

De Witte Mars

De Witte Mars blijft voor commentaren zorgen. In zijn *Het Witte Ongenoegen* poogt de politieke wetenschapper Marc Hooghe de witte beweging en de witte comités te analyseren aan de hand van politicologische en sociologische criteria. Zoals bekend heeft de Witte Mars van 20 oktober 1996 ervoor gezorgd dat het witte ongenoegen plaatselijk georganiseerd raakte en dat er lokale initiatieven kwamen om de eisen en verlangens van de Witte Mars levend te houden. Daarnaast waren er uiteraard de ouders van de verdwenen kinderen die ineens tot mediafiguren waren uitgegroeid. Plus de comités die deze ouders steunden.

Marc Hooghe heeft eigenlijk geen grondige studie verricht naar de witte beweging in al haar facetten, maar zich veeleer afgevraagd of de witte beweging wel in staat mag worden geacht om haar radicale eisen door te drukken. Hooghe merkt op dat de mensen die actief zijn in de witte beweging zich vooral laten leiden door ethische motieven en zich graag tegenover of zelfs buiten het "systeem" plaatsen. Ze verwerpen de klassieke organisatievormen en zien in de bestaande politieke structuren de oorzaak van alle kwaad dat nu over de burgers is neergedaald. De kloof tussen burger en instellingen, zoals die door de witte activisten wordt beleefd, is volgens Hooghe niets anders dan een pre-moderne reactie tegen een zich verzakelijkende samenleving die gekenmerkt wordt door koele ambtelijke apparaten en arbeidsdeling. Radicale democratie van de basis en beslissen over alles zijn twee utopieën die men best kan vergeten. Veelvuldig verwijst Hooghe naar de Duitse socioloog Max Weber om zijn verhaal kracht bij te zetten.

Maar wat dan? Het advies van Hooghe aan de

witte beweging is dat die haar ongeduld moet matigen en moet inzien dat de hervorming van politieke en juridische instellingen enige tijd vergen en dat een beweging alleen maar succes kan boeken als ze op de lange termijn werkt en zich daarvoor ook goed organiseert. Dat laatste is nu precies waaraan het schort in de witte beweging. Marc Hooghe wijst op het uitzonderlijke karakter van de Witte Mars. Die werd niet gedragen en georganiseerd door een goed gestructureerde achterban (zuil) of beweging (de Vlaamse Beweging bij voorbeeld). Ze kwam uit het niets bovendrijven na een nogal spontaan geplaatste oproep vanuit de kringen van de getroffen ouders om desnoods naar Brussel te trekken. De massaliteit van de respons heeft iedereen met verstomming geslagen.

Maar die massaliteit kwam enkel tot stand door enkele "aanjagers", zoals de aanvankelijk nogal onverschillige houding van de politici, de hooghartige inzet van de magistratuur in de hermelijnen mantels en vooral de media die hier een nieuwsthema hadden gevonden dat zichzelf voedde. Het spaghetti-arrest van het Hof van Cassatie, precies op de zes dagen voor de zondag van de manifestatie, deed het hek van de dam springen. De massa geloofde toen werkelijk in de grote samenzwering van het establishment tegen het volk, omdat dat establishment veel te verbergen zou hebben. Het volk kwam meteen op straat. Justitiepaleizen werden overal belaagd. Arbeiders verlieten de fabrieken en versperden autowegen. Daarna verlieten de scholieren de scholen. Kortom, in die week van 14 op 20 oktober 1996 beleefde België een "prerevolutionaire" situatie, omdat het erkende gezag van haar voetstuk werd gehaald en er aanvankelijk tegen de wil in van de vakbonden en patroons of de leraren het land leek te kantelen in zo niet

anarchie, dan toch in de vanuit de geschiedenis beter bekende "algemene staking". Wat opviel was dat deze beweging geen enkele politieke leiding of leiders had en al snel gerecupereerd werd. Dehaene sprak van "waardig" betogen. De media hielpen mee om de stroom betogers te doen aanzwellen. En inmiddels poogden de politici de lont uit het kruisvat te halen door de koning en de koningin op de valreep een conferentie met de betrokken ouders te laten houden en, jawel, een parlementaire onderzoekscommissie naar het reilen en zeilen van gerecht en politie in de zaak-Dutroux te installeren. Blijkbaar was men bang voor een letterlijke bestorming van de instellingen en het in puin leggen van de justitiepaleizen. Om de zaak af te ronden ontving op 20 oktober 1996 Dehaene de betrokken ouders na afloop van de betoging en deed hen stevige belofes. De politici zouden dus hun verantwoordelijkheid opnemen.

