

NADENKEN OVER ENKELE VOORWAARDEN VAN DE STRIJD TEGEN OORLOG

Ad Peperzak

De cirkel van het geweld

Geweld is uit den boze, maar een volledig vermindering ervan — gezien de feitelijke toestand van de wereld en de geschiedenis — is slechts in zeer bijzondere omstandigheden mogelijk. De politieke, economische en militaire inrichting van onze wereld vormt een keihard systeem, dat ten dele onrechtvaardig is; veel menselijk gedrag bevat elementen van onrecht, achterstelling en dwang; sociale tendenzen en botsingen gaan dikwijls gepaard met geweldpleging. De wereld is reeds zozeer vervuld van geweld, dat bijna niemand er zich geheel en al aan onttrekken kan. Kan men alle bestaande geweld passief over zich heen laten gaan? Verwaarloost een dergelijk pacifisme niet de plicht om anderen tegen geweldplegingen te beschermen? — Kan men zich dan helemaal niet aan collaboratie met het bestaande onrecht onttrekken? Of is het de kunst om *zo min mogelijk mee te doen* en het bestaande geweld *zoveel mogelijk te verminderen*?

Praktisch alle ethische redeneringen met betrekking tot oorlog en bewapening gaan uit van de stelling, dat men het geweld zoveel mogelijk moet inperken. Een absoluut pacifisme is mogelijk als een profetische getuigenis, dat voor zichzelf en anderen de gevolgen van een grote — hoewel praktisch nooit totale — weerloosheid accepteert, men kan zich nooit tot een politieke doctrine ontwikkelen, omdat het een grondslag van de politiek, namelijk de noodzaak van veiligheid en bescherming afwijst. Een politiek, die de moraal niet aan zijn laars lapt maar zich ook ethisch verantwoorden wil, beperkt zich tot die vormen van geweld, die helaas noodzakelijk zijn om onrechtmatig geweld terug te dringen. Haar eigen geweld noemt ze liever 'dwang'; het geweld waartegen zij zich keert — en dat door de vijand of door anonieme structuren (of vroeger : door goden en demonen) wordt veroorzaakt — heet 'onderdrukking', 'onrecht' of simpelweg 'geweld'. De vijand en de verdedigers van de bestaande structuren noemen het geweld dat zij plegen, echter ook 'helaas noodzakelijk'.

Doen zij iets anders dan hetgeen nodig is om zichzelf en anderen, hun volk of staat te beveiligen ? En zo ontstaat een cirkel van bewapening : de beste verdediging bestaat in de aanval; om echt veilig te zijn, moet je minstens een beetje sterker dan je vijand zijn. En wie kan nog achterhalen welke geweldpleging het eerste kwam, welke onrechtmatig was en welk geweld – of welke voorbereiding tot geweldpleging – beslist noodzakelijk is om het onrecht af te schaffen of tegen te gaan ?

Zeker wanneer de partijen hele volkeren, statenbonden of continenten omvatten en wanneer zij al een geschiedenis van spanningen en conflicten achter zich hebben, is de vraag 'wie er begonnen is' slechts zelden te beantwoorden. In het bewustzijn van de vijandige partijen is de vraag naar het begin van onrecht en geweldpleging trouwens niet de belangrijkste. Indien ze de belangrijkste zou zijn, zou dit neerkomen op de stelling, dat onrecht en onrechtmatige geweldpleging primair bestaan in de aantasting van een reeds gevestigd recht. Ze zouden te begrijpen zijn als inbreuk op een toestand waarin het aangetaste recht erkend werd. Deze gedachte veronderstelt dus een voorafgaande fase, waarin dat recht nog niet is aangetast, met andere woorden : een orde waarin minstens bepaalde rechten gevestigd zijn, dit is een orde waarin – minstens partieel – een toestand van vrede heerst. Maar getuigt het van realisme en van historisch inzicht een dergelijke toestand te postuleren als vóórfase van de gewelddadige geschiedenis die wij kennen ? Is de voorstelling van zo'n oorspronkelijke vrede niet veeleer een moderne versie van de paradijsmythe, die geen verklarende kracht voor ons verleden, maar wel een symbolische betekenis voor een verstaan van onze verlangens en onze opgaven voor de toekomst heeft ? Het lijkt veel waarschijnlijker, dat men evenmin over een begin van onrecht en geweldpleging kan spreken als over het begin van taal, cultuur en menszijn überhaupt. Zover wij ons – met behulp van geschiedenis, archeologie, biologie en geologie – kunnen herinneren, zijn wij, mensen, altijd gewapend en met elkaar slaags geweest. In een dergelijke geschiedenis heeft het weinig zin te vragen : 'Wie is er begonnen ?' En dit is ook waar van menige fase, misschien wel van alle fasen die onze geschiedenis van geweldpleging kent.

