

MENNO TER BRAAK
OVER
WAARDIGHEID
EN
MACHT



MENNO TER BRAAK OVER WAARDIGHEID EN MACHT

MENNO TER BRAAK

OVER

**WAARDIGHEID
EN MACHT**

*Politiek-Cultureele
Kroniek*

DE BEZIGE BIJ
AMSTERDAM
1945

HET VERRAAD DER VLAGGEN

„O, schitt'rende kleuren . . .”

Toen ik aan het einde der vorige week in de straten van Den Haag plotseling (zij het eerst nog wat schuchter, maar allengskens driester) vlaggen zag uitsteken, was ik zoo volkomen onvoorbereid op dit gebaar, dat ik aanvankelijk dacht aan een verlaat staartje van het Regeeringsjubileum. Maar neen, betrouwbare zegslieden hielpen mij snel uit den droom: het Nederlandsche volk (of liever een deel ervan, gelukkig) vlagde, omdat men in München op geruischlooze wijze een andere kleine natie, Tsjecho-Slowakije, den nek had omgedraaid. Zoo gevoelig is het Nederlandsche volk in bepaalde omstandigheden, zoo voortreffelijk verstaat het zich op een welgekozen symboliek. Een mijner zegslieden zei mij: „De vrede is uitgebroken.” Hij had gelijk: de verraden Tsjechen zullen het dezer dagen merken.

De eerste impuls, die tot dit beschamende vlaggenvertoon aanleiding gaf, is zeer menschelijk; het dierlijk *sauve qui peut* voor den alles verwoestenden tyfoon, die dreigt los te barsten en op miraculeuze wijze niet losgebarsten is, wordt vanzelf een feestelijke stemming, zelfs wanneer men met eenige zekerheid kan vermoeden, dat het maar uitstel van executie is. Ik wantrouw bij voorbaat dengene, die in deze eeuw luchthartig spreekt over den oorlog, de afrekening met „de

wapenen der barbaren”, en het is waarlijk niet, omdat ik oorlogszuchtig gestemd ben, dat ik dit gesol met de driekleur meer dan wat ook gevoeld heb als een schande en een afschuwelijk bewijs van de instinctloosheid van een bepaald soort democratie. Er is namelijk een gevoel van opluchting, dat men bij zichzelf toelaat, maar met beschaamdheid, en waarvoor men zeker de vlag niet uitsteekt noch eieren zendt, zooals een dame uit Barneveld dat deed aan den heer Chamberlain. Wanneer een democratisch volk na een periode van systematische leugenpropaganda, om der wille van een voorloopig nog ondoorzichtige diplomatie en zelfs zonder een behoorlijken termijn, het kind van de rekening wordt, dan behoorde een ander democratisch volk weg te kruipen van schaamte en halfstok te vlaggen; ik heb echter geen vlag halfstok gezien. Wellicht zullen eenige van deze vlagmaniakken er iets anders over denken, als te zijner tijd de Nederlandsche koloniën buiten hun medezeggenschap om verdeeld worden en met een termijn van twee of drie dagen moeten worden „opgeleverd”. Want hoe men deze zaak ook draait: verraad blijft verraad. Over de politieke achtergronden van deze affaire matig ik mij geen oordeel aan; ik laat dat over aan hen, die het evenmin weten als ik. Van hen kan men precies vernemen, wat de heer Chamberlain als diepste geheim in zich omdraagt; volgens den een is Engeland „nog niet klaar”, volgens den ander vertegenwoordigt de

heer Chamberlain een groep van pro-Duitsche groot-kapitalisten, die heel wat meer angst hebben voor het phantoom bolsjewisme dan voor een mak geworden Hitler; volgens een derde moet Engeland in de eerste plaats denken aan zijn Imperium, volgens een ontroerenden vierde (die een ideologische fopspeen noodig heeft om op te zuigen) is zelfs de heer Chamberlain nu eerlijk overtuigd van de eerlijke eerlijkheid van den man, die geen gelegenheid heeft laten voorbijgaan om te demonstreeren, hoe gemakkelijk het is zijn woord te breken. Ik laat al die hypothesen voor wat zij zijn, en ook den thans heilig verklaarden heer Chamberlain voor wat hij is. Tot nader order neem ik aan, dat hij een fatsoenlijk man is, zooals er meer zijn, en tot zijn eer moet men er ook bij zeggen, dat de nimbus hem tot dusverre nog heelemaal niet „kleedt”; het artikel past niet bij zijn gezicht en zijn paraplu. Wie weet trouwens, hoe groot de heer Chamberlain zal zijn na verloop van tien jaar, als de geschiedenisboeken zich met Berchtesgaden, Godesberg en München gaan bemoeien en er alleen nog belangen voor historici op het spel staan! Misschien zal hij dan genoemd worden als de redder der Tsjechen... maar misschien ook als het tegendeel. Het gaat hier niet om deze groote politieke gebeurtenissen (waarvan iemand treffend gezegd heeft, dat zij „zich afspelen met de geheimzinnigheid van misdaden”), maar het gaat om de kleine, middelsoort en groote vlaggen, die

aan het einde van de maand September de gevels van Nederlandsche huizen hebben gesierd. Die vlaggen spreken van verraad en instinctloosheid; zij spreken van een democratie, die zich verheugt over een moreele nederlaag der democratie; zij trekken ook onverbiddelijk de scheidslijn tusschen twee soorten democratie: democratie als kracht en democratie als ontarding. Van die laatste categorie kan men slechts zeggen, dat zij aan het einde van deze gedenkwaardige maand September jammerlijk begraven werd onder het puin van de gehamsterde Olba-blikjes mitsgaders deftige meelzakken en rijstbalen. Zij ligt daar goed, en wij zullen haar niet betreuren.

Eigenlijk heeft men gevlagd voor den *Tijd*. Want toen de heilig verklaarde heer Chamberlain uit Berchtesgaden thuis kwam met den eisch van afstand van het Sudetenland, had het niet veel gescheeld, of hij was in de geschiedenisboeken terecht gekomen als de Judas Iskarioth. Gelukkig echter was er de goede tijd, die niet anders te doen had dan te verloop; noch de heer Chamberlain, noch Hitler veranderden gedurende dat verloop van structuur, maar er begon iets anders te verloop: de beroemde publieke opinie. Zij werd door het oorlogsgevaar rijp gemaakt voor de vlaggen, die den oorlog zoo glorieuselijk kwamen vervangen; Judas werd door den tijd tijdig van zijn zilverlingen ontdaan, de heer Chamberlain verscheen in het gewaad van vredesengel en de uiteenscheuring van

duizend jaar Bohemen werd . . . door de gebeurtenissen gerechtvaardigd. Dat alles doet de milde tijd, voor dat soort machiavellisme vlaggen de staatsburgers van Nederland, die nog niet zoo ver zijn, dat zij aan hun koloniën denken. Werkelijk, Machiavelli is te goed voor deze manifestaties ! Machiavelli moge geen brave man geweest zijn, zooals de vlaggende democraten en geestelijke herbewapenaars, hij had zijn instinct tenminste niet, met den tijd, laten . . . verlopen ! Eigenlijk overkomt het mij maar zelden, dat ik iets werkelijk veracht; daarvoor ben ik waarschijnlijk te veel democraat, of anders gezegd: ik heb onmiddellijk het gevoel, dat ik zelf, in iets gewijzigde omstandigheden, tot analoge verachtelijkheden in staat zou zijn. Levendig kan ik mij verplaatsen in de situatie van den oorlogsheld, die in den oorlog de beenen neemt, even levendig in die van den man des vredes, die aan de bittertafel oorlogszuchtig wordt. Maar deze vriendelijke, kleurige vlaggen op den dag van het verraad heb ik uit den grond van mijn hart veracht, in de wetenschap, dat ik tot deze handeling niet in staat zou zijn geweest. Men moet, om een vlag uit te steken, diverse manipulaties verrichten, die iemand tijd geven om te bedenken, wat hij doet; hij moet naar den zolder loopen, het vlaggedoek wegzeulen, de trap weer afloopen, enz. enz.; in dien tijd heeft hij, dunkt mij, ruimschoots gelegenheid om van zijn opluchting te bekomen en in één helder oogenblik tot bezin-

ning te geraken, te constateeren, dat hèm geen gevaar meer dreigt, maar dat het gevaar pas begint in de streken, waar men voor de democratie iets anders gedaan heeft dan Olba-blikjes collectionneeren. Het wil mij voorkomen, dat iemand, die zichzelf respecteert, na dit eene heldere oogenblik, ijlings de vlag strijkt. Blijkbaar echter zijn er menschen, die reeds dezen „Denk-akt” tot de voor hen onbereikbare philosophie rekenen; zij sparen hun vlag niet en laten haar wapperen, alsof er iets met Den Briel was gebeurd. Dit is, wat ik als verachtelijk onderga. Ik heb nooit behoord tot hen, die aan het hooghouden van de heiligheid van verdragen gelooven. Verdragen hebben hun zin verloren, zoodra de wil ontbreekt, om ze te handhaven; maar dat wil nog niet zeggen, dat het schenden van een verdrag geen symbolische handeling is. Dat Frankrijk zijn verdrag met Tsjecho-Slowakije geschonden heeft, is symbolisch voor een bepaald soort democratie, die eveneens haar zin verloren heeft, omdat de wil ontbreekt haar te handhaven; het is juist dèze democratie, die altijd het luidruchtigst op Machiavelli afgeeft en opgeeft van de heiligheid der internationale rechtsorde. Mijn conceptie van democratie is altijd heel wat bescheidener geweest, en zij kan dan ook niet geannuleerd, of zelfs maar beschadigd worden door het schenden van verdragen. Voor mij is democratie in de eerste plaats een atmosfeer, waarin iemand kan leven, die de toekomst niet

aan een doode formule van het verleden wensch te binden. Voor deze democratie heeft men tot dusverre nog niet gevlagd, maar men kan haar, goddank, ook niet met vlagvertoon den nek om-draaien; ik ben er zelfs dankbaar voor, dat men tot dusverre hardnekkig geweigerd heeft haar met de deftige democratie der heilige verdragen te identificeeren. De eerste vraag, die mijn soort democratie zou willen stellen, is deze: waarin steekt het verschil tusschen de verdragschendingen van Hitler en die van Frankrijk? Toch zeker niet in de... moraal? Verraad blijft verraad, met welke vlag dan ook bezegeld...

Echter: zonder twijfel zijn de vlaggen al ingehaald en de verzonden eieren al geconsumeerd of rot geworden, wanneer deze regels in druk verschijnen; ook de kater komt snel, in deze groote dagen. Weliswaar waren de arme, verdrukte Sudeten-Duitschers de laatste territoriale eisch, dien Hitler in Europa te stellen had; maar men zegt, dat hij zoiets meer gezegd heeft. En daarom: wie het laatst vlagt, vlagt het best.

October 1938.

UIT HET LAND VAN GULBRANSEN

Een van de griezelligste verhalen, die ik deze maand gelezen heb, is het verslag van een Amerikaansch journalist over den intocht der Duitschers in Oslo; het verscheen in de *Daily Telegraph* en werd ook door Nederlandsche bladen overgenomen. Het griezellige is hier niet griezellig door vergoten bloed of brandbommen; het griezellige is in dit geval de afwezigheid van alles, wat op „geweld” lijkt. „De Duitsche troepen”, schrijft deze man, „konden passeeren zonder eenig gefluit of gesis uit de menigte. De menschen staarden als kinderen. . . . Wij konden geen enkel teeken van wrok op eenig gezicht in onze omgeving waarnemen. Dat was het onbegrijpelijkste van alle onbegrijpelijke dingen in deze fantastische 24 uur. Het scheen, alsof de *nieuwsgierigheid* het sterkste gevoel was onder de bewoners van Oslo, die de Duitschers zagen binnenkomen. . . . Allen waren nieuwsgierig als kinderen, die plotseling een kans gekregen hadden om een parade te zien van vreemde schepselen uit voorhistorische tijden, iets wat niet in verband stond met het „werkelijke leven.”

Het verhaal kan een eenzijdigen indruk weergeven, maar het klinkt te authentiek en. . . . te weinig onverwacht om niet voor een groot deel waar te zijn. De massa van deze stad was voor alles nieuwsgierig; is dat zoo onbegrijpelijk, als de Amerikaansche journalist meent? Is deze in-

dolentie, deze vriendelijke onnoozelheid, dit ontbreken van iedere principieele reactie niet precies wat men van een groote-stadsmassa verwachten moet, en a fortiori van een Skandinavische massa? Waarom verwacht men van de honderduizenden, die gewoon zijn naar hun kantoor te gaan, een bioscoop te bezoeken, „mooie boeken” te lezen, een meeting met een sociaal-democratischen spreker bij te wonen, dat zij partij zullen kiezen?

Zal de nieuwe heerscher hun kwaad doen? „Och kom, wij zijn geen Tsjechen en Polen, wij zijn nette, arbeidzame menschen! Wij hadden een decoratief koningshuis, en wij hadden er niets tegen, maar deze nieuwe lieden hebben weer een anderen decoratieven kant. Wij hebben ons nooit meer blootgegeven dan noodig was, niemand kan ons ervan verdenken, dat wij iets anders zijn dan neutrale Skandinaviërs, waarom zouden wij niet nieuwsgierig zijn in plaats van verontwaardigd?”

Geen leerzamer historie dan deze. Het is zeer wel mogelijk, dat een week later deze vriendelijke stemming al is omgeslagen in haat, maar daarom gaat het niet; het gaat om de eerste reactie van een publiek, dat een parade zag, waar het „werkelijke leven” begon op te marcheeren. Als het een werkelijke parade was geweest, zouden deze vergenoegde menschen stellig gedacht hebben, dat zij het werkelijke leven meeleeften, maar toen dat werkelijke leven hun deuren forceerde, wa-

ren zij als de kinderen. Misschien waren hun hoofden nog vol van de laatste film, of van den ouden en den jongen Dag, toen hun Jongste Dag daagde; misschien waren zij ergens in de kuil van hun onderlijf even blij, dat deze romantische film voor hen werd vertoond, die hun Gulbranssen en hun sociaal-democratische regeering hun nooit hadden kunnen voorzetten. Waarlijk, men denkt nog altijd in versleten beelden over de massa, ook als men het beroemde boek van Ortega y Gasset heeft gelezen! Het is niet onwaarschijnlijk, dat er onder deze toeschouwers mannen zijn geweest, die later in de bergen gingen vechten, met een vaag gevoel van langzame ontzuivering, een bewustzijn van verraden te zijn; de massa is niet *altijd* alleen maar nieuwsgierig; maar dat deze blijmoedige neutraliteit haar eerste reactie was, is nochtans teekening. Volken zonder andere nieuwe geschiedenis dan die van hun parlement en hun „Noordsche solidariteit” kunnen overrompeld worden door de geschiedenis van het geweld. . . . en meenen op een show te worden getraceerd.

Op grond van de letterkunde, die uit deze streken geëxporteerd wordt, hadden wij altijd iets vermoed van een Skandinavische mentaliteit, die geen uitersten meer kent; zij wordt door dit merkwaardige rapport bevestigd. Men heeft in die landen niet aan inbrekers geloofd, men heeft de episode, die in Hitlers gesprekken met Rauschning vrij volledig staat genoteerd, wederom als

„het onmogelijke” beschouwd. Voor een parlementair geregeerde natie, die zich aan de problemen van Gulbranssen of Sigrid Boo laafde, bestond het onmogelijke niet meer. Maar men zou er verkeerd aan doen zich blind te staren op Skandinavië; wie zich even herinnert, dat de meesterwerken van den Heer Gulbranssen in ons land een nog grooter succes zijn geweest dan in Noorwegen, kan zich niet al te veel illusies maken over de fantasie van ons publiek. Al deze menschen weten uit hun dagbladen, wat een invasie is en waar het den agressoren om begonnen is; hun weten is echter nog niet de helft van hun vertrouwen, dat het onmogelijke zich altijd op andermans terrein zal afspelen, juist als in op andermans terrein zal afspelen, juist als in den roman. Ook de roman kan griezelig en bloederig zijn, en hoe meer bloed, hoe beter, als men een „thriller” onder handen heeft; dat alles gaat echter alleen anderen aan, fictieve moordenaars en vermoorden, ons zelf gaat het zakenleven aan en de lijkverbranding; het onmogelijke blijft gereserveerd voor de vrije uren der verbeelding. Door de enorme consumptie van verbeeldingsartikelen (in den volksmond „litteratuur” geheeten) wordt de massa het spoedigst afgestompt tegen de verbeelding van een werkelijke gebeurtenis; zij ziet de parade der litteratuur en de bioscoop als een werkelijkheid op een afstand, zij neemt daarvan de cliché's over, maar zonder die te betrekken op haar eigen bestaan van iederen

dag, zoodat de overrompeling haar nog vriendelijk en nieuwsgierig aantreft, vol verwachting van wat deze laatste film nu wel weer zal opleveren. Het is duidelijk, dat de individuen, die ingezien hebben, dat men deze soort bevolking met ideeën alles wijs kan maken, zoolang zij een minimum kans heeft om er aan te gelooven, tot onze geniaalste psychologen behooren. Eergisteren noemden zij het ideaal „Volkstum”, gisteren „Lebensraum”, heden „een Europeesche Monroe-leer”, morgen komen zij op een nog welluidender term; maar wat daartegenover staat, is altijd deze nieuwsgierige menigte, die te veel dagbladkennis bezit om naïef te zijn en van niets kennis genoeg om boven Gulbranssen uit te komen. Het woord doet wonderen; bij „Volkstum” denkt men aan een gezellig volksmilieu, bij „Monroe-leer” denkt men weer even gezellig aan Amerika-voor-de-Amerikanen, en zoo is er altijd weer iets aardigs en pittigs te denken, als de groote heeren het in de kranten laten zetten. De Noren deden het nu al lang met het socialisme en de democratie; zij stonden even ver van het fanatisme als Oslo van den Islam; zij waren nog niet gewend aan die variatie van levensleuzen, waarop Duitschland kan bogen, maar of zij daarom nu zooveel scherpzinniger en onafhankelijker over de wereld dachten, betwijfel ik. „Overal waar wij gingen, zagen wij groepjes jonge menschen rondom de Deutsche soldaten, die de wacht hielden. Sommigen hunner praatten met de soldaten, sommigen staarden

naar de geweren en machinegeweren en stelden vele vragen, heel wat jonge meisjes keken vol bewondering naar de mannen in de grijze uniformen." Is het niet, of men een kinderpartij meemaakt?

Dat de jonge meisjes gaan kirren, als er militairen in de buurt zijn, n'importe van welke nationaliteit, laat ik nog daar (hoewel er in de geschiedenis ook sprake is van Jeanne d'Arc en Charlotte Corday); maar de *familjariteit* van dit tafereel is toch wel bijzonder treffend van „neutralisme". Men kan hard wegloopen voor een goed gewapenden vijand, men kan laf zijn, als het in de film en bij Gulbrandsen zoo gaarne gesavoueerde Groote Oogenblik zich werkelijk voordoet; maar men gaat niet met den inbreker *converseeren*. De Tsjechen b.v. waren in dit opzicht nog niet genoeg massa; wie een foto van den intocht der Duitsche troepen in Praag heeft gezien, weet, dat conversatie niet hun eerste impuls is geweest, Oslo moet, wil men den Amerikaan gelooven, op dien dag vol geïnteresseerde jongeren zijn geweest, allemaal even benieuwd naar de interessante constructie van een mitrailleur. De algemeene ontwikkeling heeft ons trouwens geleerd, dat *alles* interessant is, en waarom zou men zich niet *levendig* interesseeren voor de machinegeweren, waarmee straks het interessante moordende vuur zal worden geopend op de Noorsche legers?

Er is maar één rijm, dat populair genoeg is om

dezen neutralen, nieuwsgierigen en vriendelijken lieden, die men in alle wereldsteden kan aantreffen, iets van hun (en ons) drama voor te houden:

De kater komt later.

En het gekrijsch van den kater is dikwijls de bazuin van het werkelijke leven.

April 1940.

IDEALISME IN 1911 en 1933

Naar aanleiding van: Frederik van Eeden, *De Geestelijke Verovering der Wereld*; André Suarès, *Vues sur Napoléon*.

Het pas verschenen boekje van Frederik van Eeden is niet nieuw. Het dateert van 1911, uit den tijd van voor den oorlog dus, die zoo totaal verschilde van den onzen. Ik bedoel daarmee niet, dat de mensch essentieel veranderd is: de gemiddelde mensch van 1911 zal waarschijnlijk niet veel verschillen van den gemiddelden mensch van heden; maar toch, er was nog iets in de lucht, dat thans is vervluchtigd. Er was destijds nog een rest van het veiligheidsbesef, dat de negentiende eeuw met haar perfectionneering van de uiterlijke beschavingsmiddelen had doen ontstaan; ongetwijfeld, er waren pessimisten en sceptici bij de vleet (misschien procentsgewijze berekend meer dan tegenwoordig!), maar ook hun verliet niet dat typische gevoel van veiligheid, van geborgen te zijn door de beschaving, van verheven te zijn boven de barbarie, dat wij niet meer kennen. Wellicht is de negentiende eeuw de meest optimistische eeuw geweest, die de menschheid ooit heeft beleefd; nooit althans heeft het vertrouwen in den mensch, als een wel niet goddelijk, maar dan toch zeker boven het dier verheven wezen meer vat gehad op het denken. Men kan gerust

aannemen — de treffend juiste opmerking stamt van Nietzsche — dat zelfs de pessimist der pessimisten, Arthur Schopenhauer, in den volledigsten zin van het woord nooit aan den mensch getwijfeld heeft, zooals wij aan hem twijfelen: Schopenhauer was gedesillusionneerd, en zeer diep gedesillusionneerd, maar hij geloofde b.v. aan het medelijden en het genie: twee dingen, die in onzen tijd evenzeer problematisch zijn als de autoriteit van den mensch zelf.

Als men, aan de hand van de meditatie van Frederik van Eeden, nog eens de boeiende persoonlijkheid, die van Eeden was, overziet, dan wordt men in het bijzonder getroffen door dit misschien kleine, maar zeker uiterst belangrijke verschil tusschen de jaren 1911 en 1933. De vorm van „idealisme”, die voor Van Eeden nog de hoogste vorm van levenswijsheid was, dien de mensch kon bereiken, ligt ver van ons af. Is het de wereldoorlog, die den afstand schiep? Ik geloof het niet; het is opvallend, dat de tijd onmiddellijk na dien oorlog een opleving van datzelfde idealisme te zien gaf, en het is waarschijnlijk, dat de *ware* „opstand tegen de cultuur” (waarvan de grondige twijfel aan de waarde van het idealisme à la van Eeden het gevolg is) veel eerder *thans* aan den gang is. Men moet niet verzuimen het door dr J. Brouwer vertaalde prachtige boek van Ortega y Gasset, *De Opstand der Horden*, te lezen; het is één van de scherpzinnigste boeken over het hedendaagsche cultuurpro-

bleem, waarin de bekende Spaansche wijsgeer en volksvertegenwoordiger met groote overtuigingskracht en zonder de gebruikelijke vage phrases over het nu eenmaal tot divageeren geschikte thema precies aangeeft, wat de negentiende eeuw voor ons beteekend heeft en in welk opzicht zij ons finaal in den steek laat. Ortega y Gasset vertegenwoordigt 1933, zooals van Eeden 1911 vertegenwoordigt. Wil men de houding van den Spanjaard „idealistisch” noemen, dan kan ik hier tegen allerminst bezwaar hebben, mits men er zich helder rekenschap van geeft, dat Ortega y Gassets idealisme (zijn Europeesch optimisme kan men het ook noemen) een geheel ander accent heeft dan dat van Van Eeden, die, welke strooming hij ook tijdelijk tot de zijne heeft gemaakt, altijd in hart en nieren een idealist van het tolstoïaansche genre is geweest.

1933 contra 1911. Men kan mij nu dadelijk tegenwerpen, dat het contrast tusschen beide soorten idealisten niet een contrast is van twee perioden, maar van twee menschentypen, die dus ook tegenwoordig nog op elkaar botsen; men kan mij er op wijzen, dat het idealisme van Van Eeden ook door zijn tijdgenooten reeds aan critiek onderworpen werd, dat de geheele *figuur* Van Eeden tot de romantische, „zoekende” menschensoort behoort, wier bestaan „van alle tijden” is en wier levenshouding ook ten allen tijde door realistischer individuen als onpractisch, onzake-lijk en zelfs onwils is bestreden. Zulk een te-

genwerping is inderdaad gegrond: men kan b.v. uit het boek van den Franschen essayist Suarès over Napoleon, dat „van dezen tijd” is, alleen al opmaken, dat de idealist, in den zin, dien Van Eeden aan het woord zou gegeven hebben, ook thans evengoed bestaat als in 1911, en men zal mij trouwens bereid vinden dit soort idealist de volle maat te geven; maar dat neemt niet weg, dat de periode, waarin Van Eeden schreef, dit idealisttype oneindig meer *bevoor-derde* dan de periode, waarin wij leven. Men kon toen nog gelooven in een „Kreis” van intellectueelen, die dienst zou hebben te doen als wegbereider voor een betere wereld; men leest in *De Geestelijke Verovering der Wereld* niet zonder een vaag gevoel van weemoed, hoe Van Eeden, de man van het experiment Walden, in zaken van de Europeesche cultuur vertrouwen heeft gehad in een ander, maar analoog experiment, dat geen rekening hield met de machtsverhoudingen, en van den „Koninklijken Geest” slechts eischte, dat hij afstand deed van de ordinaire motieven der massa. „Slechts op grond van zijn gedachten voelt hij (de Koninklijke Geest) koninklijke waarde en wil die handhaven. Want in zijn gedachten voelt hij het goddelijke, algemeene, boven tijd en persoonlijkheid verhevene. *Hij heeft geen „wil tot macht”, hij heeft slechts „wil tot goddelijkheid”*. Hij verdedigt zijn persoonlijkheid niet uit zelfzucht of eerzucht, maar slechts als drager van het heiligste. Als mensch, als

persoon voelt hij zich nietig en onwaardig." Klinkt dit alles in 1933 niet als een naïeveteit? Is dit afstand doen van de macht niet een bewijs, dat men, in 1911, betrekkelijk gemakkelijk afstand *kon* doen van de macht... omdat men zich veilig voelde binnen het beschermend verband der negentiende-eeuwsche cultuur? Werkelijk, men behoeft een denker als José Ortega y Gasset nog niet te verdenken van platvloersche motieven, als men in zijn werk niets aantreft van een dergelijk idealisme, dat immers tegen de realiteit niet is bestand gebleken! Integendeel: met volle overtuiging noem ik ook Ortega y Gasset een idealist; hij is vrij van alle goedkoope soorten pessimisme, hij heeft een misschien wel roekeloos vertrouwen in de toekomst der Europeesche cultuur, hij mist zelfs het martiale en fatalistische gebaar van den Pruis Spengler; maar hij is *tevens* (en daarop leg ik hier bijzonderen nadruk!) *een realist*, met een zeer zuiver inzicht in de machtsverhoudingen, in al die ordinaire dingen, waar de idealist van 1911 blind voor was of waaraan hij met een verachtelijk schouderophalen voorbijging. Frederik van Eeden — de gansche tragedie van zijn leven met het karakter van een experiment bewijst het — miste dit inzicht in de machtsverhoudingen vrijwel geheel; zijn geloof in de „koninklijke, leidende eigenschappen” van den Geest was gebaseerd op een miskennis van de macht; want wil ook de geest geen macht, al is het op een andere manier? Als Van Eeden

dan ook zegt, dat het „noch trots noch ijdelheid of aanmatiging (is) te verklaren, dat men tot de Koninklijken behoort”, dat men het weet, „zooals men weet, dat men tot de gezonden of muzikaal begaafden behoort”, dan geloof ik inderdaad, dat hij het hier bij het rechte eind had, en dat valsche bescheidenheid hem hier zou hebben misstaan; maar ik wil er tevens aan toevoegen, dat dit trotsche weten, deze overtuiging uitverkoren te zijn boven de „kudde” evenzeer een symptoon van den „wil tot macht” moet heeten als die andere vormen van machtsbegeerte, waarover Van Eeden zelf den staf breekt. Dit niet ingezien te hebben is de grondoorzaak van Van Eedens levenstragedie, en dit na zijn dood binnen ons bereik gekomen boekje geeft een frappant beeld van de deugden en tekortkomingen, die den idealist van 1911 aankleefden. Het is bekend, dat Napoleon een afkeer had van wat hij noemde de „ideologen”. Zeer waarschijnlijk zou hij Frederik van Eeden tot deze ideologen hebben gerekend; maar evenzeer den schrijver van de interessante „Vues sur Napoléon”, André Suarès.

