aestheet* behoort te zijn! „Hoe was het toch mogelijk, zo vraagt dit Nederlandse volk zich af, dat onze voor-

vaderen veertig jaar geleden zo geboren konden zijn, dat zij de Schoonheid verwierpen! Deze Schoonheid is immers, zo leerde ons drs Van Puffelen reeds op de H.B.S., iets, dat aanbeden moet worden! O die voorvaderen, wat waren zij toch dom! *Ons* behoeft men waarlijk niet meer zo ruw te bejegenen!"

Schoner resultaat, inderdaad, dan dit algemene-theekletspraat-woorden der Schoonheid, heeft Van Deyssel zich zelfs in zijn stoutste verbeeldingen wel niet kunnen voorstellen. Het Nederlandse volk zelfs tot in zijn proletarische fundamenteen doordrenkt met de verrukking over de Schoonheid: kon het beter, waardiger, feestelijker zijn op een dag als 22 September, die dag, waarop het jaar I van de tijdrekening der Schoonheid behoort te beginnen? Kon men de jubilaris een smakelijker feestgave aanbieden dan dit door alle Nutsafdelingen ondertekend en in sierletters geschreven document:

AAN LODEWIJK VAN DEYSSSEL
HET DANKBARE NEDERLANDSE VOLK

1864 — 22 September — 1934
Schoonheid, Uw wil is geschied

met links de Nederlandse Leeuw met lila strikje om de hals en rechts het profiel van een jonge arbeider, zich met de hand de ogen beschuttend tegen het stralende licht der zon?

Op mijn manier wil ik de beeldenstormer Van Deyssel huldigen door te verklaren, dat ik deze gecalligrapheerde oorkonde niet heb ondertekend. Hoe aanmatigend en on-nationaal het ook moge schijnen: ik heb mijn handtekening geweigerd, omdat de oorkonde mede is ondertekend (vgl. *Nieuw Holland* van Lodewijk van Deyssel) door:

- a. de „kranige studenten", die geëindigd hebben met schitterend te promoveren,
- b. de „interessante jonge vrouwen, die veel lektuur hebben" en meningen over Heine" (lees in 1934: over Rilke),
- c. de goedgeklede kooplieden, die ere-voorzitters van muziekverenigingen (1934: het Concertgebouw) of letterlievende genootschappen (1934: de Alliance Française) worden,

d. de predikantenvrouwen, die hun kind uitbesteden om lezingen van de „Hollandse Maatschappij” te kunnen bijwonen (1934: tegenwoordig heet het Woodbrook).

Door niet te ondertekenen wil ik geenszins te kennen geven, dat studenten en kooplieden geen bestaansrecht hebben, als zij ook een weinig aan de kunst doen; ik wil alleen te kennen geven, dat er in Nederland sinds de eigen woorden van Van Deysel over het verfoeilijke kunstsnobisme van de betere standen niets is veranderd, dan dat ook de lagere standen er wat meer in betrokken zijn geraakt. Of neen, er is toch nog iets veranderd: het peil onzer litteratuur is opgevoerd van Melati van Java tot M. H. Székely-Lulofs. En daarvoor moeten wij zeer dankbaar zijn. Wij hebben een bekrompenheid van schoonheidslieveden gekregen, die heel anders krimpt dan de bekrompenheid der eer- en deugdlievenden voor tachtig, en waar men vroeger taai vasthield aan het genie van Beets en Ten Kate, daar stelt men tegenwoordig zijn eer op Theun de Vries. „Van Sorgen, je bent de man van dezen season... Wat een blik, amice, waarlijk, en je beweegt je roman in de aanzienlijke kringen!” Ja, eigenlijk is toch alles veranderd; de namen zijn veranderd, en de season is veranderd, en de aanzienlijke kringen zijn tegenwoordig revolutionnaire kringen, en zo is er maar één ding onverwoestbaar hetzelfde gebleven: datgene, wat Van Deysel zelf omschreef als „die gekke kermis van Hollands litterair leven, met zijn kellner-vergaderingachtige congressen”, „die draaimolen van hoepsasa”, en waarbij hij het (hoe onbeschaamd weer en aanmatigend!) waagde te spreken over „die dikke poffertjesjuffrouwen, dat zijn onze dichters en romanschrijfsters”. En onverwoestbaar hetzelfde is gebleven het Nederlandse „grote” publiek met zijn voorzichtige afkeer van ieder te luid gesproken woord-op-de-man-af, zijn begeerte naar stichtelijke objectiviteit en zijn voorkeur voor het middelmatige modeartikel, dat vroeger *Porcelain* heette en thans *Rubber*. Minder breekbaar, maar elastischer: dat is de formule voor de evolutie der middelmatigheid in Nederland, dank zij mede het initiatief van Lodewijk van Deysel. Wij, die desondanks het temperament van de jonge Van Deysel willen gedenken, wij blijven eerbiedig weg van zijn receptie. Wij gun-

nen hem gaarne alle eer en hulde, maar voor onze ogen zien wij het meestgelezen boek van Nederland, dat wij zouden willen bespuwen en waarvan de bladzijden „ons werkelijk te pas komen als kammenschoonmaakpapier en op onze plees”, maar dat niettemin met onfeilbare speurzin is uitgezocht om de ouverture van de Nederlandse filmkunst op te luisteren: *Malle Gevallen*. Zelfs onze middelmaat is lager dan die van andere volken, zelfs onze Mussert is ridiculer dan Mussolini: zo hoog is nu Holland opgestoten, zo houden wij thans van het proza.

Wij huldigen Lodewijk van Deyssel en wij zeggen hem dank voor zijn felle klaroenstoten, maar wij zullen hier eerlijke halve niet verzwijgen, dat het malle geval, waaraan hij eens de doodsteek toe wilde brengen, in beter welstand verkeert dan ooit, en zich zelfs gaarne bereid verklaart om huldigend zich voor de troon van de zeventigjarige te buigen.

N.B. Voor de humorlozen: het gecalligrapheerde document, dat ik voor dit artikel heb gebruikt, is een schandelijke vervalsing.

ONS SPEELGOED

Voor het eerst van mijn leven heb ik, links (in de verte) van de troon gezeten, de opening der Staten Generaal in de Ridderzaal meegemaakt. Behalve dat enkele communisten iets in het midden brachten, dat niemand verstond, omdat zij aanstonds door gediensstige dienders werden weggewerkt, was er geen enkele wanklank verneembaar. Officieel is in deze bijeenkomst de Troonrede de hoofdschotel, maar wij allen weten beter. Het gaat in de eerste plaats om ons speelgoed. Deze „Prinsjesdag” behoort tot die hoogst zeldzame gelegenheden, dat de heer Slotemaker de Bruïne, met prof. Kazemier een van de laatste publieke mannen met een zuiver geconcipieerde volbaard, zich met een rode sjerp en een witte broek in het openbaar durven vertonen; dat generaal Duymaer van Twist, dat rotsblok van de prachtigste vooroordelen, met een soort pudding op het vierkante hoofd binnenschrijdt, alsof er werkelijk

iets ging gebeuren; dat verschillende Kamerleden zich buitenshuis wagen in een uniform, die het midden houdt tussen een conducteurspak en een suppoostenjas. Ons speelgoed wordt met een zekere aandoenlijke naïveteit ten toon gesteld. Men ziet het maar al te goed, gedurende het heen en weer geloop tussen half één en één, dat al deze gecostumeerden zich inbeelden geheel in hun rol te zijn. Men heeft zijn steek onder de arm, alsof men daar dagelijks iets droeg; soms grijpt een met ridderkruizen beladene naar zijn dasje, waar geen dasje maar een Rode Leeuw van Syrië hangt; men doet zo uitgebreid mogelijke wandelingen door de zaal, men tracht de hand op het gevest van de sierdegen te leggen, men paradeert in schijnbare achteloosheid voor een nichtje, dat op de rijen der genodigden heeft plaats genomen, en vooral: men drukt handjes, links en rechts. Verkiezingsmanifesten zijn vergeeten, intriges worden uitgesteld, scheldpartijen wachten tot de gewone zitting: men drukt handjes. Ik heb Minister Slotemaker tientallen handjes achter elkaar zien drukken, alsof hij verheugd was vrienden weer te ontmoeten; hij schudde langdurig aan die handjes, liet ze dan weer wegvallen om een nieuw handje aan te grijpen. Dat is de parlementaire democratie op haar zondags; ter afwisseling van het debat een „bijeenkomst met dames". Soms is het de kalme voorpret voor een bal masqué, dan weer de sfeer van een slecht geregisseerde operettefilm, maar altijd is het onthullend.

Lang niet al deze speelgoeddragers zien er naar uit, dat zij geheel zonder moeite en privaatllessen de middelbare school hebben afgelopen; anderen daarentegen maken de indruk, die middelbare school zeer snel te hebben afgelopen, maar zich verbeten te hebben voorgenomen na de schooljaren nimmer meer te twifelen aan iets, dat moeilijker te begrijpen is dan een kabinetscrisis. Enkele hoogwaardigheidsbekleders hebben de gewoonte hun hand schulpsgewijs om het oor te leggen, ten teken van een zekere parlementaire vertrouwelijkheid, of van doofheid, of van beide. De gezant van Japan vertoont zich met een pluim, die men alleen bij een koning van Albanië zou hebben verwacht. De sociaal-democraten hebben de aarzelen-de houding van mensen, die niet precies weten, of zij trots

moeten zijn op hun eenvoudig colbert dan wel stilletjes schuilen achter hun minderwaardigheidscomplex.

Wat mij bij dit bezoek het meest trof, was de infantiele *toewijding* aan dit alles; de volstrekte middelmatigheid, die zich verbergen moet achter schijnsuperioriteit, meent zich niet beter te kunnen verbergen dan door te verschijnen in ambtsgewaad. Men doet zijn best dat ambtsgewaad achteloos te dragen, als ware het niet in het minst een zorgvuldig voorbereide maskerade, als had het niet het onderwerp van uitgebreide besprekingen uitgemaakt tussen de heer en mevrouw Slotemaker de Bruïne en hun kleermaker; maar in elk gebaar van zulk een met lovertjes en sterrenhopen bevrachte verdraadt zich die toewijding. Hier wordt gespeeld, hier wordt Indiaantje gespeeld. „Op een vulkaan dansen” is een te heroïsche term voor deze opgewekte kindervisite voor volwassenen. Er worden geen duikboten onderhands verkocht, zegt dit spelletje. Er worden geen vliegtuigen en chemicalia verhandeld, zegt dit spelletje. Niet de „marchands de canons”, maar wij Indiaantjes regeren de wereld, zegt dit spelletje.

Wie iets op de toewijding aan dit infantilisme waagt aan te merken, of het nu toevallig democratisch dan wel fascistisch heet, en van „speelgoed” spreekt, waar men gaarne „symbool” hoort, is uit den aard der zaak een spelbreker, om niet te zeggen: speelgoedbreker. Indiaantjes zijn nooit bozer, dan wanneer men hen in hun spel stoort.

DE NIEUWE MENS

Men heeft er, ondanks de ijverige bemoeiingen van wijlen Just Havelaar, dikwijls aan getwijfeld, of er zoiets als een nieuwe mens mogelijk kon zijn. De vraag is n.l. of zulk een nieuwe mens dóór de macht der techniek of juist tégen de macht der techniek in tot stand zou moeten komen; en aangezien de wereldverbeteraars het daarover niet eens zijn, wil men zich wel eens wat voorbarig in het scepticisme storten. Immers: de nieuwe mens bestaat reeds! Ik zelf heb hem onlangs uit een kruising van twee „oude” mensen geschapen. Wat was nl. het geval? Op een Zondagmiddag sprak voor de A.V.R.O. te

Hilversum dr P. H. Ritter jr over het nieuwe meesterwerk der letterkunde, *De Cockpit* van de aviateur Van Veenendaal. Aangezien het gesprokene mij niet geheel kon bevredigen, schakelde ik met één handbeweging (mijn gastheer had distributie) over op Huizen, waar zekere pater Maximilianus O.M.C. voor de K.R.O. insgelijks een boekenhalfuur verzorgde, echter over een Tyroolse schrijfster, Maria Veronica Rubatscher. Maar ook dit bood geen volledige bevrediging; beide radiodienaars spraken in gemeenplaatsen, de ene weliswaar in andere gemeenplaatsen dan de ander, maar „Huhn bleibt Huhn”.

Toen nam ik mijn eerste proef met de nieuwe mens. Ik liet dr Ritter een zin uitspreken en schakelde over op Maximilianus, die ik twee zinnen liet uitspreken; daarna sprong ik weer op een passus van dr Ritter om vervolgens, juist bij de aanvang van een tussenzin, O.M.C. weer aan het woord te laten. Het resultaat was verrassend. In plaats van twee personen, die redeneerden volgens de wetten van twee versleten logica's, ontstond een wezen, zo fonkelend van originaliteit, dat ik onmiddellijk geboeid was en mijn experiment voortzette. Men kan er zich slechts bij benadering een voorstelling van maken, tot welk een geestigheden, paradoxen en logische acrobatiek mijn nieuwe mens in staat bleek! Perspectieven op Tyrol uit een cockpit mengden zich met technisch-moraliserende denksprongen van een ongelooflijke universaliteit; ik zag een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, gelijk Johannes van Patmos, en genoot zoals ik nog nimmer van een radiovoordracht had genoten; mijn nieuwe mens, dr Maximilianus Ritter O.M.C. jr, deze geniale synthese uit sectarische omroepverdeeldheid ontstaan, *leefde*, het dorre, gesplitste „oude” had zich omgezet in een spontaan, parelend noch-nie-dagewesenes! En welk een zelfcritiek! Dit plotselinge herroepen van cockpittigheden in een tyrools visioen, deze innerlijke contrôle, deze bezinning op eigen tijdelijke eenzijdigheden! Mijn machine-mens had meer dan mechaniek; hij had *ziel*, hij sprak met gemengd Utrechts-Brabantse geestdrift in een geïnspireerde taal, die soms verwant scheen aan het extatisch lallen der grote mystieken, dan weer zich uitputte in de gedurfdste

constructies van een modernistisch Thomisme. Zo had ik dan, in de letterlijkste zin in een hand-omdraai, de mechanische mens met een ziel geschapen, die Protestantisme en Katholicisme samenbond in één groot psychisch verband.

Wellicht kunnen ook in de toekomst de omroepverenigingen langs deze weg de synthetische bereiding van de nieuwe mens bevorderen; men behoeft er het eigen standpunt niet voor op te geven, men behoeft slechts gelijktijdige halfuurtjes te verschaffen. Bovendien is door dit mijn experiment op overtuigende manier bewezen, dat de radio evengoed een scheppende kunst kan zijn als de film; men heeft slechts de hoorders te oefenen in de nieuwe hoor-aesthetiek en het oordeelkundig bedienen van de knop Hilversum-Huizen; in plaats van de platte, „fotografische” reproductie der werkelijkheid komt nu de eigen, persoonlijke visie, de scheppingsdaad-voor-iedereen; de universele spreker voor allen en niemand, potentieel uitgezonden door de Algemeen Christelijk Vrijzinnig Katholiek Socialistische Omroepvereniging wordt voortaan de universele denker dr Anthonie van Duincoster tot Heeromasluis.

HET NATIONAAL-SOCIALISME
ALS RANCUNELEER

*Wie hersens en hart heeft moet ontevreden
zijn.* IR MUSSERT 26 April 1937 op Houtrust

*O über diese wahnsinnige traurige Bestie
Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche
Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinnns,
welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus,
wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie
der Tat zu sein!* NIETZSCHE

DE WIJZE KATER

*Aan de heeren van het nieuw opgerichte
„Comité van Waakzaamheid” tegen het Na-
tionaal-socialisme.*

*Gij likt uw fulpen huid zoo wijs tevreden,
als dikke poezen zit gij in de zon
– Ter Braak en Donker, Poels en Du Perron –
en droomt van schotels melk en teederheden.*

*Men strijkt u gaarne langs de hooge ruggen,
gij rekt u, streelt en gaapt – gij zijt zoo wijs
en voelt u lekker in dit paradijs:
de tragen moeten prooi zijn van de vluggen.*

*Maar nauw'lijks hoort gij òns, of – God beware,
het oog loenscht groen met rechte dunne spleet
– gij bláást omdat gij u verraden weet
– wij weten hoe de duiven naar u staren!*

*Gij laat uw staarten als met stekels zwellen,
haalt al uw nagels uit het week foedraal
en sist ons aan – fèl anti allemaal,
want ons bedriegt gij niet met uwe zachte vellen.*

*Gij – op 't fluweel als heele potentaten –
zijt al door Moskou voor de jacht gehuurd;
weet dit: het heeft den langsten tijd geduurd,
dan komen wij – wij durven jullie haten!*

GEORGE KETTMANN JR

Uit Volk en Vaderland overgenomen bij wijze van motto.

Het staat mij nog altijd levendig voor de geest, hoe ik enkele jaren geleden van een bekend gewezen diplomaat in een toevallig gesprek op een toevallige vraag: „Is u van mening, dat het nationaal-socialisme in Nederland een werkelijk gevaar is?” het volgende antwoord kreeg: „Welneen, mijnheer, het nationaal-socialisme, dat is een troepje raté's!” Ik herinner mij, dat deze definitie grote indruk op mij maakte, niet zozeer vanwege de gedeeltelijke juistheid van die opmerking, als wel vanwege de elegant-nonchalante toon, waarop zij werd uitgesproken, als gold het een bagatel, waarmee een heer van onmiskenbare beschaving en goede manieren zich eigenlijk niet wilde occuperen.

Een troepje raté's: à la bonne heure, maar hoe sterk is dat troepje? Is het soms niet een troep, is het niet een legermacht, is het niet de „opstand der horden”? Is de raté, de „mislukking” die zijn mislukking niet kan slikken, niet een symbool van een geestesgesteldheid, die ook buiten de eigenlijke mislukkingen overal is verbreid en zeker niet nonchalant kan worden afgedaan? Het is deze fatale nonchalance der z.g. intellectuelen, waartoe men deze diplomaat ook gerust mag rekenen, het is dit zalige vertrouwen, dat men zelf niet tot die „borde” behoort en dat deze „crisis-verschijnselen” bij het intreden van een betere economische conjunctuur wel voorbij zullen gaan, waaraan wij het mede te danken hebben, dat het troepje raté's bij een deel van diezelfde intellectuelen nauwelijks op ernstige tegenstand stuit; zo vielen in 1933 de Duitse intellectuelen om, zo zouden ook de Nederlandse intellectuelen (en alles, wat men daar gewoonlijk bij pleegt te rekenen, omdat het begrip niet scherp kan worden omljnd) kunnen omvallen, wanneer het troepje raté's zich meester wist te maken van de macht, dank zij het algemeen kiesrecht of dank zij

een staatsgreep; beide middelen, die, hoe weinig zij de kieskeurige intellectuelen ook mogen toelachen, bij uitstek geschikt zijn om raté's tot tyrannen te verheffen.

In één opzicht echter kan ik deze diplomaat gelijk geven: het nationaal-socialisme is inderdaad een beweging van raté's; d.w.z. het is een beweging, waarvan de inspiratie voortkomt uit de *rancune*, of, als men wil, het *ressentiment*; twee termen, die ongeveer hetzelfde gebied bestrijken, wier betekenis voor de cultuur echter zelden in volle omvang wordt gewaardeerd. Maar is deze rancune de specialiteit van het nationaal-socialisme? Is de raté, in de ruimste zin van het woord, per se aangewezen op het nationaal-socialisme? Waar komt de rancune, die zich thans uitgiet in het troebele bassin van de heer Mussert, vandaan? Dergelijke vragen kan men onmogelijk beantwoorden, als men, in navolging van de geciteerde diplomaat, de raté's als een troepje en, ergo, de rancune, waaraan zij hun bestaansrecht ontleen, beschouwt als een uitzonderingstoestand. De werkelijke verhoudingen zijn ietwat anders: *de rancune behoort tot de meest essentiële verschijnselen van onze cultuur*, zij is er onverbrekkelijk aan verbonden; zij is alomtegenwoordig, en het was een „perspectivische vergissing” van de negentiende eeuw, dat zij slechts aan de „algemene ontwikkeling” aandacht schonk en de minstens even belangrijke ontwikkeling van het *ressentiment*, die daarmee gepaard ging, nauwelijks de moeite waard vond. Want naarmate het bezit van cultuur meer als een *recht* wordt gevoeld, wordt de afstand, die er bestaat tussen dat recht op alles en het bezit van weinig in de praktijk, meer beseft als een *onrecht*; een onrecht, waarvan men echter de wortels niet vermag op te sporen, omdat men evenmin weet, waar dat beroemde recht op cultuur vandaan komt; de raté, de mens van het *ressentiment*, weet alleen, dat hij het meerdere bezit van de ander niet verdragen kan, dat het hem hels maakt een ander bevoorrecht te zien; hij *wrokt*, omdat hij in de wrok althans de lust beleeft der permanente ontevredenheid; hij koestert de wraakgedachte zoals de artist het „*l'art pour l'art*”, en het is typerend voor zijn wraakzucht, dat de ontlasting daarvan hem meestal geen verlichting brengt. Integendeel: de

raté, die bij ongeluk zijn wrok kwijtraakt, wordt een mens zonder lotsbestemming, een raté in het quadrat, die voor zijn wrok andere doelstellingen gaat zoeken, tenzij hij, zoals Hitler, door de verwerkelijking van zijn ressentimentsidealen wordt genarcotiseerd en in een toestand van verdoving vervalt.

Men kan dus de rancune niet als een uitzonderingstoestand beschouwen in een cultuur, die, als de onze, de tendens vertoont om aan alle mensen gelijke rechten te verlenen. Het is de *gelijkheid* als ideaal, die, gegeven de biologische en sociologische onbestaanbaarheid van gelijke mensen, de rancune promoveert tot een macht van de eerste rang in de samenleving; want wie niet gelijk is aan de ander en toch gelijk aan die ander wenst te zijn, wordt in deze samenleving niet onder verwijzing naar *standen* of *kasten* op zijn nummer gezet, maar hem wordt een premie toegekend! Zijn streven naar gelijkheid wordt theoretisch rechtvaardig geacht, ook door degenen, die er geen ogenblik aan zullen denken practisch voor de verwezenlijking van een gelijkheid, die in hun nadeel zou zijn, iets te doen! Ziedaar de grote paradox ener democratische maatschappij, waarin de rancune niet alleen aanwezig is, maar ook wordt aangemoedigd als mensenrecht!

Wie dus over raté's en rancune wil handelen, zal zich eerst rekenschap hebben te geven van de alomtegenwoordigheid van het gelijkheidsideaal, en *dientengevolge* de alomtegenwoordigheid der rancune. Men kan zich gemakkelijk genoeg maatschappijvormen voorstellen, waarin de rancune zich beperkt tot officieuze uitingen, omdat zij door de aanwezigheid van een kastensysteem of een sterk standenbesef onmiddellijk wordt beknot in haar effect; men kan zich een samenleving voorstellen, waarin de ongelijkheid heilig, taboe is, en de gelijkheid dus een vergrijp tegen de „ware” orde. Maar in de wereld der democratie bestaat geen kastensysteem, en van de middeleeuws-christelijke standenindeling zijn nog slechts resten over, die dagelijks meer worden aangevreten door het ressentiment, en met name door het ressentiment „pur”, zoals zich dat in het nationaal-socialisme manifesteert; een verkiezingsnummer van het ressentimentsorgaan *Volk en Vader-*

land beeldt het gezin van een landarbeider en dat van de graaf De Marchant et d'Ansembourg naast elkaar af met het onderschrift: „één ideaal verenigt boerenarbeider en graaf”. Dat éne ideaal heet in de taal dezer mensen gewoonlijk „volk”, maar de „kameraden”, die elkaar op een fotopagina om de hals vallen, worden in werkelijkheid slechts verenigd door het ressentiment, dat zich omzet in holle romantiek. De rancune kent geen standsverschil... zolang n.l. een rancuneuze arbeider en een rancuneuze graaf nog niet zijn, waar zij willen zijn, en gemeenschappelijk optrekken tegen „Moskou”! Dat wil dus allerm minst zeggen, dat de graaf ernst zou maken met de „volks-gemeenschap” door zijn stand er aan te geven en landarbeider te worden of de landarbeider tot zijn graafschap omhoog te trekken; de gelijkheid door de „volks-gemeenschap” is een leuze van het ressentiment, dat *in theorie* voor geen enkele ongelijkheid meer halt maakt, maar daarom des te meer dient om de bestaande ongelijkheden in de praktijk te verbloemen. De romantische theorie echter is de specialiteit der rancune. Nieuwe kasten en standen scheppen in de zin van: nieuwe ongelijkheid scheppen, die taboe is, kan het nationaal-socialisme immers in het geheel niet; zelfs zijn hoogste symbool van hiërarchische ordening, de *leider*, is een „kameraad”, die men in de pauze van de hagepreek gerust de hand mag drukken, als men door zijn lijfwacht heen kan dringen. Het nationaal-socialisme gaat er prat op de „ware democratie” te zijn; zulk een paradox spreekt boekdelen.