Hoewel de verhalen en verklaringen, waardoor de burgers en vooral de leiders en ideologen van een land dat in oorlog is, dikwijls een beroep doen op de noodzaak van zelfverdediging tegen een aanvaller die met geweld begon, is een andere motivatie in het bewustzijn van de strijdende partijen belangrijker. Men ontleent het recht om te vechten aan een rechtvaardige, goed of zelfs heilige Zaak, die door de tegenstander wordt miskend of geschaad. Het Recht staat aan onze kant ! Bijvoorbeeld het recht van de bevrijding. Ook in dit bewustzijn zijn wij niet met het geweld begonnen, want ons gevecht is een reactie op onderdrukking of repressief geweld, dat reeds heerste voordat er gevechten uitbraken. Wat de strijder voor bevrijding motiveert, is echter niet de

reconstructie van het historische verloop, maar de wil om het bestaande onrecht niet langer te dulden.

Ten aanzien van de tegenstelling tussen 'de communistische' en 'de vrije wereld' kunnen specialisten van de hedendaagse geschiedenis discussiëren over de vraag welke partijen verantwoordelijk zijn voor bedreiging van de andere, het breken van akkoorden, het eerst opvoeren van de bewapening enzovoort. Maar hun antwoord — waarover zij het zelden eens zijn — zal ons uiteindelijk een zorg zijn. Wat ons wezenlijk interesseert, is het antwoord op de vraag welke en wiens rechten of belangen hier en nu verdedigd moeten worden.

Kapitalisme versus communisme

'De vrije wereld' ziet het Oostblok als een bedreiging voor de Westerse welvaart en vrijheid en — als zij consequent denkt — als een systeem van onderdrukking, waartegen zij ook de burgers van het Oosten zou moeten beschermen. Vreedzame coëxistentie is in dit perspectief alleen mogelijk, als het Westen de idee opgeeft, dat vrijheid een recht van *alle* mensen is of als het Westen meent, dat een gevecht voor de bevrijding van de volkeren die leven onder de communistische dictatuur, kansloos dan wel al te destructief zou zijn. Zolang het Westen echter overtuigd is van zijn goed recht om tenminste zichzelf met alle middelen tegen het communistische gevaar te verdedigen, kan het niet anders doen dan zich adequaat bewapenen.

Tegen de laatste zin kunnen diverse weerleggingen worden beproefd. Een eerste weerleggingsstrategie kan aldus procederen.

De welvaart en de zogenaamde vrijheid van het Westen zijn zelf de uitdrukking van een onrechtvaardig en repressief systeem. Een kritiek van het liberalisme, het colonialisme en het imperialisme, waarin de Westerse naties uitgeblonken hebben, kan deze objectie sterk maken. Indien deze kritiek geheel of grotendeels op communistische principes is gebaseerd, vervalt de principiële tegenstelling met de communistische wereld, hoewel het dan nog mogelijk blijft, de feitelijke uitwerking die het Oosten van de principiële doctrine geeft, slecht, gevaarlijk of zelfs verderfelijk te vinden. De vijandschappen tussen Rusland, Polen, Joegoslavië, China en Albanië zijn voorbeelden van binnen-communistische divergenties die tot oorlogen kunnen leiden.

Indien de kritiek op het Westerse systeem een kapitalistische zelfkritiek is die het communisme blijft verafschuwen, luidt de vraag die de critici zich moeten stellen, welke mate van geweld en ellende die afschuw en de verknochtheid aan het eigen stelsel kunnen legitimeren. Indien men meent, dat *alle* geweld in alle omstandigheden uit den boze is, veroordeelt men iedere strijd in naam van idealen. Het enige stelsel dat zich door zo'n pacifisme

rechtvaardigen laat, is een stelselmatige lijdzaamheid, gepaard aan de kracht van een heldhaftige getuigenis.