Het probleem van het idealisme en de macht vindt men nergens zoo eigenaardig gesteld als in de gestalte van den Corsicaan, die in een tijdsverloop van enkele jaren het aspect van Europa zoo grondig veranderde, dat het er tegenwoordig nog overal de kennelijke sporen van draagt. Dienzelfden man van de macht par excellence vindt

men dan tegen het eind van zijn leven terug op St. Helena, gekweld door een dienstklopper van een gouverneur en dagen achtereen geïnterviewd door een eenigszins omslachtigen, tamelijk met zichzelf ingenomen, maar volkomen toegewijden aanhanger, den graaf de las Cases, die ongeveer de rol van Eckermann bij Goethe heeft gespeeld. Napoleon rechtvaardigt daar zijn leven voor dien noteerenden bewonderaar, achter wien hij ongetwijfeld steeds „de wereld” heeft gezien; en uit die rechtvaardiging kan men gemakkelijk opmaken, dat Napoleon niet bepaald het type van den „zuiveren denker” of zelfs maar van den oprechten biechteling is geweest; hij heeft trouwens zelf gezegd in één van deze gesprekken dat hij niet gesteld was op indiscrete bekentenissen in den geest van Jean Jacques Rousseau. De man van de macht geeft zich nooit, ook niet als hij door „de wereld” verlaten op een eenzame rots ergens in den Oceaan achterblijft; hij motiveert zijn daden, hij verdedigt zijn politiek, hij is daarom ook van tijd tot tijd gedwongen tot phrasen en leugens, al schitteren daar tusschendoor de flitsen van zijn miraculeuze menschenkennis. Waarom is het dikke *Mémorial de St.-Hélène*, waarin bovendien nog de lang niet altijd amusante praatjes van las Cases de woorden van den keizer verduisteren, dan ondanks alles één van de boeiende werken, die men, om het met een dwazen term te zeggen, „als een roman” leest? Als men op Suarès zou moeten afgaan, zou die

vraag nauwelijks te beantwoorden zijn. Suarès haat Napoleon. Hij weet geen kwaad genoeg van hem te zeggen. Hij analyseert zijn persoonlijkheid, totdat er niet veel meer van overblijft dan een subliem monster, een „egoïst”, „zonder humaniteit”, „zonder het minste begrip van God”, en vooral: vulgair; vulgair, niet verfijnd, zonder den aesthetisch geschoolden smaak van Suarès voorzeker. De voornaamste indruk, dien ik van het boek van Suarès heb meegenomen, is wel, dat Suarès Napoleon bijzonder kwalijk neemt, dat hij niet de moraliteit, de waarheidsliefde en dien befaamden goeden smaak van Suarès bezat. Ik zeg dit niet alleen ironisch, maar ook met een zekere bewondering voor het geschrift van Suarès; want hoeveel boeken zijn er niet over Napoleon geschreven, waaruit men niets anders dan de herinnering of aan stupide verafgoding of aan domme boedelbeschrijving kan meenemen! Het standpunt van Suarès heeft ten minste het voordeel een standpunt te zijn; hij beoordeelt Napoleon van het standpunt van den idealist, en hij beoordeelt hem *dus* slecht. Leg naast deze *Vues sur Napoléon* Stendhals *Vie de Napoléon* en vergelijk de oordeelen; dan blijkt aanstonds, dat twee menschen met grootendeels dezelfde observaties tot diametraal tegengestelde conclusies komen! „L' amour pour Napoléon est la seule passion qui me soit restée. . . .”: met die bekentenis leidt Stendhal, één van Europa's meesterlijkste psychologen, maar het tegendeel van een

idealist à la Van Eeden, zijn aantekeningen over den keizer in. Wien men moet gelooven? Of is het standpunt, dat men inneemt tegenover Napoleon, slechts een onderdeel van het standpunt, dat men inneemt tegenover het idealisme en de macht?

Hier, inderdaad, wordt het probleem weer ingeschakeld, dat ik naar aanleiding van Van Eedens boekje aanroerde. De visie van Suarès op Napoleon is noch dom, noch onbeduidend, maar het is de visie van den idealist zonder inzicht in de machtsverhoudingen; het is de visie van den man, die met den droom der veilige negentiende-eeuwsche cultuur nog in zich een rechtschapen poging waagt om den Corsicaanschen meteor voor te schrijven, welke baan hij eigenlijk *genomen had moeten hebben*, als hij een *fatsoenlijke* meteor was geweest. Daarom beklagt Suarès zich over Napoleons minachting voor de „ideologen”, daarom verwijt hij hem, geen begrip van „geestelijke grootheid” te hebben gehad, zonder zich te realiseeren, dat de gansche „grootheid” van een Napoleon compleet weg zou vallen, als men hem met den maatstaf der idealisten van 1911 ging meten. Suarès zou een idealen Napoleon willen construeeren, zonder zijn Corsicaansche struikroover-eigenschappen, maar hij zou daarmee meteen de eigenheid van een Napoleonische verschijning hebben ontkend en dus Napoleon onmogelijk hebben gemaakt!

Het tragische leven van Frederik van Eeden be-

wijst, dat er iets heroïsch kan zijn in een idealistisch bestaan, dat gekenmerkt wordt door het ontbreken van nuchteren realiteitszin; maar het wonderlijk-rijke leven van Napoleon bewijst evengoed, dat er iets heroïsch kan zijn in een bestaan vol daden, waaraan alle idealisme vreemd is; die twee levenswijzen te gaan meten met maatstaven, die op schoolmeesterij lijken, is onzinnig. In laatste instantie is de beoordeeling van Napoleon door Suarès schoolmeesterij; omdat Suarès de macht haat, wil hij de macht niet reëel zien; en hij doet in dit opzicht dus hetzelfde als Napoleon, die de Jacobijnen, de theoretici, haatte en hen daarom in het *Mémorial de St.-Hélène* als een soort haarlijke duivels voorstelde....

Van Eeden zegt in zijn boekje, dat het fameuze woord van Napoleon: „Veertig eeuwen zien van deze pyramiden op U neder” een holle phrase was, waarvoor de soldaten getroost den dood ingingen. Hij heeft gelijk; maar hij had er aan toe moeten voegen, dat de wereldgeschiedenis vol is van zulke phrasen, en dat men ze daaruit niet kan verwijderen zonder haar beeld te verwringen.

November 1933.

EEN VOLK EN ZIJN MYTHE

Naar aanleiding van: Heinrich
Mann, *Der Hass*.

Wie zich realiseeren wil, wat zich sedert Maart 1933 in Duitschland, in de onmiddellijke nabijheid van onze Oostelijke grens, voltrekt, zal zich niet tevreden kunnen stellen met politiek alleen; hij zal gedwongen zijn, er zich duidelijk reenschap van te geven, dat de „revolutie”, die het nationaal-socialistisch regiem bracht, zich sedert lang heeft omgezet in een cultureele structuurverandering van een geheel volk. De politiek, in den engeren zin van „staatkunde”, is maar een klein onderdeel van het geheele proces; de politiek geeft misschien zelfs een tamelijk onjuist beeld van dat proces, omdat achter de schermen, in de huiskamers, de ateliers en de laboratoria de kleine dingen veranderen, zonder dat het aanstonds in een (bovendien streng gecontroleerde) pers tot uiting komt. En de kleine dingen zijn, zooals altijd, ook hier het belangrijkste voor de kennis van het totale beeld.

Iemand, die zooals schrijver dezes, eenigen tijd in Duitschland heeft geleefd, zij het dan ook onder de republiek van Weimar, weet, dat wat thans gebeurt, eigenlijk met partijpolitiek weinig te maken heeft. In Duitschland is op het oogenblik een mythe tot officieel aanzien gekomen, die het Duitse volk officieus, en in veel groepen zelfs,

die zich destijds republikeinsch noemden, sedert de dagen van de vrijheidsoorlogen voortdurend was blijven belijden. Het nationaal-socialisme heeft nauwelijks iets anders gedaan dan die mythe van volk, bloed en de daarmee verwante begrippen activeeren; en daaraan heeft het zijn wonderbaarlijk schijnend succes te danken. Men behoeft werkelijk niet aan mirakelen te denken, als men, steeds overigens nog met verbazing, constateeren moet, dat de oppervlakte van Europeesch georiënteerde cultuur, de cultuur van het officieele Tweede Rijk, in verloop van enkele maanden volkomen verdwenen is, want werkelijk, het was de façade van een cultuur, meer niet, die ineens stortte. Daarachter leefden instincten, die geen verbond hadden gesloten met de oppervlakte; een universiteitsbeschaving overlopend van filosofisch jargon, gespecialiseerd tot in het monsterlijke, maar met een essentieel gebrek aan harmonie, was het symbool van een volk van denkers en dichters, dat denken en dichten maar uiterst zelden tot een synthese had kunnen vereenigen. Wat men daarover tegenwoordig ook moge fabelen, het staat vast, dat Goethe en Nietzsche (wie weet voor een deel ook Bismarck) vreemdelingen zijn geweest in hun eigen land en het, als zij thans terugkeerden, in nog grooter mate zouden blijven. Goethe, de representant van een cultuur, waarin Europa volkomen was opgenomen (men leze slechts de „Gespräche mit Eckermann“, die in dit opzicht geen twijfel over laten),

representant tegelijk van het voorname hofleven in een Duitschen miniatuurstaat; Nietzsche, door zijn tijdgenooten geïgnoreerd en op zijn best op den schouder geklopt om zijn „fraaien stijl”, door het nageslacht misverstaan tot in het belachelijke (alsof hij een voorlooper van de thans in Duitschland heerschende mythe ware geweest!) zij hebben beiden herhaalde malen gezegd, dat hun volk als cultuurvolk achterstond bij de rest van Europa. Zij waren beiden ballingen in eigen land, met dien verstande, dat Goethe die ballingschap gemakkelijk kon verdragen, omdat zijn geest de tegenstellingen als vanzelf harmoniseerde, terwijl Nietzsche in Zwitserland en Italië rondzwierf en als „emigrant” op vreemden bodem zijn werken moest schrijven. Het eenige verschil tusschen hem en de emigranten van tegenwoordig is, dat het Rijk van Bismarck hem vergunde in Duitschland althans te publiceeren, terwijl men hem dat nu zonder eenigen twijfel zou hebben verboden.

Voor Nietzsche was het groote drama der Duitse cultuur een open boek. „Ihr Deutsche, ihr seid so tief, ihr seid noch nicht einmal oberflächlich. . . .”

Het lijkt mij daarom nog niet minder een bewijs van *verkeerde* oppervlakkigheid, als ik Heinrich Mann in zijn „Zeitgeschichte” hoor beweren, dat, gegeven een paar verraders à la Von Papen minder, de ontwikkeling van het jaar 1933 evengoed anders had kunnen zijn. Niet, dat ik hierover

lang met Mann zou willen discussieeren; want per slot van rekening is de geschiedenis iets onomkeerbaars en heeft iemand, die zegt, dat de wereld er anders uit zou zien, als Napoleon aan de kinderstuipjes was overleden, vanzelf en met vrij veel gemak gelijk. Men zou dus Mann ook bij voorbaat willen toegeven, dat Hitler, als hij meer talent voor schilderen had gehad, waarschijnlijk geen politieke rol zou hebben gespeeld; maar hij *had* nu eenmaal niet het geringste talent voor deze kunst, en daarmee moet de geschiedenis zich contenteeren. Het is oppervlakkigheid, als Heinrich Mann de ontwikkeling der gebeurtenissen in Duitschland min of meer wil beschouwen als een spel van toevallige omstandigheden, omdat daardoor ten eenenmale miskend wordt, hoe krachtig, zij het dan ook ondergronds en latent, de mythe van volk en bloed reeds aanwezig was, eer er ook maar een spoor van Hitler te bekennen viel. In dit opzicht is Mann al aanstonds de mindere van den nog niet overtroffen geschiedschrijver der nationaal-socialistische beweging, Konrad Heiden, die niet alleen in zijn *Geschichte des National-Sozialismus* een meesterlijke psychologie van den „Führer” geeft, maar ook aantoot, uit welke zonderlinge mengeling van groezelig mysticisme en politiek ressentiment Hitler tenslotte naar boven kwam.

Bij Mann vindt men van die voorgeschiedenis eigenlijk niets belangrijks; hij kent te weinig waarde toe aan den voedingsbodem, hij ziet over-

al slechts het complot tegen de republiek, die hij verdedigt met een genegenheid, zooals men die bij Deutsche schrijvers ook van vóór de „revolutie” zelden aantreft. Mann is een toegewijde republikein geweest van de soort, die men altijd met 'n lampje heeft moeten zoeken; waarschijnlijk is ook juist daarom zijn requisitoir tegen de vijanden dier republiek meer heftig, satyrisch en oprecht dan diepgaand en gedocumenteerd.

In *Der Untertan* gaf Heinrich Mann jaren geleden een polemiek in romanvorm tegen den geest van het wilhelminische keizerrijk; in *Der Hass* keert hij zich met niet minder scherpte en verbittering tegen het regiem, dat hem alles heeft ontnomen wat hem dierbaar was. Veel meer dan Thomas vertegenwoordigt Heinrich Mann de republikeinse idee; Thomas, de „unpolitische”, verre de meerdere van zijn broeder in raffinement, subtiliteit en stylistische vermogens, hield altijd een slag om den arm, zooals zoovele Deutsche burgers dat deden; men zag hem, hoewel republikein en cosmopoliet, nooit in den positieven aanval, maar wel arm in arm met Wagner. In zijn ongecompliceerder directheid is Heinrich Mann mij daarom in dit tijdsgewricht sympathieker; hoe journalistiek en vaak goedkoop ik *Der Hass* ook vind, de oprechtheid doet mij veel van dat alles vergeten. En vergelijkt men dit in het buitenland gedrukte boek met de zoetelijke massaproductie der officieele Deutsche romanciers en essayisten, waarvoor men waarlijk in Europa geen belangstelling

meer behoeft te vragen, omdat zij volgens eenzelfde recept is gebakken, dan wordt het zoo aanvechtbare boek van dezen ouden kampioen voor vrijheid en redelijkheid misschien wel een kostbaar meesterwerkje.

Heinrich Mann is in hart en nieren rationalist: dat is zijn kracht en zijn zwakheid. Zijn kracht: want hij ontleent aan dit ongeschokte vertrouwen op de „Vernunft” zijn polemische vaart, zijn eerbied voor het gezond verstand en zijn afkeer van het valsche mysticisme, dat in zijn land thans aan de orde van den dag is. Zijn zwakte: hij denkt er geen oogenblik aan, ook die „Vernunft” problematisch te stellen en zich af te vragen, welke waarde de redelijkheid voor den mensch heeft, in hoeverre een overwinning van de rede dien mensch zou kunnen baten. Daarom moest zijn betoog wel oppervlakkig blijven en, bij alle Voltaireaansche scherpste, onvoldoende, niet àfdoende. Het valsche mysticisme van volk en bloed, dat Mann zeer gepeperd à faire neemt, heeft hem er toe verleid, het irrationeele element in het leven *als zoodanig* te nonchalant te behandelen; wanneer hij aannemelijk poogt te maken, dat de haat de eenige drijfveer is, waardoor men het nationaal-socialisme kan verklaren, dan blijft zijn argumentatie zuiver pamflettistisch; hoezeer hij daarbij ook in de buurt komt van Nietzsches „slavenmoraal”, die immers ook op ressentimentsgevoelens berust, hij weet nergens door te dringen tot de kern van het probleem en laat den

lezer voortdurend achter met vragen, die hij van te voren al had moeten beantwoorden. Haat is voor Mann eigenlijk een vrij ongecompliceerd begrip; het is de haat tegen de rede, tegen de „verlichting”; het is de triomf van de middeleeuwse duisternis, die zich in dien haat baan breekt om den ontwikkelingsgang der menschheid tegen te houden. Neemt men genoeg met dat wat al te simplistische schema, dan kan men ruimschoots tevreden zijn met Manns resultaten; maar het ongelukkige is, dat wij meer vragen; met *dezelfde* polemische kracht *meer* scepticisme tegenover eigen ideaal!

Neemt men *Der Hass* als pamflet in den besten vorm, dan vindt men er veel voortreffelijke dingen in, snijgend gezegd, helder geformuleerd, onbevangen gedacht. En ik kan het niet helpen, maar voortdurend heb ik, terwijl ik Mann lees, den nu luidruchtig opdringenden tweeden rang voor oogen, die van de volk-en-bloed-mythe profiteert, om zich nu eindelijk het plaatsje te veroveren, dat de cosmopolitische georiënteerde republiek van Weimar hem niet gunde. „Da sind arme Nichtskönnen mit Augen gelb vom Aerger. So lange hatten sie ertragen müssen, dass auch wir noch da waren,” zegt Mann langs zijn neus weg.

Vergeleken bij deze soort heroën is zelfs een pamphletschrijver met gezond verstand en een ongesluisden blik zonder bloedfantasiën een auteur van het eerste plan!

December 1933.

DE PRUISISCHE REVOLUTIE

Naar aanleiding van: Ulrich Volk-
mann, *Die preussische Revolution.*

Van de zijde der geallieerden heeft men aanvankelijk een ietwat academisch onderscheid trachten te maken tusschen de „nazi's" en het „Duitsche volk", maar omdat deze scheiding op geen reëele gegevens berust, zal zij steeds meer verdwijnen; het is alleen te hopen, dat zij niet vervangen wordt door het pure chauvinisme, dat minstens even weinig begrip van de situatie heeft. De scheiding tusschen de „nazi's" en het „volk" bestaat immers wel, maar slechts relatief; de fout die men begaan heeft zoowel door beide factoren te scheiden als door ze te identificeeren, is een gevolg van te oppervlakkige kennis van de Duitse psyche. De gemiddelde Duitscher heeft in het gedrag van de betrekkelijk kleine groep, die aan de macht is sedert 1933, inderdaad zichzelf herkend, dat wil zeggen zijn eigen potentiëele gedragingen, die zouden volgen, zoodra hij van zijn conventioneele bindingen werd bevrijd; of hij zich *werkelijk* zoo zou gedragen als *andere* leiders hem voorgingen, blijft zeer de vraag. De ongeschoolde, met snorkende phrasen gevoede middenstof is in dit land veel gevaarlijker dan elders in Europa, omdat zij na 1918 het gevoel had voortdurend in een zinledige, slechts met voorloopige autoriteiten gevulde wereld te leven;

zij bleef derhalve beschikbaar voor ieder „recht van den sterkste”, en zij miste alle weerstandsvermogen om zich daartegen te wapenen. Dit vacuum in de Deutsche maatschappij onder de republiek van Weimar is ieder waarnemer opgevallen, die zijn oogen niet in zijn zak had; hij kon weliswaar evenmin als wie ook voorspellen, dat dit vacuum zou worden opgevuld met de purée van het nationaal-socialisme, maar de aanwezigheid van het overal aanwezige Ledige moet hem heben benauwd, in welke kringen hij ook kwam. Ledig de democratie zonder overtuiging; ledig het Rotfront-communisme en de Burgerstaat van Ernst Jünger, ledig in dien zin, dat de cultuur van het Westen hier alleen een formule voor bureaucraten, en de mystiek van het irrationalisme alleen een doorgangshuis naar de pure misdaad kon beteekenen.

Welk een wereld! Zij had alle onbenulligheid van de operette en alle dreiging van den rommelenden vulkaan. Een geest als Ernst Jünger bijvoorbeeld moet men ten zeerste au sérieux nemen, ook al schreef hij over „das Elementare”, alsof het een patent van den Duitschen arbeider was. Zulke geesten komen aan het woord, als ergens een leegte gaapt, met den enormen geeuw-honger van een afgrond; zulke consequenties van een Nietzsche zonder latijnsche tegenmelodie werden mogelijk, toen de schijn van het vetgemeste wilhelminische Deutschland was verdwenen om plaats te maken voor niets dan het va-

cuum tusschen cultuur en misdaad; daartegen helpen geen humanistische bakersprookjes, daartegen helpt zelfs niet de bezwering van een Rauschning, die Jüngers mentaliteit bestempelt als nihilisme.

Het is opmerkelijk, dat Rauschning, deze uitstekende kenner van het nationaal-socialisme, juist nog zoo primitief en aarzelend conservatief is in zijn opvattingen, als hij tegenover dit nihilisme iets positiefs wil stellen; hij spreekt zichzelf op dit punt overal tegen; zijn heele *Revolution des Nihilismus* is één bewijs voor de halve medeplichtigheid van het Duitsche volk aan het régime, waardoor het thans geregeerd wordt, maar hij deinst terug voor de laatste consequentie van deze erkenning. In plaats daarvan ziet men bij hem een soort romantisch Pruisendom optreden — Europeesch en christelijk —, dat om zoo te zeggen de betere kern is van een Deutschland, dat op verlossing wacht. „Ondanks de drogbeelden van het nationaal-socialisme, waarmee het moet leven, is er een groot Duitsch volk, dat ontzaglijk lijdt, dat wanhopig op uitkomst wacht, dat christelijk en Europeesch is in scherpe tegenstelling tot de jonge elementen, die niets anders willen dan de revolutie. De oude bindingen en bonden zijn vernietigd, maar een waarlijk onzichtbare kerk, een groote gemeente groeit.”

Dat klinkt mystiek, maar het klinkt niet overtuigend, al nemen wij aan, dat een rechtschapen conservatief het zoo ziet, het klinkt evenmin

overtuigend als Rauschnings idealiseering van den Pruisischen officier als voorbeeld van correctheid en vroomheid; moest men in deze en dergelijke argumenten de beteekenis van zijn boek zoeken, men zou het werkelijk niet hoog behoeven aan te slaan. Desalniettemin is dit zoeken van een positief tegenwicht in het christelijke Pruisendom psychologisch interessant; blijkbaar heeft een man met de scherpzinnigheid van Rauschning zich toch nog grif kunnen bedwelmen aan de Pruisische legende. Pruisen *contra* het nihilisme: is dat een leuze, waarmee men iets kan uitrichten? Het lijkt mij zelfs de vraag, of de schrijver het nu zelf nog wel gelooft. In ieder geval heeft de onzichtbare kerk, die groeiende zou zijn, tot dusverre nog weinig van zich laten hooren, zoo weinig zelfs, dat men dit niet kan verklaren door aan te nemen, dat *alles* door de Gestapo onderdrukt werd. Die onzichtbare kerk, Pruisisch en christelijk tegelijk, is een romantische fictie van een auteur, die nog niet toe was aan de laatste consequenties van zijn eigen onderzoek, die snel nog een arke Noachs trachtte te construeeren in het aangezicht van den zondvloed, en eenige Pruisische, conservatieve en christelijke exemplaren van zijn oude wereld in veiligheid wilde brengen. Maar een Pruisische arke Noachs is een contradictio in terminis; het was de mystieke conservatief Moeller van den Bruck, die den naam „Derde Rijk” populair maakte (zij het dan ook allerminst met de be-

doelingen van Hitler), en daarom is ook hij medeplichtig, of, minder hypocriet gezegd, verantwoordelijk voor wat thans gebeurt; het idool van een Europeesch en christelijk Pruisen is een doekje voor het bloeden.

Als een noodzakelijke aanvulling van Rauschnings *Revolution des Nihilismus* leze men daarom een boeiend geschrift, dezer dagen verschenen, van de hand van Ulrich Volkmann: *Die Preussische Revolution*. Ik heb nooit eerder van den schrijver gehoord, maar hij schrijft, hoewel zoo nu en dan licht rhetorisch, met bezieling en nuchterheid: combinatie van twee eigenschappen, die onherroepelijk noodig is voor een leesbaar betoog van man tegen man. Is de titel van dit boekje bedoeld als toespeling op de *Fransche* revolutie, of als nadere bepaling van de nihilistische revolutie, waar Rauschning het over had?

Volkmann noemt den laatste niet, hij polemiseert dus ook niet tegen hem, maar men kan hem niet beter waardeeren, dunkt mij, dan door hem te lezen na Rauschning. Het Pruisendom, dat hier wordt geanalyseerd (en scherp geportretteerd in de figuren Frederik den Grooten en Hitler als verwante geesten!) verschilt hemelsbreed van het romantische idool, dat Rauschnings nihilisme flankeert; het wordt beschreven als de oorzaak van dat nihilisme, als het nihilisme zelf, omdat in het nihilisme de Pruisische geest eindelijk ongemaskerd verschijnt als de oppositie tegen Europa. In de terminologie volgens Volk-

mann moet Rauschning nog het type zijn van den „getarnten” Pruis, den Pruis der *pseudomorphose* (zooals hij het met een geologisch en Spengleriaansch begrip aanduidt), die zich nog niet bewust is geworden van wat Pruisendom in zijn naaktheid beteekent. Het is volgens Volk-mann immers karakteristiek voor de Pruisische revolutie, die zich hierin onderscheidt van de Fransche en Engelsche, dat zij zichzelf twee eeuwen lang niet begreep, dat zij zich manifesteerde onder geleende symbolen (bijvoorbeeld de christelijke, waarmee Rauschnings Pruisische officieren zich optooien). Het wezen van den Pruisischen geest is het protest *tegen het humane leven*, maar het is een protest, dat zich niet uit in protesteerende *woorden*, omdat de Pruis geen verbale natuur, maar een „broeier” is; pas nu, „da seine radikalsten Schlussforderungen zutage liegen”, is het mogelijk den zin der Pruisische revolutie te begrijpen en te definieeren. Het nationaal-socialisme is dus de Pruisische revolutie, die het stadium der pseudomorphose, der geleende en misverstandene symbolen van het Westen achter zich heeft gelaten; het is, na een paar eeuwen „getarntes Preussentum”, niets anders meer dan het naakte protest tegen Europa, de incarnatie der drie vreugdelooze Pruisische idealen „Pflicht, Leistung und Ordnung”, die zich trachten te realiseeren door de *macht*. „Aber es ist eine Macht wozu? Wiederum zur Anbetung der Idole *Pflicht, Leistung, Ordnung* um ihrer selbst willen.”

Deze interpretatie van het Pruisendom als de revolutie, die eerst Pruisen constitueerde (onder Frederik de Grootte), daarna Duitschland (onder Bismarck) en thans Europa tracht te annexeren (onder Hitler), doet de analyse van Rauschning geenszins te niet, maar Volkmann trekt een lijn door, die Rauschning niet waagde door te trekken, omdat hij terugdeinsde voor de consequenties van zijn eigen scherpziendheid. De scheiding tusschen „nazi's en „volk” verdwijnt hier, maar ook de chauvinistische identificatie van beide factoren krijgt geen kans; de huidige liefde en haat van het gros van het Duitsche volk jegens zijn „leiders” kan men ongedwongen verklaren uit den Pruisischen geest te eener en de christelijk-europeesche „Tarnung” daarvan te anderer zijde. Zulk een volk kan innerlijk applaudisseeren bij wat het uiterlijk nog haat en zelfs met eenige geestdrift verafschuwt; het *applaudisseert en verafschuwt* tegelijk, maar het applaus heeft in de Pruisische ziel het „goede” geweten aan zijn kant, omdat het verafschuwen nog een gevolg is van de europeesche camouflage, waarvan de Pruis zich eeuwenlang bediende, maar met een „slecht” geweten (ook al suggereerde hij zichzelf in alle oprechtheid, dat juist dit zijn „goede” geweten was). Deze ambivalentie tegenover de cultuur, met een duidelijk instinctieve voorkeur voor de *anti*-cultuur, voor de mechanische plicht, prestatie en orde als „Selbstzweck”, grommend door alle intellectueele argumenten heen, is het,

die den buitenlandschen waarnemer van de Duitse maatschappij vóór Hitler verscheen als het dreigende vacuum, vulkaan en operette tegelijkertijd; de vulkaan was de Pruisische revolutie, de operette de camouflage der pseudomorphose. In de nationaal-socialistische revolutie, het laatste stadium der Pruisische revolutie, begint de camouflage steeds meer op den achtergrond te raken; de bezetting van Noorwegen, zonder hoerageroep, bijna mechanisch, plomp en doelmatig volgens een plichtencode, als een arbeidsprestatie en op de meest ordelijke manier, is een manifestatie van deze „Wille zur Macht”, die zooals Volkman suggereert, veeleer een „Wille zur Pflicht, zur Leistung, zur Ordnung” genoemd zou moeten worden. ¹⁾ De propaganda rechtvaardigt dit soort mechanische expansie nog wel met woorden, maar haar verbale camouflage is al minder ondoorzichtig geworden; voor het binnenland is humane versluiering van het geweld blijkbaar al niet meer zoo onmisbaar als vroeger, in het buitenland bereikt men er vrijwel geen effect meer mee. De Pruisische revolutie veracht woorden, daarom was zij in haar pseudomorphose zwijgzaam, terwijl zij nu, in het stadium van de radio en de kranten, woorden uitbraakt die soms nog geen week een schijn van geldigheid kunnen bewaren. Ook in de verhouding tot het

¹⁾ Zijn plaatsbepaling van Nietzsche als den Anti-Pruis, die de Pruisische revolutie materiaal geleverd heeft, is in dit verband speciaal belangwekkend.

woord ontbreekt de intimiteit der cultuur tus-
schen de twee uitersten in.