Deze episode uit het witte avontuur had een grondige studie verdiend, maar Hooghe gaat daar nauwelijks op in. In zijn boek zit hij met een ander ei: de "witte" protesteers worden vooral gedreven door negatieve gevoelens en door een onbegrip over hetgeen in de huidige politieke context kan worden bereikt. Directe democratie is grotendeels een utopie. Politici zijn beroeps politici. Het gerecht hoort onafhankelijk te functioneren en slachtoffers moeten niet op de stoel van de rechter willen kruipen. Uiteraard kan het heel wat beter en menselijker aan toe gaan in de rechtsbedeling, maar daaraan kan worden gewerkt. Dat mag wel zo zijn, maar hier gaat Hooghe voorbij aan het gegeven dat het grote ongenoegen een uiting was van een veel diepere malaise in onze samenleving dan wat hij ziet als alleen maar de "kloof tussen burger en staat".

De grond van de zaak is dat de politiek geen mobiliserende thema's meer heeft. Politici die roepen om "law and order" stonden in hun hemd toen ze achterhaald werden door Dutroux. De corruptie alom, soms ingekleed als "illegale partijfinanciering", heeft de grote massa afkerig gemaakt van diezelfde politici. Het cliëntelisme, dat zo lang het cement was tussen politicus en kiezer, is afgebrokkeld nu de staat afslankt en de staatsbedrijven op de markt worden gegooid.

Het boek van Hooghe ontgoochelt op nog andere punten. Men had mogen verwachten dat

hij een onderzoek had gedaan naar de sociale en politieke "identiteit" van de witte marcheerders. Dat is niet gebeurd. Zijn boek geeft de indruk een collage te zijn van korte deelstudies en beschouwingen. Dat wreekt zich in de opbouw van het betoog en de leesbaarheid. Voorts is het storend dat Hooghe voortdurend sociologen aanroep (Weber, Jonas, Luhmann) naast Vlaamse politicologen die iets relevants over het bestudeerde fenomeen gezegd zouden hebben zonder dat hij dit alles in een bredere — Belgische — context plaatst. De eindredactie had hierin mogen snoeien.

Terwijl Hooghe alleen maar wat nuttig materiaal aandraagt voor een discussie over de achtergronden van het witte ongenoegen, dan geven Stefaan Walgrave en Benoit Rihoux in hun *De Witte Mars* een nogal omvattende socio-logische analyse van de beweging en haar deelnemers. Beide auteurs hebben uitvoerig onderzoek door middel van steekproeven gedaan, dit zowel in de pers als bij de witte betogingen en in witte comités verricht naar het sociale profiel en de motieven van de betrokkenen. Ze hebben ook een lovenswaardige poging gedaan om de bevindingen van hun onderzoek in een vlotte taal weer te geven. Uiteraard is hier ook weer een "maar". Dit onderzoek ging van start na de witte mars van 20 oktober 1996 en wat we aan profielen mogen oprapen is dan weer resultaat van peilingen achteraf en reconstructies. Maar hierover niet geklaagd. Door het grondige veldwerk van beide onderzoekers weten we wie zoal de witte protesteers zijn. Ze komen in elk geval niet uit de onderklasse, maar vinden hun grootste aanhang in de lagere middenklasse en de beter opgeleiden. De beweging is "populistischer" in Vlaanderen, dan in Wallonië, waar vooral de leraren e.d. erg betrokken waren. In Vlaanderen zijn de duidelijke verbindingen met Agalev afwezig, maar in Wallonië is de link met ECOLO zeker voorhanden. De meeste participanten hebben thuiswonende kinderen. Men was in Brussel vaak met het hele gezin. Sommigen namen de grootouders mee. In de plaatselijke witte optochten deed men dat met vrienden en kennissen. Ook de verklaring dat het de niet-demonstreerders waren die hun kans hadden

geroken om op straat te komen, moet men afzwakken. Velen hadden wel degelijk al ervaring opgedaan voordien met betogingen. A-politiek mag men de dwarsdoorsnede ook niet noemen. Het percentage dat lid is van een politieke partij stemt overeen met het gemiddelde. Maar wat afwijkt is hun wantrouwen jegens de politiek.

Walgrave en Rihoux wijzen op de klemmende breuk tussen twee stromingen in de witte beweging en vooral het onvermogen om met een enkele stem te spreken als de media of de politici (kritische) vragen durven stellen. Er is een stroming die in een nogal wereldvreemd anarchisme wegzinkt en elke centrale organisatie of structuur afwijst. Een meer realistische groep wil zich organiseren om blijvend op de scene aanwezig te kunnen blijven. De witte comité's moeten evenwel ook naast zich de inmiddels talrijker geworden vzw's dulden die de nasporing van verdwenen kinderen ondersteunen en vooral rond de ouders van de slachtoffers cirkelen. Deze laatsten beschouwden zich als de echte leiders van de beweging, want zij zien zich immers als de "echte" slachtoffers. Sommigen hebben een groot ego, anderen willen hun privé-leven redden en hebben zich op de achtergrond geplaatst. Kortom, in de zomer van 1997 konden de interne ruzies in de witte beweging niet meer verborgen blijven en dreigde de hele beweging zelfs in elkaar te zakken. Walgrave en Rihoux wijzen op die contradicties. De witte beweging staat immers voor de fase van de institutionalisering en dat zal offers vergen. De ouders, die als media-figures de wereld werden ingeslingerd, zullen allicht in de toekomst een zuivere ere-functie krijgen. De thema's en het programma van de witte beweging verdienen ook enige precisering. De acties vergen enige programmering. En men moet bondgenoten elders zoeken in de sfeer van de mensenrechtenorganisaties, de democratiseringsbeweging en andere lokale of nationale initiatieven voor slachtofferhulp. Er is dus nog werk aan de winkel.