Indien de kritiek op het Westen zich vrij houdt van het dilemma 'ofwel kapitalistisch, ofwel communistisch', is zij de uiting van een gevoel dat zich nog niet in duidelijke ideeën kan uitdrukken *of* de keerzijde van een positief idee omtrent een derde weg. De vraag of geweld en bewapening desnoods noodzakelijk zijn, zal in het laatste geval verschillend beantwoord moeten worden naargelang deze weg al of niet uit het (neo)kapitalisme te ontwikkelen valt en hoe. Indien men alle heil verwacht van communicatie, culturele uitwisseling, wetenschappelijke en kunstzinnige contacten. enzovoort zal men een andere strategie voorstaan dan degenen, die aan die mogelijkheden wanhopen of er niet veel in zien.

Strijd tegen het geweld en crisis van de cultuur.

Strijdhaftigheid is onmogelijk als men geen overtuigingen heeft. Patriotisme, liefde voor het vaderland, verdediging van de vrije wereld wekken weinig animo en dikwijls een schamper gelach. Fatalisme en cynisme horen bij een cultuur die ten einde gaat. Is onze cultuur er zo een? Een massale ontevredenheid over onze eigen, economisch en technologisch hoog ontwikkelde wereld, de vergoddelijking van ieders eigen mening, gepaard aan een afschuw voor alle vormen van autoriteit; de massieve kritiek op klassieke wijzen van kunst en filosofie; het experimentele karakter van communicatie en cultuur, waar wij niet schijnen uit te kunnen komen — duiden al deze verschijnselen op een afsterven van het Westen? In ieder geval werken ze een grote afkeer van vechten in de hand. *Wat* hebben wij eigenlijk nog te verdedigen? *Wat* kunnen wij de wereld bieden? De vraag naar de zin en de actuele mogelijkheden van onze cultuur kan niet achterwege blijven, wanneer we ons afvragen of en onder welke voorwaarden moderne oorlogen en bewapening nog te rechtvaardigen zijn. Anti-oorlogsbewegingen *kunnen* onder het mom van liefde voor de vrede symptomen zijn van een cultuur die niet meer in haar eigen vermogens en vruchtbaarheid geloven kan. Als *alles* erger wordt dan pijn en sterven, heeft men inderdaad de sterkste motieven om nog verder te leven verloren. Nihilisme kan zich uiten in stoïcijnse gelatenheid, die haar toevlucht in een verborgen redelijkheid zoekt, maar wie gelooft nog in de oppermacht van Redelijkheid? Het alternatief schijnt te bestaan in een fatalistisch dóórleven, dat zich troost met voor de hand liggende manieren van genot. Als dit genot dan maar niet gezocht wordt in een verheerlijking van vechten en heersen om wille van zichzelf, zoals de Nazi's dat hebben voorgedaan.

Weten wij nog wat redelijk is? Kunnen wij nog maat houden? Zijn wij

nog in staat onze wapens en conflicten binnen de perken te houden ? Heeft het nog zin een nukleaire uitbarsting tegen te gaan door een begin te maken met de denuklearizatie van een klein landje, om zo — langzaam en voorzichtig, verstandig en zeer redelijk — de hele wereld voor onze afschuw van oorlog en vredesgezindheid te winnen ? Of zijn ook dit soort missionaire idealen te ouderwets om nog een kans te hebben ? Maar is het dan niet met onze cultuur gedaan ?

Het is niet zeker, dat het Westerse protest tegen de Westerse zelfbewapening voortkomt uit nihilisme. Ook al uit het zich in slecht beargumenteerde rapporten en extreem-eenzijdige leuzen, misschien wordt het gevoeld door een aanvoelen en gevoelen dat in hoge mate moreel, wellicht zelfs moraliserend en moralistisch is, maar dat zich weerloos voelt, wanneer het de apologieën van politici, militairen en traditionele ethici moet ontkrachten. Verschillende intellectuelen die van zo'n gevoeld protest blijk geven, spreken van 'een nieuwe ethiek' of zelfs van een ethiek die 'haaks op de gangbare normen staat', maar zij blijven in gebreke wanneer het erop aankomt die nieuwheid te laten zien.