Het is intusschen zeer wel mogelijk om Volk-
manns instructieve analyse van de Pruisische re-
volutie aan de kaak te stellen als een *mythe*.
Zooals „der Arbeiter” van Ernst Jünger een
mythische figuur is (die overal is, waar zijn ver-
afschuwde tegenspeler de burger *niet* is), zoo is
ook de Pruis van Ulrich Volkmann een mythische
figuur, zij het dan met tegengestelde bedoelingen
in het leven geroepen. De arbeider van Jünger
is gefundeerd op een beteekenis-verruiming van
den gebruikelijken arbeider, de Pruis van Volk-
mann op een dito beteekenisverruiming van den
ethnologischen en geografischen Pruis. Volk-
mann schrijft ergens : „Die preussische (Revolution)
begriff sich zwei Jahrhunderte lang nicht”;
hij heeft het over de „Selbsterkenntnis” en
„Selbstdarstellung” der Pruisische revolutie;
hij noemt het „eine der folgenschwersten, tragisch-
sten Fehlleistungen in der Weltgeschichte, dass
das Deutschtum sich vom Preussentum seine Mis-
sion aus der Hand winden liess und sich zum
Träger der preussischen Revolution machte.”
„Das Preussentum ist kein geografischer Begriff,
sondern eine Geistesverfassung.” De mythologie
hoeft men niet met een microscoop te zoeken,
want zij ligt open en bloot; een revolutie, die
zichzelf niet begrijpt, die zichzelf kan „erken-
nen” en „darstellen”, die gedragen kan worden
door een ander mythologisch wezen, het

„Deutschtum“.... zulk een revolutie is een anthropomorphe gedaante, anders gezegd een fictie, een „Alsob“. Pruisen wonen in Pruisen, en elke Pruis is bovendien weer een wereldje op zichzelf, Pruis A is niet gelijk aan Pruis B. Hitler, die in de terminologie van Volkman de voltrekker der Pruisische revolutie is, is echter een Oostenrijker, en dus noch Pruis A, noch Pruis B; als men hem een Pruis noemt heeft het woord al een kolossale beteekenisverruiming ondergaan, die Rauschning al niet meer wenscht mee te maken. Dus ook hier: de mythe, dat wil zeggen een woord voor een concreet volkje, een vooruitgeschoven voorpost van Azië, uitgerekte tot een psychisch phaenomeen.

Maar is een mythe waardeloos geworden, zoodra zij als mythe is gediagnostiseerd? Ook die conclusie gaat weer uit van de hypothese, dat men tegenover de mythe de „niet-mythe“ zou kunnen stellen, en dat het waardevolste betoog juist dat betoog zou zijn, dat zich het angstvalligst weet te onthouden van mythische voorstellingen. Deze hypothese is ridicuul, want wie de taal gebruikt, woelt onherroepelijk rond in de mythe, ook al tracht hij die door „streken“ te ontvluchten.

Inderdaad, de Pruisische revolutie als mythische conceptie had een even banale conceptie kunnen zijn als *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* van Rosenberg, maar zij is het niet, omdat zij bij Ulrich Volkman in dienst staat van een geheel andere persoonlijkheid met geheel andere be-

doelingen. De goedkoope mythologen willen met hun mythe iets bewijzen, zij vermommen zich als historici en strooien om zich heen met bewijsmateriaal, dat te hooi en te gras en zonder verantwoordelijkheidsbesef is bijeengegreaaid; hun heele streven is er op gericht de toekomst iets voor te schrijven op grond van het verleden, en daarvoor hebben zij een bakersprookje noodig. Men merke nu op, dat de mythe van de Pruisische revolutie door Volkmann nergens gebruikt wordt om de toekomst te drillen; hij groepeert zijn gegevens om tot klaarheid te komen voor zichzelf (en voor anderen, zijn lezers, die zijn belangen bij het leven deelen), hij maakt van die persoonlijke verantwoording geen politiek; iedereen staat het vrij zijn mythe te beamen of te verwerpen. Ook als men het beeld van de Pruisische revolutie zou willen verwerpen, blijft de persoonlijke verantwoording van den schrijver intact; hij generaliseert niet op gezag, hij keert van zijn beeld telkens terug tot zijn stof, zoodat men de mythe van den Pruis desgewenscht op ieder punt kan verifieeren aan den geografischen en ethnologischen Pruis in den engeren zin van het woord. Deze wisselwerking nooit uitschakelen wil zeggen: de mythe wel gebruiken, maar niet exploiteeren, geen propaganda maken voor een recept, maar de persoonlijke verantwoording door het denken stimuleeren. Wie dit boekje gelezen heeft op de goede manier, zal dus *niet* voortaan aan de Pruisische revolutie „gelooven”,

maar *wel* in staat zijn om de onafzienbaarheid der stof onder het aspect der Pruisische revolutie te zien en er zijn voordeel mee te doen. Dat is de waarde van een verantwoorde groepeerings der gegevens, waardoor de toekomst niet dictatoriaal wordt gedrukt, maar vrij gelaten, terwijl tevens het besef is versterkt, dat die toekomst *gemaakt* zal worden, ook door ons, dat wij onder bepaalde omstandigheden (de „Pruisische”) niet zullen kunnen ademen en dat dus in ieder oogenblik van denken en handelen de beslissing over de toekomst valt. Een mythe, die niet bij machte is om een dergelijk besef te stimuleeren, is een poovere mythe, een mythe uit de encyclopaedie gegapt, een Rosenberg-mythe.

In plaats van zich bezig te houden met vruchteloze pogingen om tegenover de mythe de „niet-mythe” te stellen, zou men er beter aan doen om, naar analogie van Hesiodus’ onderscheiding tusschen een goede en een booze Eris, te onderscheiden tusschen een *goede* en een *booze mythe*, dat is de mythe der persoonlijke verantwoording en de mythe der propaganda, die er op gericht is van deze verantwoording af te leiden. Een mythe, die iemand het gevoel geeft, dat hij door haar voor een persoonlijke keuze gesteld wordt, is een goede mythe; zoo zijn zoowel de Pruisische mythe van Jünger als de tegenovergestelde Pruisische mythe van Volkmann goede mythen, omdat men zich tegenover beide van zijn keuze bewust moet worden, terwijl de mythe van Rosenberg een

execrabel voorbeeld is van een booze mythe, die den schepper er van geen verantwoording heeft gekost en ons dus evenmin tot een verantwoording uitdaagt. Het verschil tusschen Jünger en Volkmann is het verschil der keuze; Jünger *voltrekt* het Pruisische protest tegen het humane leven, Volkmann *klaagt* het Pruisische protest tegen het humane leven aan, nu het in de consequentie van het nationaal-socialisme zich eindelijk in zijn „pure” gedaante heeft leeren kennen. Over deze keuze kan men in allerlaatste instantie ook niet discussieeren; wanneer iemand zich in de Pruisische sfeer thuis voelt en het kazernisme als de verwerkelijking voelt van zijn beste potenties, dan zal hij onmogelijk humaan kunnen denken en voelen, dan moet de barbaarsche, vreugdelooze Pruisenwereld van Jünger („die Vermengung von Geist und Gewalt, von Kultur und Blutrausch”) hem wel een bijzonder paradijs toeschijnen.

Het boekje van Volkmann verplaatst ten slotte dan ook het conflict tusschen Europa en Pruisen naar onszelf, als hij constateert, dat het Pruisisch protest geen geïsoleerd verschijnsel is, maar samenvalt met de crisis van het Christendom over de geheele linie; alleen merkt hij op, dat men buiten „Pruisen” steeds „verzweifelte Anstrengungen macht, die modernen Lebensformen mit neuem christlichen Inhalt zu erfüllen”, terwijl het Pruisendom onder Wilhelm II al bezig was „sich von einem wenig echten Christentum zu

echtem Unchristentum zu wandeln." De keuze tusschen Christendom (humaniteit) en niet-Christendom (machtsverheerlijking „pure”) is, kan men daar aan toevoegen, al lang geen quaestie meer van gelooven of niet-gelooven; men voteert *voor* het Christendom, als men weet, dat een terug naar de barbarie in een door het Christendom gevormde wereld nog slechts mogelijk is in de kategorieën van het gangsterdom, men voteert *tegen* het Christendom, als men de christelijke discipline nooit anders gevoeld heeft dan als een kerker van de instincten... en moet dan ook zooals Jünger de consequentie aandurven, dat in dit stadium de misdadiger de voorkeur verdient boven den burger. Alle tusschenposities zijn onhoudbaar, sentimenteetele halfheden van kreupele geesten, verbale filosofen, rancuneuze politici of domme kleinburgers.

Volkman komt op grond van zijn exposé over de Pruisische revolutie eindelijk tot *zijn* conclusie: namelijk, dat de werkelijke vijand der geallieerden is de SS, de „élite” van het Pruisendom in zijn ongecamoufleerden vorm, die een uiterst concrete, tot de tanden toe gewapende keurbende is van het Pruisisch protest. De onderscheiding tusschen „nazi's” en „volk” is volkomen onbruikbaar, maar „die Gesamtheit der SS als kriegführende Gegnation ins Auge fassen, hiesse den wirklichen Feind fixieren.” Dit is de praktische formule voor de keuze pro of contra de Pruisische revolutie, en zij lijkt mij de eenige

juiste. Men kan het Pruisisch protest niet onschadelijk maken door biljetten, die uit vliegtuigen gestrooid worden, of door beroep op een volkenrecht, dat ook een formule is, maar dan een potdoode, zoolang er geen macht achter staat. Het boekje van Ulrich Volkmann kan er veel toe bijdragen, dat dit primaire inzicht eindelijk terrein wint op het blijmoedig geloof in „Volkstum”, „Lebensraum” en „Europeesche Monroe-leer”; termen, waardoor de brave struisvogels hun idealen trachten te continueeren.

Mei 1940.

NIEUWE MIDDELEEUWEN GEVRAAGD

Naar aanleiding van: Baron Julius
Evola, *Heidnischer Imperialismus*.

In 1933 verscheen in Duitschland het eerste deel van een nieuw boek van Oswald Spengler: *Jahre der Entscheidung*. Het bericht van die verschijning op zichzelf was voldoende om dadelijk de belangstelling gaande te maken, omdat men kon verwachten, dat de filosoof van den „Untergang des Abendlandes” zich hier zou moeten uitspreken over zijn houding ten opzichte van de nationale „revolutie” in Duitschland. Inderdaad is men niet zonder reden nieuwsgierig geweest; Spengler bleef niet alleen zijn beginselverklaring allerminst schuldig, maar hij maakte ook van de gelegenheid gebruik om een fellen aanval te richten tegen het nationaal-socialisme, die hem, als hij Spengler niet geweest ware, zonder twijfel in het concentratiekamp, en zijn boek op den index van het Derde Rijk zou hebben gebracht. Hoewel Spengler zich natuurlijk ingenomen toonde met den val van het régime van Weimar, dat hij immers steeds bestreden had, gaf hij zonder omslag te kennen, dat het lawaai van de feestvieringen der overwinnaars hem een bedenkelijk symptoon leek. „Elementen komen aan de macht, die het genieten van die macht als resultaat beschouwen en den toestand, die slechts voor oogenblikken te verdragen is, zouden willen bestendi-

gen. Juiste gedachten worden door fanatici tot in het onzinnige opgejaagd. Wat als beginstadium groote dingen beloofde, eindigt in tragedie of comedie." En verder: „Duitschland is in gevaar De overwinning van Maart was te gemakkelijk om den overwinnaars omtrent den omvang van het gevaar, zijn oorsprong en zijn duur, de oogen te openen." De scherpste uitlatingen over de autarkie, het anti-individualisme („de apotheose van het kudde-instinct"), de rassenleer („Wie te veel over ras spreekt, die heeft geen ras meer Rassenzuiverheid is een grotesk woord") en de „hysterie van programma's en idealen" vormden het accompagnement van dezen aanval. In plaats van den nationaal-socialistischen „Führer" stelde Spengler tenslotte den *legerdictator*, steunend op een sterk en geoefend beroepsleger, zulks op grond van een vergelijking met het verloop van zaken in de antieke cultuur. „Legers en niet partijen zijn de toekomstige vorm van macht"; de officieren zijn de dragers der voorname tradities; in de toekomst zijn de groote beslissingen van de militairen, niet van de politici met hun overschatting van de economie, te verwachten. Mij baseerend op deze en dergelijke formuleeringen noemde ik in een opstel in de *N. R. C.* van 20 September 1933 Spenglers laatste boek „het boek van de Rijksweeer"; en ik vroeg mij af, „of en in hoeverre de autoriteiten van het beroepsleger achter de publicatie van dit betoog staan, dat het Hitleriaansche

régime aanklaagt met een vrijmoedigheid, die zelfs een botte censuur nauwelijks kan zijn ontgaan.”

De gebeurtenissen van Juni 1934 hebben bewezen, dat mijn toenmalige hypothese zeker niet geheel uit de lucht was gegrepen; het is zeer wel mogelijk, dat de ongehinderde verschijning van *Jahre der Entscheidung* te danken is geweest aan het patronaat van machten, die zelden genoemd, maar des te meer geteld worden; hoewel het boek sedertdien van nationaal-socialistische zijde fel is gecritiseerd (onder anderen door dr Johann von Leers in zijn brochure *Spenglers weltpolitisches System und der Nationalsozialismus*) is het niet verboden, terwijl het toch werkelijk vrij wat gevaarlijker is voor de nationaal-socialistische levensbeschouwing dan b.v. het toneelstuk *Men in white*, dat wèl door een verbod is getroffen. Immers: het feit, dat de wegen van Spengler en het nationaal-socialisme even parallel moesten loopen, waar het den gemeenschappelijke strijd tegen de republiek van Weimar betraf, kan ons niet blind maken voor het even onomstootelijke feit, dat de aristocraat Spengler en het „omgekeerd-democratische” nationaal-socialisme in de kern van de zaak doodsvijanden zijn; volgens de begrippen van Johann von Leers is Spengler dan ook een volbloed reactionnair van de ergste soort: een „Miesmacher”, zooals dat heet.

Een analoog geval doet zich in Italië voor; de

nuance is hier anders, maar de verhouding tusschen het standpunt van den aristocratischen denker en de ideologie van de massa vertoont treffende overeenkomsten. Ik doel hier op den als anti-modern, reactionnair en aristocratisch gequalificeerden filosoof baron Julius Evola, die in zijn tijdschrift *La Torre* en in vele geschriften een campagne heeft gevoerd, waarop sedert kort ook in het buitenland de aandacht is gevallen. Een van Evola's voornaamste boeken, *Imperialismo Pagano*, is enkele maanden geleden onder den titel *Heidnischer Imperialismus* in een Duitsche vertaling verschenen, die het ook voor hen, die geen Italiaansch kennen, mogelijk maakt op zijn ideeën in te gaan. Het is zeker een buitengewoon merkwaardig boek, juist omdat het *consequent* reactionnair en aristocratisch is; en het is deze ijzeren consequentie, die Evola tot een geestverwant van Spengler maakt. In de practijk loopen hun theorieën aanmerkelijk uiteen; maar in hun verheerlijking van het aristocratische individu boven en tegenover de massa, in hun relatie tot Nietzsche, in hun conceptie van de politiek als een idee en hun afkeer van de politiek als slavin der economie hebben zij een gemeenschappelijk uitgangspunt, dat voor het juiste begrip van hun leer van groot belang is. Philosophen als Spengler en Evola hebben in de aristocratische levenshouding een fundamenteele idee gevonden, die men, als men er minder vriendelijk over denkt, een „idée fixe” kan noemen; bij

Spengler leidde dat tot het Pruisisch pessimisme van den soldaat, die den ondergang ziet en toch op zijn post blijft, bij Evola werd de „idée fixe” een terugkeer tot een middeleeuwsche formatie, het Heilige Roomsche Rijk. Voor beide filosofen geldt een aristocratische onverschilligheid voor de eischen der kleine „Realpolitik”, die volgens hen ook in het fascisme de overhand heeft. Als men Evola leest, moet men dus ook geen last hebben van duizeligheid; want deze theoreticus construeert op den torentrens en stoort zich niet aan de ongeloovige critiek van sceptische geesten; over hoeveel scepsis Evola zelf ook moge beschikken, hij is voor alles een *architectonische* persoonlijkheid (evenals Spengler trouwens), die de suggestiviteit van zijn ontwerpen dankt aan de groote lijn. „Wij hebben de macht van nieuwe middeleeuwen noodig,” beweert baron Julius Evola; en ook al gelooft men dat nu volstrekt niet, men bewondert toch de aesthetische vormen, waarin hij zijn reactionnair geloof weet onder te brengen. Bovendien is Evola in zijn critiek op de zwakheden van tegenstanders dikwijls op zijn best; hij weet ons door de scherpte, waarmee hij zijn idee afbakent tegenover andere ideeën dikwijls te doen vergeten, dat zijn gansche architectuur staat en valt met een vrij faciel vertrouwen op de zoogenaamde „solare” traditie van zijn „nordisch-arisch” bloed. Als ik dat sprookjesachtige vertrouwen maar deelen kon, zou ik misschien hals over kop Evoleaan (Evolaïst, als men wil) worden.

De politieke en filosofische conceptie van Evola concentreert zich op zijn geboortestad Rome, die voor hem de groote idee Rome symboliseert. Voor Evola is Rome het centrale punt van de „arische” gedachte, die (altijd volgens de meer architectonische dan psychologische, meer construeerende dan analyseerende redeneeringen van dezen denker) de tradities van een oude „nordische” oerbeschaving bewaart; in deze oerbeschaving was transcendente, buiten-menselijke geestelijkheid nauw verbonden met het heroïsche, koninklijke, triomphale element. De laatste groote creatieve daad van dien „arischen” geest was het heidensche Romeinsche Rijk, dat stond in het teeken van den wolf, den adelaar en de bijl, dat wil zeggen van een strijdbare aristocratie, een mannelijke hiërarchie. Dit groote rijk is door semietische invloeden gesloopt; tot die semietische invloeden rekent Evola ook het Christendom, dat de onderste lagen der Romeinsche samenleving in opstand bracht tegen de heerschende groepen en de aan hen onverbrekkelijk verbonden hiërarchie. Maar, constateert Evola, het is dezen semietischen invloeden niet gelukt de arische idee geheel te doodden; in de katholieke kerk heeft „Rome” zich, zij het dan in den verzwakten vorm van het priesterschap, en *ondanks* het Christendom, weten te handhaven, terwijl de middeleeuwen in „das Heilige Römische Reich Deutscher Nation” en de riddercultuur een officieus tegenwicht schiepen tegen

de semietische ontaarding. Pas de Hervorming en de daaruit voortgekomen moderne beschaving hebben den diepsten val van de „nordische” menschheid veroorzaakt, want in deze beweging werd het laatste restje aristocratische hiërarchie, dat van de kerk van Rome, vernietigd. Het gansche ontwikkelingsproces, dat daarop gevolgd is en dat door de negentiende eeuw voor een „evolutie” werd aangezien, is niets anders dan een semietisch ontbindingsproces. Wat wij noodig hebben, is een „waarachtige contrareformatie”, een contrareformatie dus, die teruggrijpt op de idee van het Romeinsche *imperium* en het arische *heidendom*, dat zijn hoogste symbool heeft in de zon.

Dat is in groote trekken de wereldconceptie van den arischen baron Julius Evola; ik wil ten minste voor hem hopen, dat hij geen niet-arische grootmoeder heeft, want daarmee zou zijn conceptie voor een groot deel in puin liggen: immers de grondslag van dit suggestieve systeem is een onbewezen en onbewijsbare mythe van bloedzuiverheid en het „goddelijk karakter” van het „nordische” ras tegenover andere. Het anti-semietisme van Evola verschilt echter principieel van dat van Hitler c.s., omdat het consequent is en zich ook richt tegen het Christendom; als men het semietische element bestrijdt, aldus de redeneering van Evola, moet men ook en vooral de grootste schepping van den semietischen geest bestrijden, namelijk het Christendom. Ik ben het

met deze rassentheorie volkomen oneens, maar ik wil toch niet nalaten er op te wijzen, dat hier open kaart wordt gespeeld en niet halverwege om der wille van het lieve compromis rechtsomkeert gemaakt. Evola komt er rond voor uit, dat hij het katholicisme uitsluitend waardeert en in zijn conceptie van den arischen geest gebruiken kan, omdat het in zijn „militaire” organisatie heidensch is gebleven, officieus getrouw aan wat officieel verworpen werd; maar de katholieke kerk is hem, zooals hij het uitdrukt, „te weinig”. In den middeleeuwschen strijd tusschen keizer en paus, dat wil zeggen tusschen de wereldlijke en de geestelijke macht om de opperheerschappij in het Heilige Roomsche (arische) Rijk, is Evola met hart en ziel gibellijn, aanhanger van den keizer, van „den adelaar boven het kruis”. De kerk is middel, de arische wereldbeschouwing en wereldordening doel.

Behalve met de katholieke kerk, die hij gebruiken wil voor „heidensche” doeleinden, komt Evola's theorie ook in botsing met den fascistischen staat. De staat en het nationalisme zijn voor Evola slechts ondergeschikte belangen; met dezelfde felheid, die Spenglers uitvallen tegen de feestvierders kenmerkt, polemiseert ook Evola tegen de zelfgenoegzaamheid der staatsaanbidders; nationalisme noemt hij een terugkeer tot het totemisme; de absolute staat effent den weg voor de demagogie en bevordert de collectiviteit in plaats van de persoonlijkheid. Evenals Speng-

ler is Evola individualist, al is het dan ook allerm minst in den zin, dien de liberale negentiende eeuw daaraan hechtte; het gaat bij hem om de autoriteit van de persoonlijkheid, die de rangorde in zich belichaamt, niet om de autoriteit van den dictator; het gezag kan, aldus Evola, het geweld noodig hebben, maar het *berust niet* op geweld. Als Evola over gezag en rang spreekt, denkt hij aan de kastenindeeling van het oude Indië, een kostbare arische erfenis, waarvan hij natuurlijk graag zijn deel ook voor dezen tijd zou willen hebben; en als hij spreekt over een maatschappelijke orde, dan denkt hij niet aan den modernen staat, maar aan een hoogere orde (hooger volgens zijn opvatting), die den arischen geest zal symboliseeren: aan het Heilige Roomsche Rijk. Het „ware Pan-Europa” is niet dat van graaf Coudenhove-Kalergi, dat op „semietische” beginselen berust, maar de Romeinsch-Germaansche eenheid van Italië, Duitschland en Oostenrijk; een supra-nationaal ideaal, evengoed als de Volkenbond, maar gefundeerd op de arische geestelijke tradities.

Merkwaardig genoeg wil Evola dus in de practijk een herstel van de in Italië zoo impopulaire Triple Alliantie en blijkt hij hier, ironie van het lot, de erfgenaam van den „Realpolitiker” Bismarck! Dat zijn conceptie verder op die diplomatieke formatie weinig lijkt, even weinig trouwens als op het krukkige Heilige Roomsche Rijk in zijn nadagen, waarvan Voltaire zei, dat

het noch heilig, noch Roomsch, noch een rijk was, is natuurlijk volkomen waar; maar niet minder blijft het een van Evola's uiterst zwakke punten, *dat hij zich de toekomst niet anders construeeren kan dan met de symbolen van het verleden!* Waarom die hardnekkige droom van arische zonnigheid en goddelijke rassen? Wijst zulk een romantiseering van het verleden niet op een gebrek aan *werkelijk* initiatief voor de toekomst? Het komt mij voor, dat de waarde *voor ons* van figuren als de aristocraten Spengler en Evola voornamelijk bestaat in hun verzet tegen alles, wat naar nivelleering zweemt, zoowel in een democratische als in een fascistische maatschappij; maar met name in een fascistische maatschappij is hun waarde als oppositiefiguren groot, omdat zij genoeg houdingen met haar gemeen hebben om door haar geduld te kunnen worden, terwijl zij haar tòch in haar essentiele fouten kunnen aantasten. Wat zij daar aan eigen positiviteit tegenover stellen riekt dikwijls naar de costumekast, die, zooals men weet, ook een aspect vertegenwoordigt van de aristocratie... in den voltooid verleden tijd. Hetgeen niet wegneemt, dat ik het costume van den Graalridder baron Julius Evola liever zie dan zeker uniformhemd.

Juli 1934.

DE ANTICHRIST

Naar aanleiding van: Joseph Roth,
Der Antichrist.

In een van zijn allerlaatste gedichten, behoorend tot den binnenkort verschijnenden cyclus *Voces Mundi*, een soort poëtische samenspraak over de nooden van dezen tijd, laat Greshoff een van deze „samensprekers” in een visioen den ondergang der wereld voorspellen:

*Wanneer de tijden rijp zijn, zullen breed
En zwart de waatren stijgen en deze aarde
Bedekken met een groot geruisch
Verder dan waar in 't verste huis
De laatste moeder 't laatste mormel baarde.*

*Uit duizend monden stijgt een wanhoopskreet
Nu 't eind van alle dingen is genaderd
De menschen zijn voor 't eerst gelijk
Zij slapen samen in hetzelfde slijk
Als broeders in den laatsten schrik vergaderd.*

*Het water stort zich kolkende in het heet
Inferno door de kraters der vulkanen
Stoomzuilen worden in de lucht
Gespoten en met vreeselijk gerucht
Breken de sterren uit hun starre banen.*

*'t Heelal kraakt samen als een wrakke keet
Oeroude zonnen worden weggespoeld
Manen gestampt tot zilver meel
Tijd vormt met ruimte niet meer één geheel
Want alle stelsels zijn dooreengewoeld.*

*De cyclus is voltooid in angst en leed:
Het Zijn, waarin de ontelbaren verteeren
Volgens Gods gruwelijken gril,
Gaat in het Niet-Zijn, grenzenloos en stil,
In 't absolute en boventijdsche, keeren.*

Ik citeer hier opzettelijk een gedicht van een tijdgenoot, dat door zijn bezielden toon geen twijfel overlaat aan de echtheid der inspiratie om daaraan te demonstreeren, hoe zelfs in de twintigste eeuw, die zich dikwijls beroemt op de „wetmatigheid van het verstand”, nog de middeleeuwsche voorstelling van het einde der dagen levend is; hoe één moment van poëtisch inzicht in het futiele en voorbijgaande van alles, waarom wij ons zoo druk plegen te maken, in staat is weer het panische angstvisioen van den ondergang der wereld op te roepen. En waarom ook niet? Wat wij op onze middeleeuwsche collega's voor schijnen te hebben, is een wetenschappelijke ordening van de stof, die voor dien middeleeuwer onderworpen scheen aan een gansch andere, ondoorgrondelijker wetmatigheid: den strijd tusschen God en Duivel. Die ordening maakt het ons mogelijk een zekere oppervlakkige rust te vinden

bij het besef, dat alles uit te drukken is in formules. De formules zijn daarom zoo geruststellend, omdat zij uit den mensch zelf zijn voortgekomen; terwijl de middeleeuwer zich overgeleverd voelde aan een bovenzinnelijk spel, waarvan hij hoogstens de teekenen kon trachten te duiden, gaat de tegenwoordige menschheid prat op de astronomie. Omdat men ons op school geleerd heeft, dat de komeet van Halley op gezette tijden haar opwachting komt maken, of, als zij bij ongeluk niet terugkomt, wel uit elkaar zal zijn gevallen en zich minstens door een sterrenregen zal presenteren, is een stuk van den angst voor het verschijnen van kometen weggenomen; overal waar de formule iets wetmatigs inschakelt, worden wij meer en meer immuun voor de paniek. Een ziekte heeft minder verschrikkingen, wanneer men weet, dat zij door een bacil wordt veroorzaakt. De geschiedenis verliest veel van haar bloederige en zeer onstichtelijke wanordelijkheid, wanneer geschiedphilosophen ons hebben duidelijk gemaakt, dat aan al het rumoer en vermoord een ontwikkelingsprincipe ten grondslag ligt, dat zich door rumoer en moord in het geheel niet laat imponeeren.