Inmiddels hebben de media, die de beweging een forse duw in de rug hebben gegeven, afgehaakt. Witte bijeenkomsten zijn geen "nieuws" meer. De politici hebben weer het heft in handen. De witte actievoerders voelden dat aan toen ze ineens de witte ballon thuis lieten en een

witte paraplu toonden en de nationale feestdag verstoorden. Er kwam dus een "verharding" tot stand. Politici werden daarna lastig gevallen. Het was voor Louis Tobback het welgekomen sein om de witte manifestanten aan zijn deur uit te maken voor "onnozelaars" en hun methoden te brandmerken als "bruin". Tussen 14 en 20 oktober 1996 had hij nog zalvende woorden vol begrip gesproken. Nu spuwde hij plotseling vuur en vlam. Politici hoort men niet lastig te vallen aan de voordeur, maar dienen op hun spreekuur als iedereen te verschijnen. Tobback werd door zijn partijgenoten of collega's in de parlementen niet teruggefloten. Hij vertolkte dus de gemeenschappelijke mening van de politieke klasse. De "witten" weten dus waaraan ze zich mogen verwachten: tegenwerking op alle fronten.

André Mommen

Marc Hooghe, Het Witte Ongenoegen. Hoop en illusie van een uniek experiment, Groot-Bijgaarden: Globe, 1997, 160 blz.

Stefaan Walgrave en Benoit Rihoux, De Witte Mars. Een jaar later. Van emotie tot politieke commotie, Leuven: Van Halewijck, 1997, 200 blz.

De laatste communisten

De titel van het boek zal wel een keuze zijn van de uitgever: dat doet wellicht verkopen! De communistische experimenten zijn zo goed als allemaal mislukt en de communistische partijen, zeker bij ons, zijn in de marginaliteit verdwenen. Of daarmee het communisme voor eeuwig en altijd begraven werd is niet voor iedereen even duidelijk. Prof. Benoit Verhaegen zei op 28 februari 1997 tot slot van een interview met Rudi Van Doorslaer: "Ik persoonlijk voel een nostalgie naar een communisme dat niet meer onder voogdij van een wereldrijk staat of het nu China of de Sovjet-Unie is, maar de antithese van het huidige wereldkapitalisme zou zijn."

De meeste respondenten van Ivan Ollevier denken daar ongeveer hetzelfde over. Albert De Coninck zegt: "Ik ben nog altijd communist... De oplossing van onze problemen ligt nog altijd in

de collectivisering van sleutelbedrijven.” Ward Calseyn: “Ik ben er nog altijd trots op dat ik communist ben.” Is dit enkel nostalgie van oude kampers?

Het boek van Ivan Ollevier heeft twee grote verdiensten. Vooreerst tracht de auteur de geschiedenis van de KP en vooral dan van haar militanten zo objectief mogelijk te benaderen: journalistieke nieuwsgierigheid zonder enige vooringenomenheid was zijn drijfveer. Hij zoekt naar de “waarheid” van zijn getuigen, niet naar de waarheid van de auteur. Verder verzamelde hij een zeer waardevolle reeks getuigenissen van oud-communisten en van oude communisten, van mensen die het hebben meegemaakt. Deze zullen voor latere historici van onschatbare waarde zijn, want de meesten onder hen zijn oud geworden, met alle gevolgen vandien. Dat Ollevier zijn getuigen vrijuit liet spreken verhoogt alleen maar de “bronnen-waarde” ervan.