In dit opzicht doet het nationaal-socialisme dus niets anders dan wat liberalisme, socialisme, democratie ook deden, maar zonder begeleidende ongelijkheidsphrasen: het richt zich tegen de ongelijkheid, het proclameert de „hogere gelijkheid”, waarvan het zich overigens geen andere dan belachelijke voorstellingen kan maken. Dit ligt in de aard der zaak; want de gelijkheid is, nog evenzeer als in de tijd van het „liberté, égalité, fraternité”, een *manco aan positieve ongelijkheid en verder niets*; een fictie dus, die een „veraardsing” is van de christelijke „gelijkheid der zielen voor God” en die als zodanig ook niet buiten onze christelijke afstamming om kan worden gedacht. Ik verschil in dit opzicht van mening met Max Scheler,

die het Christendom niet voor de gelijkheid en het ressentiment verantwoordelijk wil stellen, en ik heb dat meningsverschil geformuleerd in mijn boek *Van Oude en Nieuwe Christenen*, dat ongeveer gelijktijdig met deze brochure het licht ziet; het is hier echter niet de plaats daarop verder in te gaan, aangezien wij hier slechts te maken hebben met de gelijkheid en het ressentiment in hun „moderne” vormen. Daarover heeft Scheler uitstekende dingen gezegd, en het is vooral ook van belang, dat hij ze voor 1919 zo formuleerde, eer er nog van fascisme of nationaal-socialisme sprake was. Scheler diagnosticeerde de rancune op grond van veel minder „pure” vormen, dan die wij voor ogen hebben; zijn beschouwingen over de ressentimentsmens zijn gebaseerd op de democratie en het socialisme... en desalniettemin lijken zij óns bij uitstek van toepassing op het nationaal-socialisme! Waarom? Omdat de tegenstelling tussen democratie en nationaal-socialisme, of tussen socialisme en nationaal-socialisme, slechts een *zeer voorlopige* tegenstelling is, die hoogstens aangeeft, dat er verschil is tussen de wijze, waarop het ressentiment zich aandient. Dat verschil is overigens van enorm belang, maar het bewijst geenszins, dat democratie en socialisme gespeend zouden zijn van ressentiment! Men denke slechts aan Rousseau, de vader der democratie, het type van de rancunemens, en aan Karl Marx, die een volmaakt sluitende dialectiek nodig had om een wereldbeschouwing, die niet had kunnen ontstaan zonder rancune jegens de bourgeoisie, te realiseren in de sfeer der wetenschappelijke onverbiddelijkheid. Men zegt het zeker niet te sterk, als men de rancune cultuurscheppend noemt; zij moet cultuurscheppend zijn in een wereld, die geen cultuur kan scheppen door een onaantastbare ongelijkheid; zij was dat in de vorige eeuw en ook nog in deze, toen zij zich met de begrippen „vrijheid”, „gelijkheid” en „broederschap”, later met de „dialectische ontwikkeling” verbond; zij kan dat ook nu nog zijn, wanneer wij de moed hebben *als rancune te erkennen wat uit rancune voortkomt* en schoon schip te maken met de gemakzuchtige vooroordelen der ouderwetse intellectuelen, die het steeds maar in de diepte willen zoeken, of met de betweterigheid der dogmatische marxisten, die aan de dia-

lectiek geloven met de wetenschappelijke zelfverzekerdheid en ootmoedigheid van de over het „heil” beschikkende sectariër.

Men versta dit niet verkeerd. Juist door vast te stellen, dat liberalisme, socialisme en democratie enerzijds, en nationaal-socialisme anderzijds door de gemeenschappelijke factor van het ressentiment worden verbonden, stel ik vast, dat de democratie superieur is aan de fascistische en nationaal-socialistische stromingen, die uit haar voortkomen. Hoezeer superieur blijkt reeds voldoende uit de coquetterie der dictatoren (Mussolini, Hitler, Stalin) met de „ware” democratie, die zij zeggen te verdedigen; zelfs *déze* mensen, die men verder verwijderd dan wie ook zou wanen van de democratische idee, moeten haar als hoogste en laatste instantie erkennen. Zij kunnen zich niet meer veroorloven ronduit condottiere's of tyrannen of absolute despoten te zijn; hun slecht geweten is de democratie. Daarom: laat die democratie ons *goed* geweten zijn! laten wij haar niet vereenzelvigen met parlementarisme of andere ondergeschikte functies, maar laten wij geestdriftig democraten zijn, juist door de democratie als *stelsel* geen critiek te sparen! Want buiten de democratie bestaat in Europa alleen nog de *reactie*, de met ressentiment geladen hunkering naar het verleden; in de democratie daarentegen heeft het ressentiment minstens de vrijheid om zichzelf te diagnosticeren en daardoor te styleren; een van de onschatbare voordelen der democratie is haar gebrek aan misleidende decors en romantisch bengals vuur, de quasi-atmosfeer van het nationaal-socialisme.

Ik weet zeer wel, dat ik door deze argumentatie tot geheel andere resultaten moet komen dan sommige intellectuelen, die de democratie op een andere manier liefhebben dan ik. Voor hen is, grosso modo, de tegenstelling tussen democratie en nationaal-socialisme altijd *of* een ethische tegenstelling *of* een tegenstelling tussen „waarheid” en „onwaarheid”; daarom geven zij zich veel (bijna té veel) moeite, om de z.g. „leerstellingen” van het nationaal-socialisme op de keper te bezien en er met enige goede wil zelfs wel verdiensten in te ontdekken, al worden die verdiensten volgens hen door de averechtse interpretatie der nationaal-socialistische theoretici weer ongedaan gemaakt. Wanneer er in het geheel niets goeds was in het

nationaal-socialisme, aldus ongeveer de redenering der „ethici”, dan zou er geen verleidende kracht van uitgaan, zou het niet in staat zijn hier en elders gewetens te vertroebelen. Dat is de ethische interpretatie, die mij onhoudbaar lijkt; het gaat hier niet om goed of kwaad, maar om de *psychologie* van die „verleidende kracht”, waarbij men slechts kan uitgaan van de psychologie der reclame en de vatbaarheid van de gemiddelde twintigste-eeuwer vóór die reclame. „Wij willen trachten het objectief te doen”, schrijft een ander criticus, zich rekenschap gevend van Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts*, „erkennende het waarheidsdeel dat er niet zonder bekwaamheid hartstochtelijk in is neergeschreven, afwijzende wat er onwaar in is en brutaal, noodlottig en lasterlijk”; dat is de objectiviteit, die een illusoire schifting wil toepassen op een boek, waarvan men alleen maar kan zeggen, dat de feiten uit de encyclopaedie zijn gestolen en volgens het zwart-wit-schema der absolute rancune (haat jegens de Joden en het kerkelijk Christendom) met onmiskenbare handigheid tot een geheel verenigd! Deze bestrijders van het nationaal-socialisme zijn nog zo naïef een kleine dosis „goedheid” of „waarheid” te veronderstellen bij een soort mensen, wier reclamewaarde juist steekt in de omstandigheid, dat zij zich van die ethische goedheid-slechtheid en die wetenschappelijke waarheid-onwaarheid niets meer aantrekken!

Men kan een dergelijke naïveteit alleen verklaren uit het feit, dat zulke waarnemers vergeten vooraf zichzelf waar te nemen, en daarom geen oog hebben voor de alomtegenwoordigheid van het ressentiment, óók in de goedheid, óók in de waarheid; anders zouden zij tot de erkenning moeten komen, dat de fundamentele tegenstelling tussen (globaal gesproken) democratie en nationaal-socialisme niet in de sfeer van het ethische of objectief-geldige moet worden gezocht (want men kan zich best brave nationaal-socialisten en objectieve nationaal-socialisten voorstellen). Scheler kon zijn analyse van het ressentiment, die óns soms een profetie lijkt van de nationaal-socialistische epidemie, doorvoeren op grond van wat hij wist van democratie en socialisme; reeds dit is een bewijs voor de stelling, die ik meermalen verdedigd heb en hier nogmaals

verdedig, dat het nationaal-socialisme *niet* het tegendeel, maar de *vervulling* van democratie en socialisme, niet de ontkrachting, maar de *perversie* van democratie en socialisme is; van de doctrinaire democratie en het doctrinaire socialisme, wel te verstaan, die men volstrekt niet kan vereenzelvigen met de democratische „gewordenheid”, waarin wij leven en waarboven wij geen hogere instantie kennen. Wie dus het nationaal-socialisme wil bestrijden, moet in de democratie en het socialisme dezelfde phraseologie bestrijden, die hij ook, en bij uitstek, in het nationaal-socialisme bestrijdt; want het nationaal-socialisme is *de volledige emancipatie* van het ressentiment, dat in democratie en socialisme aan bepaalde spelregels was gebonden, die het tot op zekere hoogte wisten te „styleren”. Zodra men echter het nationaal-socialisme zal trachten te „styleren”, zal blijken, dat het, behalve ressentiment en de daaraan verbonden revolverpolitiek, *niets* is; het zal òf terugvallen in extreem nationalisme òf zijn aanhangers verliezen aan een extreem socialisme subs. communisme.

Een voorbeeld moge dienen om de afkomst van het nationaal-socialistisch ressentiment uit het democratische te illustreren. Scheler schreef het volgende over de critiek, zoals die door de mens van het ressentiment wordt uitgeoefend:

„Deze soort critiek, die men de „critiek van het ressentiment” zou kunnen noemen, houdt in, dat een verbetering der toestanden, die ondraaglijk worden geoordeeld, nooit voldoening geeft (dat is het effect van de constructieve critiek), maar integendeel ontevredenheid uitlokt, voorzover zij ingaat tegen de stijgende vreugde, die men beleeft in het alles verafschuwen en alles puur en simpel verwerpen. Men kan zeggen van een zeker aantal van onze huidige politieke partijen, dat niets hen zo woedend maakt als het schouwspel, dat een andere partij een deel van hun programma verwerkelijkt, en dat men hun heerlijk plezier, de „oppositie uit principe”, bederft, door enkele van hun leden uit te nodigen constructief mee te werken aan de politieke actie. De „critiek van het ressentiment” wordt gekenmerkt door het feit, dat zij niet ernstig „wil” wat zij beweert te willen; zij critiseert niet om het kwaad te verdelen,

maar bedient zich van het kwaad als voorwendsel tot scheldwoorden."

Let wel, dit schreef Scheler *niet* over de N.S.D.A.P. of de N.S.B., de ressentimentspartijen par excellence; maar het zijn niettemin juist deze partijen, voor wie Schelers woorden met griezelige preciesheid opgaan, het zijn juist deze partijen, die in vervulling doen gaan, wat Scheler reeds ontdekte in de democratie, die op zijn minst nog de constructieve arbeid deelde met de critiek als het „l'art pour l'art" van de rancune. Men moet er zich dus eigenlijk over verbazen, dat fascisme en nationaal-socialisme niet al eerder zijn opgekomen, om te bewijzen, dat men tot dusverre met de democratie nog slechts een voorlopig spelletje heeft gespeeld, dat de werkelijke strijd om de democratie pas begint, nu het ressentiment zich geëmancipeerd heeft en de ressentimentsmens zich van de overgeleverde tradities (zoals daar zijn de zuiverheid van de wetenschap en de vrijheid van het individu) niets meer wenst aan te trekken. De werkelijke strijd om de democratische minima begint pas, nu de democratie als maximum zich openhartig onthult als nationaal-socialisme, en het „recht voor allen" blijkt te bestaan in het recht voor allen om onbeperkt allen te haten, te verafschuwen en in een concentratiekamp te sluiten, die de gelijkheid van de gummiknuppel niet als het hoogste ideaal en de „leider" slechts als het opperste symbool van de ressentimentshysterie beschouwen.

De „oppositie uit principe"; het haten om het haten (om de lust, die het ressentiment degene verschaft, die het niet weet te styleren); het met luid gebrul willen wat men in het geheel niet wil, omdat de vervulling de haatmogelijkheden maar weer zou beperken; het onmiddellijk overslaan van het ene gekanker op het andere, wanneer er bij ongeluk toch iets in vervulling gaat, om vooral bij het ressentimentspubliek geen terrein te verliezen; de grootscheepse „ressentimentsregie", die echter op kritieke momenten de grootste stommiteiten begaat, omdat zij, zijnde een uitvloeisel van het ressentiment „pur", zelfs geen psychologisch inzicht heeft in de krachten, die de rancune tegenwerken (de zathed, de tevredenheid, het fatsoen etc.)... dat alles vertoont ten onzent de N.S.B., onze

nationale afdeling van de grote Europese ressentiments-internationale, wier pogingen om strikt nationaal te schijnen steeds weer jammerlijk stranden op de volslagen onmacht van de mens der pure rancune om iets anders te zijn dan *quasi*. Hij is quasi-heroïsch, hij is quasi-volks, hij is quasi-fatsoenlijk, hij is quasi-germaans... maar achter al die quasi's loeit het ressentiment, achter al die quasi-positiviteit kankert de „oppositie uit principe”. Wanneer de gulden devalueert, wordt de gedevalueerde gulden in vier en twintig uur het object van de ressentimentspropaganda, omdat de gave gulden geen propaganda-object meer kan zijn; het object der economie, de gulden zelf, speelt daarbij in het geheel geen rol, dat houde men wel in het oog. De gulden is hier geen schijf, geen ruilmiddel, geen wisselgeld, geen economisch teken, maar alleen een woord, dat men naar willekeur kan gebruiken voor bepaalde rancuneuze manoeuvres. Zo bestaat ook voor Alfred Rosenberg geen wetenschappelijk probleem, in de eerwaardige zin, die de geëerde geleerden der vorige eeuw aan een wetenschappelijk probleem gaven; de feiten der geschiedenis zijn voor hem bij voorbaat alleen materiaal ter ordening in de ressentiments-hiërarchie, die slechts twee kampen kent: de gehate en de hatende partij, de partij, die men *met recht* mag en moet haten, tegenover de partij, die *met recht* die universele haat heeft te beoefenen. Al het andere is quasi, en wie hier met de welwillende bijziendheid van de ouderwetse criticus naar korreltjes „waarheid” gaat speuren, komt bij voorbaat bedrogen uit.

Een criticus, in wie zich het ressentiment nog niet geëmancipeerd heeft tot de zuiverheid, die het in het nationaal-socialisme heeft bereikt, meent echter zijn stand op te houden, door nog gecompliceerdheid van doelstelling te verwachten, waar niets anders de doorslag geeft dan het ressentiment „pur”. Hij kan zich geen logica indenken, die door de rancune als opperste instantie wordt bepaald; hij zoekt in de rassenleer der nationaal-socialisten nog naar een wetenschappelijk fundament, in plaats van zijn onderzoek te richten op het enige fundament, dat die rassenleer heeft te stutten: de *Jodenhaat*. Men doet altijd nog, alsof die Jodenhaat zo half en half langs half-wetenschappelijke weg als wetenschappelijke argumenta-

tie was „ontdekt”, hoewel in de stijl van *Mein Kampf* en *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* geen enkel ander persoonlijk argument doorklinkt dan het door de geëmancipeerde rancune gedichteerde. Of wil men misschien een voorbeeld van recenter datum, en van nog voorname familie? De Oostenrijkse „cultuurphilosoof” Karl Anton Prinz Rohan schrijft in een dezer dagen verschenen boek *Schicksalsstunde Europas*: „Wenn in geistreichen Diskussionen die Behauptung gewagt wird, dass es schon deshalb keine Judenfrage gebe, weil der Rassebegriff wissenschaftlich nicht feststehe, dann hat wohl der Nationalsozialismus recht, wenn er auf die einfache Tatsache des Blutinstinktes des Volkes hinweist. Mag der Rassebegriff wissenschaftlich auch nicht zu klären sein, so spricht das nicht gegen die Existenz von Rasse, sonder gegen die Fähigkeit der Wissenschaft.” Men kan in alles met deze prins meegaan, wanneer men het diep en mystiek klinkende woord „Blutinstinkt” vervangt door het minder poëtische, maar ietwat oprechter woord „ressentiment” (ook een zeer „einfache Tatsache”!) en zijn bezwaar tegen de wetenschap afleidt uit zijn onlesbaar verlangen om dat ressentiment tot iedere prijs gelijk te geven. De biologische argumenten zijn immers ook hier weer quasi; men kan nu eenmaal niet zonder phrase, als men nationaal-socialist is, want de mens der rancune leeft in frasen, die hem tegenover zichzelf en anderen een houding geven; of hij aan die frasen gelooft of niet, is een tweede; hoofdzaak is, dat de phrase steeds „heldendom”, „bloed”, „fatsoen”, „gemeenschapszin” zegt, waar de rancune haar gang wil gaan. Zo is de z.g. rassenleer de phraseologische voorgevel voor het op de eeuwige zondebok, de Jood, geprojecteerde ressentiment; de haat is primair, de Jodenhaat is secundair, de „wetenschappelijke” argumentatie is tertiair. Zonder de haat kan men het nationaal-socialisme dan ook niet denken; de Jodenhaat kan men, wanneer de gelegenheid dat zo eens wil, vervangen door de haat jegens het „verniggerte” Frankrijk of de „huisknechtenpers”, aangezien de Joden slechts één van de vele voorwendsels zijn om het ressentiment een reëel object te verschaffen; en de „wetenschappelijke” argumentatie kan men desnoods volkomen wegdenken, zonder

dat er iets aan de probleemstelling dezer ressentimentstheoretici verandert.

De ontwikkeling van het Nederlandse filiaal van het nationaal-socialisme documenteert het verloop van zulk een ideologisch proces bij de mens van het „pure” ressentiment al bijzonder duidelijk. De Jodenhaat was hier te lande aanvankelijk slechts een zeer secundair (en officieel zelfs verloochend) onderdeel van het algemene ressentimentsprogramma; maar naarmate de „beweging” meer losraakt van het hollands fatsoen, zich meer „bewust wordt” van haar ressentimentsphrasen, begint de Jodenhaat, die een van de gemakkelijkste en dankbaarste soorten van haat is, meer en meer op de voorgrond te komen; het bloed kruipt waar het niet gaan kan, een ressentimentsbeweging zonder projectie op de gemakkelijkste en dankbaarste objecten ware een contradictio in terminis. Via het lumineuze idee van de „leider”, om de Joden in vijf soorten te verdelen (een verdeling, zo eminent „wetenschappelijk”, dat de Olympus ervan gedaverd moet hebben), dringt de Jodenhaat in alle kanalen der ressentiments-terminologie van *Volk en Vaderland* en nevenriolen door; en wanneer, na de blunders in de devaluatietijd begaan, „de zaken” slecht lopen, wordt de Jodenhaat een nauwelijks meer gecamoufleerde nieuwe „bliksemafleider”. Op het ogenblik, dat ik dit schrijf, is de verhouding van het Nederlandse nationaal-socialisme ten opzichte van de Joden al niet veel anders meer dan die van het Duitse dito; alleen... een behoorlijke rassenleer met behoorlijke „wetenschappelijke” argumenten moet nog worden uitgevonden, en als men tijd van leven heeft, zal dat ook wel gebeuren in het teken van de wolfsangel....

Het nationaal-socialisme heeft dus wel degelijk zijn logica, en zelfs zijn objectiviteit; het zijn de logica en de objectiviteit van het geëmancipeerde, „pure” ressentiment. Die logica manifesteert zich dan ook niet op de ouderwetse wijze in de discussie, maar in het *bevel* en de *propaganda*; die objectiviteit moet men niet zoeken in de gefundeerde argumentatie en de verantwoordelijkheid voor de feiten, maar in de *leugen* en de simplistische *constructie* van het wereldgebeuren, zo

nodig dwars tegen algemeen erkende feiten in. Bevel, propaganda, leugen en constructie nu vindt men ook in de democratische samenleving, maar altijd in de schaduw van critiek, gedachtenwisseling, waarheid en „tegen-onderzoek”. De logica van het nationaal-socialisme echter kan zulk een relativisering niet dulden, omdat die het simplistische wereldschema, dat de mens van het „pure” ressentiment nodig heeft om zich te kunnen handhaven en uitbreiden, in gevaar zou brengen; maar toch kan men hier van logica en objectiviteit spreken, omdat de ressentimentsmens, die tevens de halfbeschaafde mens is, zijn leugens niet als leugens en zijn constructies niet als constructies vermag te ontmaskeren. De psychologie van de nationaal-socialistische leugen is veel interessanter dan men uit de geschriften van sommige ethische en waarheidlievende intellectuelen zou kunnen opmaken, want het liegen vervangt hier compleet het schipperen tussen theoretische „waarheid” en praktische noodleugen, dat de gemiddelde democratische mensen kenmerkt. Een beroep op de waarheid kan in een democratische samenleving in bepaalde gevallen een zeker succes hebben; in een nationaal-socialistische dictatuurstaat vindt zulk een beroep zelfs geen echo meer, omdat het „pure” ressentiment door een gelijkgeschakelde pers en een tot staats-slavernij gedwongen wetenschap zijn logica en objectiviteit tot „maat van alle dingen” heeft gemaakt. De strijd tegen het nationaal-socialisme is dan ook hopeloos, wanneer men niet leert inzien, dat de strijd *in de eerste plaats* moet gaan tegen de idealisering van het ressentiment... niet *alleen* onder nationaal-socialisten, maar ook onder democraten en socialisten. Een dergelijke strijd zal een geheel nieuwe tactiek eisen; men zal b.v. moeten beginnen met minder geringschattend te spreken over het „troepje raté's”, want de omvang van de reservoires der latente rancune kan men nooit overschatten.

Ook het simplisme van de nationaal-socialistische „leer” komt niet uit de lucht vallen; simplistische conclusies zitten iedereen in het bloed, die behoefte heeft zich te rechtvaardigen. Men denke slechts aan de beproefde christelijke antithese tussen Christus en Antichrist, die de middeleeuwen heeft beheerst; men denke voorts aan de marxistische klassentegen-

stelling, die door Marx zeker niet simplistisch is bedoeld, maar het onder en door zijn epigonen zeker geworden is; men denke aan de van professor tot student voortgepredikte tegenstelling tussen „intellectuele élite” en „massa”; men denke ten slotte (ervaring van de allerlaatste tijd) aan het simplistisch schema van de beweging „Eenheid door Democratie”, die twee zo verschillend georiënteerde stromingen als het communisme en het nationaal-socialisme over één kam scheert, alleen omdat zulks de burger een weinig nadenken bespaart en omdat de tyrannie van Stalin in haar effect precies lijkt op die van Hitler. Het simplisme „Mussert of Moskou” onderscheidt zich van andere simplismen dan ook niet principieel, maar alleen gradueel; precies zoals het geëmancipeerde, „pure” ressentiment zich gradueel onderscheidt van het ressentiment, dat de stylering door culturele spelregels toelaat. Maar met dat al is dit graduele juist voor ons en juist door zijn consequenties voor de praktijk van enorm belang. Het simplisme wordt n.l. onder het nationaal-socialisme „maat van alle dingen”; de nationaal-socialistische dictatuur duldt geen critiek meer en maakt dus het leven ondraaglijk aan een ieder, die het criterium der vrijheid voor alles zoekt in een streven naar vrijheid voor telkens nieuwe complicaties, telkens nieuwe ontdekkingen; de nationaal-socialistische vrijheid bestaat alleen in absolute vrijheid voor het door de staat gedicteerde simplisme van het absolute ressentiment. Daarom ook mag men aannemen, dat het nationaal-socialisme, als de leer der „pure” rancune, het allermeeest te vrezen zal hebben van de langzame ontzuivering, die een simplistische wereldbeschouwing *op den duur* zelfs bij de onnozelse individuen achterlaat, wanneer zij aan den lijve gaan voelen, dat het weggagen van Joden, het geloof aan de *Protocollen van de Wijzen van Zion*, en het gehuil over het „wereldbolsjewisme” de ressentimentsdorst evenmin bevredigen als welk andere middel ook; en men kan zich slechts bij benadering voorstellen, wat de wraak zal zijn van het ressentiment, dat zich keert tegen de wonderprofeten en regenmakers van het ressentiment, de „leiders”, wanneer de wonderen en de regen uitblijven....

Het nationaal-socialisme als rancuneleer onthult zich nog op andere manieren als de leer van het „pure” ressentiment. Men komt dikwijls de voorstelling tegen, als zou het ressentiment een *gevolg* zijn van sociale misstanden en met name van armoede; vooral in socialistische kringen is het eigenlijk gewoonte, om de armoede te idealiseren tegenover de rijkdom en een bijzondere zin voor gerechtigheid te veronderstellen bij de arbeidersklasse, sedert Marx het lot der mensheid min of meer identiek heeft verklaard met de afschaffing der klassentegenstellingen door het proletariaat. Men meent dan uit het bestaan van misstanden en armoede het ressentiment te kunnen verklaren, en er het ressentiment zelfs door te kunnen idealiseren. Het nationaal-socialisme bewijst duidelijk het tegendeel. Het is immers geen godsdienst van de „verworpenen der aarde”, het is evenmin een sociologie van wetenschappelijk geanalyseerde klassentegenstellingen; het wil een „volksgemeenschap”, d.w.z. het wil, dat de rijken de rijken, de middenstanders de middenstanders en de armen de armen blijven... maar alles *tot op zekere hoogte*, gelimiteerd door fooien van de „Winterhilfe”. Het nationaal-socialisme verraaft door zijn gebrek aan positieve programpunten en zijn overvloed van beloften voor jan en alleman, dat het de eerste „leer” in het democratisch Europa is, die uit het ressentiment van *allen tegen allen* is geboren; van de armen tegen de rijken, van de rijken tegen de armen; van de middenstanders, vooral, tegen beide, tegen de verfoeide „grootkapitalisten”, zowel als de minstens evenzeer verfoeide „slaven van Moskou”. Daarom is het (potentieel) ook voor allen geschikt, die genoeg beschaving hebben om geen analphabeten te zijn (men moet minstens een „vliegend blaadje” kunnen lezen en van de Germanen of Piet Hein hebben vernomen), die beschaving als vanzelfsprekend bezit (als recht dus) opgediend hebben gekregen, en verder alle neiging missen om ontevreden te zijn met het allergemakkelijkste simplisme; en van dezulken zijn er meer dan alleen maar een „troepje”. Hun opkomst is met aandoenlijke naïveteit voorbereid door alle zegeningen der democratie, zoals daar zijn algemene leerplicht en Volksuniversiteiten en Openbare Leeszaal, en wanneer het ressentiment van

allen tegen allen zich op een gegeven oogenblik tegen deze instituten richt, dan kan men alleen maar zeggen, dat ondank 's werelds loon is. Het is niet de domheid „pur”, die het nationaal-socialisme in de hand werkt, en het is ook niet in de eerste plaats de armoede, al kunnen die het terrein effenen; het is de *halfbeschaving*, die de onontbeerlijke voorwaarde is voor het nationaal-socialistisch ressentiment en die rijk, arm en middenstander met een mystieke band samenhoudt, en het is het product dezer halfbeschaving, de *phrase* (synthese van pathos, leugen en simplisme), die het sibboleth is van de ressentiments-internationale.