Veiligheid en politiek

Velen die ijveren voor de vrede hechten weinig waarde aan redeneringen, maar geven spontaan uitdrukking aan hun overtuiging, dat 'het zo niet langer kan'. Voor hun gevoel is deze overtuiging solide en gegarandeerd. Dikwijls zijn zij er-zich van bewust, dat zij geen positieve oplossing van de problemen, spanningen en conflicten op wereldniveau weten. Zij hoeven die ook niet te kennen, maar kunnen van de politieke en militaire vaklui en functionarissen eisen, dat dezen naar een andere oplossing zoeken dan die welke de wereld met massale vernietiging bedreigt. Wanneer zij zelf oplossingen aanbieden, zijn deze dikwijls naïef of weinig afgewogen tegen de nadelen die ze meebrengen. Het is bijvoorbeeld niet duidelijk of voorstanders van eenzijdige ontwapening werkelijk voor zichzelf *en voor de anderen* de consequentie aanvaarden, dat de westerse naties dan binnenkort colonies van één enkele wereldmacht zullen zijn.

De moeilijkheid van de discussie en de impasse waarin zij die nadenken gemakkelijk terechtkomen, worden veroorzaakt door het feit dat een onvoorwaardelijk *Nee* tegen kernwapens en een onvoorwaardelijk *Ja* met betrekking tot onze veiligheid onverenigbaar schijnen. Om de impasse te doorbreken, schijnen slechts drie wegen open : a) Sommigen proberen duidelijk te maken dat onze veiligheid door andere dan nukleaire middelen, bijvoorbeeld door conventionele wapens of door bepaalde technieken van sociale zelfverdediging

beschermd kan worden; b) anderen menen, dat veiligheid geen hoogste goed is en dat wij ze moeten opgeven of in gevaar brengen wanneer het enige alternatief bestaat in het risico van een nucleaire explosie; c) weer anderen pleiten voor een tussenweg Ja en Nee : een kleine vermindering van onze veiligheid door een kleine vermindering van onze nucleaire bewapening kan een stap zijn in de goede richting van een wereld die tenminste geen nucleaire oorlogen voert.

De waarde van de posities a en c kan slechts met behulp van politieke, diplomatieke, technologische en wetenschappelijke vakkundigheid beoordeeld worden, hoewel er ook morele aspecten aan vastzitten. De vraag of een natie of blok de zorg voor zijn eigen veiligheid minder hoog kan/mag/moet aanslaan dan de zorg voor een wereld die niet aan atoomwapens te gronde dreigt te gaan (positie b), is bij uitstek een ethische. Men kan ze zien als een collectieve versie van de morele vraag of mensen hun eigen veiligheid kunnen/mogen/moeten opofferen voor de veiligheid, het welzijn of het leven van andere mensen.

Wanneer een individu zich opoffert voor haar/zijn kinderen of vrienden, vinden we dat onder bepaalde voorwaarden bewonderenswaardig. Tot die voorwaarden hoort een zekere proportie tussen de grootte van het offer en het belang van de ander(en), dat niet of nauwelijks op een andere wijze gesauveerd kan worden. Ten aanzien van groepen mensen dringen zich direct twee vragen op : 1) Kan een groep mensen zich als geheel opofferen voor individuen of andere groepen ? en 2) Zoja, hoe moet een groepsbesluit tot zelfopoffering dan tot stand komen ? (of : Wie heeft het recht om deze zelfopoffering aan de groep als geheel op te leggen ?). — Het is duidelijk, dat deze vragen nog gecompliceerder worden wanneer we 'groep' vervangen door 'natie' of door 'alliantie'.

Eigen veiligheid verminderen, zichzelf kwetsbaar maken is een milde vorm van zelfopoffering. In een wereld vol dreigingen is weerloosheid hetzelfde als leven bij de gratie van toeval of genade. Kan een land besluiten zijn weerbaarheid zozeer te verminderen, dat zijn voortbestaan afhangt van de goedgunstigheid van zijn actuele of potentiële vijanden ? Zou een land zich zelfs weerloos kunnen maken ?