De auteur zegt van bij het begin dat hij geen historisch boek wilde schrijven. Hij wilde alleen achterhalen wat zo velen heeft gedreven in hun politieke leven. Toch heeft hij hun getuigenissen verwerkt tot een chronologisch verhaal. Dus toch een geschiedenis van de KP? Hier ligt volgens mij het zwakke punt van het boek. Vooreerst kan de lezer niet steeds duidelijk de respondent van de auteur onderscheiden. Misschien was dat bij de gebruikte formules onvermijdelijk, maar het laat de authenticiteit van de getuigenissen niet altijd even tot hun recht komen. Toch trachtte Ollevier zijn getuigen zo getrouw mogelijk te citeren. Dat houdt echter heel wat gevaren in. Het menselijk geheugen is niet onfeilbaar. Enkele manifeste vergissingen maken dat duidelijk. Op p. 33 vermeldt iemand minister Gust Balthazar als de vader van prof. Herman Balthazar en niet als de groot-oom. Op p. 24 zegt een getuige dat de KP in 1932 bij de gemeenteraadsverkiezingen in Gent twee zetels behaalde (in plaats van drie). En op p. 81 situeert iemand de Duitse inval in de Sovjet-Unie op 22 juni 1942 in plaats van 1941. Wellicht zijn dat onbelangrijke (maar controleerbare) details. Maar vergissen zij zich ook niet af en toe op belangrijke (en moeilijker controleerbare) feiten? Verder zijn communistische militanten ook maar mensen, die hun eigen inbreng of houding van de mooiste kant voorstellen.

De auteur had er beter aan gedaan om de interviews integraal na elkaar te publiceren en te voorzien van een elementair kritisch commentaar. Wellicht zou het verhaal dan niet meer zo mooi en zo boeiend zijn geworden, maar wel waarachtiger.

Al bij al is *De laatste communisten* een zeer leesbaar boek geworden met enkele schitterende passages waar oude communisten vrij-uit spreken over hun illusies en desillusies, ook binnen de Partij. Een schitterend verteller is bij wijlen Albert De Coninck o.m. over zijn Spaanse belevenissen en over zijn “aanhouding” in september 1944 door concurerende verzetslui. Schitterend is ook het verhaal van Marc Braet over zijn “bezoek” aan partijleider Edgard Lalmand en zijn, bijna verontschuldigde vermelding dat zijn gedicht opgedragen aan Kameraad Stalin slechts in de Rode Vaan verscheen. Kleine en grote twijfels konden lange tijd de grote verwachtingen van de militanten niet ondergraven. De meesten spreken met een zeker heimwee over de mooie momenten en zelden hebben ze spijt over wat ze gedaan hebben. Zij hebben mede een stukje geschiedenis gemaakt die, volgens hen althans, niet zonder belang is geweest.

Met dit boek is zeker niet het laatste woord gezegd en geschreven. Wellicht zal fundamenteel wetenschappelijk onderzoek in de loop der jaren meer klaarheid brengen over de geschiedenis van het communisme in België en in Vlaanderen.

Werner Vandenabeele

Ivan Ollevier, De laatste Communisten. Hun passies, hun idealen. Leuven: Van Halewyck, 1997.

¹ Interview met Benoit Verhaegen door Rudi Van Doorslaer, in *SOMA Berichtenblad*, nr. 29/1997, pp. 46-52.

Islam

Lucas Catherine heeft een vrij uitgebreid palmares op het gebied van onderhoudende en geestige schrijfsels over de Arabische Wereld, de mensen die er wonen en de mensen die er vandaan komen. Via pretentieloos en zo toegankelijk mogelijk proza probeert hij zijn lezerspubliek te bevrijden van de gangbare vooroordelen en hen zijn eigen genegenheid voor de Arabieren en hun cultuur over te brengen. Hierbij heeft hij een open, verdraagzame en "multiculturele" maatschappij voor ogen. Dit vind ik op zich hoe dan ook lovenswaardig. Gelet op wat er met betrekking tot de Arabieren of de islam zoal in Vlaamse kranten en tijdschriften verschijnt, ben ik zonder meer overtuigd van het nut hiervan.

Islam voor ongelovigen is een nieuwe episode in die reeks. "Hoofdafhakkingen, geselingen, bomaanslagen: daar denkt u aan als u het woord islam leest (...)", schrijft Catherine in zijn "préambule". Maar, en dit is een constante in Catherines betoog¹, ooit was het anders. Hij ziet een duidelijke waterscheiding tussen de islam uit de hoogdagen van de Arabische macht en de islam van na het begin van de Westerse dominantie — verworden tot een onverdraagzame, in zichzelf gekeerde, defensieve karikatuur van het origineel: "fundamentalisme".

De eerste helft van het boek gaat over de betere dagen. De geschiedenis van de Arabieren vanaf het begin van de islam wordt uitgebreid en met gusto besproken. De Arabische cultuur was zeer hoogstaand, open en tolerant. Er was ruimte voor allerlei artistieke en wetenschappelijke ontwikkelingen, er bestonden verschillende opvattingen binnen de islam van eerder conservatieve tot vrijdenkersstromingen, er was verdraagzaamheid tegenover andere religies. Grote wetenschappers en filosofen zoals Avicenna, Al Kindi en Ibn Rushd stonden oneindig veel verder dan hun Westerse tegenvoeters die zich nog in de donkere middeleeuwen bevonden. Aan de hoven van Bagdad, Palermo en Cordoba verstond men de kunst van het aangename leven: er werd niet alleen aan wetenschap gedaan, de wijn vloeide

rijklijk, men bedreef er de liefde, er werd gedanst, gefeest en over dit alles schreef men de mooiste liederen en gedichten. "Andalusië", schrijft Catherine, "was een open, tolerante maatschappij waar moslims, christenen en joden van Arabische, berberse, of lokale origine Romaans of Arabisch spraken. De eerste multiculturele maatschappij in Europa. En ze hielden van eten, drinken en seks." (Islam voor ongelovigen, p.86).