Bestrijding van het nationaal-socialisme is dus geenszins identiek met het bestrijden van misstanden; want het ressentiment zal, zolang het niet in de wortel is aangetast, zich desnoods misstanden *schep*pen om zich een rechtvaardigend voorwendsel te kunnen verschaffen. Al is het dwaasheid om de invloed van misstanden en crisis op de ontwikkeling van het nationaal-socialisme te ontkennen, het is zeker dwazer in misstanden en crisis zijn oorsprong te zoeken. En even kortzichtig is het, deze stroming te zien als een beweging speciaal van de „kleinburger”, de door het grootkapitaal en de georganiseerde arbeiders bedreigde winkelier en rentenier. De „kleinburger” is hoogstens voorlopig het voornaamste symbool van het nationaal-socialisme, omdat hij het meest toegankelijk was voor de emancipatie van het ressentiment, nadat hij zijn godsdienst had verloren of althans het rotsvaste vertrouwen van weleer op die godsdienst was kwijtgeraakt en er geen nieuwe ideologie voor in de plaats had gekregen. Wij staan echter nog slechts aan het begin van een ontwikkeling van de halfbeschaving, waarvan het ressentiment zich bedient, en het is zeer de vraag, of de „kleinburger” niet meer en meer het gemiddelde zal worden van een wereld, die haar standenbegrip heeft opgegeven. Daarom is een tijdelijke nederlaag van het nationaal-socialisme geen reden om het gevaar bezworen te achten; want het gevaar is in laatste instantie niet het nationaal-socialisme als „leer”, maar het ressentiment „pur”, dat van zijn afkomst niet meer weet en aan de *phrase* gelooft als de zuivere waarheid van de zuivere leugen. Zo ge-

looft de mens der rancune aan een „leider”, die nooit bewezen heeft een leider te zijn, maar „(z)onder wien Nederland geen toekomst meer heeft”; hij draagt zijn verantwoordelijkheid over op een voormalige ingenieur, die zijn terminologie, zijn hemd en zijn gezicht modelleerde naar buitenlandse voorbeelden, hoewel hij als de kikker uit de fabel opzwelt van zuiver nationale trots. Wat te denken van deze paradox? Wordt die schijnbare tegenstelling niet overzichtelijker, wanneer men begrijpt, dat wat *werkelijk* zwelt het ressentiment is, dat in buitenlands en nationaal geen contradictie meer bespeurt, zodra het er om gaat, *zijn* logica en *zijn* objectiviteit door te zetten? De heer Mussert is een mysterie alleen voor degenen, die, evenals hijzelf, bij voorbaat geneigd zijn om in woorden en rompsanden de essentie van de mens te zien; want woorden en rompsanden, de caricatuur van werkelijk begrip en werkelijke waardigheid, zijn de geliefkoosde middelen van de mens der rancune, die begrip moet *voorwenden* en waardigheid voor de spiegel moet instuderen. Het geëmancipeerde ressentiment heeft alle vroegere houdingen verloren, zelfs de democratische; daarom acteert het de *aristocratische*, het „Gottesgnadentum” met kameraadschappelijkheid; ook al een paradox, die in het licht van het ressentiment geen geheimen meer heeft...

De heer Mussert aan de top der Nederlandse hiërarchie, en tevens „servus servorum Populi”... laten wij een woord van Nietzsche in de mond nemen om dat schouwspel recht te laten wedervaren: „Ich hoffe, man kann über diese Emporschraubung einer kleinen Spezies zum absoluten Wertmass der Dinge noch *lachen?*”... Maar het is waar: het ressentiment is verstoken van humor, er is niets, dat humorlozer maakt dan het ressentiment. Juist daarom is het in dit tijdsgezicht noodzakelijk om ook de betrekkelijkheid van humor en satyre te overwegen, want „le ridicule tue” gaat niet meer op, waar het ressentiment zich als absolute waarde aandient onder de ronkendste leuzen en de krankzinnigste theorieën, die, als lachen hier nog dodelijk kon zijn, ware lachorkanen met ontelbare slachtoffers zouden moeten ontketenen. Dat „le ridicule tue” ten opzichte van het nationaal-socialisme zijn toe-

passelijkheid volkomen verliest, is een bewijs van de macht van het ressentiment over de zielen, waarover men niet gering moet denken. De wrok, die de kans krijgt zich eindelijk uit te vieren, neemt een belachelijk figuur, dat immers onder ressentimentskameraden niet als belachelijk wordt gezien, met liefde op de koop toe.

De strijd tegen het nationaal-socialisme wordt waarlijk niet alleen door de intellectuelen gestreden; hun invloed is in de wereld der halfbeschaving, waarvan zij tenslotte zelf ook min of meer het product zijn, veel minder groot dan men gewoonlijk nog aanneemt. Daarom is het monsterlijke zelfoverschatting, van de intellectuelen (ik bedoel nu niet een of andere dubieuze „élite”, maar de „geestelijke vaklieden” in de alleruimste zin des woords) meer te verwachten dan men volgens de laagste taxatie verwachten mag. Bovendien is een deel dezer intellectuelen geïnfecteerd met een bepaalde soort quasi-philosophische welwillendheid jegens de z.g. positieve elementen onder de nationaal-socialisten. Wij hebben in Nederland zelfs al enige openlijke ressentiments-philosophen, die in verbluffend korte tijd geleerd hebben over te schakelen van humanisme op Blubo; zij schrijven doodgemoedereerd over „Nietzsche, Spengler en Hitler”, alsof men niet verplicht was voor dat „en” zijn mond te spoelen, alsof men de eerste filosoof van het ressentiment zonder meer gelijk kon schakelen met een personage, dat een willoos werktuig is van het ressentiment. Deze heren hebben – men zou haast vermoeden op commando – geleerd te zwijgen over concentratiekampen, Jodenvervolgingen en Rijksdagbrand; des te ijveriger colporteren zij hun verbalistische kinderpraat over oude en nieuwe mythen, over de volksgemeenschap en andere theoretische camouflage-artikelen van het ressentiment. Maar gevaarlijker dan deze afstammelingen van de philosophische diepte zijn de welwillenden, die de „bijzaken” verafschuwen, maar steeds op zoek zijn naar de „achtergrond”, het „wezen”, hun platonische „hoofdzaak”. Juist voor hen is het advies om het in de diepte te zoeken niet alleen overbodig, maar ook bepaald misleidend; immers zij willen niets liever dan „diep” zijn en zij

vergeten daarbij de *oppervlakte*. Ten onrechte; want het nationaal-socialisme is in zijn phraseologie ontzaglijk diep, veel dieper dan het humanisme; het nationaal-socialisme is ontzaglijk „geestelijk”, het wil, zoals men in ieder pamflet van het bureau Mussert & Co. kan lezen, een „revolutie van de geest” en zelfs helemaal „zonder bloed” (geciteerd uit het blaadje *Alarm* van 7 April 1937). Echter: pas aan de oppervlakte leert men het nationaal-socialisme kennen als de leer der „pure” rancune; het zijn de formules van de haat, de stembuigingen van de nijd, de schelheid van de laster, waarop men de welwillenden steeds weer attent moet maken! Want trekt men deze „bijzaken” van de „hoofdzaak” af, dan blijft er niets over dan de wrok van allen tegen allen, die in uiterste consequentie is de *oorlog* van allen tegen allen; de rest is romantische fictie van het ressentiment, dat immers zonder romantiek niet leven kan; iedere vorm van romantiek heeft een inslag van ressentiment, maar *deze* romantiek is *de* romantiek „pure”, omdat zij voortkomt uit het ressentiment „pur”. Niet in de broeierigheid van zijn romantische diepte, maar aan de ver-raderlijke, onbeheerste oppervlakte zal men dus het nationaal-socialisme in zijn „wezen” leren kennen; want de oppervlakte is het, die verraadt, dat deze aristocraten ‘geperverteerde democraten zijn, dat deze volksidealisten het „volk” gebruiken voor hun speciale doeleinden, dat deze „leiders” en door Onze Lieve Heer persoonlijk afgestempelde „Ariërs” *willen* wat *zij in het geheel niet willen*, volgens de definitie van Scheler; want wat zij hartstochtelijk willen is: de ongelimiteerde uitleving van hun ressentiment met alle middelen en onder alle leuzen, die voor dat doel dienstig kunnen zijn.

Deze herleiding van het nationaal-socialisme tot niets dan rancune is geen nieuw simplisme naast de oude (de verbijzonderingen, de hulp van wapenfabrikanten, die meestal overigens ook meer ressentiment hebben dan men denkt, en zelfs mogelijke positieve „Seitensprünge” loochenen ik niet), maar louter en alleen een verwijzing van de rijk met klatergoud gedecoreerde voorgrond naar de zorgvuldig verzwegen achtergrond, die minder blinkend is, en ook minder overladen met motieven. Wanneer men van de intellectuelen iets mag ver-

wachten, dan is het dit: dat zij zich geen ogenblik door de façade en de uitnodigende turkse trom laten imponeren, dat zij ieder ogenblik paraat zijn om vervalsingen te ontmaskeren en bulderende phrasen in „gewone” woorden te herhalen. Daarvoor is nodig, dat de macht van het ressentiment over onze *gehele* cultuur wordt erkend; want de bestrijding van de phrase door de contra-phrase, die in de strijd om de macht tussen democratie en nationaal-socialisme onontbeerlijk is, verplicht de intellectuelen geenszins tot critiekloos meelopen, maar veeleer tot kritisch opportunisme; dit kritisch opportunisme is het teken van hun „trouw aan de democratie”. Hun eigenlijke probleem: *hoe het ressentiment te erkennen en beheersen*, komt later aan de orde, maar niet, voor het ressentiment „pur” is onttroond en aan de „leiders” en hun hemden de grote rechtvaardigheid der historie is voltrokken.

HET
CHRISTENDOM

Bij het volgende essay behoort als tegenhanger dat van Anton van Duinkerken over „Van Oude en Nieuwe Christenen”, waarmee het als schrift van „De Vrije Bladen” werd uitgegeven onder de titel: HET CHRISTENDOM, Twee Getuigenissen in Polemischen Vorm.

ANTON VAN DUINKERKENS VERSCHEURDE CHRISTENHEID

Het Christendom van Anton van Duinkerken, dat in zijn laatste boek, *Verscheurde Christenheid*, wordt getoetst aan een groot aantal feiten, zonder dat het echter zelf voor de schrijver een probleem wordt, heb ik eens trachten te karakteriseren door deze formule: Omdat Van Duinkerken in Brabant geboren is, is hij Rooms, omdat hij Rooms is, is hij katholiek; omdat hij katholiek is, is hij verdediger des geloofs, omdat hij verdediger des geloofs is, gebruikt hij zijn intellect, dat toevallig ook nog scherp is. Ik schreef dat naar aanleiding van zijn dichtbundel *Hart van Brabant* (in *Het Vad.* van 15 Nov. 1936) en dus zonder zijn *Verscheurde Christenheid* te kennen; het blijkt achteraf ook volkomen van toepassing op dit werk. Alleen valt in dit boek de nadruk op het laatste deel der formule (het scherpe intellect), zoals het in *Hart van Brabant* op het eerste (de Brabantse geboorte, de moedertaal) viel. Wat zich daartussen afspeelde is voor de niet-katholiek minder gemakkelijk te raden, al blijkt uit het resultaat, dat Van Duinkerken's Christendom nog nooit door het vuur van de twijfel is heengegaan, en dus ook nog nooit tot een definitieve bevrijding kwam van de „alma mater”. De moedermelk is voor deze merkwaardige auteur nog altijd sterker argument dan de critische drift, waaraan b.v. het katholicisme van Pascal of Bergamin, of het „afvallige katholicisme” van Unamuno zijn betekenis voor de ongelovigen ontleent.

Van Duinkerken is, als Christen of als katholiek, door en door een maatschappelijk mens, d.w.z. een conformist. De verlokkingen van het individualisme en het non-conformisme zijn hem onbekend, tenminste onwelkom; als hij ze kent, kent hij ze toch slechts als inblazingen van de Boze. Daarom is hij, die na de vroege dood van Gerard Bruning de morele leiding kreeg van het katholieke intellect in Nederland, een

zeer speciaal soort katholiek. Als type behoort hij tot de *joviale* katholieken, waartoe Gerard Bruning te enenmale *niet* behoorde; deze zou zich waarschijnlijk hebben ontwikkeld in de richting van een pascaliaanse of unamuneske „agonie”, en als hij gelovig zou zijn gebleven, zou hij zijn geloof niet hebben gehandhaafd, door, zoals Van Duinkerken, boek na boek en brochure na brochure te schrijven zonder het geringste spoor van innerlijke strijd met de inblazingen der ketterij. De dood van Bruning, die nog te jong was om geheel vrij te zijn van de retoriek en het holle pathos van het expressionistisch proza, heeft de weg gebaand voor de alleenheerschappij van Van Duinkerken; men had een boeiend gevecht op leven en dood kunnen beleven, wanneer deze twee soorten katholicisme eens in volwassen staat op elkander waren gebotst. Dat schouwspel is ons onthouden, helaas; Van Duinkerken heeft tot dusver nog geen katholieke tegenspeler gevonden, die zich met hem gemeten heeft, zoals verschillende „ketteren” dat deden, en ik betreur dat. Want tegenover de „ketter” staat de geboren en getogen katholiek nu eenmaal dadelijk in de verdedigende houding opgesteld, terwijl een gemeenschappelijke ondergrond van Brabantse traditie iemand als Van Duinkerken gemakkelijker zou kunnen bewegen tot datgene, wat hem het allerzwaarste valt, als maatschappelijk mens en als conformist: de twijfel, de „agonie”, de persoonlijke beleving van het Christendom. Voor een deel is de onwankelbaarheid van deze rots te danken aan het feit, dat er geen branding is in zijn eigen kamp. De katholieke wereld in Nederland komt gemeenlijk niet boven het peil van pater De Greeve uit; de hypocrisie speelt er zo mogelijk een nog groter en nog onsmakelijker rol dan in de protestantse wereld; de oprechtheid van een Van Duinkerken, d.i. de eigenaardige oprechtheid van de man, die niet oprecht *kàn* en *màg* zijn, is voor dit milieu met zijn compromissen en verleugende zedemeesters nog een wonder, waarvan het weinig begrijpt, of *ex officio* begrijpen dūft. Ik zou niet over Van Duinkerken schrijven, wanneer ik de oprechtheid van de geboren conformist niet als een probleem zag, dat deze schrijver eert, voorzover hij Brabants Rooms-Katholiek is. Het is voldoende om zijn integere houding in de strijd tegen

het nationaal-socialisme te noemen, om de lezer onmiddellijk te laten begrijpen, welke waarde Van Duinkerken ook voor ons vertegenwoordigt; hij heeft het stellig alleen aan zijn gebrek aan twijfel inzake het dogma te danken, dat men hem tot op zekere hoogte zijn gang laat gaan, ook daar, waar hij de kerk de scherpste verwijten doet over haar tactische fouten, haar absolute onmacht bij de vervulling van haar christelijke taak, kortom: over haar gebrek aan christelijke practijk. Zijn jovialiteit redt hem dan uit de impasse; de jovialiteit is voor de kerkelijke autoriteiten de assurantiepolis, die ernstige schade vrijwel onmogelijk maakt, want wie joviaal is, kent geen twijfel, denkt over de twijfel heen. De kerk weet dat; zij heeft niet voor niets een rijke „psychiatrische” ervaring. ... Het probleem der oprechte jovialiteit, waarvoor Van Duinkerken ons, het meest in zijn *Verscheurde Christenheid*, gesteld heeft, is het probleem der *barok*. De barok is een vorm van cultuurspel, die de Christen van het genus Pascal en Unamuno in wezen steeds onbegrijpelijk en antipathiek blijft, om haar verregaande belangstelling voor de overvloed van bijzaken en verfraaiingsartikelen des levens. Zo is zij ook mij antipathiek, en het heeft mij de grootste moeite gekost, langs allerlei omwegen iets voor een genie als Rubens te „voelen” (het werd dus een soort „historisch voelen”). De barok wordt als een belediging beseft door degenen, die hun (on)geloof door de twijfel willen rechtvaardigen; want in de barok wordt de twijfel door het geloof gerechtvaardigd, is de twijfel eigenlijk niet veel meer dan een ornament onder de andere ornamenten. Toch moet ook in de vertegenwoordigers der barok het „agoniserende Christendom” ergens te ontdekken zijn, al was het maar in hun toewijding, besteed aan de voluptueuze uitvluchten, die in hun vormenwereld als hoofdzaak verschijnen. De twintigste-eeuwse barok-mens Van Duinkerken, die een boek over het Christendom kan schrijven, zonder het kernprobleem van het Christendom (d.i. het probleem van de twijfel en de paradoxale zekerheid) ook maar één ogenblik aan de orde te stellen, schrijft een boek vol met zulke voluptueuze uitvluchten; hij *beschrijft* de historie van het Christendom sedert de breuk der Reformatie, en als beschrijver is hij, met al zijn scherpzin-

nigheid, het tegendeel van een twijfelende geest. Men ziet hier iemand aan het werk, die boordevol zekerheid en maatschappelijkheid zit en die de grootste moeite heeft de twijfel in de allerbescheidenste gedaante bij zich toe te laten; het omgekeerde geval was het denkproces van Pascal, die, boordevol twijfel, eindelijk in de katholieke zekerheid belandde. Het opmerkelijke in het laatste boek van Anton van Duinkerken is echter, dat de twijfel er onder pseudoniem telkens om de hoek kijkt, en wel in de vorm van officieuze genegenheid voor de grote ketterij, met name voor die van Luther. Wel is deze twijfel even schuchter als de barok der beschrijving overvloedig en woordenrijk; maar hij *is* er, en daarmee staan wij schijnbaar even aan de grens der barok. Het Christendom is bij Van Duinkerken voor alles vormenweelde van syllogismen; de aanwezigheid van een zeer bedeesde twijfelzucht kan men daarin dan ook verklaren als een poging om het christelijke panorama zo compleet mogelijk te maken; ook de ketterse vormen wil Van Duinkerken, voorzover dat met behoud van het dogma mogelijk is, opnemen in zijn Rubens-schilderij van de „ecclesia militans”. Dat dit een geheel andere manier van twijfelen is dan die van Pascal of Unamuno, ligt voor de hand; de twijfel is hier nog slechts de oppositie van de royale barokmens tegen de bekrompenen in zijn eigen barok-sfeer, die om redenen van politiek belang aan zekere voluptueuze vormvariaties de toegang ontzeggen. Zo kan Van Duinkerken zich in zijn barok betoog voordoen als de verdediger van de katholieke kerk *en tevens* als haar criticus; hij neemt het begrip katholicisme in zijn weelderigste uitgebreidheid, en kan daarbij de ketterse variaties niet uitsluiten, zonder zich onbehaaglijk te voelen; maar zij blijven in het geheel van zijn compositie schaduwpartijen, die het katholieke licht in laatste instantie altijd flatteren, omdat zij er hoogstens een bescheiden glimp van opvangen.

Het Christendom van Van Duinkerken is dan ook voor alles een Christendom in de ruimte en de tijd geprojecteerd; de katholieke kerk is, ruimtelijk, een gewijde organisatie, en, tijdelijk, een stuk gewijde historie; het Christendom als *psychologisch* probleem ontbreekt in alle geschriften van deze au-

teur, omdat hij meent door gelovig te zijn en scholastisch te kunnen redeneren, bij voorbaat al met de psychologie te hebben afgerekend. Zijn critiek op het katholicisme bestaat zodoende voornamelijk in „ruimtelijke” en „tijdelijke” verwijten; de organisatie deugt niet, of de dienaren der kerk hebben in het verleden fouten begaan in hun optreden tegen de ketterij. Als er een stuk donquichoterie in dit *Verscheurde Christenheid* aangewezen kan worden, dan zeker wel dit: „als de ketterij van Luther c.s. maar binnen de kerkelijke grenzen zou zijn gebleven, dan zou het nu anders zijn; en nu dat niet zoo is, kan het misschien toch weer goed worden, als de ketters maar inzien, dat de eenheid van het Christendom het best verzekerd is bij de katholieke kerk!” Dat organisatorische en historische vraagstuk vervangt bij Van Duinkerken geheel het psychologische vraagstuk, met zijn polariteit van twijfel en zekerheid. De eenheid van het panorama is verstoord; laten wij trachten haar te herstellen, want „deze eenheid is het Christendom: de onverbreekelijke eenheid van de gelovige met Christus in de eenheid van de Kerk”.

In zulk een zuiver ruimtelijk-tijdelijke, onpsychologische conceptie van het Christendom moeten het natuurlijk de Jezuïeten zijn, die hardnekkige strijders van het barokke katholicisme der Contra-Reformatie, waarin een Van Duinkerken zijn ware kampioenen ziet. „Nu het humanisme tot een spot voor nauwelijks beschaafden werd en de intellectueel gedoodverfd wordt als de vijand van den vooruitgang, zullen de menschelijkheid en de rede bescherming vinden bij diezelfde Kerk, aan wier bestaan de universele humaniteit en de universele rede een einde heeten te maken.” (Dit is eigenlijk het argument van de agent ener levensverzekeringsmaatschappij, die de schade, berokkend door de dood, opheft door een polis. M.t. B.) „Het zijn de Jezuïeten, de meest gehate vertegenwoordigers van de katholieke Kerk, die deze cultuurhistorische zending van de katholiciteit het zuiverst begrijpen. Vooral van hen valt te verwachten, dat zij de geestelijke verworvenheden van het humanisme bewaren en verdedigen zullen met dezelfde trouw, waarmede de groote bedelorden de middeleeuwsche tradities bewaarden”, schrijft deze apologeet op pag. 237 van

zijn boek. Met andere woorden: de Jezuïeten zijn de beste beschermers der humanistische brandkast, waarin de geconserveerde cultuurwaarden liggen opgetast; hun organisatie stelt hen in staat een perfecte veiligheidsdienst te onderhouden, die het marxistische en fascistische inbrekers onmogelijk zal maken van hun gevaarlijke steekvlammen te profiteren. Men moet niet nalaten met deze safety-first-opvatting van Van Duinkerken Unamuno's waardering van de Jezuïeten te vergelijken, die ik hier in de Duitse tekst van zijn *Agonie des Christentums* voor een deel zal citeren:

„Und so gibt es heute kaum einen dümmere Menschen als einen Jesuiten, oder wenigstens als einen spanischen Jesuiten. Alle Erzählungen von ihrer Schlaueit sind eine Legende. Jeder kann sie täuschen, und sie glauben einem die grössten Dummheiten. Für sie ist die Geschichte, die aktuelle Geschichte, die lebende Geschichte, die des Tages, eine Art magischer Komödie. Sie glauben an jede Art von Schwindel. Leo Taxil hat sie irreführt. Und in ihnen agonisiert, d.h. kämpft, d.h. lebt das Christentum nicht, in ihnen ist es tot und begraben. Der Kult des heiligen Herzens Christi, die Hierocardiocratie, ist das Begräbnis der christlichen Kirche.”

De leden van de sublieme veiligheidsdienst verschijnen hier dus als stuntelige aansprekers en doodbidders van een Christendom, dat reeds lang is bijgezet in de groeve der historie! En men kan er van op aan, dat Unamuno zijn conclusies op grond van een overweldigend lijkenmateriaal heeft kunnen trekken! Nergens leert men het katholicisme beter kennen dan in Spanje, waar het, tot 1931, als organisatie oppermachtig en als „geest” morsdood was; waar, in 1936 en 1937, de „agoniserende” katholiek José Bergamin strijdt aan de zijde der zogeheten „roden” tegen de aansprekers en doodbidders van generaal Franco! Wat zijn nu de Jezuïeten? Zijn zij de keurbende van Van Duinkerken of de troep quasi-sluwe stunts van Unamuno?

Ik meen, dat men deze controversale oplost, door zich voor ogen te houden, dat de sluwheid der barok hetzelfde is als (of de tegenkant van) de oprechtheid en domheid der barok. De Jezuïeten (voorbeeld: prof. Jac. van Ginneken, de ijzingwek-

kend knappe philoloog) zijn inderdaad ontzaglijk dom, wanneer men hen benadert met de maatstaf van het „agoniserende” Christendom; men leze slechts de rede, die deze prof. Van Ginneken S. J. gehouden heeft bij het huwelijk van prinses Juliana over zijn duivel Azië, die ongeveer alles resumeert, waaraan men in het belang van de Keizer Karel-Universiteit te Nijmegen liever alleen maar denkt op de wijze der oude vrijsters; en toch is dezelfde Van Ginneken een groot geleerde, die in zijn vak zeer belangrijke dingen heeft gepresteerd. Het is juist de overmaat van geleerdheid en sluwheid op kleine gebieden, die de Jezuïeten dom maakt, en misschien soms zelfs oprecht; zij hebben zich van oudsher ingesteld op het herwinnen van zielen door bijzaken-barok en in deze tak van bedrijf hebben zij dan ook een vaardigheid verkregen, die weinigen hun zullen verbeteren. Zij zijn de moderne vertegenwoordigers van het relativisme der „augustinse” moraal, die leert dat goed en kwaad slechts *tactische* begrippen zijn, afhankelijk van de positie, die de bezitter van het aardse slijk of de bedrijver ener aardse handeling inneemt tegenover God; zij hebben zich bevrijd van alle evangelische aarzeling ten opzichte van organisatie, zij hebben de consequentie getrokken van een dood Christendom, dat zich door een *levende* organisatie het best kan blijven voortplanten door middelen als de „*reservatio mentalis*” en het probabilisme. Inderdaad, deze techniek vereist toewijding aan een soort humanisme, men moet het Van Duinkerken toegeven. Maar wie is zo naïef bij deze dode Christenen een zintuig te verwachten voor een *levend* humanisme, een „agoniserend” humanisme? Dat is alleen een man als Anton van Duinkerken, die met de oprechtheid van de barokmens is blijven geloven aan de ziel van een dood Christendom, omdat hij zich bij voorkeur vermeit in de levendige beweeglijkheid der organisatie, die de dood voortplant. Daarom: in Van Duinkerken „agoniseert” niet het Christendom, maar slechts de organisatie der christelijke (katholieke) kerk; voor haar gebreken heeft hij een scherp oog, zoals hij een scherp oog heeft voor de tekortkomingen van Luther en Calvin; maar bij het summum der organisatie, het Jezuïetendom, houdt zijn „agoniseren” op, omdat hij hier de superieure ge-

smeerdheid aantreft van de soepelste organisatorische motor. Het weinige twijfel van de barok-mens verdrinkt in het ruimtelijk-tijdelijk panorama der Sociëteit van Jezus.