'Voortbestaan' is dubbelzinnig. De bevolking van een weerloos land zou in de huidige wereld waarschijnlijk niet worden uitgemoord, indien ze zich zou conformeren aan de ideologische, juridische, politieke en economische voorkeuren van het land waardoor ze wordt gecoloniseerd of ingelijfd. In deze zin zal het gros van de Nederlanders tijdens een overheersing kunnen voortbestaan, zoals het — hoe onvrij en armoedig ook — heeft gegeten en gedronken tijdens de Duitse bezetting van 1940—1945. Erg waardig is zo'n bestaan wellicht niet. Maar mogen we een nucleaire wereldbrand riskeren om onze waardigheid — de wijzen waarop wij 'vrijheid', 'moraal', 'geweten' enzovoort verstaan en willen praktizeren — te sauveren ? Aan de andere kant : Wat heeft ons leven en dat

van anderen nog voor zin, als alles beter is dan sterven ? Of is de gedachte uit de tijd, dat sommige idealen (of 'waarden') zo belangrijk zijn, dat men ervoor kan en soms zelfs moet verkiezen te sterven, indien er geen andere mogelijkheid is om eraan verknocht te blijven ? 'Idealen' en 'waarden' zijn gevaarlijke uitdrukkingen. Zinvol sterven kan men niet voor dingen of gedachten, maar alleen voor personen. Het gaat hier om zogenaamde 'waarden' als de mogelijkheid van onszelf of andere mensen om vrij en zinvol te leven, om niet grenzenloos vernederd of beschaamd te zijn, enzovoort.

Kan een natie beslissen zijn eigen veiligheid ten achter te stellen bij de keuze voor denuklearisering omwille van de wereldvrede ? Wanneer een land besluit *tot iedere prijs* het risico van een atoomoorlog af te wijzen, heeft het in principe zijn eigen voortbestaan als zelfstandig land al gerelativeerd. *Desnoods* moeten wij dan maar als afzonderlijke staat verdwijnen en opgaan in een andere staat, die wij (nog steeds) als onze politieke, economische en ideologische vijand beschouwen.

Deze zelfopoffering is primair gemotiveerd door de gedachte, dat we aldus een bijdrage kunnen geven aan een wereld van mensen die elkaar niet uitmoorden, maar leven en laten leven. Aangezien zo'n toestand het de mensen en landen mogelijk maakt met elkaar te blijven spreken, kan zo'n zelfopoffering ook gemotiveerd zijn door de hoop, dat een coëxistentie die aan onze zwakheid te danken is, in een wederzijdse toenadering en correctie op cultureel en ideologisch niveau zal resulteren. De geschiedenis van de slaaf door wie de meester zich laat civilizeren, kan zich herhalen. Zo gezien is het relativeren van eigen veiligheid en de bereidheid om, in geval van extreme nood, voor oorlogs-onthouding te opteren, een dienst aan de mensheid of tenminste aan een supranationaal gedeelte van de mensheid. De motivatie *kan* echter ook een andere zijn, bijvoorbeeld die van de collaborateur of van de landverrader, die hun eigen 'hachie' zo belangrijk vinden, dat ze zich liever verkopen dan zich inspinnen voor het gestrekt houden van een eigen ruggegraat.

Maar wie kunnen en wie mogen de beslissing nemen, dat een land zijn zelfbeveiliging zozeer vermindert, dat het groot gevaar loopt voor zijn voortbestaan als staat ?

Een democratisch antwoord ligt voor de hand, maar is het juist ? Moeten wij afwachten wat een al of niet gequalificeerde meerderheid wil ? Zoja, moeten wij dan kijken naar een parlementaire meerderheid of is ons gebrek aan vertrouwen in het parlementaire systeem reeds zo groot geworden, dat wij ons moeten beroepen op een referendum of op de stem die zich nationaal en bovennationaal laat horen in manifestaties van vele honderdduizenden ?

Het gaat hier niet om nadere regelingen van ons nationale bestaan, maar om de eerste grondslag en de *conditio sine qua non* van de staat. Kunnen wij de beslissing over het al of niet handhaven daarvan overlaten aan een — hoe dan ook