Wij leven dus bij de formule in pais en vree... maar juist zoolang, als de formule zich toereikend toont. Wie meent, dat het irrationeele moment verdwenen of zelfs maar minder sterk geworden is, behoeft slechts even naar onze Oostelijke burenen te kijken om genezen te zijn van dien

waan. Alles wat men een historisch, middel-eeuwsch begrip zou hebben geacht, viert daar zijn opstanding; de mystiek triomfeert over de formule, het oude, primitieve schema van God en Duivel herleeft in de tegenstelling van gezegend en gevloekt ras (verbonden met dezelfde praktische consequentie: de pogrom), de wetenschap wordt weer de dienstmaagd der theologie (ditmaal der nieuwe bloed-theologie van de „arische” voortreffelijkheid). De macht van de formule is voor de zooveelste maal niet bestand gebleken tegen de apocalyptische behoefte aan verlossing van een volk, dat in Hitler den „vredekeizer” huldigt en in de Joden de speciale werkzaamheid van den Antichrist meent te bespeuren. Het zou mij niet verwonderen, als binnenkort een groote, bloedige en geheel onverwachte kommet aan den nachtelijken hemel verscheen, die door een jammerend Europa werd begroet als het onweersprekelijke teeken van den komenden ondergang, als de verkondiging van den Antichrist in eigen persoon; want aan het Duizendjarige Rijk, dat door den Führer voorspeld is, behooren rampen vooraf te gaan, wil men de chiliastische profetieën gelooven.

De verwachting van het zoogenaamde „ijzeren tijdvak” en de komst van den Antichrist speelt in de middeleeuwsche samenleving zulk een groote rol, dat men bijna geen geschrift uit dien tijd kan opnemen zonder er de sporen van dat ideeëncomplex in aan te treffen. Men stelt zich

daarom zeer ten onrechte wel eens voor, dat de middeleeuwer in een toestand van voortdurende krampachtige verwachting leefde, maar zulk een opvatting is niet houdbaar. Ongetwijfeld heeft de angst voor bovennatuurlijke dreigementen veel meer vrij spel gehad dan in onze maatschappij; maar het allermerkwaardigste aan de middeleeuwsche apocalyptische voorstellingen is juist, dat zij ook het leven van allen dag beheerschten. Dat aardbevingen, bloedregens, maansverduisteringen, bijzonnen, sprinkhanen, kalveren met vijf pooten, apoplexieën en andere onverwachte bezoeken den onwetenschappelijken mensch teekenen schijnen van een naderend onheil en zelfs van een groote wereldkatasrophe, ligt eigenlijk tamelijk voor de hand; maar dat men b.v. zijn politieke tegenstanders beoordeelt als afgezanten van den Antichrist en dat men zijn geheele politieke terminologie richt naar die wijze van beoordeeling is mijns inziens een veel overtuigender bewijs voor de allesbeheerschende macht van zulk een levensbeschouwing. Bij de nuchterste politici uit die dagen kan men steeds weer de opvatting aantreffen, dat in de politiek van hun tegenstander de hand van den Antichrist gezien moet worden.

De Antichrist incorporeert voor den middeleeuwer het kwaad. . . . vooral dus bij zijn vijand, tout comme chez nous. Soms is de Antichrist een door den duivel bezeten mensch, soms een incarnatie van den duivel, zooals Christus de incarna-

tie is van God, en andermaal wordt hij eenvoudig met Satan zelf geïdentificeerd. Doordat de voorstellingen van den Antichrist versmolten zijn met die van den ondergang der wereld (een „ijzeren tijdvak” in tegenstelling tot het „gouden tijdvak”, waarin de vredeskeizer zal regeeren), kan men in het middeleeuwsche wereldbeeld, bij tientallen variaties op dat eene thema, toch een betrekkelijk simpel schema ontdekken; de middeleeuwer constateert eenvoudig overal daar het wroeten van den Antichrist, waar hij de aardsche goederen misbruikt acht ten bate van een goddelooze gezindheid en hij koppelt daaraan de toekomstverwachtingen automatisch vast. Keizers en pausen, keizers en tegenkeizers, pausen en tegenpausen hebben elkaar dus verketterd met de wederzijdsche beschuldigingen, dat zij afgezanten waren van den Antichrist, voorboden van het „ijzeren tijdvak”, bovendien (één van de zeer vaak voorkomende eigenschappen, aan den Antichrist toegeschreven!) hypocrieten met het masker van den Godsgezant, die onder den bedrieglijken schijn van godgevallig werk te doen, bezig waren het Godsrijk te ondermijnen. Van den Antichrist wordt gezegd, dat hij den tempel van Salomo zal herstellen en daar zal zetelen, „ostendens se tamquam sit Deus” (zich voordoend alsof hij God ware); en reeds de beroemde paus Gregorius de Groote waarschuwt herhaaldelijk en dringend tegen deze schijnheilige vermommingen van den Booze, die „per hypocrisin sanctitatis”

de wereld aan zijn heerschappij tracht te onderwerpen.

Ik behoef wel niet speciaal uiteen te zetten, dat daarmee de mogelijkheid gegeven was letterlijk *iedereen*, als het zoo in de lijn der politiek lag, aan de kaak te stellen als een afgezant van den Antichrist, want zelfs van den voortreffelijksten keizer en den eminentsten paus kan men beweren, dat hun voortreffelijkheid slechts op veinzerij berust. Exacte bewijzen voor iemands hypocrisie zijn moeilijk te geven, en alles hangt af van de gezindheid van den beoordeelaar. Ook Napoleon heeft men nog als den Antichrist gezien; maar die opvatting heerschte niet bij zijn oude garde . . . Het nieuwe boek van Joseph Roth, den schrijver van *Hiob* en *Tarabas*, knoopt aan juist bij het optreden van den Antichrist als huichelaar. „Dit boek schreef ik als een waarschuwing en een vermaning, opdat men den Antichrist herkenne in alle gestalten, waarin hij zich vertoont.” Volgens Roth is de Antichrist reeds lang onder ons, maar in zooveel schijnheilige gewaden, „dat wij, die gewoon zijn hem sedert jaren te verwachten, hem niet bespeuren.”

Roth neemt hier dus het middeleeuwsche motief, dat eigenlijk nooit geheel uit de volksphantasie is verdwenen, weer op, om het te gebruiken als een ethischen maatstaf voor zijn eigen tijd. Ook voor hem is de Antichrist de voorbode van den ondergang der wereld, al bedoelt Roth daarmee dan ook niet een wereldbrand of een andere spe-

ciale katastrofe. Omdat de Antichrist onder ons is en overal de Godsgaven bederft, waar hij komt, sterft de wereld een langzamen, killen dood aan haar eigen talenten, dat is Roths voor-naamste motief.

„Soms, als ik een acteur tegenkom, wiens gezicht en gestalte mij van de film bekend zijn, komt het mij voor, dat ik niet hemzelf maar zijn schaduw tegenkom; hoewel het toch zeker is en mijn verstand mij zegt, dat hij die schaduw, die ik van het witte doek ken, heeft gecreëerd. Toch wordt hij aldus, wanneer hij mij tegenkomt, met al zijn lichamelijke leven, de schaduw van zijn eigen schaduw.”

Met dit heldere voorbeeld karakteriseert Roth zeer precies, wat hij onder den Antichrist verstaat. In onze wereld dreigt alles, wat ons ten goede gegeven is: de techniek, de uitvindingen, het verstand, ons ten kwade te gedijen. Een schaduwwereld ontstaat, een Hades vol schimmen reeds op deze aarde; de Hades van de moderne menschheid is Hollywood. En wij zijn verblind en herkennen den Antichrist niet in zijn talloze schijn gestalten: Amerika, Sowjet-Rusland, ons eigen werelddeel Europa.

In mijn beschouwing over den Antichrist in de middeleeuwsche politiek, wees ik er al op, dat men herhaaldelijk van den Antichrist gebruik gemaakt heeft om er zijn vijanden mee te dupeeren; waar de vijand is, daar is ook de Antichrist. Men mag zich dus de billijke vraag stellen: wel-

ken vijand wil Roth bestrijden door hem aan te klagen als een trawant van den Antichrist bij uitnemendheid ?

Zooals bij meer Joodsche schrijvers (ik herinner onder anderen aan wijlen Jakob Wassermann, aan wiens stijl *Der Antichrist* trouwens ook sterk doet denken !) is bij Roth het centrale punt, waarom alles draait, het probleem der gerechtigheid. Men overdrijft niet, als men zegt, dat dit probleem een speciaal Joodsch probleem is en organisch samenhangt met het bestaan van het Joodsche volk in de diaspora; want welk volk is nauwer bij de gerechtigheid betrokken dan het volk, dat zich op het recht moet beroepen als eenige macht tegenover de machtsmiddelen van numeriek sterker volken, bij wie het vaak slechts officieus gastvrijheid geniet ? De gerechtigheid is voor de zwakken het eenige argument, waarop zij kunnen steunen tegenover de brute overmacht. Gerechtigheid hangt weer onmiddellijk samen met het geloof, want hoe kan de gerechtigheid, die de zwakken rechtvaardigt, werkelijk gerechtigheid zijn, als zij niet op eeuwige waarden berust ?

Voor Joseph Roth is het probleem van de gerechtigheid tevens het probleem van den Antichrist. Waar de Antichrist regeert, worden de heilige gaven, die den mensch geschonken zijn, doode mechanische machtsmiddelen, wordt de mensch tot een schaduw van zichzelf. In Hollywood schept hij zich een onsterfelijkheid in schaduw-

gedaante; in Sowjet-Rusland is de machine voor hem het gouden kalf geworden, waarom hij danst omdat hij het zelf vervaardigd heeft. Vooral aan Rusland besteedt Roth groote aandacht, omdat men daar zegt de menselijke waardigheid voor allen te willen herstellen. „Maar geldigheid kan de waardigheid van den mensch, die een evenbeeld Gods is, niet verkrijgen, waar de waarde van den mensch als zijn verdienste wordt beschouwd en niet als een genade.”

Deze tegenstelling van verdienste en genade wijst er op, dat voor Joseph Roth als voor zooveelen van zijn rasgenooten het probleem der gerechtigheid in de eerste plaats een metaphysisch probleem is; en waar de Antichrist wroet, heeft volgens Roth de mensch dit metaphysische probleem uit het oog verloren.

Het spreekt vanzelf, dat Roth, ondanks het feit dat hij den Antichrist als motief gebruikt, zich anders tot den Antichrist verhoudt dan de middeleeuwer. De conceptie van dit boek is, hoe verdienstelijk het ook verteld moge zijn, litterair, en Roths conceptie van den Antichrist is eigenlijk een conceptie van een *kracht*, niet (zooals ongetwijfeld voor den geloovigen middeleeuwer) van een *persoon*. In zijn stijl tracht Roth overigens zooveel mogelijk vast te houden aan de illusie van de gelijkenis. Hij geeft een autobiographie (althans de zelfbeschrijving van een „ik”) en vertelt dus zijn eigen lotgevallen, maar hij noemt zijn hoofdredacteur, voor wien hij reisbrieven

schrijft, plechtstatig „der Herr über die tausend Zungen”; Genève qualificeert hij Bijbelsch als „die Stätte des Friedens”, Rusland als „die rote Erde.” Hier en daar lijkt mij deze methode niet geheel en al vrij van typisch litteraire fraaiigheden, en zoo nu en dan wordt de gelijkenis, naar mijn smaak althans, wel wat al te omstandig uitgesponnen. In het algemeen echter vertelt Roth uitstekend. Ook wanneer men zijn verhouding tot het leven niet kan beamen, wanneer men, met name, minder gelijkenis en meer directheid prefereert, zal men Roths probleemstelling belangwekkend kunnen achten en de qualiteiten van zijn schrijverschap erkennen.

September 1934.

VUURTJES STOKEN

Naar aanleiding van: Werner Schlegel,
Dichter auf dem Scheiterhaufen.

Het plezier van vuurtjes stoken is niet alleen voor de jeugd gereserveerd; dat het in onze samenleving, officieel althans, weinig populair is, komt, omdat de politievoorschriften zich er uit praktische overwegingen tegen verzetten; maar uit den hartstocht, waarmede jongens in den zomer den brand jagen in heidestruiken en dennenaalden, mitsgaders uit oeroude gebruiken als de in den Achterhoek nog altijd met bijzonder ritueel verzorgde Paaschvuren, blijkt wel, welk een oorspronkelijke drift zich hier botviert. Het vuur is niet voor niets door Prometheus van den hemel gehaald, en niet voor niets heeft de vertoornde Zeus den onbescheidene gestraft door hem te ketenen aan den Kaukasus, waar een adelaar van zijn steeds aangroeiende lever komt eten; niet voor niets ook loopt deze oude mythe parallel met een ander verhaal, volgens hetwelk Prometheus een geheim bezat, dat den oppergod noodlottig kon worden en dat zelfs in staat zou zijn hem te ontronen. De magische beteekenis, die door verschillende godsdienstvormen aan het vuur wordt toegekend, hangt samen met het tegelijk vernietigende en scheppende karakter van dit „element”; de vogel Phoenix herrijst immers uit de asch, verjongd, gepurifieerd door de vlammen.

Men kan de „waarheid” van oude mythen uit schoolboekjes leeren, om haar onmiddellijk weer te vergeten; maar aanbevelenswaardiger is het, zich niet op de autoriteit van boeken te beroepen en zelf na te gaan, in hoeverre het vuur ook voor ons nog een magische functie vertegenwoordigt. Iemand, die zich voor dergelijke „waarheden” uit eigen beleving openstelt, zal zich zeker de sensaties herinneren van het verboden vuurtjes stoken uit eigen jeugd. De verbodenheid is een van de bijzondere bekoringen, ongetwijfeld, al is het onjuist om daaruit alleen de speciale voorliefde voor het vuur te verklaren; eerder is het zoo, dat door de maatschappelijke gevangenis, waarin onze cultuur het vuur heeft opgesloten, dat vuur meestal dadelijk geassocieerd wordt met de verboden vrucht, terwijl in de ontwikkeling der dingen *eerst* het vuur er was en *daarna* het verbod om het onbeperkt te gebruiken. Het verbod is er om overtreden te worden, zooals alle verboden; de menschheid heeft verboden noodig om zich in stand te kunnen houden, maar ieder individu van de vele individuen, waaruit de menschheid bestaat, is met zulk een voorzorgsmaatregel innerlijk ontevreden. Het genoegen, waarmee keizer Nero Rome vóór zich zag branden, is een pathologische vergroting van een plezier in de vernietigende, schoonmakende kracht van het vuur, dat in ieder van ons nog zeer levend is; vandaar, dat het spelen met lucifers door kinderen met strenge vermaningen

wordt vervolgd, juist omdat de bekoring van dat spelen tot heimelijk overtreden van het maatschappelijk verbod uitlokt. Telkens weer, zou men kunnen zeggen, steelt Prometheus (in de gedaante van een of anderen Jan of Pietje, die met lucifers speelt) het vuur van den hemel; telkens weer ketent Zeus den ondeugenden Prometheus aan den Kaukasus van de maatschappelijke conventies, die strenger zijn naarmate de gevaren van het vuur die maatschappij meer bedreigen.

De beeldspraak, waarin Prometheus het centrale punt is, heeft Carry van Bruggen in haar studie over de verhouding van individu en collectiviteit aangegrepen als een gelegenheid om twee aan elkaar tegengestelde richtingen van menselijk denken (het denken als *verzet*: Prometheus, en het denken als *bevestiging*: Zeus) te symboliseren. Ik wil echter in dit opstel niet eens zoo ver gaan en mij bepalen tot het vuur in den eigenlijken zin des woords. Men kent waarschijnlijk de geschiedenis van Herostratus, die den tempel te Ephesus in brand stak om zijn naam te vereeuwigen. Deze Herostratus is een merkwaardig man; niet iedereen, die een tempel in brand steekt, is er op gesteld, dat zijn naam van de daken wordt uitgeschreeuwd; maar voor Herostratus bestond er een onmiddellijk verband tusschen het vernietigen van een door de maatschappij in eere gehouden gebouw en zijn roem. De gedachte aan het paradoxale van zulk een roem hinderde hem

blijkbaar tenslotte niet meer, toen hij de vlammen vrij spel liet; hij overtrad het sociale verbod en achtte alle bedreigingen aan dat verbod verbonden gering, omdat de reputatie van een dwaze daad hem meer waard was dan een renteniersbaantje gelijk aan dat van alle anderen. Bij Herostratus zien wij dus vuur en persoonlijk initiatief (hoe infantiel ook toegepast) vereenigd in hun verzet tegen de maatschappelijke orde; een bewijs, dat het individu, wanneer het voor risico niet bang is en tot iederen prijs zijn eigenheid, dat wil zeggen in dit geval zijn *naam*, wil verheffen boven de talloze namen der medeburgers, er niet voor terug zal deinzen het vuur uit zijn door de maatschappij ingerichte gevangenis te bevrijden en tegen die maatschappij uit te spelen. Herostratus heeft zijn zin gekregen; nog in de twintigste eeuw na Christus leeren de schoolkinderen dien eenen naam, terwijl de naam van den winkelier op den hoek tegenover Herostratus onherroepelijk is verloren gegaan.

De herostratische kant van het brandstichten: de bedoeling om door middel van het vuur zich een soort dwaze positiviteit in de wereld te verschaffen, vindt men in pathologischen vorm ook in onze maatschappelijke verhoudingen bij bepaalde personen terug; men kan er, al naar men wil, zijn psychologische en zelfs psychoanalytische conclusies uit trekken. Maar omdat het verbod zoo streng is, zal de normale burger van den staat zijn handen wel thuis houden; er zijn bijzon-

dere omstandigheden noodig voor een historische brandstichting, zooals b.v. een collectieve roes, die het verbod en de daarmee verbonden strafmaatregelen tijdelijk buiten werking stelt. Zulke bijzondere omstandigheden waren de gebeurtenissen van 1933 in Duitschland, die een op zichzelf niet eens zeer gevaarlijk, maar symbolisch des te belangrijker brandje ten gevolge hadden: het auto-da-fe der Duitsche litteratuur. Auto-da-fe (actus fidei) beteekent, zooals men weet, „daad van geloof”; dat men bij het hooren van het woord aanstonds aan vuur denkt, is een gevolg van de afdoende wijze, waarop de Inquisitie zulke „daden” in practijk placht te brengen. Ook de boekenbrandstapel van het Derde Rijk was in de eigenlijke en de oneigenlijke beteekenis van het woord een auto-da-fe; daad van geloof en vuur gingen er samen om aan de wereld een demonstratie te geven van een proces tegen de moderne heks: asphaltlitteratuur; een bepaalde maatschappelijke strooming verschaftte zich hier, begunstigd door het plotseling wegvallen van de gewone sociale remmen, de reputatie van Herostratus den Ephesiër.

Voorzoover er dus een element van openhartige neiging tot vuurtjes stoken in deze boekenverbranding steekt, is er eigenlijk geen reden er zich druk om te maken; men gunt het bepaalden menschen graag, dat zij zich verrukkelijk positief voelen door andermans geestesproducten in vlammen te zien opgaan. Een gezamenlijk bedre-

ven (mits niet op gebouwen of personen toegepaste) herostratische daad is een onschuldig genoeg, dat misschien andere brandstichting voorkomt; en onze liefde voor de Deutsche literatuur uit de periode voor Hitler behoeft niet zoo groot te zijn, dat zij ons drijft tot heftig rouwmisbaar om die paar stuks verkoolde uitgaafjes, waarvan duplicaten buiten de Deutsche grenzen bovendien nog overal verkrijgbaar zijn. Dat Luther de pauselijke bul verbrandde, dat de opstandelingen van 1848 te Weenen het portret van Metternich verbrandden... het zijn feiten, die uit de magische beteeenis van zulk een vuurdaad te verklaren zijn; zelfs het verbranden van kettens kan men, uit een bepaald gezichtspunt bezien, verdedigen als een noodzakelijke groote schoonmaak in het belang van de ware leer. Het verbranden op zichzelf kan, vooral waar het zulke onschuldige objecten als boeken betreft, moeilijk als een misdaad worden veroordeeld; alles hangt dus af van onze sympathie of antipathie jegens de levensbeschouwing, die door de verbranding wordt gesymboliseerd. Het vuur vernietigt, maar het zuivert ook; gesteld dus, dat de zuivering, beoogd door juist dit auto-da-fe, ons meer waard zou zijn dan de vernietiging, dan zouden wij den Duitschen boekenbrandstapel zelfs in hooge mate kunnen waardeeren. Dat het buitenland deze procedure echter algemeen heeft afgewezen en in de eerste plaats de belachelijkheid van het gebaar heeft gezien, ligt dus niet

aan het vuur als zoodanig, maar aan de wijze waarop de nationaal-socialistische jeugd (met minister Goebbels als beproefde luidspreker) meende tegen den „geest” te kunnen strijden. Er is, waarschijnlijk onder den indruk van de verontwaardiging bij de omringende volken, waarvoor men in Duitschland onderbewust veel meer respect heeft dan men zich op grond van de rassenspsychose toegeeft, dan ook geen herhaling gevolgd; en men heeft van Deutsche intellectueele zijde niets nagelaten, om het ietwat overhaaste vreugdevuur te interpreteeren als een verbranding van „Schund”. Het is duidelijk, dat deze uitleg van het geval onhoudbaar is. De bibliotheek van verbrande boeken, die te Parijs is ingericht, leert, dat het begrip „Schund” zich heeft uitgestrekt tot Lessing, Voltaire, Gide, Lawrence en Thomas Mann! Een Parijsche correspondent schreef destijds naar aanleiding van deze bibliotheek: „Men is iederen keer weer verpletterd door de absurditeit van de opgemaakte lijst en tegelijk door de kinderachtige hulpeloosheid van het gebaar...”

Kinderachtig: hier grijp ik even terug op wat ik boven schreef over de voorliefde van de jeugd voor het vuur. Als wij in dit geval in de Deutsche boekenverbranding een symbolisch feit moeten zien, dan is het de symboliek van de *overtreding van het verbod*, die zich aan ons opdringt. Er bestond in het Duitschland vóór Hitler een vrijwel onbeperkte geestelijke vrijheid, die, gegeven

het Deutsche volkskarakter, soms bijzonder veel op anarchie leek; Berlijn tusschen 1918 en 1933 was de stad van de ontelbare gezindten en stroomingen, uiteraard ook van de vrijwel ongelimiteerd toegelaten „Schund”. Deze toestand is een groot deel van het Deutsche volk al lang (lang voor de opkomst van het nationaal-socialisme b.v.) een doorn in het oog geweest; een volk, dat jaren achtereen gehoorzaamd heeft, is niet rijp voor een vrijheidsbegrip, dat den Franschman in het bloed is overgegaan; voor den gemiddelden Duitscher, zelfs voor een deel van de Deutsche intellectueelen, beteekende de onbeperkte vrijheid van Berlijn eenvoudig *het verbod om te gehoorzamen*. Vandaar dat in breede lagen van het Deutsche volk (en werkelijk niet alleen die, waarvoor Rudolf Herzog zijn fideele romans schreef!) reeds lang de neiging bestond om dat verbod te overtreden en alle literatuur, die zich niet afhankelijk stelde van de nationale idee en het gezagsprincipe, onder één hoofd te rangschikken: „Schund”. Als men na gaat, wat tegenwoordig in deze kringen (door de „nationale revolutie” aan de macht gekomen en in het bezit van persorganen en uitgeverijen) onder „Asphaltliteratur” wordt samengevat, dan ziet men eerst recht, hoe weinig het Deutsche volk van de republiek van Weimar heeft geprofiteerd; en men verwondert zich dan ook minder over de chaotische lijst van verbrande boeken, waarop de banaalste producten der voor-

Hitleriaansche boulevard-litteratuur en de werken van eerste-rangsschrijvers zonder eenig besef van rangorde dwars door elkaar heen zijn gegooïd.

Er is nu eenigen tijd geleden in Duitschland een boekje verschenen, ongetwijfeld van een braaf man, waarin de boekenbrandstapel voor het oog der wereld wordt gerechtvaardigd. Het boekje, *Dichter auf dem Scheiterhaufen*, van Werner Schlegel, is niet belangrijk als schriftuur, maar zeer karakteristiek voor de vuursymboliek der verbodsovertreders. De auteur moet wel iemand zijn, die gemakkelijk aan groote woorden geloof; natuurlijk begint ook dit werkje met de thans gebruikelijke phrasen over „Frontkameradschaft” en over het „tragische genie” Friedrich Nietzsche, dat, mogen wij het gelooven, het vuurgericht tegen Freud en Gide al veertig jaar geleden met profetischen blik heeft voorzien; volgens deze opvatting (ik heb het elders letterlijk zoo gelezen in een Duitsch blaadje) gingen de frontstrijders meestal met *Also sprach Zarathustra* in hun ransel de loopgraven in. Daarna volgt een kleine bloemlezing uit eenige verbrande schrijvers, waarbij de auteur er zorgvuldig op gelet heeft zijn citaten uit de tweede- of derde-rangsfiguren te putten; het spreekt vanzelf, dat Alfred Kerr, Emil Ludwig en Erich Kästner het moeten ontgelden, en men zou daartegen ook niet het minste bezwaar hebben, als de wijze van behandeling dier citaten door Werner Schlegel

zelfs maar halen kon bij de methoden der verbrande heeren. Voor het buitenland was deze opsomming bovendien volkomen overbodig, aangezien men hier ook voor 1933 wel wist, dat Alfred Kerr een aanstellerig stijltje schreef. Bijzonder boos maakt Werner Schlegel zich natuurlijk op Kurt Tucholski, den schrijver van het amusante *Deutschland, Deutschland über Alles*, waarin onder meer staat (Schlegel citeert het vol afgrijzen): „Deutschland ist eine Nation von Biertrinkern, Diensttuenden, Diensthabenden und Dienstmännern.” Het „tragische genie” Nietzsche heeft hetzelfde geschreven, en in nog scherper vorm, maar ja, men kan nu eenmaal moeilijk zijn eigen held op den brandstapel brengen. Iedere groote revolutie, zegt Schlegel dan in zijn hoofdstuk „Der Scheiterhaufen”, heeft een symbool, dat haar typeert. Engeland heeft zijn koning onthoofd; dat was geen wraakneming, voegt Schlegel er aan toe, want de Engelschman „kennt seiner kühlen, sachlichen Natur entsprechend keine Sentiments und keine Rachegefühle”; het staat er werkelijk zoo, en men begrijpt nu ineens ook beter den later in Nederland ontstanen cultus van Karel I. Frankrijk heeft zich een symbool aangeschaft door de bestorming van de Bastille; en (men voelt al, dat het daar op uit moet loopen!) Duitsland moest ook iets doen. „Wo andere Völker ihrem Temperament entsprechend enthaupten, erschiessen (Russland) oder stürmen, verbrennt das deutsche Volk.” Want:

„Das Feuer als reinigende Kraft ist ein uraltes, mit der germanisch-deutschen Geschichte untrennbar verbundenes Symbol.“ Men zou even twijfelend zijn vinger willen opsteken, maar Schlegel licht het nader toe. „Auf dem Scheiterhaufen der Studentenschaften zerknisterten die Perversitäten, flammten die Sudeleien, sank der kulturelle Nihilismus in sich zusammen.“ Aan welken dramatischen zin met verbijsterende scherpte van waarnemingsvermogen wordt toegevoegd: „Die Bücher von Kerr und Glaeser gaben durch ihren reichen Schwefelwasserstoffgehalt sogar besondere Stichflammen.“

Deze enkele citaten, die ik om der wille van de fijne nuance niet vertalen mag, zijn dunkt mij, wel voldoende om aan te toonen, welke belangen de boekenbrandstapel in werkelijkheid heeft gediend; want wat Schlegel onder „den kulturellen Nihilismus“ verstaat, was niets meer of minder dan de Europeesche oriëntteering in de Duitsche litteratuur, die verbod om gehoorzaamheid als hoogste norm te stellen. Maar het gebod om te gehoorzamen werd overtreden, *mocht* weer overtreden worden; daarvan in de eerste plaats is de boekenbrandstapel het symbool, al de verwijzingen naar Karel I ten spijt.