Het ligt dan ook geheel in de lijn van deze oprechte aartsconformist om de Jezuïet in zijn boek af te schilderen als de „onverzettelijken non-conformist”; want voor de barokke Van Duinkerken is de organisatie, die het ignatiaanse „age contra” in praktijk brengt, al het hoogtepunt van non-conformisme. „Door den mensch te dwingen datgene te doen, waartegen zijn persoonlijke smaak zich verzet, dwingt het (oorlogsbeginsel „age contra”) tot het aankweeken eener ontembare wilskracht, het behoedt hem bovendien voor een lichtvaardige toegevendheid jegens zijn omgeving, die schaden kan aan zijn persoonlijkheid. Het is – zoals Maurice Barrès heel goed begreep – het grondbeginsel van een superieur individualisme. Het kweekt den waarlijk „vrijen mensch”.”

Het was weer de *werkelijke* non-conformist Unamuno, die dit z.g. superieure individualisme der Jezuïeten met zijn „in necessariis unitas, in dubiis libertas” enigszins anders formuleerde:

„Um Freiheit spielen zu können, erweitern sie das Feld des Zweifelhafte, indem sie das zweifelhaft nennen, was es gar nicht *ist*. Man muss z.B. die Metaphysik des Paters Suarez lesen, um zu sehen, wie ein Mann sich damit beschäftigt, ein Haar in vier Teile zu spalten, jedoch in vertikale Richtung, um sodann aus den vier Fäden wieder ein Geflecht zu machen. Oder wenn sie historische Studien treiben – was *sie* nämlich Historie zu nennen pflegen und was nicht mehr als Archäologie ist –, unterhalten sie sich damit, die Haare im Schwanz der Sphinx zu zählen, um ihr nur nicht ins Auge schauen und ihren Blick nicht aushalten zu müssen. Eine Arbeit, die dazu dient, sich selbst und andere Leute dumm zu halten.” En Unamuno laat er op volgen: „Der Einsiedler, ein wahrer Einsiedler, wie Pascal einer war, der Mann, der da glauben wollte, dass Jesus auch einen Tropfen seines Blutes für ihn, Blaise Pascal, vergossen hätte, konnte sich nicht mit diesen Kriegsheuten verständigen.”

Het „vrijheidje spelen” is een van de pikantste bezigheden

van de mens der barok, die de vrijheid nodig heeft om zich in het verband van zijn organisatie beweeglijkheid te kunnen verschaffen: de beweeglijkheid, die hij krachtens zijn temperament, zijn ruimtegevoel, niet missen kan; daarom keerde Vondel zich tegen de „staetzucht” en keert Van Duinkerken zich tegen Calvin, wiens schim hij het geïdealiseerde portret van Ignatius voorhoudt. Luther is hem (begrijpelijk, onder dit aspect!) kennelijk sympathieker, al „ontgingen hem alle juridische en casuïstische verfijningen” (moet dat een verwijt betekenen?), al „is zijn karakter niet vrij van... schurkentrekken” (zijn de Jezuïeten het wèl?) en al „valt er iets ziekelijks waar te nemen in zijn weergave van de kloosterscrupules”. „Het hart vergeeft hem lichter dan de rede”, zegt Van Duinkerken, en: „Noemt hem geen ketter zonder hem tenminste de eer te gunnen, hem van alle ketteren den grootsten te noemen.” De ketterportretten in *Verscheurde Christenheid*, die lang niet slecht zijn, zijn trouwens stuk voor stuk negatief-geschaduwde pendanten van het Ignatius-portret, zoals de hele Reformatie voor deze auteur slechts een negatief-geschaduwde pendant is van de Contra-Reformatie. Men moet deze beschouwing over de ketterij interpreteren als een *picturale* wijze van beschouwen; de harmonie der zichtbare kerk (zichtbaar: een picturale illusie der barok!) eist als ondergeschikt tegenmotief de disharmonie; alles streeft echter terug naar de verbroken harmonie, en de gedachte, dat men aan deze harmonie zelf zou kunnen twijfelen, komt bij Van Duinkerken niet eens op. Hij voelt zich de nazaat van Erasmus, voorzover deze Erasmus zich kritisch verhiel tegenover de organisatie, zonder met de organisatie te willen breken, en als Erasmus is hij „in den grond een optimist”. Hij kàn dat ook gemakkelijk zijn, omdat hij de „agonie” van de twijfel niet kent; hij heeft aanpassingsvermogen in overvloed, en hij is er eigenlijk voortdurend verbaasd over, dat de hele wereld zich niet wil aanpassen. Ook Luther had zich moeten aanpassen, in plaats van zijn „individueel hervormingsproces” (het innerlijk conflict met de duivel) „op te dringen aan de christenheid” (het uiterlijk conflict met de macht van Rome). „Het blijft een mysterie, dat de christenheid dit aanvaard heeft. Hoe men

ook de kerkgeschiedenis beziet en beoordeelt, altijd stuit men op het raadselachtige feit der Hervorming." Zo zou men, doorredenerend, ook van zijn verbazing kunnen getuigen over het feit, dat zekere Jezus Christus zijn „individueel hervormingsproces" aan de macht van (een ander) Rome heeft „opgedrongen", in plaats van zich aan die macht op het ge-eigende moment gehoorzaam te onderwerpen; Pilatus, de Leo X van die dagen, zou hem dat aanpassingsproces ongetwijfeld zoveel mogelijk hebben vergemakkelijkt. Maar tot deze analogie, die zich ook „opdringt", komt Van Duinkerken niet; hij spreekt niet over de oorsprong van het Christendom, aangezien men daarbij de psychologie zou zien opduiken, en de psychologie is de moeder van de twijfel, zoals Brabant de moeder is van Anton van Duinkerken. Dat het Christendom eens een *invasie* is geweest en een revolutie van de „armen van geest", dat zonder de bemiddeling van Augustinus deze invasie niet denkbaar zou zijn in de sfeer van organisatie en barok, waarin Van Duinkerken leeft, is een omstandigheid, waarover de clan der Jezuïeten veel minder spreekt dan over de „heerlijkheid der kerk"...

Niet de crisis van het Christendom is het, die Van Duinkerken bezig houdt, maar de crisis der kerk. Vandaar ook, dat zijn boek eindigt met de apologie der absurditeit: de hereniging der kerken onder het patronaat van Rome. Deze conceptie getuigt niet alleen van een ongeneeslijk respect voor de katholieke autoriteit, maar ook van een algemener respect voor kerkelijke organisaties tout court. Wie meent, dat het levende Christendom in ere hersteld zou zijn, zodra de concurrerende belijdenissen (al dan niet onder hegemonie van Rome) tot overeenkomst zouden zijn geraakt, overschat de gevel ten koste van het huis. (De barok heeft, men moet het tot Van Duinkerken verontschuldiging aanvoeren, altijd een voorliefde voor gevels gehad.) Zoals ik in mijn boek over het Christendom aannemelijk heb trachten te maken, is de „agonie" veel verder voortgeschreden dan de gelovigen, Van Duinkerken inluis, wagen te vermoeden. Het Christendom „agoniseert" in het liberalisme, in de wetenschap, in de democratie, in het anarchisme, in het marxisme, in het fascisme, in

het nationaal-socialisme; het is een discipline, die een harer dwangmiddelen, de hiernamaals-illusie, ziet vervluchtigen, en nochtans de consequenties heeft te trekken van de „eenmaal ingeslagen weg”, van de onomkeerbaarheid der geschiedenis. Wie de tragedie van het Christendom zoekt, zoeken haar niet in de eerste plaats in de kerken of de dogmata, en bedwelme zich niet aan het verleidelijk visioen, dat „hereenigd de christenheid in staat is, de huidige beschavingswende niet alleen te overleven, maar te leiden”, zoals Van Duinkerken zichzelf in het slothoofdstuk *Herstel in Christus* wijsmaakt. Wij staan voor andere problemen, zoals dat van het ressentiment, dat de christelijke gelijkheidsidee ons heeft nagelaten als erfenis! In de middeleeuwen was de kerk een macht, omdat zij als universeel en als denkgrens kon gelden; de christelijke kerken van thans, al hebben zij hier en daar nog politieke macht en al kunnen zij, zoals nu in Duitsland, soms nog met plaatsvervangende energie geladen worden, zijn nauwelijks machten meer, en zij zouden het evenmin zijn, wanneer zij een pact sloten met Rome, hetgeen op zichzelf echter al een onwaarschijnlijke onwenselijkheid is. Als er van een „beschavingswende” gesproken kan worden, dan is die niet te overleven of te leiden door strategische schijnbewegingen met verouderde legercorpsen.

Van Duinkerken wordt, met al zijn vooruitstrevendheid en critiek, in dit laatste hoofdstuk van zijn boek de reactionnair der barok. Hij droomt van gedurfde gevelcombinaties, uit angst, dat hij anders over de ontbinding achter zijn eigen gevel zou moeten spreken; hij waagt utopistische sprongen in ruimte en tijd, hij prijst ons nogmaals zijn Jezuïeten aan, hij verklaart, dat „de hereeniging niet het Concilie van Trente, doch het feit van de Reformatie ongedaan heeft te maken” (waarmee hij zijn kansen bij de predikanten weer verspeelt, hetgeen hij zelf ook heel goed moet weten, al is hij een barokke geest), en hij laat ten slotte veel in het midden, om èn Rooms en Johannes de Doper der hereniging tegelijk te kunnen zijn. Zijn betoog eindigt in een volumineuze preek, die Bossuet niet zou hebben misstaan; het gonzen der grote woorden, die de gebaren van een redenaar door de drukinkt heen verraden,

is het laatste wat men van hem verneemt. Een barok slot van een barok boek, en als zodanig geen wanklank; men kon niet anders verwachten....

Maar achter deze woorden hoort de lezer, in wie het Christendom „agoniseert”, de kreten der vermoorden van Guernica, de heilige stad der katholieke Basken, over welke kreten het Vaticaan, naar men fluistert, *gedelibereerd* heeft; *deliberante senatu perit Saguntum*. Achter deze woorden staat het concordaat met Hitler, waarmee deze kerk de „beschavingswende” op de gebruikelijke wijze dacht... af te tappen, tot zij eindelijk met schrik en beven moest ontdekken, dat sommige pecten zelfs voor priesters onvoordelig zijn. Achter deze woorden staat ook de ons nog onbekende Anton van Duinkerken, die zich door de barok van de twijfel redt, om in de strategie een alibi te zoeken voor de confrontatie met de „espaces infinis”, die Pascal verschrikten en die misschien toch ook hem één ogenblik zouden verschrikken, wanneer hij ze ontmoette. *Verscheurde Christenheid* is een boek van een mens van goede wil. Maar het is zelf niet verscheurd, en alleen christelijk onder het aspect van de barok, die een maskerade is in het aangezicht van de twijfel.

DE AUGUSTIJNER MONNIK EN
ZIJN TROUWE DUIVEL

DE AUGUSTIJNER MONNIK EN ZIJN TROUWE DUIVEL

In domineesland, jaren geleden, leerden wij de Augustijner monnik en Hervormer Maarten Luther zien als een man van een nieuwe tijd. Mocht hij dan ook behept zijn met de betreurenswaardige, maar helaas onvermijdelijke gebreken van zijn eeuw (want welke eeuw heeft geen gebreken, vergeleken bij onze elektrische straatverlichting?), hij was toch de lotgenoot van Willem Beukelszoon de haringkaker en van het humanisme en van Macchiavelli... maar neen, van Macchiavelli zweeg men, omdat hij te verdorven was en in domineesland alles behalve populair. Luther was een *geloofsheld*, en op de rijksdag te Worms stond hij omdat hij niet anders kon en God hem hielp. Hij vertaalde de Bijbel in prachtig Duits, brak de macht van het pausdom en bewerkte aldus, dat wij naar de Zondagsschool gingen in plaats van naar de mis. Van de machinaties in zake de bigamie van Philips van Hessen werd ons uiteraard niets verteld, noch van het taaleigen, waarin deze man Gods zich placht uit te drukken, iedereen vervloekend en verdoemend, die zijn grillen met andere grillen tegemoettrad, noch ook van de tyrannie, die hij over zijn vriend „magister Philippus” (Melanchthon) uitoefende, noch van het plompe antisemitisme, waaraan de „gerijpte” Luther zich te buiten ging; men kan immers een geloofsheld niet tegelijkertijd aan de jeugd voorstellen en afschilderen als een bekrompen wezen. Voor dat dilemma heeft trouwens waarlijk niet alleen de Zondagsschool in domineesland gestaan; de geschiedenis van het Lutherportret is de geschiedenis van een bespottelijke idealisering, nadat het eerste partijgeraas van paaps en antipaaps was bedaard, en Luther een historische figuur begon te worden. Men kan een godsdienststichter niet zien zonder de godsdienst, die hij achteraf blijkt gesticht te hebben; en is hij eenmaal verwisseld met zijn schijngestalte, dan staat

niets de partijgangers meer in de weg om het idealiseringsproces te vervolmaken, tot de Luther van de bekrompenheid en de getolereerde bigamie in een begeleidend schim is veranderd; wij spreken nu van de „klein-menselijke kanten” van de geloofsheld. De held wordt onaantastbaar, hoe weinig zich zijn portret ook voor onaantastbaarheid moge lenen; alles, wat de brave volgeling niet past, wordt geboekt op rekening van de tijd, die immers zo onbehouden was en dus onmogelijk een *verfijnde* geloofsheld zou kunnen hebben voortgebracht.

Eén verhaal echter over deze legendarische persoonlijkheid drong tot mij door, zonder dat ik het kon samenvoegen met het beeld van de man van Worms: het verhaal van de inktpot. Men vertelde ons, dat Luther de *duivel* een inktpot naar het hoofd had geworpen. De duivel? Welke duivel? Maar daarover verstrekten men ons voorshands geen nadere inlichtingen, omdat de duivel voor de vrijzinnige protestant is afgeschaft; hij behoort tot de vele vormen van overwonnen bijgeloof, die men streng moet onderscheiden van het geloof, zoals men de ware kern van het Christendom streng moet onderscheiden van de dogmatische camouflage. De duivel is voor de moderne gelovige een schilderachtig museumstuk; hij noemt zijn duivel met een andere naam, want vervoegt zich bij een psychiater om van „moeilijkheden” bevrijd te worden. Zo had ook Luther waarschijnlijk „moeilijkheden”; maar daarnaast had hij zijn geloof, dat hem tot wereldhistorische daden bracht. Wie had ons durven leren, dat Luther aan de duivel geloofde, zoals hij geloofde aan God en de Schrift? En wie zou ons hebben durven suggereren, dat hij misschien *meer* dan aan God en de Schrift aan die duivel geloofde? Wij hadden eens de consequentie kunnen trekken, dat wij door een duivelaanbidder, d.w.z. door een bekrompen bijgelovige van het pausdom waren verlost! Onze opvattingen over grote mannen zouden voorgoed in de war zijn gebracht; het gebouw van onze vooroordelen had een krachtige steunbeer moeten missen! De legendarische Luther vindt men tot in de nieuwste geschriften altijd weer in bescherming genomen tegen de duivel, waarmee hij dagelijks verkeerde; waren er geen katholieke tegenpartijders geweest, zoals de zeer geleerde, maar ook zeer

bolle pater Heinrich Denifle, wij zouden misschien al aardig op weg zijn te vergeten, dat men Luther met evenveel recht kan schilderen als de trawant van de Antichrist... zoals men hem tegenwoordig, ook met een zeker recht, schildert als de voorloper van Adolf Hitler, als de eerste nationaal-socialist avant la lettre. Dank zij Denifle en Rosenberg is Luther als Antichrist herboren; wij kunnen er slechts dankbaar voor zijn, want nu dwingt men ons zijn werken op te slaan, de portretten van Cranach met hun vaak bestiale trekken weer nauwkeuriger te bekijken, de standbeelden van de geloofsheld te vergruizelen, de Harnacks en Carlyles tot het uiterste te wantrouwen. Wij luisteren weer naar het stemgeluid van de haat bij de katholiek en van de apenliefde bij de medeplichtige antisemit; zij weten de duivel beter te vinden dan de mannen der negentiende-eeuwse heldenverering, omdat zij geen taboe's hebben op te ruimen voor zover het deze duivelsprofeet betreft; dat danken zij aan hun *andere* taboe's...

Het feit lijkt paradoxaal, dat geloofshaat en ressentiments-eredienst de wegen zijn, die tot Luther leiden; maar is de paradox hier zo ondoorgrondelijk? Luther is zelf immers een man van de haat en van het ressentiment; hij zou nooit groot zijn geweest (groot voor de Zondagsschool), wanneer hij zijn duivel niet zo woest gehaat en tevens heimelijk benijd had. De katholiek, die terughaat, en de nationaal-socialist, die de nijd deelt, staan daarom dichter bij Luther dan de vertegenwoordigers van het bescheiden piëtisme en het optimistisch vertrouwen in zedelijkheid of vooruitgang; zij weten immers zelf, met welke duivel de Saksische boerentelg te doen had, welke positiviteit deze ervijand van het menselijk geslacht kan opwekken, hoeveel leugens hij kan goedpraten, en vooral: hoe hij het geloof, dat bergen kan verzetten, met telkens nieuwe argumenten steunt, door de geloofsheld in verleiding te brengen. De geloofsheld, die door de duivel in verzoeking wordt gebracht, is de volgende dag des te militanter tegen de duivel gekant.

Hoe kan men überhaupt gelovig zijn zonder duivel? Gelovig in de zin van Luthers geloof: haat jegens de rede, jegens Thomas en Aristoteles, jegens alles, wat het plumpe vertrouwen

in de Schrift zou kunnen verstoren; gelovig in de zin van Luthers boerenslimheid, die altijd op het juiste moment de tegenstander weet te imponeren door een citaat uit de brieven van Paulus of andere bewijsstukken; gelovig dus *niet* in de zin van onze vrijzinnige radioluisteraars, die *zwemmen* in hun geloof, hetgeen men van de concreet bijgelovige Luther geenszins kan zeggen. Wil het geloof kracht hebben en bergen verzetten, dan moet het zijn bekrompenheid en dientengevolge doelgerichtheid hebben; het geloof van piëtisten en vrome huisvaders maakt geen hervormers; het is een privé-aangelegenheid, terwijl het voor Luther een aangelegenheid van de genade was, die volgens zijn pessimistische berekening maar aan weinigen ten deel kon vallen. Had Luther zijn trouwe duivel niet gehad, met wie hij volgens eigen zeggen vaker geslapen heeft dan met zijn Kätthe (die hij toch zeker niet met rust heeft gelaten), hij zou niet bij machte zijn geweest Europa om te ploegen voor de V.P.R.O., hij zou niet de kracht hebben kunnen mobiliseren om het overal gistende, maar nog niet officieel als „waarheid” aanvaarde ressentiment om te zetten in Schriftgeloof en verachting jegens Rome, het Babylon des verderfs. Welke Lutheraan van tegenwoordig haalt zich concreet (en niet alleen als schoolverhaaltje) voor de geest, wat het voor het „monnikje” betekend moet hebben zijn opstandigheid te realiseren, terwijl de Parijse theologen, de fine fleur van de Sorbonne, hem „onderwezen”, dat zijn stellingen ketters waren, en de ganse macht van de overlevering, het bolwerk van grootvaders en bet-overgrootvaders, met de „Bapst” aan het hoofd, tegen hem werd opgericht? Beseft men, hoe kwelend het ressentiment moet zijn, om scheppend te kunnen worden, hoe gehaat en benijd de duivel moet zijn, aleer men op hem zo vast vertrouwen durft, dat men de aristocraat in het imponerende Zuiderland, Leo X, met de Antichrist waagt te identificeren?... Maar ach, bij het horen van het woord „ressentiment” denken de gelovigen al aan een hinderlaag, die hun heldenverering tot iedere prijs moet weten te ontgaan; reeds stoppen zij was in de oren en wenden zich af, naar „das Heilige”. Zij horen plotseling niets meer van de haat jegens de Romeinse hiërarchie en de Romeinse rijkdommen, die niet

alleen uit de geschriften van Luther, maar even sterk uit die van zijn mede-hervormers verneembaar is; zij zien niet meer, hoe de enige band tussen de vorsten, roofridders, burgers en boeren van Duitsland, met hun overigens zo uiteenlopende belangen, de haat was, die de gemeenschappelijke opstand mogelijk maakte. Wat zegt hier de term „geloof”? De Reformatie was nog geen tien jaar oud, of reeds stond onder de voormalige partijgangers geloof tegen geloof, nadat de binding door de haat was verslapt! „Voorwaar, voorwaar zeg ik u; een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer, noch een gezant meerder dan die hem gezonden heeft”: die tekst uit het Evangelie, in het *Passional Christi und Antichristi* uitgespeeld tegen de paus, deugt noch voor de moraal der vorsten in de boerenopstand, noch voor de despoot Luther, die geen critiek meer duldt; alleen de gemeenschappelijke wrok tegen een gemeenschappelijk gehate, on-duitse en amorele autoriteit maakte haar tijdelijk mogelijk als verenigende leuze.

De legende van het ressentiment wil, dat men er uitsluitend kwaad van spreekt, zoals de legende van het geloof wil, dat men het voor critiek ontoegankelijk acht; maar het optreden van Maarten Luther bewijst, hoe goedkoop en versleten die legenden zijn. Men tast het *formaat* van de Augustijner monnik niet aan door vast te stellen, dat zijn initiatief een ressentiments-initiatief was en zijn geloof in de Schrift een bijgeloof, dat een ander bijgeloof kwam vervangen; want Luthers formaat wordt bepaald door de kracht van de actie, die hij ontwikkelde, zonder precies te weten wat hij deed, en die hem tenslotte meesleepte in een Europese revolutie, een avontuur, dat slechts door het rotsvaste vertrouwen op zijn duivel kon worden gelegitimeerd als een strijd voor het zuivere Christendom. Wanneer Luther de duivel, die hij meebracht uit zijn boerenland, niet na een periode van onzekerheid had weten te „diagnosticeren” als de aanstichter van *alle* kwaad, dat tegen hem, Maarten Luther, werd beraamd, dan had hij geen campagne kunnen voeren tegen rechts en links, tegen Rome en tegen Thomas Münzer, tegen de Turken en de Joden, tegen hertog George van Saksen en tegen Erasmus, tegen Aristoteles en tegen de „concupiscentie”, de begeerte des vleses; maar

hoe diagnosticeert men de duivel als duivel, als de alomtegenwoordige stokebrand en verleider? Eer men hem in de wereld kan aanwijzen, moet men hem uit eigen ervaring, uit intiemst contact, persoonlijk *kennen*, door voortdurend, hoewel met een slecht geweten, met hem te slapen en aan tafel te zitten, door hem heimelijk te vereren om zijn macht en hem officieel steeds te vervolgen met de vreselijkste vervloekingen. Om afgoderij, vreten, zuipen en hoereren – de onderwerpen, waarover in verband met de duivel steeds gesproken wordt in de *Tischreden* – te kunnen verketteren, moet men zelf de afgoderij, de vraatzucht, de drankzucht en het overspel als een prikkelende imperatief in het lijf hebben; men moet er zelfs ten dele aan toegeven, zoals Luther deed, toen hij zijn Bijbel-afgoderij tot voorbeeld stelde, zijn maag te goed deed, zijn keelgat smeerde en zijn vrouw tot zich nam (zijn kuisheidsge-lofte brak, zoals de katholieke vijand hem verwijt)... maar steeds met het slechte geweten van de man, die de verantwoording in de eenzaamheid schuwt als de pest, als het ware oord van de duivel, die melancholie brengt en knagend verwijt; „nam ipse Sathan, Spiritus tristitiae, invidet nobis gaudium”. Het woord „invidia” („Neid”) komt bij Luther verdacht vaak voor; zijn duivel benijdde hem, en in hem het mensdom, het genot van de dingen, die toch maar ten halve geplukt werden, of anders gezegd: Luther benijdde de duivel, die hem met zinnelijkheid vervolgde zonder hem ook zijn *macht* (het rustige geweten van de volstrekt boze) te schenken. En deze heimelijk benijde (officieel dus met uitzinnige woede gehate) vorst der duisternis, afgefallen van God, heeft nu zijn tenten opgeslagen in Rome! Het is niet slechts een ondergeschikte afgevaardigde, maar de Antichrist zelf, „qui sedet in templo et ecclesia Dei et extollit sese supra dictum et cultum Dei. Turca non est Antichristus, quia non est in ecclesia Dei, sed est mala bestia. At papa sedet in ecclesia sancta et cultu, qui soli Deo tribui debet; hunc sibi arrogat. Nemo enim extra ecclesiam Dei est Antichristus”. Wat Luther steeds vervolgt, is de gedachte, dat de Antichrist de macht heeft op de plaats, waar Christus zou moeten zetelen; dat de duivel heerschappij voert over *dezelfde* dingen, waarvan ook God zich

bedient... maar met minder effect. „Sicut etiam Deus mediis utitur ad conservandam valetudinem, ut sunt somnus, cibus, potus, nihil enim operatur nisi per instrumenta, sic etiam Diabolus nocet per media apta.” Gelijk men ziet: boven slaap, drank en spijs hangt voortdurend de bedreiging van de zonde, van de machtige Boze; iedere droom, iedere teug, iedere hap kan de val betekenen....