gequalificeerde — meerderheid ? *Alle* burgers ontlene de veiligheid van hun leven en de garanties voor hun rechten aan het feit dat zij leden zijn van een nationale staat. Al zijn de meeste staten niet meer in de volle zin van het woord soeverein, er bestaat nog geen ander ordeningsprincipe dat de garantie voor recht en orde van de moderne rechtsstaat kan overnemen. In hoever een heel ander, niet-statelijk ordeningsprincipe zich kan of zal baanbreken, weten wij nog niet. In het Westen wordt de ondergang van de staat veelvuldig verkondigd, gewenst, gekonstateerd en bevorderd. 'Vaderlandsliefde', 'todo por la patria' en dergelijke leuzen klinken grotesk. Landsverdediging uit patriotisme begint ouderwets te lijken en dienstweigeren ligt voor de hand. Duidt dit soort verschijnselen inderdaad op een naderend einde van de periode waarin de nationale staat *het* ordeningsprincipe van het politieke leven was ? Is het afsterven van dit systeem onafwendbaar of kan het herrijzen uit de grondige crisis die wij meemaken ? In het laatste geval dringt de vraag des te meer : Hoe kan/moet een staat haar (relatieve) zelfstandigheid handhaven zonder te vervallen in een deelname aan de grenzenloze en steeds absurdere escalatie van de huidige bewapening ? Indien de geschiedenis die wij meemaken, een overgang maakt naar een radicaal andere wereldorde, waarin geen soevereine staten meer voorkomen, dan zal binnen zekere tijd blijken hoe vruchteloos en tragikomisch de pogingen en redeneringen waren, die de beveiliging van het vaderland als eerst principe hanteerden en de rest daaraan ondergeschikt wilden maken. Reeds nu is het echter mogelijk en zeer redelijk een toegewijde vorm van cosmopolitisme moreel hoger te achten dan de verabsolutering van het nationale bestaansrecht, die lange tijd gegolden heeft als hoogste burgerdeugd. 'Liefde voor de mensheid' klinkt al gauw sentimenteel of solemneel, maar het staat als een paal boven water en het maakt deel uit van de beste tradities van Oost en West, dat een wereldwijde vredeswil ver uitgaat boven de zorg voor een particuliere samenleving. Daartegenover staat echter, dat liefde, toewijding en rechtvaardigheid ten opzichte van een onoverzienbaar aantal mensen abstrakt en effectloos blijven, als ze zich niet kunnen realiseren in concrete instituties van bijzondere samenlevingsvormen. Vormt deze tegenstelling een impasse die typisch is voor een tijdsgewricht waarin men niet verder komt door herhaling en verfijning van vertrouwde gedragswijzen en gedachtengangen of is het mogelijk ook in deze kwestie nog 'meer licht' te zien ? — *Misschien* is het nu de tijd om in onwetendheid en onzekerheid — op hoop van zegen, maar met de dood in de schoenen — ons te laten voortbewegen door een Nee, waarvan wij wellicht overtuigd kunnen zijn.

Woorden en consequenties

Wat betekent het 'Nee !' tegen de kernwapens, dat alom wordt uitgeschreeuwd ? Is het een indrukwekkend getuigenis van 'speciaal gevoelige mensen' die uit een boze droom van bloed en vechten zijn ontwaakt ? De geboortekreet van een mensheid die tot iedere prijs vrede wil ? Wie zou hiermee niet sympathiseren ? Maar welk Ja houdt dit Nee in ? Welke voorstellen kunnen we doen ? Welke taken kunnen wij bedenken om op ons te nemen ?

Protesteren tegen oorlog en andere mistoestanden is een van de makkelijkste dingen die wij kunnen doen, — tenminste als wij het daarbij laten. Dat zou natuurlijk oneerlijk zijn, want als ons protest gemeend is, zullen wij daadwerkelijk beginnen alle geweldpleging en chantage om en in onszelf uit te bannen. Wie de verplichting om vrede te stichten alleen aan Rusland, Amerika, de Nato, West-Europa, Nederland of België, de politici of andere anderen oplegt, doet net of hijzelf in geen enkel opzicht schuldig is. Moralisten die de last van hun eigen normen niet op zich nemen, verdienen geen respect. Maar vernietiging van oorlog en collectieve wapens is geen werk van afzonderlijke individuen; en wie zijn eigen individuele neigingen tot geweld inperkt, heeft een recht om ook collectieve instanties te vermanen.

Welke voorstellen kunnen wij aan de Nato, Nederland enzovoort doen ? Het Ja waarvan ons Nee wil getuigen, is er nog niet in geslaagd een duidelijke vorm aan te nemen. In onze hulpeloosheid om het op een overtuigende wijze in een concrete politiek te vertalen, maakt ieder voorstel tot ontwapening dat er een beetje redelijk uitziet, een goede kans om de bijval van veel of de meeste Nee-zeggere te oogsten. Het catalyseert en kanaliseert een radicaal, maar diffuus onbehagen; de min of meer concrete strategie, die het aanprijst, staat in de algemene appreciatie sterker dan de stellingen van hen, die bekennen dat ze niet weten welke politiek de beste is of die door hun tegenargumentaties de indruk wekken dat ze de bestaande verhoudingen willen continueren.