Februari 1935.

MENSCHELIJKHEID

Naar aanleiding van: Wolfgang
Langhoff, *De Veensoldaten*.

Wat beteekent eigenlijk het groote, veel gebruikte en zelden royaal verantwoorde begrip *menschelijkheid*?

Voor een tijdvak, dat men korthedshalve (hoewel natuurlijk zeer onvolledig en zeer schematisch) kan samenvatten als de negentiende eeuw, was de beantwoording van die vraag betrekkelijk gemakkelijk. Zoodra men de overtuiging heeft, dat „la vérité en marche”, dat wil zeggen de wereld ondanks haar misère en wantoestanden op weg is naar een betere toekomst, kan men zich ook tevreden stellen met den chaos, waarin men leeft, omdat men het rotsvaste vertrouwen heeft, dat de verwarring van het oogenblik slechts het voorportaal vormt van iets anders, iets hoogers, iets... menschelikers. Er is in die befaamde negentiende eeuw natuurlijk evenveel gezwendeld met de humaniteit als tegenwoordig geschiedt, maar het valt niet te ontkennen, dat er voor de besten van die eeuw een ideale eisch heeft bestaan, die zeker niet op maatschappelijke hypocrisie berustte. Zelfs het pessimisme van de negentiende eeuw, dat afstand gedaan heeft van de „opstijgende lijn” (ik noem als karakteristiekste voorbeeld Schopenhauer), verraadt toch in zijn manier van formuleeren iets van het vertrou-

wen, door den mensch gesteld in de „betere toekomst”; tot het bij Nietzsche in zijn tegendeel omslaat, en de „Ueberschmensch”, dat is de sterke vitaliteit, de zin van het leven wordt. Schopenhauer is, van dit standpunt gezien, de laatste groote negentiende-eeuwer (in Deutschland, met Wagner in zijn gevolg), Nietzsche de eerste twintigste-eeuwer; want Nietzsche stelt den mensch voor het probleem, hoe hij leven moet, als hem de Christelijke zingeving van het leven is afgenomen, als hij zijn humaniteitsbegrip *uit niets dan het leven zelf* moet putten. Vandaar het groteske misverstand om Nietzsche; een misverstand, waarop ik vroeger al eens heb gewezen. Men heeft in kringen, die niet bij machte waren de volledige problematiek van zijn werken te begrijpen, den „Ueberschmensch” van Nietzsche voorgesteld als den idealen krachtpatser, op ieder oogenblik van den dag bereid iemand morsdood te slaan om zijn levensdoel te bereiken, kortom als de „Blonde Bestie”; een woord, dat door den denker zelf wel is waar is gebruikt, maar nooit in den vulgairen zin, dien sommige misverstaanders eraan hebben gehecht. Het probleem van Nietzsches filosofie ligt ergens anders; omdat hij afstand had gedaan van de menselijkheid, zooals die door het Christendom als ideaal werd gepredikt en door de negentiende eeuw in den vorm van een op Christelijke basis gefundeerd humaniteitsgeloof werd voortgezet, stond hij, die een bijzonder fijngevoelig en

allerminst „krachtpatserig” mensch was, voor een totaal nieuwe taak: namelijk de menselijke waardigheid *zonder* Christendom en *zonder* geloof aan den vooruitgang naar een betere toekomst in den zin van Darwin en Marx c.s., *toch* onder woorden te brengen. Men behoeft waarlijk geen door dik en dun verknocht Nietzscheaan te zijn, om iets van den omvang van die taak te beseffen. Nietzsches „Ueberschensch” schijnt, omdat hij als een reactie op de idealen van de negentiende eeuw door zijn geestelijken vader geschapen is, op het eerste gezicht soms een verheerlijking van de brute kracht; maar hij is veel eer het groote vraagteken, bijna samenvallend met Nietzsches krankzinnigheid, die hem weer tot een kind maakte; het groote vraagteken aan het einde van de negentiende eeuw: wat moet de mensch, die alle waarden heeft stukgetwijfeld en *desondanks* een cultuurmensch is gebleven, aanvangen met het cultuurbezit, hem door zijn geestelijke voorouders overgedaan? Wat is menselijkheid, wanneer er geen maatstaven meer aanwezig zijn om aan te geven wat menselijkheid is?

Het is dit probleem, dat in Europa vrijwel iedereen bezighoudt, die niet terug wil tot de vage, optimistische illusies van de negentiende eeuw en (juist dit is van belang in het verband van dit opstel) evenmin bereid is den krachtpatser als hoogste autoriteit en laatste instantie in zaken van menselijkheid te erkennen. Want oog-

schijnlijk lijkt het terrein voor den krachtpatser meer en meer vrij, omdat de edelste menselijkheid, waarop de negentiende eeuw zich beroemde, machteloos is, althans voorloopig, tegenover den trap van een soldatenlaars; laat men dat ronduit erkennen en geen struisvogelpolitiek voeren! De negentiende eeuw heeft haar menselijkheidsideaal immers ook dusdanig door het slijk van haar eigen hypocrisie gesleurd, dat men zich niet bijzonder hoeft te verwonderen over het feit, dat alleen naïeve zielen er nog in gelooven en dat de zoogenaamde „sterke mannen” er, nu nog, een profijtelijk gebruik van maken om hun onderdanen mee te paaien; zie Mussolini aan het werk om de verovering van Abessinïë „rijp te maken”, zooals dat bij auguren heet, wanneer zij elkaar knipoogend voorbijkomen na een fraaie rede op de jaarmarkt over humaniteitsidealen! Met dit soort menselijkheid, inderdaad, kan men alleen nog komen aandragen op de markt, waar de luidste stem de meeste ooren verdooft; en het is duidelijk, waarom Nietzsche, in het aangezicht van *dit* soort humaniteit, walgde en resoluut voorbijging! „In naam der beschaving, voor afschaffing van slavernij, pacificatie” . . . die termen zijn ons maar al te zeer bekend en wij wenschen er geen moment meer de dupe van te zijn, evenmin als van het Heilige Proletariaat, waarvan men op het in 1935 gehouden schrijverscongres te Parijs in alle toonaarden den lof kon hooren zingen.

Wie den mensch niet kan denken zonder een idee van menschelijke waardigheid, die hem vergezelt, heeft vooral nuchter te zijn tegenover al deze vormen van phrase: want van diezelfde phrase kan zich thans de krachtpatser bedienen om zijn rijk op aarde te stichten.

In de negentiende eeuw heeft men de mensche-lijkheid dikwijls behandeld als een hemelsblauwe algemeenheid. In theorie zou men, op grond van deze illusie, minstens even geschokt moeten zijn door het verdrinken van eenige duizenden Chineezen ten gevolge van een overstroming, als door het sterven van een vriend. Men weet, dat het anders is; de Chineezen laat men onder het ontbijt passeeren, hoogstens met eenige verbazing over het getal, en het is alleen het sterven van een vriend dat werkelijk doordringt. Mensche-lijkheid is dus, alle phrasen die men er over hoort ten spijt, veeleer een gevoel van solidariteit met bepaalde wezens, dan een algemeenheid. Dat is geen schande; de mensch, die met de Chineezen mee-lijdt, zooals hij dat met zijn vrienden zou doen, heeft in den meest letterlijken zin van het woord geen leven meer. Er is ons tot heil een behoorlijk pantser van onverschilligheid geschon-ken, een verdedigingsmiddel van den eersten rang. Die onverschilligheid houdt alleen geen stand tegenover de persoonlijke verhouding; zoo-dra men tot menschen in een persoonlijke ver-houding staat, worden zij werkelijk . . . menschen. De werkzaamheid van iemand als Albert Schweit-

zer onder de negers wordt alleen begrijpelijk, wanneer men aanneemt, dat er iets van een persoonlijke verhouding tusschen hem en de negers bestaat, een verhouding dus, die hem dwingt alle misstanden in Europa, waaraan hij òòk veel zou kunnen verhelpen, over het hoofd te zien. Menschelijkheid is immers minder geweldig en universeel dan de phrase gaarne beweert; in ieder geval wordt de idee der menschelijkheid dicht bij huis geboren.

Wanneer ik een indrukwekkend document als *De Veensoldaten* van Wolfgang Langhoff lees, een boek, dat met een maximum van soberheid en nuchterheid dertien maanden leven in een Duitsch concentratiekamp onder de Hitlerregering behandelt, dan ben ik mij er volkomen van bewust, dat mijn zuiverste reactie van afschuw en protest ontstaat juist door dit burgerlijke (en voor de menschen van de groote phrasen zelfs verachtelijke) „dicht bij huis”. Het is immers zeer wel mogelijk, dat duizenden Chineezen dagelijks duizenden dergelijke en misschien erger kwellingen worden aangedaan; een van de dingen, die het boek van Langhoff zoo bijzonder sympathiek en geloofwaardig maken, is, dat hij het concentratiekamp niet teekent als een *complete* hel en de heeren, die er den baas spelen, evenmin als ongenuanceerde boeven; dus is het niet ondenkbaar, dat een bijzonder getrainde SS-commandant maar een kind is vergeleken bij een deskundigen Chineeschen beul. Maar al deze

verstandelijke overwegingen treden terug in de schaduw, omdat zij verdrongen worden door het onweersstaanbaar gevoel van solidariteit met de slachtoffers van dergelijke methoden in een land, dat men van nabij kent, waarin men met de „inboorlingen” eens op vriendschappelijken voet verkeerde. „Een onpolitiek feitenrelaas van 13 maanden concentratiekamp” noemt de schrijver zijn hier opgeteekende ervaringen, en deze ondertitel is volkomen gerechtvaardigd. De politiek, de phrase van de politiek, speelt hier geen rol; Langhoff heeft zich evenmin genoopt gevoeld zijn verhaal te romanceeren; beide factoren komen zijn boek ten goede, omdat men vermoeden mag, dat juist dikke phrasen en een verzonnen intrige dit document radicaal zouden hebben bedorven. De schrijver verklaart ten overvloede vooraf, dat hij zweert de zuivere waarheid te spreken, maar ik hecht veel minder aan zulke verklaringen (die iemand immers toch niet kunnen beletten alleen al in de wijze van voorstellen een persoonlijk inzicht te geven) dan aan het accent van het boek zelf. Dat accent overtuigt; een man, die liegen wil om zich interessant te maken of om wraak te nemen, gaat anders te werk; zijn geheugen is misschien even scherp als dat van Langhoff, maar, dan in dienst van de rancune. Ik geloof niet, dat Langhoff, die tooneelspeler is en een betrekking aan het Stadstheater te Zürich heeft gevonden na uit het concentratiekamp te B rgermoor te zijn ontslagen, dit boek uit ran-

cune heeft geschreven; de toon is eerder (voor zoover mogelijk bij een dergelijk weerzinwekkend onderwerp) zakelijk en zelfs humoristisch dan declamatorisch en sensationeel. De auteur heeft een reeks van wreedheden, die hij moest beschrijven, niet zonder tegenwicht gelaten; de aangrijpendste passages zijn voor mij de beschrijvingen van de pogingen, door deze gevangenen zonder eenigen waarborg van rechtsingang gedaan, om zich ondanks alles op het „normale” leven te blijven instellen door middel van circusvoorstellingen b.v. (het Circus Concentrasani). Men heeft Langhoff bovendien, als men zijn lotgevallen vergelijkt met die van den vroegeren minister van het Centrum Hirtsiefer en den zoon van wijlen president Ebert, die hij beiden in Börgermoor heeft ontmoet, maar matig getrapt en geranseld; hij had zichzelf heel wat beklagenswaardiger kunnen afschilderen, als hij belang gehad had bij het melodrama. Hij is „maar” eenmaal zoo stelselmatig met den gummistok bewerkt, dat hij bewusteloos bleef liggen, en dat nog wel voor hij in het kamp aankwam, bij wijze van eerste kennismaking met de nieuwe kameradschappelijkheid. De climax in wreedheid ontbreekt dus; telkens verneemt men van SA en SS, die zelf verontwaardigd zijn over de dingen, die in de concentratiekampen gebeuren; maar des te afschuwelijker is dit document, des te dieper zal de indruk zijn, die het achterlaat bij den lezer. Langhoff lijdt niet aan het emigrantencom-

plex; de menschelijkheid, waarvoor zijn boek opkomt is niet de vrucht van grootsprakige theorieën; hij is bereid zijn tegenstanders hun recht op een overtuiging te laten, ook al kan hij die niet deelen, en het is vooral daarom, dat men hem gelooft, wel gelooven *moet*.

Wie *De Veensoldaten* gelezen heeft, weet iets meer van de instincten, die de negentiende eeuw heeft weggemoffeld achter een fraai gordijn van civilisatie en humaniteit, en die zich, als de omstandigheden gunstig zijn, openbaren als sadisme. Het kan geen kwaad, dat niet te vergeten, wanneer er ergens op pathetischen toon met menschelijkheid uit de oude school wordt geschermd; want dit geschiedde op luttele kilometers afstand van de Nederlandsche grens. . . .

Juli 1935.

FRANSCHEN EN DUISCHEN CULTUUR

Naar aanleiding van: Louis Reynaud,
L'Ame Allemande.

Het probleem Frankrijk-Duitsland is, men kan er moeilijk anders over denken, de kern van het Europeesche probleem; en wie belangstelt in de wording van een Europeesch bewustzijn, zal zich in de eerste plaats rekenschap hebben te geven van de relaties dier beide landen, zóó verschillend van geaardheid, dat men er zich vaak van af meent te kunnen maken met een populair „they will never meet”. En inderdaad; het is niet het juiste oogenblik om te komen aandragen met cultureelen humbug over volkerenverzoening en wederzijdsch begripen en andere schoonheden, waarmee naïeve idealisten ons menigmaal hebben verkwikt. Zelfs zijn Stresemann en Briand, die men dan toch altijd (terecht of ten onrechte, ik laat het ditmaal in het midden) beschouwde als een symbool van groeiende communicatie wederzijds, dood en begraven; wij zien een Frankrijk, dat gecompromitteerd wordt door een lawine van schandalen, tegenover een Duitsland, dat niet anders dan officieele kreten laat hooren, omdat de rest gesmoord wordt. Duidelijker dan ooit blijkt de voosheid en oppervlakkigheid van hen, die meenden door theorieën belangen te kunnen verzoenen onder den schijn van idealen. In dit stadium schijnt Nietzsches „goede Euro-

peaan", waarin de tegenstelling Duitschland-Frankrijk niet is weggemoffeld, maar opgeheven, weer evenzeer een hersenschim als in den tijd toen Nietzsche zelf hem in *Die Fröhliche Wissenschaft* naar voren bracht om zijn onvrede met het protserige „Reich" van Bismarck en het aan Parijsche *décadence* wegterende Frankrijk positief te formuleeren. Maar omdat ik er evenzeer als Nietzsche van overtuigd ben, dat „Europa één wordt", tegen de verheerlijkers van volk en ras in, desnoods dwars door hen heen, daarom tracht ik juist nu de officieuze symptomen op te sporen, die mijn geloof bevestigen. Eén van de eerste vereischten is daarbij, dat men nuchter is, zich niet aan een fata morgana van eenheid bedwelmt, die alleen in jongelingsbijeenkomsten zichtbaar wordt, zich houdt aan de ongunstige resultaten van de feiten, en liever te pessimistisch is dan een grein te optimistisch.

De wisselwerking tusschen Fransche en Deutsche cultuur is niet van vandaag of gisteren. Reynaud wijst er in zijn straks nader te bespreken boek met den kinderlijken trots van den patriot op, dat Duitschland in de vroege middeleeuwen eigenlijk het Oostelijk deel van Frankrijk, „*Francia orientalis*", was, met andere woorden, dat de tegenstelling Frankrijk-Duitschland aanvankelijk niet eens heeft bestaan. Hij schrijft het ontstaan van het nationale gevoel in Duitschland trouwens toe aan een uitvinding van geleerden, daarbij uitgaande van de uitvoerig toegelichte these, dat

in Deutschland de critiek de verschijnselen in het leven roept, terwijl het in andere landen juist omgekeerd pleegt te geschieden. Of dit als algemeenheid opgaat, staat nog te bezien, maar de opmerking is in ieder geval aardig, al heeft Mme de Staël ook al dergelijke theorieën over het Duitsche denken ten beste gegeven („Het denken, dat de andere volken kalmeert, windt den Duitscher op” is een verwante observatie!). Zeker is wel, dat het scherpe afwijzen van Fransche invloeden, zooals men dat later in Deutschland tamelijk veelvuldig aantreft, altijd iets geforceerds en overbodigs heeft gehad. De psyche van den Franschman en den Duitscher mogen nog zooveel verschillen, zij zijn niet van elkaar gescheiden door een fatum; er zijn in den loop der tijden bovendien meer bressen geschoten in de z.g. ondoordringbare barrière dan menig een denkt; men zou zelfs de stelling kunnen verdedigen, dat de legende der ondoordringbaarheid van vrij jongen datum is!

Het is altijd zaak, de auteurs, die zich van een Duitsche, Fransche, Engelsche of andere nationale „ziel” bedienen, nauwkeurig te controleeren. Hun uitgangspunt heeft iets gevaarlijks, waarvan zij zelf gewoonlijk argeloos dupe zijn. Door b.v. „*âme allemande*” en „*âme française*” als grootheden tegenover elkaar te stellen, gelijk Reynaud doet, begint men met aan te nemen, dat die twee geestestoestanden zonder meer gegeven zijn, dat men er mee kan omsprin-

gen als met den heer Hindenburg en den heer Lebrun. Maar de psyche van een volk blijft altijd een tamelijk willekeurige abstractie uit een oneindige hoeveelheid *détails*, zoodat gewoonlijk de beslising over *de* ziel van *het* volk in handen ligt van één of anderen heer, die met zijn uiter-aard beperkt waardeoordeel precies uitkiest voor zijn volksziel, wat hem het meest geschikt voorkomt. Ziet men b.v. de Duitsche „volksziel” door den bril van den heer Reynaud, dan zou men waarlijk niet vermoeden, dat men te doen had met dezelfde „ziel”, die door den heer Hitler zoo lyrisch is beschreven! Daarmee wil ik volstrekt niet zeggen, dat het standpunt van Reynaud even willekeurig zou zijn als dat van Hitler, maar *in beginsel* huldigen zij beiden een overeenkomstig schoolmeestersstandpunt. Natuurlijk bestaat er zoiets als een „volkskarakter”; het is echter zeer de vraag, of de daarop gebaseerde overeenkomst tusschen (laat ons zeggen) Rilke en Hans Albers niet wegvalt tegenover de verschillen tusschen een decadenten dichter en een dikken filmacteur. Het discussi-eeren over „l’ âme allemande” is Sisyphusarbeid, als men dat niet vooral in het oog houdt! Daarbij moet men aanstonds vaststellen, dat de „tegenstelling” Frankrijk-Duitschland, hoe gecompliceerde voorstelling men daarvan ook geven kan, altijd haar oorsprong vindt in een vrij ordinaire gemeenplaats uit de salonconversatie. De opvatting van den Franschman als een cultu-

reel, verfiynd, beleefd, maar krachteloos en verdorven mensch naast den Duitscher als een barbaarsch, ruw, bruto, maar veelbelovend en oergezond individu vindt men, als men er goed op let, nog zeer duidelijk terug in de boeken van een essayist als Friedrich Sieburg (*Dieu, est-il Français?*), van den fijnzinnigen geleerde Ernst Robert Curtius (*Frankreich*) en nu weer van Louis Reynaud, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon; de verhoudingen zijn natuurlijk cultureel verantwoord, de waardebepalingen hangen daarbij samen met de nationaliteit van den schrijver in quaestie, maar in wezen stuit men altijd weer op het contrast, dat men bij den weg kan vernemen. Sieburg en Curtius, de Duitschers, doordrongen van de beteekenis der Fransche cultuur, zoowel als Reynaud, de Franschman, overtuigd van de waarde der Duitsche cultuur, werken met feitenmateriaal, dat zeker wel objectief mag heeten; en wat is het resultaat? Dat men aan het eind van lange en gedocumenteerde betoogen tenslotte toch weer terecht komt op een contrast, dat „in den volksmond” allang was vastgelegd! Wel een bewijs, dat men dat contrast tusschen de beide naties niet overwint door een phrase! Hoeveel feiten uit de historie Curtius en Reynaud ook aan mogen voeren voor hun interpretaties van de twee „zielen”, zij blijken in laatste instantie toch weer afhankelijk van dien ordinair „volksmond”! Vooral bij Curtius ligt het allerminst aan de „Einführung”; men

zou, na lezing van zijn superieure boek, zoo zeggen, dat hij den Franschman alle recht laat wervaren; men heeft dan echter buiten den waard gerekend, zooals wel blijkt uit de heftige bestrijding, die hem van de zijde van Reynaud te beurt valt. Het komt er tenslotte op neer, dat de Franschman het waardeoordeel van den Duitscher niet verdraagt.

Nu is de heer Reynaud heel Frankrijk niet. Maar zijn conceptie van den Duitschen geest, als antwoord op de concepties van den Franschen geest van Sieburg en Curtius, is toch zoo typeerend voor het gangbare Fransche standpunt, dat men het min of meer als representatief mag beschouwen. Het is de conceptie, die reeds vroeger, zij het met andere argumenten, verdedigd werd door Henri Massis; het is de conceptie, die Frankrijk en zijn cultuur zonder voorbehoud vereenzelvigt met de Menschheid; het is de conceptie, die waakzaamheid en achterdocht jegens Duitschland aanbeveelt ter bescherming van „l' idée d' un goût universel, fixe, fondé sur les besoins rationnels.” Als prediker van deze moraal (Frankrijk op de bres voor de resultaten der universeele beschaving) kan men Reynaud c.s. direct stellen tegenover Spengler, wiens conceptie van den „Untergang des Abendlandes” meer en meer een wederopstanding van het „Preussentum” blijkt te beteekenen. Karakteristiek voor Reynaud en Spengler *beiden* (hoezeer hun verdediging respectievelijk van Humaniteit en

Macht ook met elkaar in botsing moge komen) is het ietwat krampachtige pogen, om de intuïtief aanwezige grondgedachte wetenschappelijk aanvaardbaar te maken met behulp van het gansche arsenaal der cultuurgeschiedenis, zoodat de lezer zich kan overgeven aan een zekerheid, die door de feiten wordt bewezen. Volgens Spengler documenteeren de feiten juist het tegendeel van wat zij volgens Reynaud documenteeren; en wij, die bij geen van beide concepties direct belang hebben, kunnen daaruit moeilijk anders concluderen, dan dat hier de feiten, als altijd, gewillig de banen volgen, waarin de meesters der moraal hen willen leiden.

Voor Reynaud (om ditmaal te blijven bij de beperkingen, waaraan de Fransche mentaliteit is gebonden) ligt de verdienste van de Duitsche cultuur in het *lyrische* element; alle prestaties van waarde, die door Duitschers zijn geleverd, kunnen worden herleid tot de lyriek, alle fouten van Duitschers tot het tekort aan „vorm” en „stijl”, dat daaraan onverbrekkelijk is verbonden. Reynaud houdt taai vast aan dat thema, dat in vele andere bewoordingen in zijn boek telkens weer wordt uiteengezet; zelfs de tegenstelling tusschen het staatsbegrip en de politieke opvattingen van beide volken komt, volgens Reynaud, voort uit dat fundamenteele verschil. Ik wijs er nogmaals op, dat deze schrijver door de verkondiging van dit principe eigenlijk niets anders doet dan een populaire meening vastleggen in

een wetenschappelijk betoog. Als alle populaire meeningen heeft ook deze natuurlijk reden van bestaan, maar juist de fijnere nuances worden er door bedreigd. Men kan zich niet onttrekken aan het gevoel, dat Reynaud de dupe is van zijn vooropgestelde voorliefde voor den Franschen gemiddelden beschavingstoestand boven den Duitschen; dat hij de Duitschers alleen huldigt om hun „lyrische” verdiensten teneinde hen des te heftiger te kunnen attaqueeren over hun gebrek aan vorm en stijl; dat hij, tenslotte, het Duitsche vormgevoel slechts vermag te zien als het *negatief* van het Fransche. Het vormbegrip van den Franschman, zooals Reynaud er een is, wordt in Frankrijk wat al te gemakkelijk vereenzelvigd met den vorm in het algemeen, omdat de Fransche cultuur zich gaarne afficheert als een eindtoestand van cultureele volmaaktheid. Curtius had dat in zijn boek zoo helder uiteengezet, dat men er zich, als niet-Franschman, eigenlijk over verbaast, dat Reynaud op dit punt vrijwel geen zelfcritiek heeft; terwijl hij Curtius in zijn conclusie meent te bestrijden, doet hij in zijn gansche betoog eigenlijk niets anders dan Curtius bevestigen. Die staaltjes van zelfoverschatting zijn dan ook bij dozijnen aan te wijzen, omdat Reynaud geen moment twijfelt aan de Fransche normen en diezelfde normen als een vorm van Goddelijke gerechtigheid oplegt aan de Duitsche cultuur.

Daarbij kan men dezen geleerden prediker voor eigen parochie herhaaldelijk betrappen op psy-

chologische naïveteiten, die men niet zou verwachten van iemand, die zelf de Duitschers als middelmatige menschenkenners aan de kaak wil stellen. „L'Allemand est un médiocre psychologue, dès qu' il s'agit de sortir de lui-même.” Het kan zijn, al dansen de uitzonderingen reeds voor mijn geest; de Franschman is het in ieder geval, blijkens het werk van Reynaud, vaak evenzeer! De door Frankrijk aan de Amerikanen in hun vrijheidsoorlog verleende hulp voorstellen als een daad van „générosité”, of beweren, dat de Franschman minder „utilitaire” en „égoïste” is dan de Duitscher, is op zijn zachtst gezegd een bekoorlijke phrase! Als Reynaud over den staatsvorm spreekt, en den Duitschers verwijt, dat zij zich zoo buitengewoon langzaam tot het staatsbegrip hebben opgewerkt, neemt hij weer het begrip van den afgeronden *Franschen* staat voor *het* staatsbegrip in het algemeen; zoo weinig is de gemiddelde Franschman bij machte zijn privé-normen los te maken van de illusie, dat zij geldig zijn voor de menschheid als zoodanig! Men krijgt den indruk, dat de normen der Chineezen en Boschjesmannen voor het Fransche normgevoel alleen op deze aarde aanwezig zijn om de voortreffelijkheid van de Fransche conceptie te duidelijker aan het licht te brengen!

Het is mij er niet om te doen, het boek van Reynaud af te breken; integendeel, ik beveel het een ieder, die zich voor het Europeesche cultuurvraagstuk interesseert, bijzonder aan, vooral als tegenwicht tegenover de Spengleriaansche cul-

tuurconceptie. Maar heeft het zin, de door Reynaud vermelde en geïnterpreteerde feiten te gaan opsommen? Het lijkt mij van veel meer belang den nadruk te leggen op de plaats, die *L'Ame Allemande* inneemt onder de vele bespiegelende werken, die in de laatste jaren op dit gebied zijn verschenen. Zoomin als ik bereid ben te gelooven in de rassenleer van de nieuwe Duitse romantiek, zoomin kan ik de traditioneele en langzamerhand volkomen steriel geworden ideeën der achterwaarts ziende Fransche humaniteitsprofeten aanvaarden; zij zijn minstens even nadeelig voor een werkelijk Europeesch bewustzijn als de mythen aan den anderen kant van den Rijn. Het is bedenkelijk, dat Reynaud geen andere slotmoraal heeft dan *waakzaamheid*, dat wil zeggen de achterdocht als systeem van een republiek, die zich wil handhaven door als martelares op te treden voor de menschheid; die waakzaamheid moge momenteel een politieke noodzakelijkheid zijn, als richtsnoer voor het cultureele leven van een volk is een negatief parool met een accent uit het bestjeshuis ronduit een teeken van ouderdomszwakte. Hadden wij niet figuren als Gide en Malraux om te bewijzen, dat er een andere Fransche cultuur is dan deze, zich op tradities en rechten beroepende, in schoolmeesterlijke vormverheerlijking verstarde leer van de Fransche superioriteit, dan zouden wij wellicht een eervolle begrafenis moeten voorbereiden.