Catherine gaat ook dieper in op de islam als dusdanig. Er ontstonden verschillende rechtsscholen die er verschillende interpretaties omtrent de revelatie en de overlevering op na hielden. Maar zelfs de originele islam is een samenraapsel van allerlei aspecten van de joodse, christelijke en andere Midden-Oosterse religies. Bovendien was de aldus ontstane "officiële" religie nog steeds vatbaar voor invloeden van buitenaf. Lokale tradities en gebruiken werden geïslamiseerd, wat ervoor zorgde dat de islam zich makkelijker kon verspreiden en in een samenleving verankeren. Op die manier ontstond een "volksislam", gestructureerd in broederschappen.

De islamitische religie is dus meerlagig en samengesteld uit verschillende componenten en invloeden. Die gelaagdheid is precies het onderwerp van Catherines andere boek *De gelaagde religie*. De eerste honderd bladzijden zijn gewijd aan de gelaagdheid van het christendom, in casu de Westerse variant. Er wordt uitvoerig ingegaan op de Keltische en Germaanse invloeden en het feit dat ook in dit geval de nieuwe religie pas ingang kon vinden door zich aan te passen aan de bestaande mythen, rituelen en gebruiken. Bovendien was het ingevoerde christendom als dusdanig al een vervlechting van mythen die gemeenschappelijk cultuurbezit waren in het Midden-Oosten, zegt Catherine. Dit geldt zowel voor het Oude als voor het Nieuwe Testament. Het ontrafelen van die vervlechting, die de gelaagdheid van het christendom blootlegt, lijkt mij evenwel niet gericht te zijn op het ontluisteren van de religie tegenover de gelovigen.

Zowel *De gelaagde religie* als *Islam voor ongelovigen* betwisten de exclusieve en

monolitische pretenties die eigen zijn aan religies. Catherine lijkt zo de grond te willen wegslaan onder wat hij noemt de politieke mutant die uit religie is voortgevloeid: het fundamentalisme, of de religie als ideologie. Hoewel de term fundamentalisme hier voornamelijk met de islam wordt geassocieerd is het geen moslimuitvinding, benadrukt hij. Het fenomeen stak voor het eerst de kop op binnen de christelijke religie als reactie op de nieuwe ideeën die ingang vonden in de maatschappij met de Franse Revolutie. De andere wereldgodsdiensten volgden pas later, na de kolonisatie². De essentie van het fundamentalisme is volgens Catherine evenwel overal dezelfde: "Een ongelovige zou het kunnen definiëren als het verdedigen van een autoritair en reactionair programma op basis van godsdienstige argumenten." (De gelaagde religie, p. 134.)

De relatie tussen fundamentalisme en kolonialisme blijft in De gelaagde religie zeer summier, maar wordt voor de casus "islamitisch fundamentalisme" wel uitgewerkt in Islam voor ongelovigen. Naar mijn gevoel blijft het uiteindelijke beeld wel enigszins wazig.

Catherine plaatst bewegingen als pakweg het Algerijnse FIS of het Tunesische an-Nahda onder dezelfde noemer als het Saoedische regime. Mij lijkt het dat je deze drie niet over éénzelfde kam kunt scheren. Dit is een probleem van definiëring. "Fundamentalisme" slaat op een beweging binnen een religie — dit is althans de oorspronkelijke betekenis ervan in de christelijke context. Het fundamentalisme is een vernieuwingsbeweging binnen de islam, die teruggrijpt naar de "wortels" ervan en elke vernieuwing daterend van na de vierde rechtgeleide kalief overboord wil gooien. In die zin zijn de Saoedi's fundamentalisten. Hun denkbeelden vinden hun weerslag in het bestuur van het land omdat ze er alleenheerser zijn. Saoedi-Arabië is een islamitische absolute monarchie en dat is altijd zo geweest. Het land is nooit gekoloniseerd geweest door een Westerse mogendheid. Het fundamentalisme is een religieuze, geen politieke beweging.

FIS en en-Nahda zijn wél politieke bewegingen. Ze maken veelvuldig gebruik van "islamitische" argumenten. Maar wat Rachid Ghannouchi van en-Nahda verkondigt is niet zo autoritair. Zoals Catherine zelf aangeeft, zijn deze

bewegingen een gevolg van de kolonisatie, ze zijn een reactie, maar geen van beide is reactionair. Het ligt helemaal niet in hun bedoeling terug te keren naar de maatschappij zoals die er een paar eeuwen geleden uitzag. Dat soort bewegingen wordt vaak aangeduid met de term "islamisme".