Er is, behalve argumentatie, waarschijnlijk ook een sprong nodig om van een globaal Nee tot voorstellen voor een concrete strategie te komen. Maar een zekere graad van springen is altijd vereist om een principiële stellingname te vertalen in concrete beslissingen ten aanzien van ons handelen. Is *iedere* concrete poging om de nucleaire dreiging te verkleinen beter dan een onbeslistheid die zich tevreden stelt met de zuiverheid van onwerkzame redeneringen ?

De taak van de filosofie

Wordt de typische filosofenhouding niet een beetje belachelijk of zelfs immoreel, wanneer ze zich in het aangezicht van een collectieve dood beperkt

tot kritische bedenkingen en theoretische terughoudendheid ? Kan een filosoof zich socratisch verhouden ten opzichte van de ellende die niet alleen hem, maar hele samenlevingen en volgende generaties zal treffen ?

Heeft een filosoof het *recht* om zich met betrekking tot diverse protest-bewegingen marginaal en kritisch op te stellen ? Inzover deze bewegingen proberen te overtuigen, is een kritische toetsing van hun redeneringen nodig. Valse retoriek en sofistieke propaganda komen geen enkele zaak ten goede. Zij moeten – wellicht barmhartig – ontmaskerd worden. Maar mag men zich aan de urgentie van een gezamenlijk front onttrekken met het excuus, dat men nog niet is uitgedacht ? De reflexieve mentaliteit van een beroeps criticus is geen adequaat antwoord op de vraag waarmee de kernwapens ons hier en nu bestoken en waarop het antwoord wellicht geen uitstel duldt. Zijn marginaliteit belet hem de rol van en raadgever of wegwijzer te vervullen. Mocht iemand hem nog wijsheid toeschrijven, dan bestaat deze eerder in de bleke inzichtelijkheid van een beschouwing post factum dan in een bezielend voorlichten op de weg van collectieve daden.

Krachtens zijn professie is een filosoof bezig met de interpretatie van tendenzen en bewegingen die zijn tijd en plaats karakteriseren. Voorzover hij filosofeert, kan hij niet anders dan vragen en zoeken naar een inzicht in de betekenis en de motieven van de geschiedenis die hij waarneemt en zelf meemaakt. Hij weet echter ook, dat de geschiedenis niet wacht op klare inzichten, maar zich voort laat drijven door onduidelijke, half- en onbewuste vermoedens en begeerten, gewaagde sprongen, onberedeneerde probeersels en gewelddadige explosies. Het voortgaan van de mensheid is geen realisatie van tevoren opgestelde, redelijke plannen, maar een wirwar van dynamismen, die ons vernuft te boven gaan en waardoor ook een filosoof bevangen is, wanneer hij moeizaam poogt enige distantie met betrekking tot zichzelf en zijn tijd te verwerven. Zijn oefeningen in reflexieve onthouding ten opzicht van een praktische participatie verleiden hem gemakkelijk tot een wijze van zelfbeveiliging die de achtenswaardigheid van het denken aan de gemakken van niets-doen paart.

Een filosoof die voor profeet wil spelen, kan kiezen tussen een protest in naam van oude, oudere of zeer oude idealen, – en een overdrijving van ‘moderne’ tendenzen in aansluiting bij de axioma’s van een modieuze elite die de populaire en wetenschappelijke media meeheeft. Slechts heel zelden is een filosoof zijn tijd vooruit en *als* hij het is, dan giet hij zijn profetieën nog in een vorm die naderhand oud, voorbij en vergaan blijkt. Deze tijdsbepaaldheid neemt echter niet weg, dat latere generaties veel van zichzelf in voorbije teksten kunnen herkennen en er veel nieuws van kunnen leren. Het ‘conservatisme’ van Plato bijvoorbeeld heeft niet verhinderd, dat zijn werk een gist is geworden voor herhaalde vernieuwingen van de Westerse cultuur; gelaten Stoïcijnen zijn meer

dan duizend jaar na datum voorbeeldig gebleken voor deelnemers aan een andere cultuur. Hoewel een filosoof de geschiedenis waarin hij leeft, in zijn gedachten op afstand houdt, is zijn concentratie op het denken een noodzakelijk element van een praxis die niet door overhaastig of sentimentaliteit in *would-be*-profetisme ontaardt.