Januari 1934.

SPAANSCH KOSMOPOLITISME

Naar aanleiding van: José Ortega y Gasset, *Bespiegelingen over Leven en Liefde*.

In een van de opstellen, door dr J. Brouwer thans verzameld onder den titel *Bespiegelingen over Leven en Liefde*, spreekt José Ortega y Gasset over het wereldburgerschap. Hij zegt daar, dat er onder de toonaangevende wijsgeeren in Duitschland omstreeks het jaar 1907 niemand was die Bergson had gelezen; zelfs den grooten Hermann Cohen, zegt Ortega, heeft hij nooit zoover kunnen krijgen, dat hij het werk van zijn Franschen collega ter hand nam. Ortega voert dit aan als een voorbeeld van de verbroekeling van het Europeesche geestesleven gedurende het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw; en hij betoogt daarna, dat daarin sinds 1920 groote verandering is gekomen. „Tegenwoordig leven sommige Duitsche of Engelsche mannen van wetenschap in nadere betrekking met hun vakgenooten uit Spanje en Amerika dan met de massa uit hun eigen land. En het zijn niet de eersten de besten. Als men aan de gemiddelde menschen uit die landen vraagt wie hun knapste koppen zijn, noemen zij juist deze mannen en zullen hen als de voortreffelijksten aanwijzen.... Dit is een verschijnsel dat in versnelde maat overal in de wereld tot

uiting komt. Het *intellectueel cosmopolitisme* wordt bestendig in veelbeteekenende tegenstelling tot de mislukking van het *staatkundig cosmopolitisme*.”

Wat Ortega y Gasset hier constateert (en hij constateert het, zooals ik dadelijk nog nader zal aantonen, met groot welbehagen, omdat voor hem de intellectueelen in laatste instantie toch de élite zijn), is ongetwijfeld een moeilijk te ontkennen feit, dat men b.v. zou kunnen illustreeren door naast den Spanjaard Ortega y Gasset zijn iets oudere tijdgenooten Thomas Mann, den Duitscher, en J. Huizinga, den Nederlander ter vergelijking op te stellen. Hoewel zij onderling verschillen, onder andere ook door hun landaard, lijken zij, beoordeeld naar de positie die zij in het cultuurleven van Europa innemen, toch zoozeer op elkaar, dat men in dit geval wel van een super-nationalen vorm van intellectueelen mag spreken. Waarschijnlijk is van hen Thomas Mann de subtielste, Ortega y Gasset de temperamentvolste en Huizinga de behoedzaamste (althans blijkens zijn brochure *Nederlands geestesmerk* is hij nu uit puur anti-heroïsme ongemeen ingenomen met den „bourgeois satisfait” en den pruikentijd, zoodat Justus van Effen bij hem wel binnenkort als de heros van een anti-heroïsche levenshouding zal optreden); maar wat hun gemeen is, is die eigenaardige nuance tusschen wetenschap en kunst, tusschen academie en maatschappij, tusschen conserva-

tisme en verzet, die men als kenmerkend kan beschouwen voor een bepaald cultuurstadium op de grens van de negentiende en de twintigste eeuw; van de negentiende hebben deze intellectueelen hun fundamenten betrokken, hetgeen o.m. blijkt uit de hun drieën wederom gemeenzame neiging om de intellectueelen met de élite te vereenzelvigen, maar de twintigste eeuw heeft op de vormen van hun geestesarchitectuur veel invloed gehad. Hun intellectueel cosmopolitisme onderscheidt hen b.v. van het representatieve geleerden-type uit den tijd der „verbrokkeling”, zooals Ortega het noemt; niet één bepaald land, maar Europa en zelfs Amerika leveren hun de criteria; en al mag dan Thomas Mann, blijkens een weemoedige bekentenis in zijn laatsten essaybundel, zich in de ballingschap toch onverbrekkelijk met Duitschland verbonden voelen, en al mag Hui-zinga, in zijn afkeer van nationaal-socialisme en communisme, steeds meer een „laudator temporis acti” worden, steun zoekend bij de idylle van een denkbeeldig verleden. . . . de beteekenis van deze figuren voor hun respectievelijke landen is geweest, dat zij, verzadigd met de nationale cultuur van die landen, het Europeesche perspectief hebben gezocht.

José Ortega y Gasset was hier te lande vrijwel geheel onbekend, voordat dr Brouwer een van zijn belangrijkste werken in een Nederlandsche vertaling onder den titel *De Opstand der Horden* liet verschijnen. Van dit boek is onlangs zelfs

een tweede druk van de pers gekomen; wel een bewijs, dat het onderwerp hier belangstelling heeft gevonden. En niet ten onrechte: het probleem van de massa's, die volgens Ortega een „verticale invasie” van barbarie beteekenen voor Europa, is het probleem, dat aan de orde van den dag is. Men kent waarschijnlijk het uitgangspunt van Ortega's gedachtengang; de enorme bevolkingstoename in de negentiende eeuw bedreigt de cultuur van dit werelddeel met den ondergang. Van 1800 af tot 1914 steeg de Europeesche bevolking van honderdtachtig millioen tot vierhonderd zestig millioen (de cijfers ontleent Ortega aan Werner Sombart). „Deze voortjagende uitbreiding is voor ons thans van groot belang, want zij beteekent, dat er zwermen op zwefmen menschen over Europa zijn uitgestort, en in zulk een korte spanne tijds, dat zij niet voldoende van de overgeleverde beschaving konden worden doordrongen.” Aldus de schrijver van *De Opstand der Horden*. Op dit statistisch te constateeren feit van de overhaaste bevolkingstoename baseert Ortega zijn verdere redeneering. Felle aanvallen op de specialisten, op den eeredienst der jeugd, op de algemeene ontwikkeling, dat wil zeggen op alle vormen van „barbarie”, die zich voordoen bij zoogenaamde geciviliseerde individuen, demonstreeren duidelijk genoeg, dat voor Ortega y Gasset de barbarie niet buiten de beschaving omgaat; alles hangt er van af, hoe de beschaving is *verwerkt*; de

mensch van de massa (het woord „horde” is van den vertaler afkomstig en houdt mijns inziens meer minachtende waardebe­paling in dan wenschelijk is in het verband van Ortega's redeneering) heeft echter geen tijd gehad om iets te verwerken, en dus houdt hij het midden tusschen primitiviteit en ondankbaarheid jegens de cultuurgoo­deren, waar hij gebruik van maakt, alsof hij er recht op had. „In de gedaanten van syndicalisme en fascisme komt thans voor het eerst in Europa een slag menschen naar voren die geen redenen wenscht op te geven en er zich evenmin om bekommert of hij gelijk heeft, maar die zich heel eenvoudig vastbesloten toont zijn meeningen aan allen op te leggen.”

Deze dingen scherp gezien en scherp geformuleerd te hebben is één van Ortega's bijzondere verdiensten. Zijn conclusies zijn met dat al niet pessimistisch, zooals die van Spengler; Spengler gelooft aan de *macht*, Ortega niet; zonder de publieke opinie heeft nooit iemand kunnen regeren, want zelfs de sultan, die op de macht der Janitsaren steunt, is nog afhankelijk van hun meening en van de meening die de overige bewoners over dezen hebben. Ortega stuurt nu aan op een Europeesche „publieke opinie”; deze overmacht van meening ontstaat ondanks alle chaos en alle nationalistische tegenstroomingen; want volgens Ortega is de Europeesche natie geenszins een utopie. Een natie is iets *dat men maakt*: aldus Ortega tegenover de nationalist­en van thans, die

in de natie iets zien, dat door bloed, taal en verleden wordt bepaald. „Nu zal voor de „Europeanen” de tijd aanbreken, waarin Europa zich kan veranderen in een nationale idee. Dit te gelooven is minder utopistisch dan in de elfde eeuw de voorspelling van de eenheid van Spanje zou zijn geweest. Hoe getrouwer de Westersche nationale staat aan zijn waarachtig wezen blijft, des te zekerder zal hij zich zuiver ontvouwen tot een reusachtigen Staat, die het geheele vasteland zal omvatten.”

Dit zijn enkele hoofdpunten van Ortega's *Opstand der Horden*. Het boek zal zeker dengene, die met de persoonlijkheid van dezen Spanjaard niet op de hoogte is, aanvankelijk verblinden door de thematische behandeling van de stof, door de flitsen en paradoxen, door den overvloed van verrassende gezichtspunten die het oplevert. Als men het herleest, zet men hier en daar vraagteekens; men vindt in den filosoof Ortega iets van den schitterenden journalist, die ideeën improviseert, maar ze slechts ten deele psychologisch verantwoordt; men vraagt zich vooral af, waarop Ortega, die den „hordenmensch” als zoo ondankbaar, zoo vulgair en zoo barbaarsch afschildert, eigenlijk zijn élitebegrip heeft gefundeerd; men vraagt zich af, wie Ortega *zelf* is. Dat die vraag niet zoo dwaas en zeker niet overbodig is, kan wel blijken uit de laatste bladzijde van *De Opstand der Horden*, waarop de schrijver erkent, dat hij aan één belangrijke

vraag niet is toegekomen: aan welke wezenlijke tekortkomingen lijdt de moderne Europeesche beschaving?

Het is karakteristiek voor Ortega, dat die vraag hem pas aan het eind van zijn boek komt lastig vallen, dat hij niet *begonnen* is de wezenlijke tekortkomingen der Europeesche beschaving te onderzoeken. Hij noemt den „hordenmensch” zonder meer de „ontkenning” van die beschaving; maar hoe kan men weten, of een bepaalde categorie menschen gladweg de ontkenning van de beschaving is, als men niet vooraf heeft vastgelegd, wat de beschaving zelf is? Ik geef dit argument niet als een argument *tegen* Ortega, maar om aan te toonen, hoezeer deze persoonlijkheid met haar wortels in de negentiende eeuw vastzit; ondanks alle scherpe critische vernuftigheid heeft Ortega veel vertrouwen in de beschaving, twijfelt hij minder aan haar fundamente dan aan haar ontplooiingsmogelijkheden. Hij kon daarom een boek schrijven over de massa's met alle voordeelen van een doeltreffend strijdschrift... en toch het „laatste” probleem, dat van de massa's en de beschaving zelf, buiten het geding laten, als een punt van later zorg...

De bloemlezing uit Ortega's essays, *Bespiegelingen over Leven en Liefde*, bevestigen den indruk, dien men van den boeienden auteur uit *De Opstand der Horden* bewaard heeft. Men ziet Ortega hier als filosoof, als historicus, als causeur aan het werk, minder dan als polemist,

zoals in *De Opstand der Horden*, hoewel zijn stijl altijd (ook in het niet-polemische genre dus) een ondertoon van polemieek heeft. Ortega houdt als stylist het midden tusschen een professor en een pamflettist; nu eens overheerscht het eene, dan het andere accent; een neiging tot doceeren is hem niet vreemd, maar het is een paradoxaal docent, die hier aan het woord is. Wanneer hij in een gesprek over het begrip *dharma*, gehouden op een golfveld met een wereldsche jongedame, zijn afzijdigheid van het leven motiveert door de zedewet van de Hindoes toe te passen op den modernen tijd („Uw *dharma* is golf te spelen en mijn *dharma* is te spreken en te schrijven”), dan voelt men in de wat bestudeerde frivoliteit van zulk een betoog de pose van den man, die volstrekt niet zoo onwereldsch is als hij zich tegenover die wereldsche jongedame wil voordoen; de gesprekstoon blijft bij Ortega een kunstgreep. Ook in zijn beschouwingen over de liefde, die vol staan van scherpzinnige opmerkingen, raakt men toch nooit geheel het gevoel kwijt, dat een academisch man afdaalt van zijn troon om, met alle cultuur die hem eigen is, over de aandoeningen van het hart te gaan spreken; de „Overpeinzingen voor het portret van de markiezin van Santillana” vooral vertoonen dit merkwaardig mengrecept van psychologische belangstelling en wetenschappelijke algemeenheid. In deze bloemlezing ontbreekt helaas Ortega's polemieek met Stendhal over de liefde (wel op-

genomen in de Duitse vertaling *Ueber die Liebe*); want volgens Ortega weet Stendhal niet wat liefde is en blijkt dat uit zijn beroemde „kristallisatietheorie”. Wel heeft dr Brouwer opgenomen „een proeve van een psychologie van de liefde van de vrouw voor den man”, waarin Ortega de liefde karakteriseert als „de verhevenste en volkomenste daad van een ziel”, en haar verdedigt tegen de passie, die tegenwoordig in de mode is; „ik geloof daarentegen, dat men aan het woord „passie” zijn oorspronkelijke, ongunstige beteekenis moet teruggeven.”

Veel meer in zijn ware element echter lijkt mij Ortega toch als denker over meer theoretische onderwerpen; juist dezen theoretischen onderwerpen weet hij een smaak van concreetheid te hergeven, dien zij zoo noodig hebben. Uitstekend is b.v. „Over de manier, waarop geschiedenis moet worden beoefend” (vooral te vergelijken met de *Cultuurhistorische Verkenningen* van Huizinga, waarvan deze beschouwingwijze zich door veel meer durf onderscheidt en waaraan zij door den ondergrond toch weer verwant is); uitstekend eveneens „Phraseologie en Oprechtheid”; ook in „Levenskracht, ziel en geest” vindt men veel belangrijks, al is de opzet van het geheel hier minder bevredigend. In het opstel „Het Wereldburgerschap en de Hervorming van het Scheppend Verstand” zet Ortega uiteen, wat hij onder de „élite” verstaat; en hier ziet men hem een soort kloosterideaal van afzondering

der uitgelezen menschen verdedigen, dat veel verklaart van zijn aanval op de „horden” en zijn negentiende-eeuwsch geloof aan de superioriteit van de intellectueelen. Volgens Ortega moeten de intellectueelen zich terugtrekken en niet naar de heerschappij streven; „zij moeten er zelfs niet naar streven de menschen te beïnvloeden of te willen redden. Op die manier zouden zij minder nuttig zijn dan zij in werkelijkheid kunnen zijn. Zij vervullen hun bestemming niet op de beste wijze als zij in de samenleving geheel naar voren treden, op den eersten rang komen zooals de politicus, de krijgsman of de priester. Integendeel, daartoe dienen zij zich terug te trekken tot de bescheidenste plaatsen van de maatschappij, ingetogen en aan den blik onttrokken.”

Dit élite-ideaal nu lijkt mij in wezen typisch historisch; want het probleem van de intellectueelen is thans niet de heerschappij in de wereld, die zij waarschijnlijk gaarne aan de politici zouden overlaten, maar de *onmogelijkheid òm teruggetrokken te leven!* De intellectueel wordt meegetrokken in de conflicten en als hij niet oppast, is de afzondering van Ortega y Gasset voor hem de afzondering van het concentratiekamp, waar men met al zijn élite (een zeer bedenkelijk begrip overigens, in den zin van Ortega) van een koude kermis thuiskomt. Dat het schreeuwen op de actuele markt niet de taak is voor den intellectueel, zal men Ortega gaarne toegeven, en ook, dat de geboorte der ideeën een zekere atmosfeer

van stilte veronderstelt; maar het kloosterideaal is voor de intellectueelen van thans veel problematischer dan het blijkbaar voor Ortega was, toen hij dit stuk schreef.

Juli 1935.

VERDEDIGING DER CULTUUR

Naar aanleiding van: J. Huizinga,
In de Schaduwen van Morgen.

Het mag een buitengewoon verheugend verschijnsel genoemd worden, dat het nieuwe boek van Professor Huizinga (naar men mij in den boekhandel meedeelde) in een week tijds uitverkocht was; want een dergelijke belangstelling bewijst, duidelijker dan wat ook, dat de problemen, die door Huizinga in dit „diagnostische” werk worden aangesneden, in Nederland in breeden kring de aandacht trekken van hen, die bij de „diagnose” ten nauwste zijn betrokken. Huizinga’s boek is een reactie op tijdsverschijnselen; als zoodanig is het actueel in een andere betekenis dan krantenartikelen; het signaleert, het hekelt, het waagt zich zelfs aan een schuchtere *prognose*: dingen, die het boek in het centrum van het Nederlandsche cultuurleven behooren te plaatsen. . . . en die het daar, blijkens dit eerste resultaat, ook werkelijk geplaats *hebben*.

Een verheugend verschijnsel, niet alleen daarom. Er zijn boeken, die overloopen van tijdsproblemen, en waarvan het succes ons volstrekt niet verheugt; boeken, die barsten van de phrasen, boeken, die bezwijken onder de profetieën, boeken van schrijvers, die al te zichtbaar *zwelgen* in de ziekten van „onzen tijd” (niet de mijne, met verlof !) en zich bedrinken aan even onnoozele als

sonore gemeenplaatsen. Met zulke geschriften heeft het laatste boek van Huizinga niets uitstaande, al zou de ondertitel, die voor mijn gevoel te sterk generaliseerend van „het” geestelijk lijden van „onzen” tijd gewaagt, dat misschien een oogenblik kunnen doen veronderstellen (want het blijft altijd zeer de vraag, of men door dit „lijden” te veralgemeenen niet terecht komt in een bedenkelijke beeldspraak); de wijze, waarop Huizinga zich rekenschap geeft, is steeds aristocratisch, beheerscht, vrij van den humbug en de heroïsche gebaren, die zoo dikwijls moeten doorgaan voor diepe wijsheid. Het komt mij voor, dat Huizinga er, veel beter dan in zijn brochure *Nederlands Geestesmerk*, in geslaagd is den indruk te maken, dien hij beoogt; een indruk, die niet berust op hysterische massasuggestie en woordklank, maar op den *toon* van zijn stijl, die de stijl is van de waarachtig-persoonlijk verantwoordelijken. Daarom zal dit boek ook alleen een echo vinden bij hen, die zich niet gemakshalve onttrekken aan de verantwoordelijkheid, die zelf denken nu eenmaal noodzakelijkerwijze met zich meebrengt; voor degenen, die met een scheutje rassentheorie en een puts psycho-analyse reeds genoeg nemen, zal het afschrikwekkend zijn door zijn soberheid. Soberheid: daarmee wil ik niet zeggen, dat dit werk van geestdrift is gespeend. Maar het is de geestdrift der „geoorloofde middelen”, om een uitdrukking van Huizinga zelf te gebruiken. „Laat men toch

niet vergeten, dat de zuiverste formulering van het heldendom, namelijk die van het middeleeuwsche ridderideaal, juist haar kracht had in de beperking der geoorloofde middelen”, zegt deze schrijver met de aphoristische raakheid, die hem bij al zijn behoedzaamheid onderscheidt van andere academische geesten. Wanneer men dezen zin als uitgangspunt neemt, dan kan men zonder moeite begrijpen, uit welke sentimenten de bedwongen geestdrift van Huizinga wordt geboren; hij zoekt de rechtvaardiging van zijn positie als mensch (zijn menselijke waardigheid, met andere woorden) niet in de brute kracht van den gummiknuppel of in de argumentatie van den paradepas; hij verdedigt de cultuur tegen hen, die haar waarden ontkennen en daarmee de wereld willen overleveren aan de barbarie, maar hij vermijdt ieder woord, dat zou kunnen lijken op een manifest, zoodat zelfs de term „barbarie” hem niet verleidt tot rhetorische conclusies, die men in dat verband zoo veelvuldig hoort trekken. Ook als cultuurdiagnosticus blijft Huizinga historicus, dat wil zeggen eerder geneigd tot voorbehoud dan tot speculatieve voorspellingen; hij is in dit boek polemisch geworden bijna ondanks zichzelf, en het is juist aan deze „onwillekeurige” scherpte, dat zijn aanval op het „hemd-en-hand-heroïsme” zijn bijzondere waarde ontleent.

Een *voorwaardelijk polemist*: zoo zou men Huizinga, vooral als auteur van *In de Schaduwen*

van Morgen, misschien het best kunnen karakteriseeren. Als er uit den toon van dit boek iets spreekt, dan is het een in laatste instantie zuiver on-polemisch gevoel: de liefde voor de wetenschap, de adoratie zelfs voor wat in abstractie en concentratie wordt volbracht, onafhankelijk van de massabetoogingen en heeschgeschreeuwde volksmenners. Ik waag de veronderstelling, dat de eigenlijke aandrift tot het schrijven van deze aanklacht tegen de cultuurverdervende machten in deze maatschappij geweest is de beleediging, die men in de laatste jaren de wetenschap heeft aangedaan; men heeft de autonomie der wetenschap verkwanseld voor de „oprispingen” (het woord is van Huizinga) uit de nadagen der romantiek in geesten als Houston Stewart Chamberlain, den vader der rassenspsychose. Want waar Huizinga's geestdrift ook naar uit moge gaan, zeker niet naar cultureele oprispingen, die zijn gevoel voor maat kwetsen en zijn behoefte aan een grondige en regelmatige spijsvertering der te weten feiten zelfs vermogen om te zetten in heilige verontwaardiging jegens degenen, die schrokken en daarvan de gevolgen publiekelijk (liefst door loudspeakers) ten gehoor brengen. De erasmiaansche afkeer van slechte manieren kan in bepaalde omstandigheden (b.v. die, waarin wij nu moeten leven) den aristocraat, die van nature een vijand is van de rechtvaardiging door polemieken, maken tot een pamflettist in den goeden zin van het woord;

die afkeer kan hem er zelfs toe brengen het domein van de wetenschap te verlaten en „tot het volk” te spreken. Maar de hoogleeraar, die aldus de zonden der wereld gaat geeselen, zal in den toon van zijn betoog toch niet afdalen tot het peil der populaire boetgezanten; aan zijn toon zal men blijven hooren, dat hij geen polemist is uit hartstocht, maar uit nood. En als men vraagt, op welk punt Huizinga door den nood werd gedreven, dan vindt men de liefde voor de autonome wetenschap, waarvan zijn boek is doortrokken, als gereed antwoord. Van hieruit heeft de verontwaardiging van Huizinga zich uitgebreid over de rest van het cultuurvlak; men kan den bouw zijner argumentatie uitsluitend als een geheel zien, wanneer men van die liefde voor de wetenschap uitgaat; ook zijn ethiek komt uit de stilte van het studeervertrek en vertoont als eerste kenmerk den ingeschapen afkeer van luidruchtigheid en van ongepaste overschrijding van de geoorloofde spelregels der beschaafde menschen. Ik bedoel hier dus „liefde voor de wetenschap” allerminst als de geborneerde bijziendheid van sommige wetenschappelijke snuffelaars; voor de tekortkomingen van deze soort wetenschapsliefde heeft Huizinga natuurlijk een open oog; ik bedoel de liefde voor het woord, voor het begrip, voor den contemplatieven geest als een zuiveringsproces van het leven der instincten. „*Katharsis*, zuivering, noemden de Grieken den geestesstaat, dien het aanschouwen

der tragedie achterlaat, de stilte des harten, waarin medelijden en vrees zich hebben opgelost, de zuivering van het gemoed, die voortspruit uit het begrepen hebben van een dieperen grond der dingen." Zoo zegt Huizinga in het slothoofdstuk van zijn boek; en dadelijk springt het verschil in het oog tusschen dit cultuurideaal en dat van Nietzsche (toch waarachtig ook een cultuur-mensch!) die de tragedie een *tonicum* (dat wil zeggen een *overwinning* op medelijden en vrees, *geen* resignatie) noemde en de interpretatie van Huizinga (overeenkomend met die van Aristoteles en Schopenhauer) afwees als een misverstand. Daarom komt Huizinga in verzet tegen Nietzsches discipel Spengler, die den mensch een roofdier noemt; men zal zich weer moeten herinneren, zegt Huizinga, „dat de mensch *kan willen* geen roofdier te zijn". Spengler zal daartegen kunnen inbrengen, dat die wil om geen roofdier te zijn alleen bewijst, dat de mensch een slecht geoutilleerd roofdier is; en daarover zullen de partijen het wel nooit eens worden, omdat hun cultuuridealen fundamenteel van elkaar afwijken.

Het is hier niet de plaats om Huizinga en Spengler (liever nog Nietzsche, omdat Spengler zoo veel vertroebelende elementen van den Pruisischen schoolmeester in zich heeft, die Nietzsche volkomen ontbraken) tegenover elkaar te stellen en hun cultuurbegrip te vergelijken. In het verband van dit opstel kan ik er trouwens mee

volstaan te constateeren, dat deze twee uitersten elkaar ondanks alles vinden (merkwaardig genoeg!) in hun gemeenschappelijk verzet tegen een *derde*, dien Ortega y Gasset heeft trachten te karakteriseeren door te spreken van den „opstand der horden” en die zich het duidelijkst manifesteert in een rassenleer, in een absoluut gemis aan *intellectueel geweten*.