De tweede helft van Islam voor ongelovigen gaat voornamelijk over dit islamisme en haar ontstaan. Het verhaal begint bij de inval van Napoleon in Egypte (1798) en de daarop volgende periode van Franse gezag. Vanaf dat ogenblik zou de militaire, economische en culturele dominantie van het Westen gestaag toenemen. Catherine wijst erop dat de Arabieren een heleboel concepten die het Westen zou invoeren, zoals bijvoorbeeld de scheiding tussen religie en wetenschap, al lang kenden. Ibn Rushd (°1126) was hier een groot voorvechter van. Het feit dat de Arabische Wereld geen equivalent van de Verlichting heeft gekend en verstoken bleef van een industriële revolutie, is volgens Catherine te wijten aan het gebrek aan een ontwikkelde burgerij. Het resultaat was hoe dan ook dat het Westen de Arabische Wereld in macht en culturele invloed voorbijstak.

De reactie hierop was tweeledig, zegt Catherine. Een eerste stroming keerde de (bewonderende) blik resoluut naar het Westen. De toekomst lag volgens hen zonder meer in het navolgen van het Westerse voorbeeld. Een tweede stroming zag haar toekomst echter in het verleden: het islamisme was geboren. Op die "ideologie van de achteruitkijkspiegel", zoals Catherine ze noemt, wordt vervolgens uitvoeriger ingegaan. Dat deel vind ik nogal oppervlakkig: het concentreert zich vooral op de meest zichtbare dada's van de islamisten. Het concentreert zich evenzeer op de meest zichtbare islamisten. En dat zijn natuurlijk niet de islamistische partijen die netjes in het parlement zitten en meedoen aan het regeringswerk (zoals bijvoorbeeld in Jordanië), maar de terroristen en het meest radicale segment van de beweging dat niet verlegen zit om een voor Westerse oren schokkende uitspraak. Enige nuancering was hier wel op zijn plaats geweest.

Catherine brengt de eis tot herinvoering van de sjari'a die inderdaad terug te vinden is bij alle islamistische bewegingen, terug op de eis tot herinvoering van de lijfstraffen die in de Koran

worden vernoemd, de hoedeed. Het begrip sjari'a is evenwel veel breder — de uitvoering van zulke lijfstraffen is er zelfs niet noodzakelijk bij inbegrepen — het is überhaupt niet eenduidig ingevuld. Binnen het islamisme bestaan hieromtrent verschillende strekkingen. Niet elke strekking vat de notie sjari'a in extenso op: er bestaat een heel spectrum tussen een minimalistische en een maximalistische visie. Beide uitersten zijn relatief marginaal. "Zodra een fundamentalist aan de macht komt, voert hij de lijfstraffen in," schrijft Catherine. In Soedan worden weliswaar hoofden afgehakt, maar dat ligt misschien meer aan het schrikbewind van generaal Al Bashir — terreur en willekeur zijn bevorderend voor de stabiliteit van een dictatuur — dan dat het een automatische consequentie is van een islamistische ideologie.

Een ander voorbeeld is het hoofdstukje over jihad. De oorspronkelijke notie jihad is verworpen tot een synoniem voor terreur, zegt Catherine. En dat is iets waar de islamisten zich volgens hem veelvuldig aan bezondigen. Gewelddadige bewegingen vormen evenwel een minderheid binnen de beweging. Bovendien rijst vooral sinds de recente onthullingen met betrekking tot het Algerijnse drama een niet geringe verdenking tegenover de rol van de zittende regimes in hun strijd tegen het "islamistische terrorisme".

Het hoofdstukje over economie beperkt zich tot de begrippen zakat, de islamitische belasting en riba, het verbod op rente. Met dit laatste wordt door de "islamitische banken" grof geld verdiend. De sector wordt vooral beheerst door de Saoedi's die zich laten leiden door plat kapitalistische winstmotieven. Dat is waar. Er is evenwel geen duidelijk aanwijsbare link tussen de mensen die de islamitische banken beheren en de islamisten. De islam is voor de "islamitische" bankiers een marktargument als een ander. Gewoon reclame dus, het geeft een aura van betrouwbaarheid. Economische programmapunten zijn niet de belangrijkste in de islamistische verkiezingsprogramma's, maar uit het weinige studiemateriaal valt op te maken dat de islamistische beweging wat socio-economische standpunten betreft een breed spectrum beslaat — van links tot rechts — al wordt het niet in die termen uitgedrukt.

Ook hier komen de gaten in de definiëring naar voren. De betrachtingen van hen die zich onledig houden met islamitisch bankieren lijken in geen enkel opzicht op die van de islamistische politieke oppositie in de Arabische Wereld. Het is niet omdat twee partijen zich bedienen van hetzelfde islamitische vocabularium dat zij tot hetzelfde kamp behoren.