Is het een spel met woorden om te zeggen, dat Luther zijn duivel benijdde? Hij, die zich zijn leven lang uitgesloofd heeft de boze geest op te sporen en te vervolgen? Integendeel; de nieuwsgierigheid naar de verboden vrucht, naar al dat heerlijke en zondige, waarvan de Italianen zo brutaal genoten, is een zo wezenlijk bestanddeel van de *Tischreden*, dat men er zijn conclusies uit kan trekken: aan deze tafel werd de duivel *gerespecteerd* om zijn macht over de aardse goederen, hier werd hem ieder brok naijverig uit de vingers getrokken om het over te leveren aan God, maar niet zonder spijt; hier rekende men steeds met de mogelijkheid van een duivel, die zich bedrieglijk als God vermomt, d.i. met het allerpikantste probleem der christelijke moraal: „Invidia et superbia (de twee duivelszonden par excellence) sunt duo vitia, die schmukken sich, wie sich der teufel in die gottheit kleydet: invidia will justitia sein, superbia veritas.” Hoe zal men nu de als „justitia” verklede „invidia”, en de als „veritas” vermomde „superbia” onderscheiden van de echte, goddelijke „justitia” en „veritas”? Een probleem, dat ik werkelijk niet anders dan pikant kan noemen; het is de plumpe pikanterie van Luthers theologie en tafelgesprekken, die eeuwige verwisselbaarheid van het goede en het boze, van God en de duivel, van de officieel aanvaarde en de heimelijk benijde autoriteit; iets kan goed zijn, maar het kan ook slechts goed *schijnen*, en wee dan de man, die door deze valse schijn in het duivelsnet wordt verstrikt! Men moet deze disgenoten horen kouten over de kansen van hun twee autoriteiten, in het wonderlijk mengsel van monnikenlatijn en Duits, waarin de reportage is gesteld; men ruikt dan het bier, men ziet de geïnteresseerde blikken van het gezelschap, nu eens theologiserend, dan weer rodde-lend, gezellig en bijgelovig, maar altijd letterlijk en figuurlijk

geschaard om de vervaarlijke Saksische boer, despoot en dupe tegelijk: despoot op grond van de onaantastbare Schrift, dupe van de duivel, die hem tot in zijn laatste levensjaren het bestaan verzuurd heeft met de eeuwige angst van de eenzaamheid, de melancholie, die alle dingen in onbewaakte ogenblikken doet verkeren in hun tegendeel.

„*Unser Herrgott und der Teuffel haben zwei Cantzleien.*” Die uitspraak typeert Luthers wereldbeschouwing en ook zijn diplomatie; hoe moet men er achter komen, waar de heerschappij van de „goede” kanselarij ophoudt, die van de „boze” kanselarij begint? God en de duivel werken beiden in dezelfde wereld, „per media apta”; de vraag is dus, „hoever men gaan kan”, zonder onder de heerschappij van de „boze” kanselarij te geraken. Dit probleem bepaalt voor Luther de waarde van de mens; zijn psychologie is er van afhankelijk, een psychologie, die met andere, „moderne” maatstaven gemeten, de lompeheid, onbetrouwbaarheid en eigengereidheid zelve is. Luthers beoordeling van mensen, vriend en vijand, is de beoordeling van de heerschappij der twee kanselarijen, zoals hij die met elkaar in strijd ziet, in afwachting van de bazuin van de Jongste Dag; loopt een vriend over naar de kanselarij van de vijand, dan wordt hij, van medekampioen voor „justitia” en „veritas”, verafschuwd intrigant in dienst van de duivel; die afval is de „perversitas”, en de geperverteerde verliest door zijn omkeer alle recht op respect; corporaliter et spiritualiter is hij („obsessio duplex”!) door de duivel bezeten. Dit „bezeten” moge men zich vooral niet figuurlijk voorstellen, of men snijdt zichzelf de weg tot Luthers psychologie af; de beoordeelde mens (b.v. Erasmus, die door Luther eerst met grote reverentie werd behandeld en later voor „callidum consilium Sata-nae” en nog veel ander fraais uitgescholden) wordt niet anders, krachtens een immanent proces, maar hij raakt in de strikken van de ervijand en gaat nu gehoorzamen aan de orders, uitgegeven door de „boze” kanselarij. Is dat zijn *schuld*? Er is, onder dit aspect, geen schuld bij Luther, er zijn ook geen schuldigen, er zijn slechts de erfzonde en de genade door Christus; de erfzonde vergelijkt hij met een steeds etterende wonde en een steeds weer aangroeiende baard. Wat wil men dus! De

duivel heeft macht, door dromen, eten, drinken, vrouwen; men kan slechts uit zijn klauwen blijven door het geloof aan de Schrift (m.a.w.: door Luthers bijgeloof), en wie daarin te kort schiet, is reeds een verloren man, een „bezetene”, collega van heksen en astrologen, van „Schwermer” en papisten, van alle „tyranni”, „sectarii” en „falsi patres”, kortom, die het gewaagd hebben zich tegen de levensconceptie van Luther als Godsgezant te verzetten. „Ich habs verbum, da las ich mir an gnugen.”

De vraag is hier dus geenszins, of Luther al dan niet „betrouwbaar” was in zijn „karakteristieken” van mensen en toestanden; de vraag is, wanneer hij het „verbum”, de Schrift, waarbij hij verder zijn leven lang zou zweren, als enige en onvervangbare Godsopenbaring ontdekte; of beter nog (want om de grenzen van het machtsgebied van de „goede” kanselarij te kennen moet men vooral weten, waar die van de „boze” liggen), wanneer hij tot volledige zekerheid kwam omtrent de tactiek van de ervvijand, die het „verbum” bezoedelt. De duivel zelf behoefde hij niet te ontdekken; hij kreeg hem uit zijn Saksische binnenlanden mee, als een bezit van het volk, waartoe hij met al zijn boereninstincten behoorde; maar wat heeft men op het slagveld van de theologische disputatie aan een boerenduivel, die oude vrijsters berijdt tot zij kinderen betjoenen? De Saksische boerenduivel heeft wel dienaren en dienaressen, maar geen wereldkanselarij; de wetten dier kanselarij leert men pas kennen door de theologische studie, door het klooster, door de „wereld”. De „wereld” is voor Luther: Italië, Rome, de paus. De jonge Luther is, enkele jaren voor zijn optreden als hervormer, als Augustijner monnik te Rome geweest, en wat hij daar gezien heeft, moet hem, wil men zijn latere verhalen geloven, danig hebben ontsteld. Men heeft erover getwist, wat er daar met hem is gebeurd; maar zeker is (bij al wat onzeker blijft), dat hij er *geïmponeerd* werd; dat blijkt uit de wijze, waarop hij er in de zoveel latere *Tischreden* op reageert: zoals Napoleon in het *Mémorial de St. Hélène* op de royalisten. Geïmponeerd zijn wil zeggen: machteloos zijn, de macht van het vreemde, overgeleverde, aristocratische erkennen (als overmacht), maar niet aanvaarden (als het

meerdere). De haat jegens het pausdom en de Italianen in het algemeen („Italiäner sind die allerlistigsten und tückischen Leute, die muss man fürnehmlich beschämen, betäuben, und ihnen ihre Schande aufdecken, dass sie schamroth werden, und andere Leute nicht so verachten, als wären sie allein klug” – Luther in 1532) draagt bij Luther duidelijk de sporen van de vroegere, nooit overwonnen geïmponeerdheid; maar het moest nog jaren duren, alvorens de nijd van de saksische provinciaal zich had geëmancipeerd tot de openlijke gelijkstelling van de imponerende paus van Rome met de Antichrist, met de incarnatie van de Boze, de „tyrannus” in Augustinisch-Gregoriaanse betekenis, „qui sedet in templo et ecclesia Dei”, volgens de aloude profetie.

Wanneer hij in 1517 zijn beroemde stellingen aanslaat, is hij nog volstrekt niet zover; hij richt zich tegen de aflaat „ab amore justitiae et Dei”, maar hij vergelijkt het geschil aanvankelijk met scholastische discussies en eerbiedigt het pauselijk gezag; hij heeft zijn duivel nog niet gelocaliseerd in Babylon aan de Tiber. De zekerheid wordt via het vermoeden geboren. 11 Dec. 1518 schrijft Luther aan Link, na zijn onderhandelingen met kardinaal Cajetan, waarvan hij de acta zendt: „Mittam ad te nugas meas, ut videas an recte divinem Antichristum illum verum juxta Paulum in Romana curia regnare: pejorem Turcis esse hodie puto me demonstrare posse.” 13 Maart 1519 aan zijn vriend Spalatinus: „... et nescio (in aurem tibi dico), an Papa sit Antichristus ipse vel apostolus ejus.” Dit alles is nog hypothese, en zij belette de eerst half geboren Hervormer ook geenszins (tot grote verontrusting van hele geslachten Lutherse theologen, die hun held tot iedere prijs moeten schoonwassen) tien dagen eerder in verzoenende geest aan Leo X te schrijven. Het gaat, ook hier al, niet om het „karakter” van deze Leo, maar om de kwellende vraag, of de paus een dienaar is der „boze” kanselarij, ja of neen, en zo ja: of hij slechts een apostel van de Antichrist dan wel de Antichrist zelf is. Dit alles is geen beeldspraak, geen bijkomstigheid, maar het is de oude verwachting van het Laatste Oordeel, van het boek *Daniel* en de *Openbaring*; het is een levensbelang om te weten te komen, hoe en waar de Anti-

christ zich manifesteert. In 1519 en 1520 wordt door Luther het vermoeden omtrent de Antichrist zekerheid en daarmee de localisatie van God (Christus) en duivel in beginsel reeds geheel vastgelegd; als hij 24 Febr. 1520 aan Spalatinus schrijft: „Ego sic angor, ut prope non dubitem papam esse proprie Antichristum illum, quem vulgata opinione expectat mundus; adeo conveniunt omnia, quae vivit, facit, loquitur, statuit”, dan verschilt dat weinig meer van de volkomen zekerheid in het beroemde geschrift over de Babylonische gevangenschap der Kerk uit hetzelfde jaar: „Scio nunc et certus sum, Papatum esse regnum Babylonis et potentiam Nimroth robusti venatoris.” Van in het oor gefluisterd tot positieve stelligheid: die ontwikkeling kan men vrij nauwkeurig volgen. Heeft Luther zich daarna nog wezenlijk ontwikkeld? Dit staat vast, dat de Saksische provinciaal, met zijn uit jeugdervaringen overgebleven geïmponeerdheid, in 1520 de volstrekt onwrikbare bestrijder van de ervijand is geworden. Hij acht nu de Jongste Dag nabij: „prorsus persuasus sum, extremum diem adesse in limine, multis et potentibus argumentis; Antichristi regnum finiri incipit”. (4 Nov. 1520, aan Spalatinus.) Luthers tactiek tegenover de Satan behoeft nu geen essentiële wijzigingen meer te ondergaan; ook al zal de wereld voor de Jongste Dag nog „gar wilde und epicurisch” worden, de Antichrist is ontmaskerd, de Schrift staat weer in haar volle zuiverheid tegenover de „Schultheologia”, die tot de misleidingskunsten van de helse machthebber behoort.

Merkwaardig verschijnsel: de eerste jaren van de beweging, die men later als de Hervorming heeft gequalificeerd, staan dus in het teken van het *einde*, niet van het begin! De misbruiken in de kerk, de Antichrist te Rome, zij moeten worden weggebezemd, niet om schoon schip te maken voor een nieuwe tijd, maar voor de vervulling der apocalyptische profetieën! „Es wirdt baldt besser werden!” En om de diagnose (de „tekenen”) van het naderende einde te kunnen preciseren, zoekt Luther naar een zo groot mogelijke zekerheid omtrent de verschijning van de Antichrist en zijn afgevaardigden, die de wereld trachten te verderven; hij zal hen overal ontdekken, waar iemand het nieuwe Schriftgeloof niet naar de letter eer-

biedigt, zijn psychologische nuanceringen worden uitsluitend bepaald door dit ene gezichtspunt. Vandaar die ongelooflijke brutaliteit en ploertigheid van karakteristiek, wanneer het er op aan komt een trawant van de „boze” kanselarij den volke te tonen, vandaar het ontbreken van twijfel aan eigen gelijk, dat – het is wenselijk ook dat nog eens te accentueren – gepaard gaat met vlagen van zware melancholie, die toch nooit leidt tot scepsis. De melancholie en de eenzaamheid worden door Luther eenvoudig op rekening van de duivel geboekt, en aldus tot nader order geneutraliseerd; want zodra hij de duivel ergens heeft geconstateerd, heeft hij ook met hem afgerekend, tot nader order; de kunst is hem te vinden, en Luther vindt hem overal, waar hij een stuk van zijn eigen „natuur” doorgetrokken vindt: in de verboden neiging tot verstandelijke bewijzen (Aristoteles, Thomas van Aquino), in de verboden neiging tot uitspatting en afgoderij (Rome), in de verboden neiging tot mystieke geloofsexcessen (Thomas Münzer), in de verboden neiging tot „epicurisme” (Erasmus), in de verboden neiging, kortom, tot alle *afwijkingen* van Oecolampadius tot sodomie, die een Saksisch brein zich maar voorstellen kan. „O munde, munde, quam es perverse!” Vertaald: „O wereld, wereld, hoe begeerlijk zou ik u vinden, wanneer mijn slechte geweten er niet was!”

Een katholieke theoloog (Weiss) qualificeert Luthers optreden als „ein planloses, von den Umständen eingegebenes Suchen nach einigermaßen greifbarem Inhalt”. Het eeuwige verwijt aan Luthers adres: zijn zwakheid in het dogmatische. Maar hoe kan men van een man, die in de ban van het naderend einde staat en zich daarom beijvert de Antichrist te diagnosticeren („ut inveniamur parati”), verlangen, dat hij een systeem ontwerpt met het oog op de toekomst? Interpreteert men zo niet weer de duivelbestrijder met de mythe van de vooruitgang? In het „licht” van de vooruitgang slaat Luther zeker een miserabel figuur, omdat hij een man was van het einde, en slechts door het uitblijven van het einde zijns ondanks een factor werd in de reeks Columbus-Willem Beukelszoon-Gutenberg; hij wordt door de mythe van de vooruitgang meegesleurd, achteraf, als een onwillige brekebeen. In de ogen der nakome-

lingschap ontlenen hervormers hun waarde altijd aan de toekomst; daarom moest ook Luther later zijn waarde ontlenen aan een toekomst, waarvan hij geen ogenblik heeft gedroomd. Hij droomde, met zovelen van zijn tijdgenoten (Albrecht Dürer!), in de categorieën van de Jongste Dag, zodat iedere gebeurtenis, die buiten het schema van het ge-regelde viel, een „teken” kon worden en een nachtmerrie.

In de *Tischreden* komt het gesprek telkens weer op deze enige toekomst, die tevens het einde is: „Hodie est aureum saeculum, sed tamen per Diabolum turbatur... Ipsa theologia non potest altius ascendere, quia venimus usque ad iudicium super omnes doctores ecclesiae et ad iudicium apostolorum et prophetarum.” Wat is dus die grote gebeurtenis, de Hervorming? Niet veel meer dan de diagnose van de duivel of de Antichrist van Rome en filialen... en de aankondiging van het Laatste Oordeel. Duidelijk genoeg waardeert Luther zijn eigen tijd: „Praesens saeculum si confertur ad praeterita saecula, *ist kaum ein handt breit*, ein ubrig appellen, das an einem baum ein wenig henget.” Wie zo denkt over zijn tijd, die heeft niet veel anders meer te doen dan zijn zaken te regelen, en verder af te wachten, „planlos”, tot de eerste druppels vallen uit de loodzware wolken van een nieuwe zondvloed. ...

Luther heeft de geweldige kracht van zijn temperament besteed aan die regeling van zijn zaken, die hij, sinds hij de Antichrist had vastgesteld als zetelend in de tempel, kort en goed identificeerde met de zaken van God. Wie hem dus te na komt, komt God te na, en daarom: „Zinglius (Zwingli), Erasmussind eitel locherte nuss, die eim ins maul scheissen.” (Van dit beeld houdt Luther bijzonder veel; de duivelsdrek intrigeert hem evenzeer als de duivel zelf.) Men kan de ontzaglijke bekrompenheid van de „geloofsheld” moeilijk anders verklaren dan uit de voortdurende concentratie van een boerengeest op die „handbreed” heden, die eigenlijk niets anders is dan een laatste uitlooptje van een volkomen „afgeboekt” verleden. Die „handbreed” is overzichtelijk, omdat er geen „nieuwe tijd” achter ligt: geen ontdekking van Amerika, geen ontwikkeling van het kapitalisme, geen wetenschappelijke ontdekkingen; niets dan de Jongste Dag, die de projectie is van het bijgeloof aan de

Schrift: „Omnia in scripturis nunc sunt impleta: nihil restat nisi XII. caput *Danielis*.” Men kan Luthers afkeer van het „nieuwe” beoordelen naar een tafelgesprek uit 1539, hoogstwaarschijnlijk naar aanleiding van Copernicus:

„De novo quodam astrologo fiebat mentio, qui probaret terram moveri et non coelum, solem et lunam, ac si quis in curru aut navi moveretur, putaret se quiescere et terram et arbores moveri. Aber es gehet itzunder also: Wer do wil klug sein, der sol ihme nichts lassen gefallen, das andere achten; er mus ihme etwas eigen machen, sicut ille facit, qui totam astrologiam invertere vult. Etiam illa confusa tamen ego credo sacrae scripturae, nam Iosua iussit solem stare, non terram.”

Hier heeft men de man van het einde met één voorbeeld door zijn eigen woorden gekarakteriseerd in zijn verhouding tot de wetenschappelijke complicaties, die de toekomst zullen bepalen; hij beschouwt de Copernicaanse ontdekking zonder enig ander sentiment dan dat van de zelfgenoegzame burger, die van „nieuwigheden” niets moet hebben; het zijn pogingen van „cultuurbolsjewieken”, die prat willen gaan op hun originaliteit. En bovendien: Jozua, de held der Schrift, heeft niet de aarde, maar de zon bevolen stil te staan; ergo: wat wil deze „quidam astrologus” met zijn rare „Umwertung aller Werte”? Is originaliteit soms ook niet een vorm van de „confusio”, waarvoor men de wroetende ervijand der mensen, die de „pax” wil verstoren, aansprakelijk moest stellen? Is zulk een origineel niet bijna even erg als Erasmus, van wie men fluistert, dat hij noch aan God, noch aan de onsterfelijkheid der ziel gelooft? Vade retro, Satanas!

Luther dekt zich achter Jozua tegen het „nieuwe”; zo dekt hij zich *altijd* achter de Schrift, wanneer men hem het vuur na aan de schenen legt. De Schrift is in het leven van Luther bij uitstek symbool van het verleden, dat de toekomst als een „handbreed” in zich besloten houdt; dit verleden tyranniseert de toekomst door middel van de schriftuurlijke gegevens; „ich habs verbum”, d.w.z.: „ik heb het verleden en het einde van het verleden, de toekomst, door het geloof aan de Schrift in mijn macht.” Sedert Luther, na enige aarzeling, ontdekt heeft, dat de autoriteit dier Schrift verduisterd wordt door de

paus en de kerkvaders, is hij al ontdekker-af; want niets lag hem verder dan de ketterijen van Thomas Münzer c.s., die hij zelf niettemin had ontketend, met een sympathiserend oog aan te zien. De Schrift wordt als een vervaarlijk bolwerk opgericht tegen allen, die met de duivel van doen hebben, dus zowel tegen de papisten, die in oude dwalingen volharden, als tegen de „dweepers”, wier „nieuwigheden” de helse magnaat evenzeer in het gevlij trachten te komen. Het koppig volharden in de oude dwalingen kan men met het boze streven naar „nieuwigheden” eigenlijk tot één begrip terugbrengen: hoererij met de duivel, waarvan de oude kerk het voorbeeld geeft. „Diese Hure, so zuvor eine reine Jungfraw und liebe Braut war, ist eine abtrünnige, verlauffene Ehehure, eine Haushure, eine Betthure, eine Schlüsselhure, die im hause frawe ist, schlüssel, bette, küchen, keller und alles hat in jrem befehl, so böse, da gegen die gemeinen freien Huren, Puschhuren, Feldhuren, Landhuren, Heerhuren, schier heilig sind. Denn diese ist die rechte Ertzhure, und eigentlich eine Teufelshure” (*Wider Hans Worst*). Men ziet, dat Luther zich op de specialiteiten verstaat, maar dat zij onverbiddelijk convergeren naar het ene, alles beheersende gezichtspunt: de duivel. Deze is het, die het geestesleven bestrijkt, voorzover het van Luthers schriftuurlijk bijgeloof afwijkt; hij geeft het de bedriegelijke schijn van „justitia” en „veritas”, evengoed in de oude kerk als in de mond van Oecolampadius en Zwingli, of hij laat in de naam Gods moord en doodslag hoogtij vieren, zoals in het geval van de boerenopstand. Dat men deze duivelsknechten *met dezelfde middelen* moet bestrijden, wanneer het Godsrijk onder de slagen dreigt te bezwijken, spreekt vanzelf; men leze er slechts het moorddadig-christelijke pamflet *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* op na. De Schrift belooft hier iedere wreedheid, iedere moord met de hoogste prijs; het zijn *dezelfde* wredeheden en moorden, die in het kamp der boeren door de duivel worden gehonoreerd. Alles hangt er van af, in wiens dienst men moordt: in dienst van de „goede” of van de „boze” kanselarij.

Wat in Luthers houding tegenover de opstandige boeren naar voren komt als een uitbarsting van razernij van de man, die

zich gecontrarieerd ziet in zijn interpretatie van de Schrift, d.i. in zijn dierbaarste bijgeloof, dat is slechts een van de vele manifestaties van zijn eigenlijke moraal der twee kanselarijen. Trekt men de factor schriftuurlijk bijgeloof van Luthers persoonlijkheid af (of anders gezegd: beschouwt men Luthers eerherstel van het zuivere geloof als een even onzuivere vorm van dogmatisch historisme als welke gelovige reconstructie ook), dan blijft over een nu eens barbaars-gewelddadige, dan weer barbaars-gemoedelijke tijdgenoot van Macchiavelli, die zich van de echte Macchiavelli onderscheidt door zijn provincialisme en zijn gemis aan verfijning en scepticisme; het bijgeloof heeft hem zozeer „bezeten”, dat hij niet in staat is zijn macchiavellisme anders te begrijpen dan als een vorm van dienstbaarheid aan de „goede” kanselarij... omdat die „goede” kanselarij zich aan zijn temperament overal schijnt te openbaren, waar hij door de „slechte” wordt getergd: in zijn eigen gemoed, onder zijn vrienden, in de maatschappij; de duivel van de depressie bestrijdt hij met de manische botheid van de schriftuurlijke fetischvereerder. De willekeurigheid van Luthers morele qualificaties valt dan ook niet alleen zijn vijanden op; zijn volgelingen hebben altijd handen vol werk gehad aan de verdediging van hun „geloofsheld”, en in preutser tijden hebben zij het meestal gezocht in een diplomatiek zwijgen over die willekeur, of er een afzonderlijk, verborgen opgesteld hoofdstukje aan gewijd. Sympathie voor die barbaarse willekeur voelt men alleen opkomen, wanneer de katholieke vogelaars er hun eigen willekeur als iets bijzonder voortreffelijks tegenover stellen. Immers, waarom zou men Luther, de Schriftmaniak, verloochenen tegenover de vertegenwoordigers van het katholieke bijgeloof, de Denifles en Maritains, die over de „breuk” jeremiëren en het uiteraard gemakkelijk hebben met de barbaar te verafschuwen of hem te torpederen met Thomas en Jeanne d’Arc, „ce miracle de simplicité et de droiture, de candeur et de sagesse, d’humilité et de magnanimité, de perte de soi en Dieu” (Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*)? Inderdaad, Luther was een „religieux sans humilité”, althans zonder de „humilitas”, waarvan de kerk van Maritain het privilege schijnt te bezitten, want hij verdedigde

zijn eigen „humilitas”, die hij voor de ware hield! „Humilitas” was het privilege der katholieken, „humilitas” was het privilege der Evangelischen; de echte „humilitas” verdedigen *beide* partijen contra de valse, de duivelse „humilitas”, die een vermomde „superbia” is; die strijd tussen de twee kanselarijen laat zich naar believen omkeren, beurtelings ten gunste van Luther en van Maritain, al naar hun theologie hun een eigendomsrecht op de „goede” kanselarij verschaft. Van een Maritain, die op een suikerklontje lijkt te zuigen wanneer hij over zijn heiligen spreekt, aanvaard ik geen predikatie over de grote barbaar, wiens optreden men in zekere kringen pleegt te behandelen als een betreuenswaardige *vergissing*; want van die vergissing zijn wij het product en is zelfs Maritain het product, of hij wil of niet. De onomkeerbaarheid der geschiedenis zal ons, ketters in het gevolg van de bijgelovige duivelbestrijder, er voor bewaren adhaesie te betuigen aan de vogelaars van een zogeheten „personalisme”, die de scherpe kanten van Luthers „individualisme” trachten af te slijpen ter meerdere ere van hun historisch geworden theologie. Wij tasten Luther aan in zijn macchiavellistische moraal, omdat wij het bijgeloof aan de Schrift slechts als een variant kunnen beschouwen van andere vormen van christelijk bijgeloof, die evenzeer het macchiavellisme in de moraal moeten verbergen (of styleren, als men wil), en omdat wij geen vrijheid meer vinden het debat tussen de theologen op te warmen, waar de christelijke *discipline* een zo duidelijke taal spreekt.