Omdat Huizinga's felle aanval op de hemdbarbaren gebaseerd is op zijn liefde voor en zijn vertrouwen in de superioriteit van den geest boven de stof („L'empire de l'homme sur les animaux est un empire légitime qu'aucune révolution ne peut détruire, c'est l'empire de l'esprit sur la matière”, zei reeds Buffon met dezelfde verzekerdheid, zij het dan ook met het accent van een anderen tijd), tracht hij een definitie te vinden van wat cultuur is, die aan die levenshouding uitdrukking geeft. Met alle voorzichtige voorbehoud van den wetenschappelijk georiënteerden mensch zegt hij: „Cultuur als gesteldheid van een gemeenschap is aanwezig, wanneer de beheersching van natuur op materieel, moreel en geestelijk gebied een toestand gaande houdt, die *hooger* en *beter* is dan de gegeven natuurlijke verhoudingen meebrengen, met als kenmerken een harmonisch evenwicht van geestelijke en stoffelijke waarden en een in hoofdzaak homogeen bepaald ideaal, waarheen de verschillende activiteiten van de gemeenschap streven.” Hoewel hij zelf toe moet geven, dat het waardeoor-

deel „hooger” en „beter” hier een subjectief element is, werkt Huizinga met deze bepaling; zijn gansche ethiek is van haar afhankelijk; zij brengt hem uiteraard in botsing met alle elementen, die dat „harmonisch evenwicht” in gevaar brengen, en dat zijn er natuurlijk zeer vele (ook zeer uiteenlopende, onderling zelfs weer de verbitterdste tegenstanders!), aangezien er eenig geweld voor noodig is om alle verschijnselen onder deze definitie te stulpen. Huizinga zegt om te beginnen zelf, dat „de toekenning van cultuur aan den dierenstaat onmiddellijk af (stuit) op onze spontane logische reactie, dat de term daarop niet past”. Ik voor mij deel die „spontane logische reactie” in het geheel niet; maar is het, afgezien van die subjectieve meeningsverschillen, niet willekeurig, het cultuurdomein door een woordspel te beveiligen tegen een invasie van dieren? Wat Huizinga ter bekrachtiging van zijn „spontane logische reactie” aanvoert (namelijk het specifiek menschelijk *plichtsbesef*) lijkt mij ook geenszins overtuigend; het is zeer de vraag, of dit plichtsbesef niet een afgeleid gevoel is en dus allerminst een oorspronkelijk kenmerk van het menschelijk bewustzijn. Men kan, om Huizinga's cultuurbegrip te toetsen, niet beter doen dan Nietzsches *Genealogie der Moral* lezen.... Intusschen: de verdienste van Huizinga's boek steekt niet in dit eene, mijns inziens weifelachtige en onduidelijke hoofdstuk over de grondvoorwaarden van cultuur. Wat ik meermalen on-

voorwaardelijk bewonder, is de wijze waarop (aangenomen eenmaal, dat iemand een cultuurbegrip nodig heeft om te kunnen ageeren) Huizinga zich in zijn positie van cultuurmensch rechtvaardigt. Beter dan de omslachtige bepaling van wat cultuur is, klinkt trouwens deze uitspraak: „Willen wij cultuur behouden, dan moeten wij voortgaan met cultuur te scheppen.” Mogen wij uit dezen zin afleiden, dat de eigenlijke waarde van de cultuur toch in de eerste plaats, ook voor Huizinga, bestaat in een proces, waarin vergaan en geboren worden elkaar voortdurend aanvullen en afwisselen, dat, met andere woorden cultuur een begrip is, dat voortdurend *vloeiend* moet blijven en even weinig gehoorzaamt aan gecompliceerde definities als de mensch zelf? Hoe het ook zij, de historicus strijdt hier met scherpe wapenen tegen hen, die, in plaats van cultuur te scheppen, prat gaan op phrasen; hij strijdt tegen de algemeene verzwaking van het oordeel, tegen het misbruik van de wetenschap, tegen het verval der moraal, tegen de verabsoluteering van den staat, tegen het valsche heroïsme, tegen het puerilisme (een hoofdstuk met voortreffelijke stukken over de verhouding van ernst en spel), tegen de huidige aesthetische expressie (beschouwingen, waaruit duidelijk Huizinga's antipathie tegen de „kunst om de kunst” en zijn voorliefde voor het getempered en rationeele blijkt), tegen het stijlverlies en de irrationaliseering. Men behoeft het niet met den schrijver eens te zijn, om zijn scherp-

zinnige uiteenzettingen met voortdurende belangstelling en vooral ook respect voor de geserreerde zeggingswijze te volgen. *Dat* ik het meermalen met professor Huizinga oneens ben, volgt waarschijnlijk reeds uit het feit, dat ik zijn cultuurbegrip niet kan onderschrijven, noch zijn votum voor de wetenschap en tegen de kunst accepteren; maar het is hier niet de plaats om over dit verschil in standpunt te discussieeren, en deze andere waardeering der levensverschijnselen belet mij ook allerminst bewondering te hebben voor Huizinga's betoog. Alleen wil ik niet nalaten op te merken, dat Huizinga mijns inziens de psycho-analyse (niet haar epigonen, maar haar kernbeteekenis) zeer onvoldoende weerlegt; er is zwaarder geschut noodig tegen dezen „S. Freud” dan Huizinga hier gebruikt! En van geschut gesproken: ik begrijp niet, waarom Huizinga, die den bewapeningswedloop zoo uitnemend typeert als het „aanmaken van oud roest” en ook de zoogenaamde veiligheidstheorie (in Frankrijk zeer gebruikelijk) terecht qualificeert als een soort bijgeloof, elders een werkelijk niet minder dan zwaar rhetorische passage neerschrijft over den „soldaat in het veld” en diens asketische zelfopoffering; ¹⁾ evenmin, waarom hij den bacterie-oorlog „een eeuwige en infame schandvlek op een verliederlijkt geslacht” noemt, terwijl hij (schoon onder sterk ethisch protest natuurlijk) persoonlijk bereid schijnt te zijn om

¹⁾ In den 4en druk heeft Prof. Huizinga deze passage eenigszins verduidelijkt.

dum dum, gasbommen, vlammenwerpers en andere heerlijkheden „van chemischen en ballistischen aard” nog wat aan te zien. Dit is, dunkt mij, een onverklaarbare inconsequentie, en men moet dan ook veronderstellen, dat Huizinga het over de roofdierlijkheid van den oorlog nog niet met zichzelf eens is; óf *alle* oorlogstuig is een infame schandvlek, óf de oorlog in zijn geheelen omvang is een noodzakelijk element; een middenweg bestaat alleen voor naïeve menschen, die aan een „fatsoenlijken”, sportieven oorlog gelooven.

Maar deze en andere bezwaren van principieelen aard, die ik volledigheidshalve niet geheel meende te mogen verzwijgen, doen niets af aan de waarde van het boek als zoodanig. In dezen tijd, die ronkt van de phrasen, staat de man, die volgens zijn geweten de waarheid spreekt, en er niet voor terugdeinst de phraseurs hardhandig aan te pakken, volgens welke beginselen dan ook, niet in de eerste plaats om zijn theorieën, maar vooral om den toon van zijn getuigenis tegenover den gepatenteerden held met gehypertrophieerde spraakorganen en slechtverteerde lectuur als bewijsmateriaal. Menschelijke waardigheid: zij bestaat allereerst in het verzet tegen een mensch, die den zwendel met waarden tot levensinzet maakt; Huizinga's boek getuigt er op iedere bladzijde van, dat hij aan dat spel niet mee wenscht te doen.

October 1935.

OMSTREDEN VRIJHEID

Naar aanleiding van: Hermann Steinhäuser, *De Toekomst der Vrijheid*.

Wij staan ieder oogenblik weer voor het wonderlijke feit (en voor zoover wij een zekere nuchterheid hebben bewaard, met een gevoel van verbazing), dat de inboorlingen van het twintigste-eeuwsche Europa bezig zijn zich zonder een spoor van onbehaaglijkheid en zelfs met enorm vertoon van geestdrift te ontdoen van hun persoonlijke *vrijheid*; althans van wat het negentiende-eeuwsche liberalisme als zoodanig placht te laten gelden. Het is een ware hekatombe van vrijheid, deze eeuw; men beijvert zich om onvrij te zijn, zich „gelijk te laten schakelen”, bepaalde handbewegingen en parolen gewillig na te apen en zich zalig te laten verzwelgen door het equivalent van den koesterenden moederschoot, den totalitair staat. Blijkbaar geeft het gevoel van persoonlijk vrij te zijn geen aangename sensatie meer aan den gemiddelden Europeaan (men denke aan de heroïsche voorstellingen van de „Liberté” op de barricaden tijdens de Juli- en Februarirevolutie van respectievelijk 1830 en 1848!); de overgave aan het „geheel”, aan het irrationeële, dat langs den weg van het halfbeschaafde denken (rassenleer!) en passant ook nog een weinig gerationaliseerd wordt, onthult het bestaan van een geheel andere behoefte in

het menschelijk organisme: die van *onverantwoordelijk* te zijn. Ook dat is een soort vrijheid, want degene, die zich aan de onverantwoordelijkheid heeft overgegeven door de verantwoordelijkheid op een ander (Ander) af te wentelen, voelt zich, zolang de suggestie duurt, vrij van zorg; men moge hem dan al verbieden zijn mond anders dan op commando's te openen en zijn pen anders dan na instructie van den propagandaminister te bewegen, hij voelt zich vrij van den angst, die door het feit des bestaans op hem drukt. De man, die in een fanfarecorps oempa blaast, is ook niet vrij om de noten te blazen die hij wil; maar hij voelt zich niettemin, en met groote hartstochtelijkheid, gedurende het blazen vrij door de gezamenlijkheid der blazers en het slaafsch gehoorzamen aan den dirigent met zijn magische stafje; zijn verantwoordelijkheid beperkt zich tot een miniem deel van het geheel, voor dat geheel is hij verder *niet* verantwoordelijk. Ziedaar een vrijheidsconceptie, waarvoor de liberaal van de negentiende eeuw geen oog had; voor hem viel het begrip, of liever het woord „vrijheid” samen met een reactie van verdrukten tegen despoten en met een door geen graanwetten of invoerrechten bekommerden handel. De liberale vrijheid (haar verantwoordelijkheid inclus) was synoniem met de opkomst van den burger en den burgerlijken trots; zij is maar één van de vele mogelijke vrijheidsconcepties, en haar verschijningsvorm is volstrekt niet eeuwig.

Zoo sloot het burgerlijk vrijheidsbegrip allerm minst uit, dat bepaalde bevolkingsgroepen in een toestand van (liberaal gesproken) onvrijheid werden gehouden; het was dus veeleer een proef op de som, dat de burgerij het tegen feodale voorrechten van adel en geestelijkheid had gewonnen, dan een absolute maatstaf, krachtens welken men eens en voorgoed kon vaststellen wat een „vrij man” precies was.

Het vrijheidsbegrip van het middeleeuwsche Christendom heeft dan ook een totaal andere nuance dan het liberale vrijheidsbegrip. Bij Augustinus, den grondlegger van de Christelijke maatschappij-orde, beteekent het woord „libertas” („de vrijheid eens Christenmenschen”) namelijk noch verantwoordelijkheid noch onverantwoordelijkheid, maar *beide tegelijk*. Het drukt immers de verhouding uit van den geloovige tot God; de geloovige is „vrij”, zoolang hij God „gehoorzaamt” (men vergelijkte het beeld van het fanfarecorps), en hij heeft dus zijn ondergeschikte verantwoordelijkheid, juist door het overdragen van de *opperste* verantwoordelijkheid aan den Ander. In den Staat Gods zijn alleen diegenen vrij, die de hoogste onvrijheid accepteren; een vrijheid, zooals de liberaal van de negentiende eeuw die als ideaal stelde, zou voor den middeleeuwschen Christen slechts een vorm van ketterij zijn geweest, omdat de functie der gehoorzaamheid er in ontbreekt. Maar evenzeer zou hij als ketterij beschouwd hebben de

onvrijheid der totalitaire staten, aangezien hier de gehoorzaamheid zich niet richt tot God, maar tot een (van christelijk standpunt bezien) volkomen willekeurigen mensch.

Men ziet aan dit voorbeeld, dat het Christelijke vrijheidsbegrip veelomvattender is dan het liberale en het totalitaire: de beide laatste zijn uit het eerste losgeslagen, dat zoowel de persoonlijke, actieve verantwoordelijkheid als de collectieve, passieve onverantwoordelijkheid omvat. In het liberale tijdvak hebben wij echter vergeten, dat de onverantwoordelijkheid, het „zich geborgen weten”, oorspronkelijk evenzeer tot het vrijheidsbegrip behoort als de verantwoordelijkheid! Is het dan zoo verbazingwekkend, dat ook Mussolini en Hitler in hun redevoeringen herhaaldelijk gepretendeerd hebben, in tegenstelling tot de „perverse” vrijheid der democratie, de *ware vrijheid* te bezitten? („Wir, als Arier, vermögen uns unter einem Staat 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”, kan men in *Mein Kampf* lezen). Voor deze menschen heeft het persoonlijke verantwoordelijkheidsgevoel in de vrijheidsconceptie niets te beteekenen, maar des te meer de collectieve onverantwoordelijkheid, die in *datzelfde* begrip ligt opgesloten; zij zijn, op hun manier, volmaakt oprecht, wanneer zij in de vrij-

heid voor het individu alleen die kleine verantwoordelijkheid zien, die bestaat in het zoo gehoorzaam mogelijk blazen van een oempapartijtje onder leiding van den Ander, den vermenschelijkten Duce en Führer. Vrijheid („libertas”) is voor hen hetzelfde als absolute gehoorzaamheid („obedientia”); het individu bestaat slechts in de schaduw van het geheel, waarvan het een „vrij” deel is. „De ware vrijheid luistert naar de wetten”, dichte trouwens reeds Jacques Perk, en zij luistert bijgevolg in den totalitaireren staat ook naar de wetten van Neurenberg. . . .

Het paradoxale aan het woord vrijheid is, dat het een toestand moet aanduiden, die voor den een dit, den ander dat beteekent; daarom omspannt het vrijheidsbegrip een aantal voorstellingen, die loopen van volstrekte anarchie tot kadaverdiscipline. En het meest paradoxale is daarbij, dat al deze vrijheidsnuances hun goed recht kunnen laten gelden, omdat zij alle afstammen van het christelijk vrijheidsbegrip, waarvan zij echter de oorspronkelijke motiveering, het christelijke Godsgeloof, hebben verloren. De geloo-vige Christen herkent (en erkent) daarom dan ook al deze vrijheidsconcepties niet meer als christelijk; hij verwerpt ze als *anti*-christelijk, als duivelsche caricaturen, hij trekt een scherpe scheidslijn tusschen de vrijheid eens Christenmenschen eenerzijds, en de vrijheidsbegrippen der Fransche revolutie, der liberalen, der socialisten, der fascistten anderzijds; hij erkent geen

vrijheid zonder geloof. En in zooverre heeft hij daarin gelijk, dat hij de eenige is, die er een *houdbaar* vrijheidsbegrip op na houdt.... aangenomen althans, dat het geloof houdbaar is. De ongeloofigen kunnen die houdbaarheid in twijfel trekken, maar hij kan op zijn beurt de onhoudbaarheid van hun vrijheidsbegrippen aantoonen.

Ik heb opzettelijk de „dubbelzijdigheid” van het vrijheidsbegrip hier zoo uitvoerig geanalyseerd in verband met de afstamming van dat begrip van Augustinus’ „libertas”, omdat ik van meening ben, dat Hermann Steinhausen in *De Toekomst der Vrijheid* (de Nederlandsche bewerking van *Die Zukunft der Freiheit*) de ontwikkeling der vrijheidsgedachte slechts half (of laten wij zeggen voor driekwart) doordenkt. Wanneer men dit ongetwijfeld belangrijke en goed gedocumenteerde boek ten einde heeft gelezen, kijkt men (althans zoo verging het mij) een weinig onbehaaglijk in de lucht; men heeft het gevoel voortdurend bij een match tegenwoordig geweest te zijn, die onbeslist bleef, maar waarvan de impressario toch graag den indruk zou vestigen, als ware er een overwinning behaald. Ten deele komt dit door den stijl van Hermann Steinhausen, overlopend van vergelijkingen en beelden, die tusschen abstract en concreet in zweven, derhalve op den duur vermoeien en wantrouwig maken, omdat zij noch den glashelderen, nuchteren, zuiver-wetenschappelijken geleerden-stijl,

noch ook den *werkelijk* beeldenden, uit persoonlijk contact met de concrete stof geboren kunstenaarsstijl representeeren. Steinhausen behoort, dunkt mij, tot de begaafde academici met veel smaak en aardige vondsten.... maar juist te weinig smaak en vondsten om een boek van over de 250 pagina's op hetzelfde niveau te houden. Een zin als deze is karakteristiek voor Steinhausens stijl: „En het duizelingwekkend gevoel, langs den rand van den afgrond des doods te dwaalen, de voortdurende verlokking er in te storten, komt de Christelijke mensch te boven door den titanischen wil, over het niets van den dood, waaraan ons bestaan schijnt te grenzen, een geloofsbrug te slaan, over welke zijn ziel, het deel van zijn wezen, dat zich niet wil onderwerpen aan de wet van het sterven, zich redt naar een sfeer, waarin geen dood meer mag zijn.”

Zulk een zin is noch zuiver wetenschappelijk, noch zuiver „artistiek”; hij is een tusschending, zooals in vele gevallen trouwens de cultuurphilosoof van het genre Steinhausen een tusschenvorm is tusschen wetenschapsman en kunstenaar. (De wel duidelijke, maar dikwijls verre van fraaie vertaling doet dat nog sterker beseffen.) Vooral in de eerste hoofdstukken van zijn boek staat Steinhausen kennelijk onder invloed van Ortega y Gasset, dien men het prototype van dit soort stylisten kan noemen; maar een boek als *De Opstand der Horden* is veel beter en gevarieerder, in deze kategorie, dan *De Toe-*

komst der Vrijheid van Hermann Steinhausen, die zich dikwijls herhaalt en mede daardoor den indruk versterkt, dat hij in laatste instantie geen beslissing nemen kan. De overlading met beeldspraak is omgekeerd evenredig aan de spanning, die de gedachtengang wekt.

Welke beslissing had Steinhausen dan moeten nemen? Hij had, zoo wil het mij voorkomen, òf moeten erkennen, dat hij nog een Christen was en dus de vrijheid eens Christenmenschen afhankelijk stellen van het christelijk geloofscentrum, òf zich volkomen moeten losmaken van het christelijk vrijheidsbegrip, nadat hij het in zijn afkomst had voorzien. Hij doet echter geen van beide geheel, en beide een weinig; eenerzijds onderzoekt hij de contradicties in het vrijheidsbegrip, zooals het reilt en zeilt, en zooals het door het verloren gaan van de christelijke geloofsvoorstellingen tot een paradox wordt; anderzijds echter tracht hij datzelfde vrijheidsbegrip als regulatief beginsel, als zingevend teeken, dat den mensch onderscheidt van het dier en hem zelfs boven het dier verheft, met groote hardnekkigheid voor de toekomst vast te houden. Wat hij ergens (p. 156) van den Europeaan zegt, kan men op Steinhausen zelf geheel van toepassing achten: „Hij kan in den grond van *beiden* niet scheiden; *niet* van de wereld, het veld zijner aanvallende werkzaamheid, en *niet* van de boodschap des Christendoms, die het vooruitzicht schenkt van een hooger, vol-

maakten toestand aan gene zijde van al het aardisch geweld." Juist dat hinken op twee gedachten geeft aan het boek iets onbevredigends, iets halfslachtigs, bij alle onmiskenbare en waardeerbare scherpzinnigheid; Steinhausen wil de boedelbeschrijving van het vrijheidsbegrip combineeren met den mogelijken troost, dien het nog zou kunnen verschaffen, en deze twee tendenties zijn kwalijk vereenigbaar.

Het is ook bevreemdend, dat Steinhausen, die de vrijheidsidee van het Christendom afleidt en de ontwikkeling van het vrijheidsbegrip stap voor stap volgt, niet op de gedachte is gekomen, om uit te gaan van het zoo uiterst belangrijke begrip „libertas” bij Augustinus. Hij noemt Augustinus, en zelfs diens boek *De Civitate Dei*, maar de analyse van Augustinus' vrijheidsbegrip, zooals ik die hierboven beproefde, zoekt men bij hem vergeefs; daardoor ziet hij ook bepaalde stroomingen in onzen eigen tijd ten onrechte als anti-christelijk (zoo b.v. het heele nationaal-socialisme), terwijl zij in hun begripsvorming wel degelijk aan de christelijke begripsvorming verwant zijn; alleen moet men bij het woord „Christendom” dan niet in de eerste plaats denken aan het oorspronkelijke, evangelische Christendom, dat later in de kerk telkens weer als tegenstrooming, als sociaal protest en ketterij zal opduiken, maar aan het officieele, maatschappelijke Christendom, dat, gefundeerd op de staatsleer van Augustinus, de wereld heeft

geregeerd, volksstammen heeft bekeerd en den mensch precies die vrijheid heeft gegeven, die hij in gehoorzaamheid kon verdragen!

Dezelfde combinatie van scherpzinnige waarneming en onopgeloste tegenstellingen trof men ook aan in Huizinga's cultuur-philosophisch geschrift *In de Schaduwen van Morgen*. Het is dus zeer begrijpelijk, dat de Leidsche hoogleeraar voor de Nederlandsche vertaling van *Die Zukunft der Freiheit* een aanbevelend woord heeft geschreven. „Zoolang de mensch mensch blijft, zal elke dwang de zucht naar Vrijheid doen herleven”, meent professor Huizinga. „In de geschiedenis van dit werelddeel hebben de groote dwalingen van kortzichtige geslachten elkaar van eeuw tot eeuw als actie en reactie opgevolgd. De komende reactie moet er een van Vrijheid zijn.” Daarmee is niets miszegd, maar het kon duidelijker. Wanneer wij voor de toekomst vrijheid willen hebben, zullen wij niet een woord moeten verdedigen, dat in bepaalde landen ook dwang en slavernij kan beteekenen, maar een inhoud, die zelfs door den liberalen term „persoonlijke vrijheid” uiteraard nog slechts bij benadering wordt gedekt.

Augustus 1938.

HET WOORD BESCHAVING

Naar aanleiding van: Norbert Elias,
Ueber den Prozess der Zivilisation.

In deze crisisdagen, die langzamerhand met de seizoenen komen, terwijl men hoopt, dat ze ook weer met de seizoenen zullen gàn, is er alle reden, om weer eens na te denken over het begrip *beschaving*. Het is eigenlijk een zoo wonderlijk begrip, dat wij ons bijna niet meer kunnen voorstellen, dat heele generaties daarmee geleefd hebben, als ware het de natuurlijkste zaak ter wereld, als ware het een proces, waartoe een ieder slechts naar beste krachten behoefde bij te dragen om de menschheid vooruit te helpen. Die naïeve tijden zijn voorbij, en men herinnert zich niet zonder eenig gevoel van „medeplichtigheid”, dat het middelnederlandsche woord „bescaven” beteekende „afschaven”, „afkrabben”, en dientengevolge ook „berooven”; in de beteekenis, die wij aan het woord hechten (hechtten), was het toen geheel onbekend. In later tijden verdween de beroovingsnuance weer en kwam de beteekenis van „gladmaken”, „polijsten” op den voorgrond, waaruit zich in overdrachtelijken zin ons begrip beschaving (civilisatie, cultuur) heeft ontwikkeld. Het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* teekent zonder ironische bedoelingen aan, dat het woord „inzonderheid in deze eeuw zeer gewoon is geworden.” Inderdaad, zeer

gewoon, zoo gewoon, dat men geruimen tijd gedacht heeft, dat beschaving aan den modernen mensch *kleeftde*; misschien is dat ook zoo, maar voor ons is het met dat al zeer problematisch hoe en waarom, aangezien ook de middelnederlandsche beteekenis ons soms weer bijzonder zinnig voorkomt.

Valt het Nederlandsche woord „beschaving” samen met het Fransche „civilisation” of met het Duitsche „Kultur”? Het staat ongetwijfeld dichter bij het civilisatie- dan bij het cultuur-begrip; de Nederlandsche taal kent trouwens ook het woord „cultuur”, dat gedeeltelijk in tegenstelling tot „beschaving” wordt gebruikt. Een beschaafd mensch is nog geen cultureel mensch, maar men kan zich moeilijk een cultureel mensch voorstellen, die niet óók beschaafd is; „cultuur” omvat dus de „beschaving”, is bovendien niet alleen veelomvattender, maar ook „dieper”. De beschaafdheid behoort in de eerste plaats tot het gebied der goede manieren, der omgangsvormen, terwijl de cultuur voornamelijk de beoefening van kunsten en wetenschappen betreft; maar absoluut is dat contrast stellig niet, aangezien men onder „beschaafde volken” geen volken verstaat, die zich bij uitstek keurig gedragen, maar die geciviliseerd zijn, dat wil zeggen zich door speciale normen onderscheiden van wilden, primitieven of hoe men dat andere, niet-beschaafde wil uitdrukken. Terwijl bij de Duitschers de kloof tusschen „Zivilisation” en „Kultur” vrij-

wel onoverbrugbaar is, omdat men daar bij „Zivilisation” doorgaans aan oppervlakkigheid en bij „Kultur” aan ondoorgrondelijke diepten denkt, bestaat in Nederland het contrast wel, maar veel minder dogmatisch uitgewerkt en gehanteerd. Ook in dit opzicht nemen wij een tussenpositie in, waarvan het woord „beschaving” een aardig symbool is. De Nederlander is gepolijst, en hij schaamt zich daarvoor niet; maar tevens beseft hij, dat men daarmee de cultuur nog niet bezit; hij apprecieert de oppervlakte, maar hij heeft ook het gevoel, dat hij minstens bij plechtige gelegenheden in de diepte moet duiken om meer dan beschaafd, dat wil zeggen cultureel te zijn.

Dengene, die vraagt, wat „civilisatie”, „cultuur” en „beschaving” dan precies *zijn*, moet men antwoorden, dat zij in het geheel niets zijn dan woorden met een ontwikkelingsgeschiedenis, waardoor men tracht uit te drukken, dat de menschen in hun samenleving een bepaalde houding tegenover de „natuur” hebben aangenomen; men moet dus hun geschiedenis kennen om te begrijpen wat zij precies weergeven. „Mathematische begrippen moge men van de taalgemeenschap kunnen losmaken”, zegt Norbert Elias, wiens interessante boek ik hier met nadruk naar voren wil brengen, „driehoeken moge men kunnen verklaren zonder acht te slaan op de historische ontwikkeling, met begrippen als „civilisatie” en „cultuur” kan men dat *niet* doen.” Volkomen

juist; het is juist de charme van dergelijke begrippen, dat men ze niet precies kan vastleggen. Een Nederlander verstaat onder civilisatie iets anders dan een Franschman, en iets geheel anders dan een Duitscher, maar twee Nederlanders zijn het evenmin eens over wat „beschaafd” is; men behoeft slechts een Hagenaar en een Amsterdammer in een kleine ruimte op te sluiten en hen te verzoeken het begrip nauwkeurig te definiëren, om na verloop van tijd uit de ongeciviliseerdste geluiden (kreten etc.) te kunnen opmaken, dat zij dienomtrent moeilijk een pact kunnen sluiten. „Civilisatie” en „cultuur” zijn *geworden*, in de eene streek zus, in de andere zoo; en met hun groeiproces hangt het wezen van volken, van sociale groepeeringsen en van individueele verschuivingen samen; men kan dus uit deze begripsschakeeringen het noodige afleiden over de wijze, waarop de verschillende menschengroepen getracht hebben hun levensstijl te vinden. Daarom is het noodzakelijk, wil men zich van het gehalte onzer beschaafdheid rekenschap geven, om de *woorden* steeds soepel te gebruiken, maar uiterst nauwkeurig te zijn in het speuren naar de historische *situaties*, waardoor de begripsschakeeringen worden bepaald. Het boek van Norbert Elias is dan ook zoo boeiend, juist omdat de schrijver dezen weg bewandelt; wij krijgen hier geen onvruchtbaar scholastisch gedebatteer over „dit is cultuur en dat is civilisatie”, maar een bijna speelsch op-

gezet en toch wetenschappelijk uiterst nauwkeurig onderzoek over de realia, waaruit deze genuanceerde begrippen voortkwamen. Men moet, om voor deze taak berekend te zijn, b.v. een scherp oog hebben voor tafelgerei en huisraad, voor messen, vorken, kwispedoors en soortgelijke artikelen, die alle eveneens *geworden* zijn, en wier ontwikkeling zeer veel verraadt van de verplichtingen, die de menschen zich opleggen. Dat de fraai bewerkte spuwbak thans geen officieel meubel meer is, bewijst b.v. dat de grens tusschen het voor een „beschaafd” mensch toelaatbare en ontoelaatbare in den loop van den tijd aanzienlijk is verschoven. Vroeger moest men iemand in naam der beschaving verzoeken niet in de kamer, maar in de kwispedoor te spuwen; tegenwoordig moet men hem verzoeken (als hij het door een „beschaafde” opvoeding nog niet weet) om zijn speeksel voor zich te houden; zelfs op straat spuwen is voor een gentleman niet meer toelaatbaar. Een aartsbisshop uit de zestiende eeuw, die zich over de gedragingen aan tafel heeft uitgelaten, schreef, alsof hij van een kolossaal wonder gewaagde: „Ich habe oft gehöret, dass für Zeiten ganze völker so mässig gelebet, und sich so dapfer geübet, dass sie des aussprünzen durchaus nit bedürffet haben.” Dat iemand in het geheel niet spuwt (zooals tegenwoordig het meerendeel der „beschaafde” menschen), leek dezen auteur een legende, waaraan hij zelf, als „beschaafd” spu-

wer van de zestiende eeuw, nauwelijks kon gelooven!

Men kan deze en soortgelijke uitlatingen louter als anecdotes beschouwen en er om lachen; maar zij worden van groote beteekenis, wanneer men, zooals Norbert Elias, de handleidingen voor de gedragingen der „beschaafde” menschen sedert de middeleeuwen met elkaar vergelijkt en daaruit gevolgtrekkingen maakt voor de ontwikkeling van ons gevoel voor wat niet en wat wel „mag”. Elias toont b.v. aan, dat de bekende humanist Erasmus door zijn geschrift *De Civilitate Morum Puerilium* zeer grooten invloed heeft gehad op onze beschavingsnormen; staande tusschen twee maatschappijvormen (de oude feodale riddermaatschappij en de nieuwe maatschappij, waarin het absolutistische hof den toon aangeeft) schrijft deze humanist voor, hoe men zich in het sociale leven heeft te gedragen, als men een beschaafd mensch wil zijn, en hij betreft in zijn handleiding allerlei verrichtingen, die wij, vergevorderden op dit gebied, overlaten aan gouverneurs en gouvernantes. Voor Erasmus, dien men toch moeilijk een onbeschaafd mensch zou kunnen noemen, is spuwen echter nog iets vanzelfsprekends, en hij legt er zelfs den nadruk op, dat het „inurbanum” is om het speeksel in te houden!