Terug naar de relatie islamisme-kolonisatie. Zowel de stroming die de blik naar het Westen richtte als de islamisten verzetten zich tegen de kolonisatie, zegt Catherine. Er bestond evenwel een belangrijk verschil tussen beide stromingen. De "progressieven", de Arabische nationalist en socialist, streden tegen de uitbuiting en de dominantie van het Westen, maar zijn enthousiast over de ideeën die de Europese bezetter meebracht. Het waren precies dié ideeën die ze zouden gebruiken in de onafhankelijkheidsstrijd. De islamisten daarentegen keerden zich volgens Catherine niet tegen de kolonisator zelf, maar tegen diens gedachtengoed. Dit laatste is enigszins betwistbaar — het islamistische ideaalbeeld van de post-koloniale staat verschilde niet zo erg van dat van de nationalist. Maar zeker tijdens de onafhankelijkheidsstrijd was er geen sprake van een direct conflict met de nationalist. Conflicten ontstaan eigenlijk pas als de seculiere nationalist na de onafhankelijkheid de macht in handen nemen en besluiten die macht met niemand te delen.

Een echte doorbraak van het islamisme komt er pas in de jaren zeventig, ná het failliet van de progressieve regimes (sic) en de blijken van machteloosheid van Arabisch links, stelt Catherine. Dat is een waar woord. Vóór de jaren zeventig bevonden de islamisten zich overal in een minderheidspositie. Zelfs de Egyptische Moslimbroederschap die, naar men zegt, ten tijde van haar charismatische stichter Hassan al-Banna één miljoen leden telde, lag na diens dood op apegapen. De seculiere regimes stelden zich tot doel het land te moderniseren en daarmee te ontwikkelen. Hun bevolking had daar vertrouwen in. Pas toen de groei vertraagde en bleek dat de kosten en de baten niet eerlijk verdeeld waren, kwamen er barsten in de consensus. De oppositie

die zich tegen de Westerse ontwikkelingsmodellen keerde, was niet exclusief, maar wel voor het grootste deel islamistisch.

De aanhangers van de bewegingen zijn geen traditionele sheikhs, maar scholieren, studenten, intellectuelen of hoog geschoolde technici, opgeleid naar modern westers model. En precies het verwerpen van die moderniteit is alomtegenwoordig binnen de islamistische ideologie. Catherine vindt het fenomeen van "het verwerpen van de moderniteit" ook terug bij christelijke, joodse en hindoeïstische fundamentalisten. Het is hun conservatieve of zelfs reactionaire houding die hen de moderniteit doet verwerpen. Maar de moderniteit die de christelijke fundamentalisten verwerpen is niet dezelfde moderniteit als diegene die de islamisten verwerpen — Catherine maakt dat onderscheid niet¹.

De moderniteit waar de islamisten zich tegen verzetten is een ingevoerde moderniteit die een karikatuur is van het oorspronkelijke model: vulgair, ultra-materialistisch en ontdaan van elk humanisme. Ze komt incoherent en contradictorisch over en staat synoniem voor sociale onrechtvaardigheid en culturele breuk. De betekenis en de inhoud ervan worden door de islamisten beschouwd als verdraaid en geperverteerd. De seculiere onafhankelijkheidsregimes waren een product van de moderniteit die de kolonisator selectief en tot eigen voordeel had overgeplant. De afstand die de nieuwe regeringen namen van de structuren, instellingen en leringen van de kolonisator was nogal relatief. Moderniseren betekende ontwikkelen naar Westers voorbeeld. Die modernisering, die moest leiden tot ontwikkeling en een beter bestaan voor alle burgers, vormde het fundament van de legitimiteit van de onafhankelijkheidsregimes. De massa's moesten de ijzeren hand van de regeerders dan maar voor lief nemen. De moderniserings- en ontwikkelingsideologieën zouden zo in de ogen van veel Arabieren van een bevrijdende ideologie verworden tot een onderdrukkende. De opgelegde moderniteit was in het belang van een bovenlaag en kon nooit de bevrijdende betekenis krijgen die ze zichzelf toedichtte. Dit is iets wat iemand als Frantz Fanon bijzonder vroeg doorhad. Immanuel

Wallerstein zou dit later ook op theoretisch vlak bevestigen met zijn theorievorming over wat hij de "liberale geo-cultuur" noemt⁴.

Lang niet alle islamistische bewegingen verwerpen de door Westers Links zo gekoesterde waarden die ze met "moderniteit" associëren. Vrijheid, gelijkheid, recht en humanisme worden door de islamistische oppositie niet meer verbonden met de Westerse moderniteit. Ze heeft zich naar hun ervaring in ieder geval niet in deze vorm aangediend. Deze noties worden gezien als bij uitstek islamitisch. Met het verwerpen van de Westerse moderniteit is men er in dit geval niet zozeer op uit een terugkeer naar de middeleeuwen door te voeren, maar lijkt men eerder een soort endogene tegen-moderniteit te willen construeren die deze waarden wél in zich draagt.