Luther, zoals hij in zijn boerse directheid voor ons staat in zijn geschriften, verschijnt ons, tijdgenoten van Maritain en Rosenberg, als een wonderlijke historisch-profetische paradox van het *zeer oude* en het *zeer nieuwe*; het tussenstadium, het eens alleenzaligmakend gewaande humanisme, ontbreekt in deze man zo volkomen, als ware er in Europa nooit een dergelijk intermezzo geweest. Het zeer oude: want hij, de Augustijner monnik, is met zijn kanselarijen-moraal „augustijns” gebleven tot in zijn felste polemiek tegen Rome, tot in de plebejerstoon van zijn schematiserende psychologie, tot in de termen, waarvan hij zich dagelijks aan tafel bediende. Hij is een Christen in zoverre Augustinus een Christen was, d.w.z. een

dienaar van „justitia”, „veritas” en „humilitas” tegenover de duivelsdienaren van... precies hetzelfde, die volgens hem alleen niet het voorrecht mochten genieten de „goede” partij te kunnen aanhangen en zich daarom wel listig vermomd moesten hebben. De oorlog tegen deze „tyrannen” en „perversen” ging Luther verre boven de caritas, die men bij hem hoogstens vindt in zijn theologie en zijn gemoedelijkheid, zoals trouwens meestal bij de militante zonen der christelijke kerk; toch is hij deemoedig en liefderijk... nadat de tegenpartij is bekeerd of uitgemoord. Dat is geen hypocrisie, dat is de christelijke moraal par excellence, dat is het zeer oude in Luther.

Het zeer nieuwe: want de Augustijner monnik, losgemaakt van zijn bijgeloof aan de Schrift, is in zijn schematische kanselarijen-moraal en zijn boerse „Deuschtümelei” de regelrechte voorloper van het nationaal-socialisme, dat in hem de vijand van de roomse hiërarchie en het analyserend verstand begroet. Wanneer Rosenberg Luther annexeert als de man der Duitse revolutie, doet zijn instinct hem een betere keuze aan de hand dan Hitler, die zich liet fotograferen met een buste van Nietzsche; want inderdaad, deze „geloofsheld” is, minus zijn schriftuurlijk bijgeloof, de vader van autarkie en antisemitisme; van zijn „propaganda” kan men o.a. leren, hoe de botte verdeling van het mensdom in twee „ideologische kampen” besmettelijk werkt, wanneer een volk, geladen met ras-senhaat, een verlosser vindt met een keihard „ich habe verbum”. Deze Luther was een bewonderaar van Hermann de Cherusker: „Wenn ich ein poet wer, so wolt ich den celebriren. Ich hab in von hertzen lib.” Welnu, hij was immers een poëet, deze Luther; hij was althans een der meest plastische gebruikers van de taal, op wier fixering hij zulk een grote invloed heeft uitgeoefend, en aan haat jegens de „Walen” („die Tafel, darauf viel falsche Opiniones gemalet sind”) en Joden (die zich niet lieten bekeren) ontbrak het hem al evenmin. *Von den Juden und ihren Lügen* is een boekje, dat in „concreetheit” van terminologie en botheid van psychologie in geen enkel opzicht behoeft onder te doen voor het oeuvre van Julius Streicher; reden waarom een Nederlander, genaamd Keuchenius, zich in het jaar van Musserts hoogconjunctuur

(1935) gedrongen voelde het verkort aan te bieden aan Nederlandse lezers, ter stichting en ter lering. De antisemiet Luther ontmoet men echter niet alleen in dit pamflet, maar ook aan tafel, in de gezellige kout; men leze slechts deze uitlating, opgetekend in de *Tischreden*:

„Wenn ich wer an stadt der herrn zu Franckfurt, wolt ich alle Juden zusammen fodern und sie fragen, warumb sie Christum ein hurkind heissen, sein mutter eine hure, ja hariam, das heisst ein scheishaus; kunten sie das probirn, so wolte ich in 1000 fl. schencken, konden Sie aber nicht, wolte ich inen die zung zum nacken heraus reissen. In summa, man soll die Juden nicht bei uns leiden! Man soll wider essen noch trincken mit inen!”

„Tum quidam: „Domine Doctor, tamen scriptum est, Judaeos ante extremum diem convertendos esse.” De Schriftbijgelovige, die het alter ego is van de antisemiet, antwoordt prompt: „Wo sthet das geschrieben? Ich weis keinen gewissen spruch. Rom. 9 brengen sie ein spruch herfur, aber daraus kunnensies nicht beweisen.” Verwondert men er zich over, dat hij er nog op laat volgen: „So ist der Teuffel auch da; der hat grosse klauen, und wer im drein geredet, den helt es fest, wie man hat im babstumb genugsam erfahren. Darumb sollen wir imer beten und Gott furchten.”

Daarom, daarom! De eeuwige angst gegrepen te worden door de „boze” kanselarij! Wel terecht zegt Maritain: „Il y a beaucoup de faiblesse d'âme derrière tout son tapage”! Het is de zielszwakte van de man, die door de duivel niet wordt losgelaten, omdat hij hem als een constante vermaning tot het doen van het tegengestelde in zich heeft, evenals de apostel Paulus, zijn grote voorbeeld; en het is het rumoer van de man, die de duivel tracht te exploiteren voor het Godsrijk door hem, de machtige en heimelijk benijde, overal te vervolgen met zijn vervloekingen. Welnu, de duivel is hem, de gedroste Augustijner monnik, die de „breuk” in de Christenheid op zijn geweten heeft en Europa voor eeuwen vervulde met het rumoer van nieuwe theologieën tegenover de oude, trouw gebleven, en wij, die zijn energieontplooiing uit de verte gadeslaan, wij weten niet eens, of wij hem dankbaar moeten zijn voor die

trouw, nu wij, ingeklemd tussen de dode veiligheid van Rome en de groteske „Gleichschaltung” van München, zelfs onder de oude humanisten voor advocaten van de duivel worden aangezien. ...

Zonder Luther zouden wij niet zijn, die wij zijn; *met* Luther willen wij niet meer zijn. Nu ik in de geschriften van de Saksische boer verdiept geweest ben, voel ik een nieuwe genegenheid voor Erasmus in mij opkomen, voor die duivelsklant, van wie de Hervormer zei : „Quantum promovit grammaticam, tantum nocuit evangelio.” In het teken van de duivel met Erasmus voor de grammatica en *tegen* de vele evangeliën dezer dagen te zijn is niet de slechtste symboliek voor hen, die een Erasmus als afgod van het humanisme niet meer verdragen.

DE
NIEUWE ELITE

Aan H. Marsman

Dit boekje ontstond uit een lezing voor een studentenconferentie van het Comité van Waakzaamheid te Woudschoten; het zou waarschijnlijk in deze vorm niet geboren zijn zonder de daarop gevolgde discussie, die mij inspireerde tot deze meer definitieve redactie van een deels geïmproviseerd betoog. Het is een paraphrase van de laatste pagina van mijn *Van Oude en Nieuwe Christenen*:

„Het Christendom is in vervulling gegaan, maar het heeft nog één taak gelaten aan de laatste Christenen, waarvan de eerste zeker niet gedroomd zullen hebben: de beheersing van het ressentiment, door het als ressentiment te denken en als ressentiment te behandelen. Een nieuwe elite is mogelijk, die de tegenstelling tussen onze kunstmatige quasi-elites, die van de „geest” en van de „macht”, opheft, doordat zij, in de gedachte en in de daad, het ressentiment weet te bepalen als een gevaar, maar ook als de motor.”

Zonder opzet mijnerzijds werd het dus een antwoord op de uitdaging van Marsman, vervat in het boekje, dat hij aan mijn werk wijdde en waarin hij bij mij een tekort aan „toekomstvisie” constateert: „Tegenover den man, die zich afvraagt of het niet mogelijk is „met alle geestdrift van een practisch gesteld opportunisme deel te hebben aan datgene, wat men nuchter „verbetering der bestaande toestanden” kan noemen, moet men erop wijzen, dat dit streven onmiddellijk een stuurloos en onvruchtbaar schipperen wordt, indien hij niet uitgaat van een essentieel beeld van den mensch dat zijn handelen ook op dit terrein richt.”

Ik wil in deze beschouwing aantonen, dat juist dit „schipperen” een essentiële functie zal zijn van een toekomstige elite in Europa.

*En alle eiland is gevloeden, en de bergen zijn
niet gevonden.* OPENBARING

Terwijl het geraas van de Teutoneninval in Tsjecho-Slowakije mijn oren nog verdooft, volg ik met een nieuwsgierigheid, die mijzelf bij tijd en wijle pervers lijkt, mijn gedachten over een nieuwe elite: een zeepbel, „unzeitgemässe Betrachtungen”, voorbestemd om weggeblazen te worden door de losgebroken orkaan van het bruut geweld. Of... waren *alle* gedachten, die zich opdrongen tegen het rumoer van de tijd in, misschien „unzeitgemäss”? Denken wij niet juist daarom voortdurend na over het probleem van een elite, omdat wij de „oude” elites niet meer kunnen erkennen en de zogenaamde „nieuwe” (de „Massenelite”, volgens een term van Hermann Rauschning) slechts erkennen onder protest van onze gehele persoonlijkheid? In het gedachtenspel is altijd een element van dwaasheid en nutteloosheid, maar nu meer dan ooit; waarom zou men elementaire voorwaarden tot denken onmogelijk kan maken en daardoor het gehele denken problematisch wordt? Is zelfs de veronderstelling, dat gedachten „unzeitgemäss” kunnen zijn, niet een vorm van romantische hoop op een verwerkelijking, die voor ons nooit komen zal, voor ons, die een oorlog zagen „uitbannen” om twintig jaar later met een *totale* oorlog te worden geconfronteerd?... Maar de zeepbel danst, en het protest wordt feller; er is geen keuze, wij moeten denken en ten einde denken.

Er is geen troost te vinden in de befaamde historische parallellen, die altijd opgaan tot zij niet meer opgaan; meer troost biedt dan nog de zeepbel, de geschiedenis is hoogstens een arsenaal van vergelijkingsmateriaal. Zo kan men een merkwaardig parallelisme constateren tussen de Duitse revolutie van Hitler en de Franse revolutie van 1789; Golo Mann en Denis de Rougemont hebben onafhankelijk van elkaar dat parallelis-

me aangewezen. „Les nazis sont contre l'esprit de 89? Sans doute. Mais c'est qu'ils sont, sans le savoir, pour la Terreur et Robespierre. Non point pour la Terreur sanglante et les exécutions spectaculaires, mais pour le contrôle des esprits, le nivellement rationaliste, la divinisation des masses et la suppression des personnes. Des Sans-Culottes aux Chemises Brunes, le progrès est pourtant notable: Robespierre n'a pas réussi, il a posé les principes dans l'abstrait. Il fallait le génie prussien pour organiser cette affaire, et pour qu'elle devienne rentable.” Aldus Denis de Rougemont in zijn *Journal d'Allemagne*; de parallel tussen de psychologie der Jacobijnen en die der nationaal-socialisten is inderdaad treffend, gaat tot in details op. Maar met dat al heeft Rougemont het pruisisch genie nodig om het verschil te verklaren, en reeds door deze ene toevoeging wordt Hitler, die tot dusver Europa veroverd met niets dan de chantage, de bedreiging door het fanatieke woord, iets *nieuws*: synthese van Robespierre en Napoleon, van de Terreur en de coalitieoorlogen. De „propaganda” en de „macht”, het „ideaal” en de „bruut” zijn elkaar na de eeuw der techniek dichter genaderd; er zijn op zijn minst al een groot aantal humanitaire, internationale frasen weggevalen, die de „levée en masse” der Franse revolutie nog een heroïsche schijn konden geven, die ook de geniale militair een kans gaven om de phraseologie deels weer op te heffen, deels tot Europees gemeengoed te maken. Men kan het met één zin zeggen: wij zijn *nihilistischer* geworden. Daarom verliest ook deze betoverende parallel op het beslissende moment haar bekoring en is zij, op datzelfde moment, niet meer „leerrijk”. „Liberté”, merkt Rougemont zelf op, kan men tegenwoordig vertalen door „herbewapening”. Zo zou men de beide andere slogans der Franse revolutie, „égalité” en „fraternité”, kunnen vertalen door „gelijkschakeling” en „concentratiekamp”. De woorden van 1789 passen niet meer, wij zijn er uitgegroeid.

Er valt uit de geschiedenis niets te leren, maar dat is nog geen reden om de geschiedenis over boord te zetten; men kan zijn denkbeelden voortdurend aan de geschiedenis verifiëren, en dit verificatieproces is allerminst onvruchtbaar, zoals de parallel tussen de Franse en de Duitse revolutie allerminst onvrucht-

baar is. Van de eerste betovering door de parallel blijft altijd iets over; wie de magie der gelijksoortigheid van twee historische verschijnselen heeft ondergaan, is het meest rijp om hun verschil opnieuw op de tong te proeven, om opnieuw *toekomst* te ontdekken, waar hij, onder de invloed van de parallel, aanvankelijk slechts een *herhaald verleden* zag. Wat men *toekomst* noemt, is eigenlijk een projectie van x beelden uit het verleden, maar geassocieerd met een (openlijk beleden of heimelijk toegevoegd) gevoel van compleet ongeloof aan de herhaalbaarheid dier beelden. Dit scepticisme jegens de herhaalbaarheid is het specifiek-toekomstige in ons bestaan van theoretici; de toekomst „berust op alles en dus op niets”, is een nihilistisch element in ons denken en was ook al een nihilistisch element, toen de verwachting van het komende (het Oordeel, de Jongste Dag) veel volstrechter macht had over de zielen dan thans en de toekomst gebonden scheen aan een van te voren vastgesteld plan,... want de Jongste Dag bleef steeds maar uit en moest telkens opnieuw gedroomd worden als de toekomstige oplossing.

Vanwaar dan die angst voor het nihilisme bij de „oude” intellectuelen, die zich door de erkenning van het nihilisme al half aanhangers van Hitler zouden voelen? Is die angst dan een angst voor de toekomst, voor dat nihilerende element in het bestaan? Men zou het haast zeggen, als men hun protesten hoort tegen de geest der eeuw en hen ziet retireren op een hunner oude elite-begrippen. En met dat al (o ergste van alle erge constatering!) schrijdt het nihilisme voort zonder zich te storen aan de redelijke mens, de zedelijke mens, de elite-mens der intellectuelen! Zij, die de herhaling van het verleden willen, ook al drukken zij het niet zo uit, aangezien de uitdrukking door woorden een contradictio in terminis oplevert, willen de toekomst niet en dus durven zij de toekomst ook niet onder de ogen zien. Ik beweer niet, dat deze houding onbegrijpelijk is, en nog minder, dat zij van domheid getuigt; de besten bezwijken voor de verleiding zich de toekomst als een herhaald verleden voor te stellen; zelfs een zo weinig tot bigotterie jegens het verleden geneigde intellectueel als Nietzsche werd bij het concipiëren van zijn Uebermensch beïnvloed

door allerlei verledens, met name door „Cesare Borgia als paus”, een denkbeeld, dat hem misschien toch meer een oplossing dan een paradox heeft toegeschenen, in zijn ongelukkigste ogenblikken. (De nationaal-socialisten hebben niet gearzeld alles wat in Nietzsche's toekomstprojecties verleden was als „toekomst pur” te verstaan, mis te verstaan, in het geheel niet te verstaan, te vervalsen.) Ik ben er mij ook van bewust, dat ik, door over een „nieuwe elite” te schrijven, zelf reeds op weg ben toe te geven aan die herhalingsdrang, beeldende vorm te geven aan iets, dat men door beeldvorming al onrechtmatig annexeert. De behoefte om gedachten te formuleren over een nieuwe elite is in wezen conservatief, komt voort uit gemis aan vertrouwen in de toekomst; dat wij nochtans die behoefte voortdurend voelen, óók wij, die sceptisch staan tegenover de cultuur-historische speculatie, is een bewijs voor de intensiteit van het verlangen om de toekomst, al was het maar voor een half procent, als verleden te bezitten. Wij zijn allen min of meer familie van de dames en heren, die jaarlijks steeds weer voorspellen, wat er zal gebeuren in de Europese politiek, en die toevallig ook soms gelijk krijgen. Alleen zijn wij minder overtuigd van de zekerheid, dat dit alles in de sterren geschreven staat; wij zijn minder occult, minder commercieel en minder metafysisch, wij voelen deze behoefte, behalve als een noodzaak, ook als een verboden hartstocht.

Eén ding intussen geeft mij moed om die paradox van noodzaak en verboden hartstocht aan te durven: de wetenschap, dat het elitebesef in een door het nihilisme aangetaste cultuur *vogelvrij* geworden is. Dat blijkt reeds uit de heersende anarchie der elitebegrippen, uit het gemak, waarmee iedere groep het elitebegrip voor zich opeist (of bereid is honderd elitebegrippen naast elkaar te erkennen); dat blijkt bovendien zowel uit de macht der nationaal-socialistische „Massenelite”, die marcheert en laat marcheren, maar geen cultuur weet te vormen, als uit de complete onmacht der „oude” elites, wier trots het was, dat zij een zeker machtoverwicht wisten te combineren met „geestelijke waardigheid”. Een kardinaal, die (volgens een krant van 29 Juli 1934) een „klassiek-schoone, ontroe-

rende en toch sobere lijkrede"¹ hield voor de vermoorde Dollfuss, waarin hij zelfs „een parallel trok tusschen den lijdensdood van den Heiland en die van Dollfuss, die immers ook tusschen moordenaars voor het heil van anderen stierf"... deze kardinaal begroet nog geen vier jaar later zijn Antichrist met „Heil Hitler". Zulk een voorbeeld is veelzeggender dan statistieken; de beroemde geestelijke elite capituleert niet alleen noodgedwongen voor de „Massenelite", maar zij juicht erbij op de koop toe, zij pleegt verraad zonder de waardigheid, waarmee een afgedwongen verraad soms gepaard kan gaan. En achter deze Innitzer kan men zich gemakkelijk een stoet van prelaten, professoren en andere „clercken" (geestelijken of intellectuelen, dominees of dichters) voorstellen, die allen met een zekere animo (het slechte geweten van een reeds wormstekig geworden elitebesef) hun verraad pleegden. De „geestelijke" elite prosterneert en prostitueert zich voor de „wereldlijke" in haar laatste vorm van macht-om-de-macht; het dode „ideaal" huldigt de levende „bruit". Is het een wonder, dat wij tot de conclusie komen, dat het elitebesef *wederzijds* zijn laatste waardigheid verloren heeft en dat de oude elites in West-Europa een lijkrede verdienen, overtuigender, want nog soberder dan die van kardinaal Innitzer voor Dollfuss? Men zal mij, hoop ik, niet willen weerleggen met het voorbeeld van een Niemöller, dat zeer veel bewijst voor de persoonlijke moed van de enkeling, maar niets voor het elitebesef van zijn stand. Integendeel; het waren de collega's van Niemöller, wij waren het allen, die het zover lieten komen, geïnfecteerd als wij waren door elitebegrippen van het kerkhof der cultuur....

¹ „Deze lijkrede was zoo schoon", voegde het blad er aan toe, „dat de stem van den Amerikaan, die haar voor het zendstation in de Vereenigde Staten moest vertalen, beefde van aandoening."

II

Ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat.

LEO VAN VERCELLI

Uit het feit, dat in een democratische samenleving de elite vogelvrij is, kan men afleiden, dat het laatste spoor van *hiërarchie* bezig is te verdwijnen. Wie over elite spreekt, spreekt over hiërarchie, ook al weet hij niet of nauwelijks, waarover hij spreekt; en het conflict in de democratie is, dat zij slechts door een hiërarchische orde bestaan kan, maar geen absolute hiërarchische orde kan erkennen. Ook onder deze gezichtshoek is de democratie (onze democratie, niet de Atheense van Pericles!) de consequentie van het Christendom, dat de ongelijkheid alleen kan aanvaarden in de schaduw der grote gelijkheid van het Oordeel.

Nochtans kende het Christendom een hiërarchische orde, zolang de christenen de hemel als het hogere en de aarde als het lagere, voorlopige erkenden; ook al had die hiërarchie op aarde geen *absolute geldigheid*, zij werd toch in leven gehouden door het gelovig besef, dat gedurende het aardse voorstadium der hemelse zaligheid leiding en orde noodzakelijk zijn; de christelijke elite was steeds bij uitstek een paedagogische en „dynamische” elite, omdat zij niet meer (ook niet minder) was dan een *plaatsvervangende* elite. Christus is de Sacerdos en Rex der Ecclesia; in de „hemel” heeft hij geen plaatsvervanger nodig, maar op aarde, in de Ecclesia als „corpus permixtum”, is overdracht van geestelijke en wereldlijke bevoegdheden noodzakelijk, opdat het heil der mensen in afwachting der hemelse zaligheid op een juiste wijze worde geadminiistreerd. Het christelijke cultuurleven is dus hiërarchisch geordend onder een geestelijke en een wereldlijke autoriteit, juist omdat de aardse hiërarchie *in zichzelf* geen zin heeft; het geestelijke en wereldlijke gezag moeten het gezag van de Priester-Koning vervangen in het tijdelijke; „duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur:

auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas", schreef reeds paus Gelasius (492-496) aan keizer Anastasius. Of om het met de woorden van bisschop Leo van Vercelli ($\pm$ 1000) te zeggen:

*Vos duo luminaria, per terrarum spacia,
Illustrate ecclesias, effugate tenebras,
Ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat.*

De wereld met het zwaard en met het woord (of als het accent der machtsverdeling anders valt: met het woord en met het zwaard) te administreren, is de taak der christelijke elite, die men dus ook een administratieve elite zou kunnen noemen, wier administratiegebieden wel gescheiden zijn, maar wier autoriteit uit één hiërarchisch beginsel kan worden afgeleid. In de christelijke wereld zijn geestelijke en wereldlijke macht beide even onontbeerlijk; Sacerdotium en Regnum, paus en keizer, kunnen elkaar op leven en dood bestrijden om administratieve geschillen (de investituurstrijd), in laatste instantie zijn zij op elkaar aangewezen, zijn zij beiden „geestelijk”... en dus ook beiden „wereldlijk”, want „geestelijk” en „wereldlijk” betekenen beide: voorlopig, plaatsvervangend, administratief.

Men kan dus met evenveel recht zeggen, dat er in de christelijke wereld van oudsher een duidelijke hiërarchische ordening bestaat, als dat een duidelijke hiërarchische ordening van oudsher volkomen ontbreekt. Zij bestaat, want zowel geestelijke als wereldlijke macht, zowel paus als keizer leiden hun bevoegdheden af van het Priester-Koningschap Christi en kunnen zonder elkaar niet leven; zij ontbreekt, want de strijd der beide machten, tussen de „administratieve” bevoegdheden en om de opperheerschappij, is van meet aan de strijd tussen twee opvattingen van elite, die alleen tijdelijk kunnen samenkomen in het compromis. In deze strijd tussen de beide machten openbaart zich het zonderlinge karakter van een elitebegrip, dat „in de hemel troont” en twee aardse elitebegrippen achter zich aan sleept; het ligt voor de hand, dat deze aardse elites trachten zich van elkaar te onderscheiden, dat zij er steeds naar streven haar „administratieve” bevoegdheden in haar eigen voordeel tegen elkaar uit te spelen. Alles wat

interessant is aan deze christelijke elites ligt dan ook op de grens, waar zich voortdurend symptomen van wrijving vertonen en van tijd tot tijd openlijke botsingen voorkomen; tot eindelijk de ontwikkeling der nationale staten, het verval van het christelijk imperium, de Hervorming en de opkomst van een profane cultuur de oorspronkelijke eenheid van Sacerdotium en Regnum zelfs als theorie meer en meer onzichtbaar maken; in de sfeer van het achttiende-eeuwse rationalisme wordt dit proces voltooid. Reeds in de zestiende eeuw is de elite in Europa vogelvrij; Erasmus en Macchiavelli vertegenwoordigen al twee elitebegrippen (een „geestelijk” en een „wereldlijk”), die elkaar niet meer kunnen vinden. En waarom zouden er, wanneer twee elitebegrippen elkaar niet meer kunnen vinden, niet drie, tien, honderd elitebegrippen ontstaan, waarvan de dragers zich allen beroepen op een zeker gezag, een zekere deugdelijkheid, een zekere waardigheid? De anarchie zet in met het wegvallen van de éne hiërarchie; twee, drie, tien, honderd hiërarchieën naast en door elkaar zijn geen hiërarchie, maar anarchie; men kan, zoals de socioloog Mannheim, politieke, organiserende, kennende, artistiek-religieuze elites naast elkaar onderscheiden, men kan zelfs komen tot de leuze „ieder zijn eigen elite” (waarmee dan het elitebegrip van het Christendom volkomen zinloos zou zijn geworden); van een elite als hiërarchisch begrip is dan geen sprake meer, en het zou in dit geval aanbeveling verdienen zulk een onbruikbaar geworden begrip met spoed te begraven.

De ontwikkeling van het christelijk elitebegrip van hiërarchie tot anarchie kan men dus, achteraf, afleiden uit een geboortefout: dit elitebegrip was nooit een statisch elitebegrip, het was voorlopig, plaatsvervangend, ergo dynamisch; het werd paradoxaal, toen de dynamische politiek der twee machten haar „hemelse” achtergrond begon te verliezen. Reeds de felheid van de „administratieve” strijd tussen paus en keizer in de middeleeuwen bewijst, hoezeer het slechte geweten dezer hiërarchie zich laat gelden, ook waar de eenheid nog als vanzelfsprekend verondersteld is. De geestelijke macht en de wereldlijke macht krijgen, naarmate hun posities meer verankerd raken in de traditie hunner machtsuitoefening, enerzijds zo-

veel tegenstrijdige en anderzijds zoveel gemeenschappelijke belangen, dat de scheiding der bevoegdheden op den duur een fictie wordt; en daardoor dreigt ook hun elitebegrip fictief te worden. Met name de opkomst van de nationale staten en van de burgerij naast geestelijkheid en adel is het, die de oorspronkelijke „administratieve” twee-deling verstoort en daarmee de vogelvrijheid van het elitebegrip aankondigt. De nationale staten verstoren definitief de illusie ener universele, federalistische, in „parva regna” onderverdeelde Ecclesia (zoals paus Gregorius VII die wilde); door de burgerij met haar verplaatsbaar bezit, het geld, worden de geestelijke en de wereldlijke macht afhankelijk van een metalen teken. Als de Franse revolutie de priesters tot staatsbeambten maakt en de koning laat regeren „par la grace de Dieu et la volonté du peuple”, betekent dat de intocht van het nihilisme, waarvan wij thans de consequenties hebben te trekken. De twee „administratieve” elites *agoniseren* sedertdien, omdat hun „hemelse” eenheid is verloren gegaan. Agoniseren: dat wil zeggen, dat zij in hun doodsstrijd het caricaturale masker van hun complete verstarring ten toon stellen, maar ook voortdurend raadsels opgeven van boeiend leven, dat zich tegen de dood verzet, van interessante overgangen tussen het geestelijke en het wereldlijke, tussen het recht en de macht, tussen de waardigheid en de eer.