Al deze schijnbaar zoo onbelangrijke gebruiken, die gewoonlijk veel minder de aandacht trekken dan veldslagen en groote mannen, zijn een rijke

bron van kennis voor dengene, die het civilisatieproces op intelligente wijze volgt, zooals Norbert Elias. Men ziet er aan (het spuwen is maar één toevallig voorbeeld), hoe bepaalde handelingen, die b.v. nog vanzelfsprekend zijn in de middeleeuwen, en dan tot de beschavingnormen behooren, langzaam maar zeker worden verdrongen van hun officieele plaats en heimelijk moeten worden bedreven; niet alleen dat feit is interessant, maar ook het verloop van het heele proces, aangezien ieder moment, waarop men een bepaalden toestand kan nagaan, eigenlijk een complete beschavingstoestand is; zij, die dan den toon aangeven, lijken ons voorlijk vergeleken bij hen, die vroeger leefden, en achterlijk, vergeleken bij hen die later leefden, maar zelf waren zij er zich vooral van bewust, dat *zij* de beschaafde menschen bij uitstek waren; de man, die in zijn zakdoek of in een kwispedoor spuwt, als zijn vader of grootvader nog op den grond hebben gespuwd, voelt zich den representant van een geciviliseerde wereld.

In het algemeen blijkt ook uit de voorbeelden, die Elias behandelt, dat onze beschaving zich ontwikkelde door steeds meer te *verbergen* en steeds meer te *temmen*. Verbergen: in een middeleeuwsche stad waren publieke vrouwen, waar men thans in gezelschap niet meer over spreekt, wel betrekkelijk verachte, maar toch openlijk erkende „ambtenaressen”, en zij hielden bij feestelijke gelegenheden b.v. wedstrijden in het hard-

loopen. Temmen: de „onbeschaafde” Amerikaanse bokswedstrijd is een kleinigheid vergeleken bij de wreedheid van het middeleeuwsche leven, die zich te Parijs nog in de zestiende eeuw manifesteerde in dit spelletje, dat men op St Jansdag in het openbaar een of twee dozijn katten levend verbrandde om de talrijke toeschouwers te amuseeren. Deze instincten zijn niet per mirakel verdwenen, maar zij zijn verdrongen of gesublimeerd; en Elias heeft mijns inziens volkomen gelijk, wanneer hij constateert, dat de zoogenaamde lossere zeden van na den wereldoorlog eigenlijk meer bewijzen voor dan tegen de civilisatie, omdat zulk een toenemen van „losheid” alleen mogelijk was op de basis van een zeer sterk zelfbedwang. Waaruit men niet behoeft af te leiden, dat wij *beter* zijn geworden dan onze voorouders; maar wij zijn, ondanks alles, ondanks moderne uitroeimethoden, *tammer*.

Dit boek, waarvan nog slechts het eerste deel verschenen is, moraliseert niet, maar demonstreert; het is mogelijk, dat het tweede deel een scherper gestelde conclusie zal bevatten; maar reeds in dezen vorm geeft het een uiterst waardevolle documentatie voor de begrippen „beschaving”, „civilisatie” en „cultuur”. De schrijver toont ook aan, hoe in Duitschland het felle contrast tusschen „Zivilisation” en „Kultur” ontstond, doordat de „geciviliseerde” hofkringen en de ontwikkelde burgerij vrijwel geheel geschei-

den bleven, zoodat zich bij de van het hof en de aristocratie afgesloten burgers het begrip „Kultur” ontwikkelde *vijandig* aan de „hoofsche” zeden en gewoonten. Hij laat voorts zien, waarom in Frankrijk die tegenstelling niet ontstaan is, hoe het contact tusschen hof en burgerij daar nooit geheel ontbrak, en hoe in de achttiende eeuw (\pm 1770) het begrip „civilisation” geboren wordt als de voortzetting van het ideaal der Fransche hof-élite: den „honnête homme”. Het was, naar het schijnt, *Mirabeau*, die het voor het eerst in zijn geschriften gebruikte als een begrip, dat zich afteekende tegen barbarij eenerzijds, en decadentie anderzijds. „Civilisation” is dus oorspronkelijk een *dynamisch* begrip! Want volgens *Mirabeau* moet een goede, verlichte regering er voor zorgen, dat de maatschappij in evenwicht blijft tusschen barbarij en decadentie in, en hij noemt dien toestand „civilisatie”. Wat *Elias* hierover meedeelt, is zeker mede van het belangrijkste, wat er in zijn boek te vinden is; want dat later dit dynamische karakter van het begrip verloren is gegaan, zoodat de „geciviliseerde” volken zich op hun „civilisation” als iets vanzelfsprekends gingen beroepen en daarom door de „dynamische” volken gehoond werden, is zeker een heel merkwaardige gang van zaken. Men kan er ook de hoop uit putten, dat eens de dynamische begrippen evenmin dynamisch zullen zijn, als de „civilisatie” thans. . . . schijnt.

Augustus 1939.

STUDENT EN ANTI-FASCISME

Een der bijna gewijde tradities van de Nederlandsche studenten is hun afkeer van een politieke houding. Ik zou niet gaarne willen beweren, dat het een verwerpelijke traditie is, die in het academische milieu gedurende vele jaren met een soms wat dwaas geïdealiseerde, maar daarom niet an sich dwaze toewijding werd gecultiveerd.

Het onpartijdig partijkiezen bevordert de ontijdige stompzinnigheid; en al behoeft men zich dan ook niet te laten *voorstaan* op zijn onpartijdigheid (omdat ook de onpartijdige zonder het zelf te weten als onderdeel van het maatschappelijk geheel „geschoven” wordt, afhankelijk is van zijn economische bestaansbasis), het is ongetwijfeld evenmin noodzakelijk, dat de student zijn geestelijke beweeglijkheid met spoed begraaft in een politiek dogma.

Men kan zelfs aannemen, dat de afwijzende houding in politieke aangelegenheden in een sterk verdemocratiseerde samenleving, zooals b.v. de samenleving onmiddellijk na den oorlog was (invloed van het algemeen kiesrecht!), een gezonde reactie beteekende. Zoolang de grondslagen der democratie niet zijn aangetast, is de democratie zelf (als systeem, als levenshouding) het meest aanvechtbare principe, dat men zich maar denken kan. De theoretische democratische gelijkheid komt in botsing met het gezond

verstand, dat overal *ongelijkheid* ziet en zich van de phrasen der democratische „gelijkschakeelaars” afwendt. De democratie is altijd met zichzelf in tegenspraak: een feit, dat de tegenstanders haar als zwakheid verwijten, terwijl wij juist in deze innerlijke tegenspraak haar onvergelykelijke kracht zien. Als er iets is, dat ons gerechtvaardigde hoop blijft geven, dat het democratische beginsel de hysterische perverttering van haar eigen ledematen door het fascisme zal doorstaan, dan is het de allesbeheerschende *inconsequentie* van de democratie en haar fundamentele leerstellingen.

Waarom wendden de studenten tusschen 1920 en 1925 zich af van de democratie? Om allerlei, dikwijls zeer onbekookte en willekeurige élite-idealen te gaan verdedigen? Waarom coquetteerden zij liever met Spengler en andere apostelen van de onverbloemde erkende macht, dan dat zij zich met de democratische politiek van den Staat bemoeiden? Waarom zonderden zij zich gedeeltelijk af in hun eigen maatschappij en stelden zij die maatschappij *tegenover* de maatschappij der volwassenen? Omdat het paradoxale karakter der democratie hen trof, omdat zij midden in de inconsequentie dezer democratie leefden, en daarvan profijt trokken om rebelsch te kunnen zijn en zich niet te laten opslokken door de maatschappelijke ordening. Die ordening liet dat echter toe! Zonder de democratie was hun verzet niet eens mogelijk ge-

weest; zij profiteerden het meest van datgene, waarvan zij alle resultaten meenden te versmiden. Wanneer zij zich instinctief terugtrokken uit de politieke partijformaties, dan konden zij zich dat in de eerste plaats permitteeren, omdat geen macht hen dwong de geüniformeerde ideeën van één dier partijen als een dwangbuis te aanvaarden.

De onpolitieke student is ontzaglijk veel verschuldigd aan de democratie en daarom is voor alles hij geroepen om haar tot het uiterste te verdedigen. Haar te verdedigen: dat wil zeggen haar inspiratieve inconsequentie, haar tegenstrijdige aanwezigheid, haar sine qua non voor alle cultuur.

Het wordt hoog tijd, dat de verachte democratie de verdedigers vindt, die zij waard is. Het behoeven volstrekt geen geborneerde naam-democraten te zijn, die juist in de benarde omstandigheden van deze periode in hun binnenste voelen, dat zij de democratie en haar inconsequente gezellin de vrijheid boven alles zijn toegedaan; het zijn misschien vooral ook degenen onder de studenten die van nature individualistisch en a-democratisch denken, wier hulp de democratie broodnoodig heeft. Nu de fascistische aanval gewaagd wordt op de waarden der democratie zelf (en dat nog wel met het schamele argument van haar inconsequentie), hebben de studenten te beseffen, dat de democratie de eenige mogelijkheid van cultuur vertegenwoordigt en dat anti-fas-

cisme dus beteekent: opkomen voor het eerste privilege van het student-zijn.

„Het probleem van de macht en de intellectueelen is sedert de opkomst van het nationaal-socialisme, dat er intellectueelen op na houdt om *zijn* macht te rechtvaardigen, voor ons van kleur veranderd.... Wanneer wij op dit oogeblik, anno 1935, van *ons* machtsprobleem spreken, dan hebben wij den al te facielen spengleriaanschen toon te laten varen, omdat het tot ons is doorgedrongen, dat wij in de toekomst liever „illegale” intellectueelen met hagepreek-bijeenkomsten zullen zijn, dan genummerde helden met den schedel als te laat verschenen extraeditie aan het lichaam toegevoegd. Wij moeten er rekening mee houden, dat er binnenkort over een intellectueel misschien zal worden gesproken als over een beroepsmisdadiger; wellicht zal de intellectueel in gansche streken van Europa spoedig nog slechts bestaan als een listig ontduiker van het wettelijk vastgestelde voorschrift om alleen te denken zooals de leider denkt; het is mogelijk, dat deze eens zoo gevierde intellectueel samen zal vallen met den dranksmokkelaar en dat de officieele moraal hem niet anders zal oordeelen. Wat wij aan machtsinstincten in ons hebben, verzet zich daartegen.” Aldus heb ik in een opstel over de positie der tegenwoordige intellectueelen geformuleerd, wat mij het belangrijkste feit leek van het huidige geestesleven: dat het intellect bedreigd wordt niet alleen in zijn vrijheid, maar ook in

zijn grondslagen. De oorzaken daarvan op te sporen kan niet de taak zijn van dit beknopte artikel; men leze er *De Opstand der Horden* van Ortega y Gasset op na, waarin men eenige gegevens vindt dienomtrent. De aanval der „horden” geldt den mensch, die niet op gezag van het hemd wil gelooven, maar rekenschap voor zichzelf wil afleggen; de aanval geldt, over de geheele linie, de democratie en in de democratie de cultuur. Reden te over, zou ik zoo zeggen, dat de student van 1935 zijn onpolitieke houding op zijn minst herziet. Het is niet langer geoorloofd, onafhankelijkheid als voorwendsel voor afzijdigheid te gebruiken, wanneer de basis dier onafhankelijkheidsmogelijkheid in gevaar is; dan wordt de onpolitieke houding struisvogelpolitiek, de onafhankelijke niet meer dan onnoozele dupe.

Het fascisme, dat (onder welken naam dan ook) in Nederland evengoed als in andere landen van Europa zijn aanmatigende physionomie vertoont, voedt zich (het is bekend genoeg) met de instinctzwakten der democraten. Het is zelf een afvalproduct van die democratie; het is de democratie doorgetrokken in haar valsche consequentie van „Gleichschaltung”; maar aangezien het de ware inspiratie der democratie niet kent en zich de democratie niet anders kan voorstellen dan in de spotvormen en schijn gestalten van parlementaire uitwassen, heeft het zich opgeworpen als representant van de leidersgedachte, van een schijn-aristocratisch kudde-symbool. In Italië

stempelt men het gezicht van den Duce op de muren, met als onderschrift: „Mussolini ha sempre ragione”, Mussolini heeft altijd gelijk; het fascisme neemt de denkmoeilijkheden van den mensch weg, om er het stupide recept voor in de plaats te geven. De fascistische mensch moet weer infantiel worden; hij moet weer kunnen gehoorzamen; hij moet aan leugens kunnen gelooven, wanneer het staatsbelang dat eischt. Het fascisme beteekent: onbeperkt recht op een infantiele levenswijze voor iedereen. Als zoodanig is het de perversieering van de beroemde „Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen”.

Het fascisme heeft minachting voor het intellect, voor het bewuste denken. Niet geheel ten onrechte; wanneer men ziet, hoe snel het bewuste denken van bepaalde categorieën intellectueelen is om te schakelen tot er een rassenleer te voorschijn komt, zal men er zich voor hoeden het intellect te overschatten. Er zijn ook vele intellectueele lakeien op de wereld, en het is aan hun handige manoeuvres te danken, dat fascisme en nationaal-socialisme hun ideologische rechtvaardiging weten te verkrijgen. . . . voor het oog van den kleinen middenstander des geestes, die aan phrasen genoeg heeft. Maar de phrasen werken zoolang als de hypnose duurt; reeds thans weigeren de Deutsche studenten zich te laten gelijk-schakelen door het regiem; en ook al behoeft men de motieven die tot deze weigering leiden niet meer waard te achten dan zij zijn, het teeken van verzet is symptomatisch!

De student (in den zin van: intellectueel in wording) is anti-fascistisch per definitie, zou het althans behooren te zijn. Niet in alle tijdsomstandigheden is het noodzakelijk, dat speciaal te onderstrepen. Thans des te meer; nooit had de holle phrase meer vat op de individuen, nooit was het terrein gunstiger voor de „faux-monnaieurs” van het intellect. Men achterhale hen, waar men hen achterhalen kan, men late zich niet bedwelmen door de sonore gemeenplaatsen van de apostelen der welluidende domheid! De „Bildungsphilister” die zich vermomt met een collectieve pet, blijft evengoed een philister als vroeger!

Wie het fascisme in zijn kern wil aantasten, moet het aantasten in zijn frasen. Om het in zijn frasen te kunnen aantasten, moet men zich als denkend en voelend mensch in onafhankelijkheid bewust kunnen worden van zichzelf, van zijn plaats onder de zon. Om zich in onafhankelijkheid bewust te kunnen worden heeft men de democratie noodig. Omdat men de democratie noodig heeft, moet men het fascisme bestrijden, dat er een perversie van is en er de inspireerende inconsequentie van wegneemt. Krachtens dezen gedachtengang is het anti-fascisme voorwaarde voor alle cultuur die de phrase als de vijandin der bewustwording beschouwt; volgens mij daarom van alle cultuur, die ik een verdediging waard acht.

October 1935

LOF DER DEMOCRATIE

Naar aanleiding van: Thomas Mann,
Vom zukünftigen Sieg der Demokratie.

De groote rede over het wezen der democratie, die Thomas Mann dit voorjaar in vijftien steden van de Vereenigde Staten gehouden heeft, is thans in druk verschenen. Zooals men weet, heeft Mann het voornemen kenbaar gemaakt, voortaan een deel van het jaar in Europa, het andere deel in Amerika door te brengen; hij heeft het zich tot taak gesteld, het contact tusschen de Europeesche en de Amerikaansche cultuur te bevorderen, daarbij uitgaand van de „vrije Duitsche cultuur”, die hij in zijn tijdschrift *Mass und Wert* verdedigt. Zijn rede over de democratie (die men in de toekomst wellicht zal vergelijken met Perikles' beroemde rede over de Atheensche democratie) is een eerste stap in die richting, en tegelijk een vervolg op de veelgelezen Briefwisseling met den deken der litteraire faculteit van de universiteit te Bonn.

Het is een bijzonder merkwaardige speling van het lot, dat een figuur als Thomas Mann, dien men vroeger zonder eenige verwarring van spraakgebruik te vreezen bij de „aristocraten” zou hebben ingedeeld, thans een vurige apologie van de democratie op schrift stelt, en dat nog wel voor een Amerikaansch gehoor! Een bewijs, dat de tijd niet stilstaat en de ontwikkeling van

het woord „democratie” een zeer onverwachte richting heeft gekozen! Want het is niet zoo-zeer Thomas Mann, die veranderd is (hij heeft, gegeven zijn meer dan zestig jaren, trouwens eenig recht op onveranderlijkheid!), als wel de *positie* der democratie; en het is evenmin de toestand in Amerika, die zich zoo essentieel gewijzigd heeft, als wel de *verhouding* Amerika-Europa. Positie, verhouding: dat zijn twee woorden, die de spanning aanduiden. De democratie is, na langen tijd een begrip voor bourgeois satisfaits te zijn geweest, weer in een stadium van „noodweer” gekomen; en dientengevolge is de eens zoo gesmade Amerikaansche democratie (hoe hebben wij haar niet verfoeid in onze jonge jaren) weer een mogelijkheid geworden, die althans dit ééne beteekent: anti-fascisme. Wat zij nog meer beteekent (lynchpartijen, het op zonderlinge wijze „uitstoomen” van gevangenen, etc.) is daardoor voorloopig op den achtergrond geraakt; en naar ik meen terecht, wanneer het gaat om de democratische idee. Nergens immers is de *critiek* zoo vrij als in Amerika, nergens heeft men meer gelegenheid om in de oppositie te gaan tegen wantoestanden; men kan, zoo schreef mij onlangs iemand uit Nieuw-York, in de Vereenigde Staten rustig van honger omkomen, maar men kan ook vrijuit midden op straat verklaren, dat de president een idioot is. Het conglomeraat, dat men de Amerikaansche cultuur kan noemen, heeft niets van een ideale,

harmonische volmaaktheid, maar heeft nog veel minder iets van het muilkorfideaal, dat elders opgeld doet. De eens zoo afgesleten phrase, dat Amerika het land der toekomst zou zijn, is met de eens afgesleten phrase democratie, opnieuw actueel geworden.

De rede van Thomas Mann over de democratie nu is een poging om de nieuwe actualiteit der democratie volgens Europeesche begrippen voor een Amerikaansch gehoor te bepalen; met dien verstande, dat hij dit gehoor niet principieel van het Europeesche scheidt, „denn Amerika gehört zum Kulturterritorium des Abendlandes und hat teil an seinen innern Schicksalen, an dem Auf und Ab seines geistigen und moralischen Lebens. *Es kann sich nicht davon isolieren.*” Wat Mann hier, met zijn gewone kalme preciesheid, maar ditmaal ook met voor hem ongewone polemische scherpheid uiteenzet, is dus niet minder bestemd voor de democratieën in Europa; het is een pleidooi voor de zedelijke waarde der democratie als intercontinentale waarde.

Ik schreef hierboven, dat niet zoozeer Thomas Mann als wel het begrip „democratie” in den loop der jaren veranderd is. Inderdaad, hij die deze rede leest, zal constateeren, dat Mann, al heeft hij zich door de gebeurtenissen der laatste jaren tot een polemist ontwikkeld, nog steeds vasthoudt aan een voor-oorlogsche humaniteitsconceptie, die in wezen de conceptie is van den

onafhankelijken burger, met een sterk gevoel voor culturele traditie en een even sterken tegenzin tegen het schrille, pathetische en plotse-linge, dat revolutie heet. Hij zegt ergens in zijn betoog weliswaar, dat men zijn begrip van democratie vooral niet moet verwarren met een negentiende-eeuwsche sociale conceptie; „de tijden van het „Manchesterdom” en van het passieve liberalisme zijn voorbij.” Hij gewaagt op dezelfde plaats van een noodzakelijke sociale hervorming, als economische parallel van een „Reform der Freiheit”, de eigenlijke geestelijke taak der democratie van thans. Maar hij preciseert niet, door welke machtsmiddelen zich zulk een hervorming zou moeten laten voltrekken, en hij accentueert bovendien nog eens speciaal het conservatieve, disciplinaire karakter van zijn „revolutie”. Niet op dit gebied ligt het belang van Manns beschouwingen, want men voelt („met de klomp”, gelijk de Hollander zegt), dat het sociale probleem hem betrekkelijk onverschillig laat. . . . zooals dat trouwens van den onafhankelijken burger verwacht kan worden. De problematiek van Thomas Mann ligt op het gebied der cultuur, zijn gevoel voor continuïteit en zijn „conservatisme” kunnen slechts afgeleid worden uit een van cultuur doordrongen persoonlijkheid, die dus conserveeren wil, omdat de „abendländische Kulturtradition” er mee gemoeid is en „ihre Verteidigung gegen die Barbarei und das politische Amokläufertum aller Art” daarom het

hoogste doel wordt. Dit cultuur-conservatisme bepaalt zijn volstrekte afwijzing van het fascisme, dat hem het meest doet walgen omdat het *quasi*-aristocratische allures heeft, maar ook zijn houding ten opzichte van het Stalinistische Rusland en het socialisme in het algemeen. Mann accepteert Rusland alleen, voorzoover het althans geen blinde agressie vertegenwoordigt zoals de fascistische staten, en hij accepteert het socialisme alleen, voorzoover het de idee der gerechtigheid handhaaft tegenover den machtswellust van het fascisme; voorzoover Rusland en het socialisme, met andere woorden, *minder negatief zijn* dan het fascisme, dat hij qualificeert als „ein Sozialismus der Menschenverachtung, dazu Kulturterror des Kleinbürgers und alles in allem eine Art von Banausen-Bolschewismus.” Verder zou de sympathie van den onafhankelijken burger en humanist voor verschijnselen die hem niet „liggen” ook bezwaarlijk kunnen gaan.

Het begrip democratie is voor Thomas Mann thans een symbool geworden van de menselijke waardigheid, van het recht tegenover het geweld, van de „idee” als het specifiek-menselijke, nobele, onderscheidende. In zooverre beteekent „democratie” voor hem dus hetzelfde als „aristocratie”, en is het woord voor hem geheel van klank veranderd.

Mann noemt in deze brochure Nietzsche, den extremen individualist en aristocraat, een democratisch denker, omdat zijn strijd ging tegen den

theoretischen mensch, evenals de strijd van Descartes; een terminologie, die men slechts kan aanvaarden, wanneer men de betekeniswijziging van het woord „democratie” aanvaardt. Als nu „democratie” tegenwoordig hetzelfde beteekent als „aristocratie”, wil dat dus zeggen, dat de democratie haar platvloersche „gelijkschakeling” en de aristocratie haar nuffige of heroïsche pre-tenties heeft laten varen; zoo ontmoeten de oude begrippen elkaar in een gemeenschappelijk nieuw begrip, waarvoor men dus eigenlijk een nieuw woord zou moeten zoeken, omdat het een nieuwe realiteit aangeeft! De vraag is dus: waarom geeft Mann er de voorkeur aan het *oude* woord „democratie” te gebruiken voor een *nieuwe* situatie?

Het antwoord moet luiden: vooreerst, omdat Mann in de oppositie is tegen het nationaal-socialisme en de geweldsideologie; door het woord „democratie” te gebruiken rekt hij er op bepaalde sympathieën te kunnen mobiliseeren, die door den klank van het woord worden gewekt, ook al weten zij die den klank hooren nog niet onmiddellijk, wat zij precies zullen moeten doen. Dit is geen tactiek alleen, maar in de eerste plaats een quaestie van eigen gevoel; een persoonlijkheid als Thomas Mann moet zich, als zoovele anderen die vroeger de democratie versmaadden, in een wereld, waarin men ons aan de superioriteit (aristocratie) van een Streicher zou willen laten gelooven, door en door democraat voelen, dat wil zeggen: solidair met alle menschen,

die deze soort van parvenu-hiërarchie met denzelfden hartgrondigen afschuw verwerpen. Uitgaande van dit gevoel gebruikt Mann den term „democratie” voor een situatie, die hij zelf overigens nadrukkelijk onderscheidt van de negentiende-eeuwsche democratie.

Maar er is nog een andere reden, waarom Mann de democratie als norm stelt voor een in wezen nieuwe cultureele situatie. Als voor-oorlogsche humanistische geest beschouwt hij namelijk de democratische idee als „zeitlos-menschlich”, als een symbool van den drang naar het absolute in den mensch, die hem eigenlijk pas tot mensch stempelt en boven het dier verheft. Dat is de negentiende-eeuwer in Thomas Mann, die zich even hardnekkig handhaaft als de conservatief in hem; hij wenscht de nieuwe situatie, waarvoor Amerikanen en Europeanen tegenwoordig gesteld worden, opgenomen te zien in de evolutie van den geest, den Hegeliaanschen Wereldgeest, die de negentiende eeuw zoo dierbaar was. Ergens schrijft hij, dat men aan de fascistische politiek kan zien, „wohin es mit der Politik kommt, wenn *der Wille des Weltgeistes* (spatieëring van mij. M.t.B.) eigentlich schon über sie hinaus ist.” Deze wil van den wereldgeest verraadt den negentiende-eeuwer duidelijker dan wat ook; want is dit spook Wereldgeest met zijn Wil niet evenzeer mythologie als het Bloed en het Ras van den nationaal-socialist, en niet evengoed een poging om het individueele lijden, de „zinneloosheid en de absurditeit in het lot van den

afzonderlijken mensch", zooals Leo Sjestov het noemt, af te schuiven op een troostend. . . . bakersprookje ?

Zoo vindt men bijna op iedere pagina van dit geschrift de tweeledigheid van Manns democratie. Zij is, eenerzijds, een solidariteitsbetuiging, een sjibboleth, waaraan de anti-fascisten van twee continenten elkaar kunnen herkennen; als zoodanig is zij levend en boeiend. Zij is, anderzijds, een poging om toch nog iets van het oude humanisme te redden; als zoodanig is zij in laatste instantie: schoolwijsheid. Welk element is ten slotte in deze rede overheerschend, en welk element karakteriseert dus het best de persoonlijkheid Thomas Mann? Door op die vraag een al te positief antwoord te geven zou men aan de eigenaardige structuur van deze persoonlijkheid eigenlijk al te kort doen. De groote, onafhankelijke burger en humanist is „in zichzelf verdeeld" en zal dat wel altijd blijven; hij heeft de behoefte gevoeld, zich met alle felheid, die in hem is, te weer te stellen tegen de barbarie, maar hij voelt ook de behoefte, dat verzet vruchtbaar te maken voor den Wereldgeest, ondergeschikt te maken aan zijn platonisch-christelijke wereldconceptie; maar wat men in hem bewondert, *onvoorwaardelijk*, is de oprechtheid van zijn toorn en de authenticiteit van zijn verantwoordelijkheidsgevoel.

September 1938.

NAWOORD

Dit boek werd op verzoek van de destijds nog ondergrondse uitgeverij „De Bezige Bij” samengesteld in den zomer van 1944, met de bedoeling als illegale uitgave, onder den titel „Politieke Kroniek”, in den herfst van dat jaar te verschijnen.

Door allerlei omstandigheden heeft dit, tot onze grooten spijt, niet plaats kunnen vinden.

Aangezien de inhoud sindsdien nog niets aan actualiteit heeft verloren, leek ons een uitgave nu nog volkomen gewettigd.

De samenstelling werd, in overleg met enkele vrienden, iets gewijzigd; de titel is veranderd in: „Menno ter Braak over *Waardigheid en Macht*”, aangezien deze titel zich, naar onze meening, beter bij den inhoud van het boek aanpaste dan de vorige.

A. t. Br.-F.

INHOUD

Het verraad der vlaggen.....	5
Uit het land van Gulbrandsen.....	12
Idealisme in 1911 en 1933.....	19
Een volk en zijn mythe.....	29
De Pruisische revolutie.....	36
Nieuwe middeleeuwen gevraagd.....	51
De antichrist.....	61
Vuurtjes stoken.....	72
Menschelijkheid	83
Fransche en Duitsche cultuur.....	92
Spaansch Kosmopolitisme.....	102
Verdediging der cultuur.....	113
Omstreden vrijheid.....	124
Het woord beschaving.....	134
Student en anti-fascisme.....	143
Lof der democratie.....	150