Immers: hoewel „geestelijk” en „wereldlijk” in de christelijke samenleving oorspronkelijk geen tegenstellingen zijn, maar beide plaatsvervangende symbolen van een rijk, waarin van „geestelijk” en „wereldlijk” niet meer kan worden gerept, vertegenwoordigen zij toch met verschillend *accent*. Er zijn vrome keizers geweest en militaire pausen; maar om het „wereldlijk” gezag kristalliseert zich toch meer en meer de idee van macht en eer, zoals om het „geestelijk” gezag de idee van recht en waardigheid. „Ut unus *ferro* vigeat, alter *verbo* tinniat”: juist nu onze twee „administratieve” elites op sterven liggen, blijkt uit de chaos van waardebepalingen, die zij achtergelaten hebben, dat deze twee accenten van *zwaard* en *woord* nog altijd beslissend zijn voor de elitegevoelens, die onder de Europeanen leven, zij het dan in volstrekte anarchie

en zonder het goede geweten van echte elitebegrippen. Macchiavelli-Erasmus... Oswald Spengler-Julien Benda: de theoretici van de macht contra die van het recht; wij kunnen zowel van Macchiavelli-Spengler als van Erasmus-Benda zeggen, dat zij gelijk hebben in hun speciale „administratie” van de culturele erfenis, maar wij kunnen geen partij kiezen voor de een tegen de ander. Achter Spengler verrijst immers onmiddellijk de bruut en achter Benda de schoolmeester, de democratische consequenties van twee elitebegrippen met een slecht geweten; consequenties, die ons er aan herinneren, dat plaatsvervangende, voorlopige élites door het wegvallen van de oorspronkelijke eenheid, die hun hiërarchische rechten waarborgde, nooit echte, stabiele elites worden met een goed geweten.

De bruut en de schoolmeester: dat is het, wat er voor ons deel is overgebleven van het recept „ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat”. Als tussenstadia kan men zich het Renaissance-ideaal der „virtù” (accent op „ferrum”) en het humanistisch ideaal der „bonae litterae” (accent op „verbum”) denken, als tijdelijke versmelting van „ferrum” en „verbum”, ook de Franse „honnête homme” of de Engelse gentleman; maar hoeveel heidendom en antieke invloeden, hoeveel robuuste gezondheid en psychologisch scepticisme de christelijke cultuur ook moge opgeslorpt hebben, geen van haar elites is in staat geweest zich voorgoed te *emanciperen*; de Renaissance-mens (uomo singolare, uomo unico, uomo universale) is verdrongen door de Hervorming en de Contra-reformatie, op de „honnête homme” der zeventiende eeuw volgt de Verlichting, volgt Rousseau, volgt de democratie.

Deze dynamiek is het speciale noodlot van het Christendom; een elite, die zich tracht te emanciperen, wordt na verloop van tijd (en meestal niet eens van lange tijd) door de christenen gezien als een aanmatiging, zij wordt getooid met de phrygische muts, zij wordt caricatuur; wat zij aan goed geweten had weten te veroveren, slaat „dialectisch” om in het tegendeel.

Marx heeft het maar al te duidelijk gezien, toen hij de geldelite der negentiende eeuw, de bourgeoisie, aantastte. Men ruikt aan het marxisme, dat het met zijn dialectiek aanstuurt

op de vernietiging van „wereldlijke” en „geestelijke” elitebegrippen, waar zij nog mochten bestaan en zich verhovardigen op hun positie; in zoverre is het reeds volkomen nihilistisch, want de klassenloze maatschappij als doelstelling duldt geen andere dan voorbijgaande elites, die de kiem van hun ontbinding reeds in zich dragen. Het proletariaat kan in het dialectisch proces drager zijn van de macht en de waardigheid, maar dat alleen, omdat het zichzelf moet opheffen; vandaar dat de proletarische elite haar parvenu-karakter nog minder heeft kunnen verloochenen dan de bourgeoisie, die althans nog een zeker geloof heeft gehad in haar eigen usurpatie, in haar eigen onvergankelijkheid ook. De socialistische arbeider is theoretisch ingescherpt, dat zijn strijd de strijd der mensheid is en bovendien (want ook de bourgeoisie heeft zich met de mensheid vereenzelvigd), dat de opheffing der klassenstellingen als „heilig ideaal” moet worden aanbeden. De „bewuste” arbeider voelt zich elitemens, maar omdat hij aangewezen is zichzelf als vertegenwoordiger van een klasse af te schaffen, mag hij zich op die elite niet beroepen, tenzij in deemoedige voorlopigheid. In de socialistische beweging is de elite kameraad van iedere medestrijder; dat is een zonderlinge paradox, want daardoor kan de elite zich slechts improvisatorisch vormen tot een corps en zich zeker niet als corps in stand houden. De socialistische elitemensen waren in een vroegere periode vaak intellectuelen van burgerlijke afkomst; in het bolsjewistische Rusland improviseerde men de communistische partij en de stootbrigadiers tot elite... maar stootbrigadiers zijn er om zichzelf overbodig te maken, zoals een Stalin er zou moeten zijn om zichzelf overbodig te maken. Wie gelooft het nog? Maar omdat men het niet meer gelooft, ziet men het nihilistisch karakter van het socialisme des te helderder. Dat het enerzijds tot verburgerlijking en anderzijds tot de dictatuur van het geweld moest komen: men behoefde geen alwetend cultuurprofeet te zijn om dat te kunnen voorspellen.

Er zijn daarom altijd nog mensen (wij noemen hen reactionairen), die het Marx en de socialisten kwalijk nemen, dat zij de laatste elitebegrippen in Europa hebben aangevallen en bij de massa in discrediet gebracht. Ik kan hun verontwaardiging

niet delen; Marx heeft zich tegenover de elitebegrippen der bourgeoisie niet anders veroorloofd dan wat *alle* christelijke moralisten zich hebben veroorloofd tegenover hetgeen zij beschouwden als een verhovaardiging. Een elite, die zich wil emanciperen van haar voorlopige, plaatsvervangende, „administratieve” positie, is in een christelijke wereld een ketterse elite; de bourgeoisie, die de „administratie” had behoren te voeren van de erfenis der Franse revolutie, matigde zich aan zichzelf als parvenu te verheffen boven „het volk”; het is deze aanmatiging, die Marx gebrandmerkt heeft als een ketterij. Volgens christelijke normen is zij dat ook en men moet al zeer naïef zijn om te veronderstellen, dat een bourgeoisie, die wel aan het geld, maar toch ook nog aan de christelijke God of aan de Evolutie geloofde, in staat zou zijn geweest het proces der christelijke nihilering van waarden te stuiten. Daarvoor had zij een te slecht geweten, te veel geld, te veel kunstenaars en intellectuelen. ... Eerder moet men in Marx het talent bewonderen, dat hem in staat stelde de filosofie en de wetenschap voor zijn ontdekkingen te mobiliseren, het nihilisme onder de naam socialisme te organiseren en zodoende ook te styleren. Het socialisme werd daardoor niet minder nihilisme, maar het belette tevens het nihilisme zijn laatste consequenties te trekken. Het is niet aan ons om uit te maken of dat een voordeel dan wel een nadeel is geweest voor de Europese cultuur; het feit dient alleen geconstateerd te worden, en wij hebben met deze poging tot stylering rekening te houden, juist in een periode, die het nihilisme ziet verschijnen zonder enige humanistische en universele doelstelling.

In het marxisme speelt de massa een gewichtige rol; de massa is nodig om de macht te veroveren. Maar de macht is niet het doel; doel is de klassenloze maatschappij, een waardiger vorm van samenleving. In deze marxistische conceptie zijn macht en waardigheid, „ferrum” en „verbum”, beide vertegenwoordigd; aan beide beantwoordt ook een (zij het dan geïmproviseerd en „administratief”) elitebegrip: dat van de socialistische „strijd” en dat van de socialistische „idee”. Men vindt deze beide accenten, die in de praktijk dikwijls felle tegenstellingen worden, trouwens ook al uitgedrukt in de ver-

houding Marx-utopisten... al was Marx niet zonder utopie en al waren de utopisten niet zonder strijdbaarheid. De socialistische „strijd” als vorm van machtsontplooiing en de socialistische „idee” als teken van waardigheid waren twee kanten van één en dezelfde taak, soms met elkaar in wrijving of botsing, maar altijd nog door de utopie van de „heilstaat” verbonden. Het socialisme is een wereldbeschouwing, waarin de macht nog niet losgedacht kan worden van de waardigheid, het „regnum” niet los van het „sacerdotium”; de massa is, hoezeer zij haar elite ook moge improviseren, in het socialistisch verband altijd nog gehouden zich aan de geestelijke autoriteit die elite te onderwerpen.

In de gedaante van de actueelste massa-leer, het nationaal-socialisme, heeft het nihilisme zich echter zover ontwikkeld, dat de geestelijke autoriteit volkomen phrase is geworden, de waardigheid volkomen ondergeschikt geworden is aan de macht. Hermann Rauschning, ongetwijfeld een der beste kenners van het phaenomeen, gebruikt daarom in zijn *Revolution des Nihilismus* de paradoxale term „Massenelite” voor de mensen, die zich in de totalitaire staat opwerpen als „leiders”. „Das innere Geheimnis der Verbindung der Elite (bedoeld is natuurlijk de nationaal-socialistische elite) ist... ihre Doktrinlosigkeit”, schrijft hij. „Die geistigen Werte dienen nur dazu, die politische Macht zu legitimieren. Sie haben an sich weder eine eigene Gesetzmäßigkeit noch einen unabhängigen Wert. Es gibt keinen Faktor ausser der Macht. Sie allein ist es, mit der eine Elite hochkommt. Ihr Einsatz erfolgt jederzeit im Sinne der Erhaltung der Elite, und er ist frei von Rücksicht, brutal und schnell umfassend. Aber es ist zweckmässig, diesen Einsatz durch eine passende Ideologie geistig zu unterbauen. Die echte Elite kennt keine Skrupel und keine humanitären Erwägungen. Wo solche Erwägungen auftreten, wo der Einsatz der Machtmittel durch Rücksichten gehemmt wird, da wird die Elite dekadent und öffnet einer neuen Elite Aufstiegsmöglichkeiten. Daher besteht so etwas wie eine Pflicht zum Training in der Brutalität für jede Elite.” De nationaal-socialistische theoreticus Ernst Jünger drukte dit zo uit: „Je weniger Bildung im üblichen Sinne

(die Führerschicht) besitzt, desto besser wird es sein... Unsere Hoffnung liegt in dem neuen Verhältnis zum Elementaren." Het is dus typerend voor de „massa-elite” van het nationaal-socialisme, dat zij zich van de massa als massa slechts onderscheidt door een surplus aan sluwheid, aan raffinement; de geestelijke waarden dienen nog slechts ter legitimering van de macht, de ideologie (van volk, bloed en bodem, levensruimte, cultuurbolsjewisme en antisemitisme) wordt doelbewust gebruikt om een leegte op te vullen, die anders bij de halfslachtige massa zou ontstaan; de „massa-elite” zelf gelooft aan niets dan de macht, zij traint zich in de brutaliteit om elite te kunnen blijven. Met andere woorden: het „verbum” is tot louter camouflage en poppenkast geworden, zodat het „ferum” zich van de sacerdotale waardigheid niets meer behoeft aan te trekken. De „idee” wordt propagandamateriaal, de „strijd” een met alle middelen te voeren gevecht om macht voor een groep, die zich inspireert aan haar „Verhältnis zum Elementaren”.

Ik kan, met hoeveel afschuw ik een dergelijk poenig elite-concept ook moge beschouwen, niet de alarmisten-verontwaardiging delen van de „oude” humanisten. De consequentie, die door Jünger c.s. getrokken wordt, is de consequentie van het slechte geweten der christelijke cultuur; en waren wij in dit geding slechts platonische historici, wij zouden zelfs iets van verademing kunnen voelen, omdat deze lijn doorgetrokken is en de begrippen „massa” en „elite” niet langer schijn-tegenstellingen zijn. Op deze uitdaging hebben wij echter, afgezien van de platonische beschouwing, ook een antwoord te geven, en zolang het ons mogelijk is, zullen wij Jünger antwoorden, zullen wij het nihilisme in onszelf antwoorden. Wij zullen hem antwoorden noch uit naam van een corrupt „regnum”, noch uit naam van een verstijfd „sacerdotium”, wier hiërarchisch gezag alleen kon worden uitgeoefend op grond van een eenheid, die thans voorgoed verbroken is. Wij zullen hem in de eerste plaats antwoorden, dat wij hem erkentelijk zijn voor zijn emancipatie van de germaanse bruto tot maat van alle dingen; zo iets bevordert de duidelijkheid bij het bepalen der wederzijdse posities, want een „elementaire” bruto

is beter dan een nog half en half als schoolmeester vermomde. Wij zullen hem verder antwoorden, dat deze nieuwe verhouding tot het „elementaire” niets anders is dan een nieuwe wijs bij een zeer oud liedje: de *rancune* jegens de cultuur van hen, die de culturele gewordenheid uitsluitend voelen als schoolballast, omdat zij er door gehandicapt werden, in plaats van gevormd. Waar is het „elementaire” in deze wereld? In de romantiek der ploertigheid; want de cultuurmens kan niet per mirakel terug naar het „elementaire”, zomin als hij per evolutie vooruit kan naar een „volmaking”; wij weten niet eens, wat aan dit cultuurwezen mens elementair is en wat niet. De nihilistische ontwikkeling van het Christendom heeft ons immers niet geleid naar een cultureel ledig, maar naar een culturele *paradox*; dat maakt enig verschil, dat is het hele verschil. Ook op het moment (*juist* op het moment!), dat wij nihilistisch gaan denken en voelen, d.w.z. niet meer geloven aan de hemelse doelstelling, noch aan een der aardse doelstellingen, die haar kwamen vervangen, worden wij ons er scherp van bewust aan alle kanten door de culturele gewordenheid bepaald te zijn en te blijven; wie dan komt aanzetten met „een nieuwe verhouding tot het elementaire”, is reeds gequalificeerd: hij doet een poging om te ontsnappen aan de paradox van het nihilisme door zich in de geëmancipeerde ploertigheid te red- den van de sacerdotale verplichtingen, die een paradoxaal ge- worden Christendom evenzeer (of als men wil: even weinig) bepalen als de verplichtingen van het „regnum”. Ook hier de angst voor het nihilisme, juist als bij de „oude”, de school- meesterlijke intellectuelen, ook hier de weigering het „admi- nistratieve” karakter der christelijke elite te erkennen. Het nationaal-socialisme is beroemd of berucht geworden om zijn dynamische politiek, die door zijn elite met nietsontziende sluwheid is bedreven; maar christelijke politiek, geleid door christelijke elites, was altijd dynamische (want voorlopige, plaatsvervangende) politiek, en het originele aan de natio- naal-socialistische politiek is dan ook niet haar dynamisme, maar haar toespitsing van dat dynamisme op de „elementai- re” bruut, die de waardigheid en het recht hoogstens nog erkent als geschikt propagandamateriaal voor de massa met

haar weifeling tussen de brute flinkheid en het schoolmeesterlijk voorschrift. Men kan deze „Binsenwahrheit” niet genoeg herhalen, zolang er nog brave intellectuelen rondlopen, die zich reeds zwak beginnen te voelen, wanneer zij niets kunnen inbrengen tegen Hitlers argument, dat ook de Engelsen hun imperium volgens de regelen der dynamische politieke kunst bij elkaar geroofd hebben; want inderdaad, die Engelsen deden dat, en de Nederlanders deden niet anders. Wie hier het verschil zoekt tussen nationaal-socialisme en vroegere maatschappijvormen komt bedrogen uit, en hij verdient het; hij is rijp om van de democratische phrasen op de totalitaire over te schakelen, en het zou jammer voor hem zijn, wanneer hij zich niet met huid en haar overgaf aan de *modernste* rover. ...

Ik wil mij niet in voorspellingen verdiepen over de toekomst van het nationaal-socialisme; het kan oorlog brengen en het kan in elkaar storten, maar het feit ongedaan maken dat het er geweest is kan het in geen geval. *Dit was mogelijk in Europa*: men onthoude het, men onthoude het vooral, als het nationaal-socialisme als systeem mocht verdwijnen; het kan nooit kwaad te onthouden, hoe nihilistisch wij zijn geworden, ook als de schijn anders zegt. Want veelzeggender dan de heerschappij van de „massa-elite”, van de geëmancipeerde bruut, is de instinctloosheid der schoolmeesters, die niet slechts gedwongen, maar met zwakzinnige geestdrift de Opperbruut hebben vereerd als een werkelijke autoriteit, als de top (lach niet!) van een werkelijke hiërarchie! Zonder te beseffen, dat zij marionetten waren van de propagandacentrale, hebben zij, de vakphilosophen en romanciers van bloed en bodem, de mensen der „objectieve” gedachten en „schone” gevoelens, het spel gespeeld van de meester, die lakeien van de geest behoefde om zijn „Einsatz durch eine passende Ideologie geistig zu unterbauen”. Misschien beseften zij het ook een weinig, de armen, en vonden zij het maar beter lakei te zijn binnenshuis dan paria daarbuiten; de democratie eerde hen immers in het geheel niet, zoals dragers van de Geest dat zouden wensen. Maar na het begaan van deze en soortgelijke zwakzinnigheden zouden zij toch nog willen, dat een jeugd (hoe heerlijk is het een jeugd achter zich te hebben!) hen beschouwde als

voorgangers... hen, de *nalopers* van de bruid, die zijn parvenu-salon mochten opluisteren met hun bediendenphilosophie.

Het Regnum als prots met het Sacerdotium als valet de chambre! Dit was mogelijk in Europa, en ongedaan te maken is het niet meer. De „oude” elites zijn vogelvrij, en eerder dan een hand voor haar belangen uit te steken noemen wij ons: democraten.

III

Les sentiments de l'homme sont confus et mélangés; ils se composent d'une multitude d'impressions variées qui échappent à l'observation; et la parole, toujours trop grossière et trop générale, peut bien servir à les désigner, mais ne sert jamais à les définir.

BENJAMIN CONSTANT

Het citaat uit Constants *Adolphe*, dat ik boven deze regels plaatste, drukt heel duidelijk uit, waarom ik de oude, verstarde elitepretenties evenzeer verafschuw als de voorbarige vormgevingen aan de toekomst, die men bij zoveel cultuurprofeten kan aantreffen, omdat zij het niet nalaten kunnen hun confuse en gemelangeerde sentimenten in geruststellende, zo mogelijk daverende woorden om te zetten. Hitler rekent met duizend jaar, de onnozele, maar hij is per slot van rekening niet alleen de plumpe caricatuur, maar ook de consequente voortzetter van de „normale” cultuurspeculant. De behoefte om gedachten te formuleren over een nieuwe elite is in wezen conservatief, schreef ik; welnu, dat geldt zowel van de „oude” elites, die hun vooroordelen in de toekomst willen bestendigen als voor de voorbarige eliteconcepties, „trop grossières et trop générales”, waarin een mengsel van „oude” voorstellingen tot een „nieuwe” wensdroom is versmolten. De taal is een conservatief instrument en de definitie altijd nog een te gemakkelijk middel om zekerheid te scheppen, waar geen zekerheid heersen kan.

Als ik over een toekomstige Europese elite spreek, doe ik dat dan ook met de bedoeling *vrij te blijven*; vrij te blijven zowel ten opzichte van de „oude” elitepretenties als van de voorbarige „nieuwe”. De als vorm en groep gedachte „nieuwe” elite is immers reeds de *dode* elite, de caricatuur van elite, zodra men „désigner” meent te kunnen vervangen door „définir”; misschien zal juist het verlangen vrij te blijven, niet de slaaf te worden van het woord, kenmerkend zijn voor het elitebesef in een onherroepelijk democratische wereld. De wens om zich niet vast te leggen op een wens betekent niet, dat men er van afziet wensen te koesteren, maar betekent uitsluitend, dat

men zich met veel meer wantrouwen aan de definitie van die wensen waagt dan doorgaans het geval is.

In de christelijke cultuur is de elite vogelvrij geworden, nadat zij lange tijd plaatsvervangend en „administratief” was: dat is een feit van kapitaal belang, dat is het feit der democratie. De plaatsvervangende elites, Regnum en Sacerdotium, hadden nog een betrekkelijke stabiliteit, omdat haar hiërarchie, hoezeer ook door voorlopigheid bepaald, „in de hemel” werd gewaarborgd; met dat al hadden zij al een gedeeltelijk fictief karakter, juist toen zij zich in haar volle heerlijkheid gingen ontplooiën... getuige de geschiedenis van het Heilige Roomse Rijk, getuige het bankroet van de politiek van de grote pausen der middeleeuwen. Hoeveel sneller echter wordt een vogelvrije elite fictief! De bourgeoisie was een fictieve elite, toen zij nauwelijks begonnen was heerschappij uit te oefenen; haar caricaturen liggen vlak naast de eerste documenten van haar élan op de barricaden; nochtans worden haar elitebegrippen maatstaf en weet zij zich tegen haar eigen caricatuur in te handhaven, zelfs aan het rebelse proletariaat haar cultuurnormen op te dringen. Van de adel kon men overigens hetzelfde zeggen, al is er een belangrijk verschil in tempo. Huizinga toonde in zijn *Herfsttij der Middeleeuwen* aan, „dat de adellijke levensnorm zijn heerschappij over de samenleving heeft behouden lang nadat de adel als maatschappelijke structuur zijn overheerschende betekenis verloren had. In den geest der vijftiende eeuw neemt de adel als maatschappelijk element nog onbetwist de eerste plaats in; zijn betekenis wordt door den tijdgenoot veel te hoog, die van de burgerij veel te laag geschat.” „Voor het kennen van het cultuurleven”, voegt Huizinga er aan toe, „behoudt de waan zelf, waarin de tijdgenooten leefden, de waarde van een waarheid. Ook al was de adellijke levensvorm niet anders dan een vernis over het leven geweest, dan nog zou het noodzakelijk zijn, dat de geschiedenis dat leven met den glans van dat vernis wist te zien.”

De waan, die de waarde van een waarheid behoudt, is de elitewaan, is in laatste instantie altijd weer de waan van het „definiërende” woord, dat geen „sentiments confus et mé-

langés" erkent; en aangezien die waan even representatief is voor de mensen als hun z.g. reële economische en politieke verhoudingen, kan men inderdaad geen geschiedenis schrijven, zonder zich intensief bezig te houden met die spanning tussen „waan" en „leven"; maar evenmin kan men over de toekomst spreken zonder dat te doen. Alleen door zich telkens weer voor ogen te stellen, dat de elite niet *is*, maar *wordt*, kan men zijn vrijheid bewaren tegenover de toekomst. Aan de wordende elite kan men dus bepaalde kenmerken toeschrijven, op grond van het gewordene en van bepaalde verwachtingen, die iedereen reeds in zijn definitie van het gewordene neerlegt; maar die kenmerken zijn tevens *eisen*, die men aan de toekomst stelt, en of eisen worden ingewilligd, is niet in de laatste plaats een quaestie van eigen activiteit. Onze elitekenmerken voor de toekomst, anders gezegd onze elite-eisen, beantwoorden aan een *doel*; wie eist, wie b.v. van zijn medemensen eist, dat zij een hiërarchische ordening zullen erkennen, eist ook, dat zij een doel erkennen, en hij zal telkens weer gedwongen worden dat doel („confus et mélangé") in woorden te formuleren. Voor de gelovige Christen was (en is) het doel boven de fluctuaties der begripskoersen verheven; zijn doel was (en is) „de hemelse zaligheid". Wat hij zich daaronder voorstelt is bijzaak; hoofdzaak is, dat een definitie de richting bepaalt en dat de onzekerheid („confuse et mélangée") niet daar optreedt, waar zij een ramp zou kunnen zijn: in de doelstelling. Regnum en Sacerdotium mogen elkaar hun bevoegdheden betwisten, hun doel is „boven aardse twist verheven".

Sinds het christelijk doel problematisch is geworden, zijn dus ook de „wereldlijke" en de „geestelijke" macht problematisch geworden. Men oefent macht uit en men bedient zich van de theorie, zonder dat men weet met welk doel; en nochtans kan men geen handeling verrichten en geen gedachte formuleren zonder zich een doel te stellen! Het gevolg van deze paradoxale situatie is, dat *handelen* en *denken*, die oorspronkelijk beide denkend handelen en handelend denken waren in dienst van de hemelse zaligheid, zich van elkaar verwijderen: de befaamde tragedie der Europese cultuur, die telkens weer leidt tot gewelddadige en absurde pogingen om de oorspronkelijke

eenheid te herstellen, die in onze eeuw geleid heeft tot de antithese bruto-schoolmeester, waardoor de afgrond tussen handelen en denken manifest geworden is. Zij, die handelen in het groot, zijn thans óók de „terribles simplificateurs”, terend op twee of drie gemeenplaatsen, die Burckhardt, nog midden in de negentiende eeuw, voorspelde; zij, die denken in het groot, zijn thans óók de verdorde, eigenwijze, „weltfremde” kathedersphilosophen, trots op hun objectiviteit en abstractheid; bij de handelenden is het denken via de gemeenplaats tot beroepsleugen geworden, bij de denkenden atrophieerde het handelen tot het houden van voordrachten, het bewegen van de mond en het bewegen van de pen; bij beiden werd het bestaan doelloos, omdat het oorspronkelijk doel was weggewallen, en kreeg een deel van het bestaan monstrueuze, schijn-doelmatige vormen.

Tussen deze monstrueuze uitersten, bruto en schoolmeester, zijn allerlei overgangswezens (wij allen, zoals wij zijn), compromissen tussen handelen en denken, en onder hen zijn ontelbare babbelaars, rooms en onrooms, over een eenheid, die moet worden hersteld; alsof men het bestaan door *zeuren* een zin kon afdwingen, alsof men een doel, verloren gegaan omdat een „definitie” bezweek aan de „sentiments confus et mélangés” van de Europese mens, weer zou kunnen restaureren als een omgevallen kerktoeren! Inderdaad, men zou het kunnen, maar het gerestaureerde doel zou een slecht geweten hebben, zoals de imitatiegothiek een slecht geweten heeft! Een ander kenmerk van toekomstig elitebesef is, dat men zich niet met dergelijke verzoeningspogingen inlaat; de komende, wordende elite in Europa zal *opportunistisch* zijn, of zij zal geen elite zijn. De eenheid van het opportunisme is de enige eenheid, die voor onze cultuur nog mogelijk is zonder romantiek, zonder „gelijkschakeling” en zonder het geweld als ultima ratio.

Het is derhalve op zijn minst voorbarig, om, zoals Marsman, het opportunisme uitsluitend te beschouwen als een vorm van lijdzaam berusten, waardoor verdere perspectieven worden afgesloten. Het opportunisme houdt wel een element van berusting in, omdat de opportunist rekening houdt met het

conservatieve karakter der taal en de betrekkelijkheid van iedere toekomstvoorspelling; maar het is tevens reeds zelf een perspectief, omdat het ons een wereld aankondigt, waarin de tot dusverre als contrasten gebruikte begrippen „aristocratisch” en „democratisch” (met de daaraan onvermijdelijk inherente doelstellingen) hun geldigheid hebben verloren; wij staan immers voor deze paradox, dat in de laatste jaren de democraat aristocratische waarden heeft moeten verdedigen tegenover een *zogenaamd* aristocratisch „Führerprinzip”! Hoe zou men zich ten opzichte van een dergelijke paradox anders dan opportunistisch kunnen verhouden? En hoe zou een toekomstige elite, zowel de handelende als de denkende, zich anders kunnen vormen om aan de demo-aristocratische politiek leiding te kunnen geven, dan in de leerschool van het opportunisme? Het gezicht dezer elite zal daarom een nieuw gezicht zijn, al zullen bepaalde trekken herinneren aan de aristocratische en democratische gedragingen van weleer; het zal niet nieuw zijn, omdat het zonder verleden uit de lucht komt vallen, maar omdat een nieuwe doelstelling ook een nieuwe physionomie schept. Demo-aristocratisch: wellicht heeft men in twintig of dertig jaar weer een woord gemobiliseerd, dat ons niet meer het recht zal geven van opportunisme te spreken; want opportunisme is een houding, die allermist onzekerheid uitdrukt, maar alleen het voorlopig ontbreken van een woord (begrip) voor bepaalde handelingen, gevolg van of verbonden met bepaalde gedachten. Opportunisme is dus niet doelloos; de opportunist is zich juist zeer helder bewust van het risico ener cultuur, die tussen bruut en schoolmeester geen midden meer heeft, althans in woorden geen midden erkennen kan. Voor de „oude” begrippensystemen valt derhalve het doel der opportunistische elite uiteen in een aantal onsamenhangende „doelpunten” op de zeer kortebaar; een observatie, die ook juist en intelligent zou zijn, wanneer men er niet de pretentie aan ontleende de opportunistische elite een doel te *ontzeggen*. Dit doel was er n.l. eerder dan de woorden, die het zullen moeten conserveren voor de bruikbaarheid en de propaganda; het werd geboren uit het verachte „schipperen”... een typisch-nationale werkzaamheid overi-

gens, die men ten onrechte uit de hoogte behandelt. Onze elite, die niet is, maar wordt, is de „schipperende” elite, de elite der geboren schippers of schippereers tussen Scylla en Charybdis.

Ontdek het gezicht der schippereers in plaats van naar het herstel van oude leuzen te zoeken of romantische dwaasheden als geestelijke herbewapening te cultiveren: dat is het eerste gebod. Ontdek degenen, die niet, zoals de „oude” elites, met een slecht geweten schipperen; het schipperen tussen de leuzen van de bruto en de schoolmeester is een taak, die ik bijna verheven zou willen noemen, als men bij het woord verhevenheid niet weer dadelijk denkt aan het uitgestreken gezicht, dat de nieuwe elite zeker vreemd is. Heeft de schippereer soms geen doel, terwijl hij bezig is zijn schuit tussen de perikelen van de wal (waar de beste stuurlied staan) door te loodsen? Of is zijn doel, op het moment van het schipperen, de veilige haven? Neen, gedurende het schipperen is het schipperen zijn doel, wordt dat doel bij iedere bocht en kreek anders geformuleerd; aangekomen in de veilige haven zal hem wellicht zelfs een gevoel van ontgoocheling bekruipt, omdat dit nu de plaats is, waarover hij zijn fantasieën heeft gehad, al schippereende, opgaande in de techniek van het labiele evenwicht; zijn grootste voldoening zal ook dan zijn, dat hij gedurende de vaart een goed schipper was. Misschien gaat hij aan de bereikte haven rentenieren, nemen anderen zijn schuit over, wordt zijn schuit gesloopt; weemoed zal zijn deel zijn, ook ouderdom met euphorie of gebreken, en daarna de dood. Van dat Grote Doel weten alle schippereers; is het in strijd met de opportunistische doelstellingen der schippereers?

Het Christendom schipperde naar de hemel, d.w.z. het schipperde de mens naar de dood met de illusie van een Hemel, van een Wederopstanding, later van een Evolutie (humanistisch), van een Hemel op Aarde (socialistisch), van een Wederopstanding van het Volk (nationaal-socialistisch). Wij, de erfgenamen van dit alles, kunnen met deze doelstellingen niets meer aanvangen; meer nog, wij weten, dat zij reeds zozeer aan de frase en de propagandaleugen zijn vervallen, dat zij het schipperen nauwelijks meer vermogen te maskeren. Voor ons

is het absolute einde de dood, het leven altijd een relatief doel; voor ons vervult zich het schipperen in de *tactiek*, voorzover wij handelen, in *het toelaten der relativiserende doodsgedachte*, voorzover wij denken. Het ene is het noodzakelijke complement van het andere; een Regnum, dat zich in niets anders dan tactiek verwerkelijkt, veronderstelt een Sacerdotium, dat zijn waardigheid ontleent aan de openlijk erkende relativiteit van alle handelen door de dood.

Vraag: wat houdt een tactiek in zonder absoluut gesteld (eind)doel, zonder een premie op de dood, zonder een hemelse of aardse Heilstaat? Antwoord: niets, dat men onder woorden kan brengen; niets, dat ons voorgoed zou kunnen verlossen van de onzekerheid, waarin wij leven. Daarom is de blik van de opportunistische elite achterwaarts gericht, als zij aan haar doel denkt; want achter haar liggen de woorden, die de illusie van zekerheid gaven, en uit wier conflict het gevaar ontstond van vernietiging en verstarring. Op de bruut reageert de opportunistische elite dus met de woorden van het oude humanisme en de oude democratie, op de schoolmeester reageert zij met de woorden van Macchiavelli en andere tactici, die zich aan „heilige” principes niet stoorden. Dat is het ook, waardoor de nieuwe elite de meeste aanstoot zal geven, links en rechts: dat zij bij het denken aan het doel niet vooruit ziet, of beter gezegd: de toekomst niet door een woord wil bannen, opdat de wereld van de verbale onzekerheid verlost worde. Het vooruitzien op korte termijn, de „balance of power”-tactiek, zij zijn in de praktische staatkunde weliswaar zeer gebruikelijk, maar zij gelden toch ook als onzedelijk, wanneer zich daarachter, daaronder of daarboven niet een „hoger doel” manifesteert. De nieuwe elite echter zal van het labiele evenwicht een erezaak maken; zij zal op korte termijn vooruit zien en bij het formuleren van haar doelstellingen steeds achteruit, hetgeen ongeveer op hetzelfde neerkomt. De leuze: „gevaarlijk leven”, is weliswaar door de bruten zo bevuild, dat men aarzelt haar in deze tijd nog te gebruiken en zelfs aan het gemakkelijke, comfortabele leven gaarne de voorkeur zou willen geven boven deze nieuwe vorm van hysterie; nochtans, ook zonder Mussolini en zijn piratenpolitiek, blijft het leven ge-

vaarlijk, onzeker, oncomfortabel. Zolang het om mensen gaat, die in een cultuurverband samenleven, maar hun cultuur niet meer onder het patronaat vermogen te stellen van een bindend doel (woord), zolang zal het gevaar van de vernietiging door de bruut en van de verstarring door de schoolmeester aan de orde zijn. Men zou van de nieuwe elite kunnen zeggen, dat zij het tweezijdige gevaar als een noodzakelijkheid erkent (denkend) en tevens voortdurend doende is het te bezweren (handelend); daaruit volgt haar „balance of power”-tactiek, haar schipperen, haar opportunisme.

Als ik op korte termijn vooruitzie (en dus achteruit om de doelstelling der nieuwe elite te formuleren), dan zie ik daarom bij deze elite een grote verering voor de banale veiligheid, die de cultuur in dit democratische stadium inhoudt (zelfs nu nog inhoudt, nu zij haar eigen barbaren heeft gekweekt en haar laatste oorlogsspelregels heeft afgeschaft); want het gevaar van de bruut, die over de middelen der techniek beschikt om te vernietigen, kan men niet anders bezweren dan door de veiligheid te vergroten. Cultuur betekende steeds een zekere mate van veiligheid, en men zocht tijdelijk de onveiligheid om nieuwe veiligheid mogelijk te maken. In deze eeuw, nu de techniek de permanente onveiligheid betekent, kan de exaltatie van het gevaar slechts verleidelijk zijn voor degene, die zich niet van het werkelijke gevaar bewust is; dat werkelijke gevaar behoeft men niet door exaltatie op te roepen, het is er steeds, het is door geen veiligheidsmaatregelen te doden. Juist hij, die „gevaarlijk leven” wil, zal daarom naar veiligheid streven, naar de platte, banale veiligheid der democratie, naar nationale en internationale „rechtsorde”, naar het verenigde Europa in plaats van de „erbärmliche Kleinstaaterlei”; kon vroeger deze veiligheid een verstikking zijn, in onze dagen is zij een minimum; zij valt niet meer samen met de zelfvoldaanheid en de reactie, zij is slechts een ander woord voor bestaan en cultuur beide. (Zij is dus allermint een panacee; wij weten niets van de tijd, die na de korte termijn komt, wij weten niet, of een verstarde veiligheid erger zal zijn dan de heersende onveiligheid van het internationale struikroverwezen.)

Permanent onveilig werd Europa door de techniek (uitwen-

dig), maar niet minder door het schromelijk misverstaan der techniek. In de eeuw der machine, die de handenarbeid en zelfs een deel van de geestelijke arbeid overbodig gaat maken, vereert men notabene het afgodsbeeld Werk, ont-nam men de werkeloze zijn waardigheid door hem te „steu-nen”. Zoals het de taak der elite zal zijn om op de moordda-digheid der techniek de veiligheid te heroveren, „ferro”, zo zal het de taak der elite zijn de Werkman te onttronen, „ver-bo”, en voor hem in de plaats te stellen de waardigheid van de onproductieve mens, die de arbeid slechts als een noodzakelijk kwaad of een stalende discipline (sport) in ere houdt. Zij zal de wereld een sprookje moeten vertellen van de Éne Werk-man, die in zijn centrale handles overhaalt en robots dirigeert, die voor allen het werk doet, dat gedaan moet worden, terwijl allen zich vermeien in het feit van het bestaan, spelen. Dat zal dan het sprookje der nieuwe veiligheid zijn, waarin de machines als de troetelkinderen der mensen verschijnen en de werkelozen niet langer onder de ontering lijden; misschien zal er een zo magische betovering van uitgaan, dat men de luiste-raars er tegen waarschuwen moet, opdat zij het niet als een utopie gaan beschouwen en lui worden; want het sprookje is niet de utopie en de ledigheid is niet de luiheid.

De veiligheid is de democratie, de democratie is de nivelle-ring; de nieuwe elite zal de nivellering willen, omdat zij zelf uit de nivellering is voortgekomen en weet, dat de oude pre-tenties geen geldigheid meer hebben. Zij zal dus ook de „voor-uitgang” willen, ook de „internationale solidariteit”, ook de „algemene ontwikkeling”, ook, met andere woorden, de half-beschaving; niet echter, om in de begeleidende phraseologie te zwelgen, maar omdat deze disposities niet ongedaan zijn te maken. Voor iedere elite was de bestaande wereld een spring-plank; welnu, men dient van de sprinkplank uit te gaan, wan-neer men in het water wil springen. Het nieuwe elitebesef is niet gebonden aan een van de oude standen of klassen; het kan, dank zij de nivellering, overal ontwaken (zoals het ner-gens *behoeft* te ontwaken, noch bij de burger, noch bij de ar-beider, die op weg zijn hun klassekenmerken te verliezen). Uit dien hoofde is de nieuwe elite een democratische elite; haar

„aristocratie” zal van een democratische springplank duiken. Betekent dit *liefde* voor de democratie? Ja, want de duiker weet, dat hij zonder zijn springplank niet duiken kan; neen, want hij duikt niet om de springplank, maar om het water. Veiligheid, orde en democratie worden schoolmeestersattributen, zodra zij gebruikt worden om het „gevaarlijke leven” *uit te schakelen* ten behoeve van een formule-veiligheid, een formule-orde, een formule-democratie; maar men behoeft daarop niet de nadruk te leggen, zolang een democratie van het water nog regelmatig aangewreven wordt aan hen, die niets anders doen dan de democratie van de springplank erkennen.

Ook de nieuwe elite zal uiteenvallen in een denkende en een handelende elite. Het gezicht van de denkende elite beginnen wij te onderscheiden; eigenlijk betreft alles, wat wij over een toekomstige elite schrijven, de denkende elite, het denken *in* de elite. Maar zoals het Sacerdotium het Regnum veronderstelde als „partner”, zo veronderstelt een denkende nieuwe elite een handelende nieuwe elite. Wij zien het gezicht nog niet van deze tactici, die hun aandeel in de bruutheid zullen hebben, die waarschijnlijk weinig met volle bewustheid zullen weten van het dilemma der denkenden en hen misschien zullen respecteren met een nuance van verachting (zoals iedere wereldlijke macht naast respect iets van verachting heeft gevoeld voor de clercken en filosofen). Er zal in de christelijke cultuur altijd een spanning bestaan tussen de handelende en de denkende, tussen de machtsuitoefening en de waardigheid; de handelende zoekt zijn waardigheid (als hij haar zoekt) in de machtsuitoefening zelf, de rechtvaardiging van zijn spontane tactiek door de denkenden heeft voor hem steeds iets van overbodige aanmatiging... zoals, omgekeerd, de denkende de machtsuitoefening in het groot en zonder scrupules steeds ondergaat als een vorm van tyrannie;¹ zulk een spanning sluit samenwerking echter niet uit, omdat zij iets anders is dan de onverzoenlijke vijandschap tussen de bruut en de

¹ De afgrijselijke caricatuur (en dus ook reeds *iets* van het portret!) van zulk een moderne verhouding tussen Regnum en Sacerdotium vindt men in de samenwerking tussen de bruut Mussolini en zijn „verbale” lakei Gayda.

schoolmeester, waarvan wij getuige zijn en die wij helpen aanwakkeren, omdat zij ondraaglijk is geworden.

Na de nivellering door de democratie kan de denkende zich niet meer in de ivoren toren terugtrekken zonder belachelijk te worden en kan de handelende niet meer de pure brutaliteit bedrijven zonder te vervallen in onverlichte despotie, de moderne vorm van barbarendom. De denkende elite zal dat be-seffen en niets meer verafschuwen dan de allures van de kunstmatige afzondering; wat zal de handelende elite doen? Is er in Europa nog een heerser denkbaar, die de democratie veracht? Ik bedoel niet het respect voor haar phraseologie, haar paskwil-lige „rechten van de mens en van de burger”, haar scholas-tische partijverschillen; ik bedoel niet, dat een democratische heerser zich anders dan „schipperend” zal ophouden met historische spitsvondigheden als daar zijn het onderscheid en de overeenkomst tussen liberalen en vrijzinnig-democraten, de overeenkomst en het onderscheid tussen anti-revolution-nairen en christelijk-historischen. Ik bedoel de democratie, die bewerkstelligt, dat ieder mens een *kiezer* is, de vertegenwoor-diger van de kleine volstrekt niet belangrijke menselijke waar-digheid, die zo nu en dan uitgedrukt wordt door „verschui-vingen in de publieke opinie”, door veranderde getalsverhou-dingen als resultaat van de stembus. „De stembus heeft ge-sproken”: dat wil zeggen, dat ongelijke mannen en vrouwen met ongelijke gezichten en gedachten door een eigenaardige uitvinding van de christelijke cultuur op één dag worden af-gerond tot de zuivere cirkelvorm van evenveel rode stippen. Niet hun blonde of bruine ogen, niet hun originele of plat-vloerse bespiegelingen over leven en dood, maar een grof ma-thematisch principe, toegepast op een onoverzichtelijke wer-kelijkheid, geeft dan de doorslag. De doorslag? Zelfs dat niet; want na de stembus komen de politieke mannen, die het hun-ne denken van dit resultaat en naar combinaties gaan zoeken, die ten dele op het stembusresultaat zijn gebaseerd en het ten dele weer ongedaan maken. De afronding tot gelijkheid is geen doel van dit systeem, maar middel; doel zijn (of zouden moeten zijn) de mannen van het Regnum, de ware kiezers, de uitvoerders van onuitvoerbare wilsbesluiten der gedifferen-

tieerde massa, doel is (of zou moeten zijn) het regeren van die massa door haar talloze kleine opvattingen van menselijke waardigheid in balans te houden. Ongetwijfeld, daarvoor is nodig een goede dosis geringschatting; een staatsman, die zijn kiezers au sérieux neemt als waren zij ook staatslieden (in het klein), is een onmogelijke staatsman. Zijn geringschatting heeft echter niet te treffen de kiezende mensen als zodanig, op straffe van om te slaan in de mensenverachting van de bruut, die zichzelf isoleert door zijn tyrannie; want wat is de waardigheid van een staatsman zonder het voortdurend contact met de kleine waardigheidsopvattingen van zijn onderdanen?

Wij zien nog niet het gezicht van een handelende elite, maar wij zien de gezichten der democratische politici, die half en half in hun eigen phraseologie geloven (naar boven gevallen kiezers), en wij zien, met meer afgrijzen nog, de gezichten der tyrannen, die zich verbeelden heersers te zijn, omdat zij heersen met een apparaat van geheime politie, schreeuwende rhetoren en stille verklikkers; de eersten vleien, de laatsten verachten het wezen kiezer, en zo leveren zij beiden weer iets van het portret en ontzaglijk veel van de caricatuur ener handelende elite. Niet *alleen* de caricatuur; wie zich inbeeldt, dat een handelende elite uit modelmannen zal bestaan die gediensstig idealen van stemgerechtigde utopisten zullen uitvoeren, doet er beter aan over hun voorkomen niet te fantaseren. Handelen en heersen veronderstelt compromissen en combinaties, veronderstelt ook onderdrukking. De partij-democraat echter sluit compromissen, omdat hij in het compromis een ideaal verwerkelijkt, de tyran onderdrukt, omdat hij in de onderdrukking zijn doel meent te bereiken, en dat juist ziet men aan hun portret.

Is een handelende elite dan niet een contradictio in terminis? Niet meer dan een denkende elite. Men kan het elitebegrip alleen gebruiken, wanneer men het doel van handelen en denken voor ogen heeft; men kan het elitebegrip van een christelijke cultuur alleen gebruiken, wanneer men zich er rekenschap van geeft, dat het voormalige absolute doel is opgelost in het opportunisme en dat de voormalige plaatsvervangende

elites, Regnum en Sacerdotium, schipperend een paradoxale beschaving moeten beheren. *De paradox in plaats van de eenheid*: dat is het „geheim” der nieuwe elite. Zij zal met dat „geheim” overigens niet geheimzinnig behoeven om te gaan, want het esoterische is hier geen clubmysterie; geen nieuwe riddermystiek, geen „Pfaffentum” onder het motto: „A Roma si fa la fede – fuori ci si crede”! Wie met exoterische woorden „cultuur”, „beschaving”, „macht”, „waardigheid”, „doel” zegt, maakt zich verstaanbaar in een taal, die voor de propaganda bruikbaar is: eenheid door democratie, maar die tevens, esoterisch, het geheim bewaart. De christelijke cultuur kan in dit stadium nog slechts een geheim bewaren door het op straat te brengen, zoals de nieuwe elite haar eenzaamheid alleen zal kunnen handhaven in het gewoel van een genivelleerde samenleving. Dat sluit iedere romantische opvatting van geheim en eenzaamheid uit; waar de retraiteplaatsen in een toekomstig Europa zullen zijn, weten wij niet, want wij weten niet, hoe en waar de elite de stilte zal scheppen, die door de radio van de natuur is afgegrist, tot in de stille boerendorpen toe.

Nochtans zal de nieuwe elite elite zijn door het geheim, dat in de dubbele functie der taal ligt opgesloten. Het geheim ligt op straat, maar de straat is ook een plaats, waar men *voorbijgaat*, waar men *dóórlopend* en *doorlópend* voorbijgaat. Die situatie, en geen andere, zal beslissend zijn voor de verhouding tussen „elite” en „massa”; de elite zal daar, waar men aan het geheim voorbijgaat, „definiëren” in plaats van „designeren”, volgens de onderscheiding van Benjamin Constant; in die tweeledigheid ligt ook haar dubbele werkzaamheid van handelende en denkende elite, ligt ook de spanning tussen beide opgesloten.

Europa zal voortaan moeten leven met dit geheim, of het zal ondergaan.

Maart-April 1939

INHOUD

POLITICUS ZONDER PARTIJ

I Een Schrijver na zijn Dertigste Jaar	13
II Geschiedenis ener Intelligentie	32
III Nietzsche contra Freud	69
IV Een Zonde tegen de Heilige Geest	105
V Politicus zonder Partij	152
VI Epiloog	189

VAN OUDE EN NIEUWE CHRISTENEN

Eerste Boek

MENSELIJKE WAARDIGHEID...

I Gesprek over de Zin des Levens	197
II Van Oude en Nieuwe Mensen	210
III Het Klooster der Intellectuelen	224
IV Don Quichote of de Menselijke Waardigheid	240

Tweede Boek

...IS CHRISTELIJKE GELIJKHEID

V Christus, de Antichrist	265
VI Socialistische Gelijkheid	294
VII Fascistische Gelijkheid	317
VIII De Grote Gelijkheid	350

HET TWEDE GEZICHT

Het Tweede Gezicht	383
------------------------------	-----

Een Studie in Schaduw	386
<i>Fedor Vergin: Das Unbewusste Europa</i>	
<i>Oswald Spengler: Der Mensch und die Technik</i>	
Het Schrijverspalet	400
Anthonie Donker, Administrateur	419
De Humor van Jo Spier.	425
<i>Jo Spier: Per Potlood door Nederland</i>	
Paapse Sympathieën	429
Naar een „Concertgebouw” voor de Filmkunst	442
De Jubilaris Tuschinski	447
Bij het Graf van de „Cineast”	454
Tweeërlei Paradoxen	457
<i>G. H. Chesterton: De Heilige Thomas van Aquino</i>	
Dionysos en Pentheus	465
<i>H. W. Brann: Nietzsche und die Frauen</i>	
„Geest” en „Vrijheid”	475
Hitler, Ebenbild des Herrn	485
Nationalisme, geopenbaard en verloochend	490
<i>Ernst von Salomon: Die Geächteten</i>	
Einstein	497
Het Instinct der Intellectuelen	503
Journal van het Tweede Gezicht 1932-1934	518

HET NATIONAAL-SOCIALISME ALS RANCUNELEER

Het Nationaal-Socialisme als Rancuneleer	571
--	-----

HET CHRISTENDOM

Anton van Duinkerens Verscheurde Christenheid	595
---	-----

DE AUGUSTIJNER MONNIK EN ZIJN TROUWE DUIVEL

De Augustijner Monnik en zijn Trouwe Duivel.	609
--	-----

DE NIEUWE ELITE

De Nieuwe Elite	631
---------------------------	-----

HET VERZAMELD WERK VAN MENNO TER BRAAK

DEEL 1

CARNAVAL DER BURGERS

Afscheid van Domineesland

Man tegen Man

Kaiser Otto III

DEEL 2

HAMPTON COURT

Dr Dumay verliest ...

De Pantserkrant

Cinema Militans

De Absolute Film

Démasqué der Schoonheid

DEEL 3

POLITICUS ZONDER PARTIJ

Van Oude en Nieuwe Christenen

Het Tweede Gezicht

Het Nationaal-Socialisme als Rancuneleer

Het Christendom

De Augustijner Monnik en zijn Trouwe Duivel

De Nieuwe Elite

DEEL 4

IN GESPREK MET DE VORIGEN

De Duivelskunstenaar

Douwes Dekker en Multatuli

Jaarnaal 1939

Het Plagiaat

Verspreide Artikelen

DEEL 5

KRONIEKEN

DEEL 6

KRONIEKEN

DEEL 7

KRONIEKEN

Bibliographie en Register op Namen

COLOPHON

Deze uitgave werd voorbereid door de Commissie tot Redactie van het Verzameld Werk, bestaande uit Dr M. van Crevel, H. A. Gomperts en G. H. 's-Gravesande met medewerking van A. ter Braak-Faber, Dr J. W. G. ter Braak, Jo M. Donkersloot, J. Greshoff en E. du Perron-de Roos. De typographische verzorging is van Helmut Salden. De uitgave is gezet uit de Romulus, gedrukt door N. V. Drukkerij G. J. Thieme te Nijmegen en gebonden door Stokkink's Boekbinderij te Amsterdam. Van de oplage zijn 50 luxe exemplaren in de handel.