Misschien mag een dialoog tussen dat soort "fundamentalisten" en Westers Links, waar Lucas Catherine onmiskenbaar toe behoort, toch niet bij voorbaat worden uitgesloten.

Marleen Renders

Lucas Catherine, *De gelaagde religie*, Schoten: Westland, 1996.

Lucas Catherine, *Islam voor ongelovigen*, Berchem: Epo, 1997, 320 p.

¹ Zie bijvoorbeeld ook Catherine L., *Vuile Arabieren. Bedlectuur voor Vlaams Blok*, Antwerpen: Hadewijch, 1993, geschreven naar aanleiding van "Zwarte Zondag".

² In het geval van het joods fundamentalisme waren ze weliswaar niet de gekoloniseerden, maar de kolonisten.

³ Zie in dit verband het werk van de Franse onderzoeker François Burgat, o.a. Burgat F., *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte, 1996.

⁴ Wallerstein I., *Geopolitics and geoculture. Essays on the changing world-system*, Cambridge: University Press, 1991.

Mens tegenover mens

“Wij zelf zijn overtuigd dat onze uiteenzettingen indringend het moderne mensbeeld in vraag stellen en allicht dus ook het beeld dat de lezer er van zichzelf en de andere op nahoudt”. Deze ambitieuze programmaverklaring uit het “Voorwoord” verwijst naar het fundamentele onderscheid dat Coolsaet maakt tussen de “eindigheid” en “oneindigheid” van mens en wereld, waarbij hij de hele westerse filosofie en haar twee bronnen (de Griekse en bijbelse) die drang naar “oneindigheid” verwijt. Die oneindigheid kan zowel slaan op het verlangen naar een buiten- en bovenmenselijke “goddelijke” bestemming als naar de pogingen, om de mens “hier op aard” te verabsoluteren. Coolsaet gebruikt hiervoor de term “zelfgenoegzaamheid”, die hij plaatst tegenover de aanvaarding van de “leefwereldlijke nabijheid”, die de concrete menselijke eigenheid tot uitgangspunt neemt.

Hij werkt dit thema systematisch uit in vijf hoofdstukken: in het eerste hoofdstuk maakt hij duidelijk, wat hij met deze termen (zelfgenoegzaamheid en solidariteit) en hun onderlinge verhouding bedoelt. In hoofdstukken 2 en 3 geeft hij een overzicht van de “zelfgenoegzame relaties” en de verschillende types van zelfgenoegzaamheid vanaf de Oudheid tot op vandaag. Hoofdstuk 4 vormt de overgang naar de “solidariteit”, via een analyse van de mens als “een stukje gevoelig leven”, waarin hij zijn stellingen confronteert met die van onder meer Levinas en Sartre. Het laatste hoofdstuk is gewijd aan de “solidaire menselijke verhoudingen” in verschillende gradaties, van pragmatische samenleven in een gedeelde leefwereld tot en met de liefde.

Om zijn stelling hard te maken, moet de auteur de tegenstelling tussen die twee zijnswijzen (zelfgenoegzaamheid en solidariteit) sterk benadrukken, met het gevaar dat men dan in karikaturen dreigt te vervallen, zoals bijvoorbeeld in de nogal eenvoudige reductie van de figuren “Jezus (zoals hij door Friedrich Nietzsche beschreven wordt) en Boeddha zijn practici, ze zoeken het heil in feite aan gene zijde van kennis

en weten en zintuiglijk genot. Ze doen dat zo dat ze ervoor pleiten de wil op te geven, te dulden, niet te heersen, “lief te hebben”, medelijden te tonen (hoewel hun medelijden nauwelijks te maken heeft met de pijn voor het feit dat de andere mens in zijn lichaam lijdt). Zeggen ze alles op? Geven ze de zelfgenoegzaamheid prijs? Niets is minder waar. Ze zijn uit op hun vorm van geluk of heil. Het rijk gods is nu reeds gekomen. De verlichting is nu reeds een feit (althans voor Boeddha zelf). Ze oefenen een kommerloos, verantwoordelijkheidloos, vrij, onafhankelijk leven uit dat bij voorbaat alle wereldse problemen onbelangrijk verklaart. Ze geven alles op, maar om een zelfgenoegzaam geluk te behouden”.

Maar klopt die beschrijving van Jezus door Nietzsche, of die van Boeddha door Coolsaet wel? Anders gezegd: worden hier de filosofische “tegenstanders” niet al te haastig op het Procustusbed van Coolsaets tweedeling vastgebonden, om vervolgens vakkundig te worden afgemaakt? De auteur geeft op meerdere plaatsen toe, dat die tweedeling objectief noch subjectief altijd even sluitend is. Hij is voldoende genuanceerd om in te zien, dat het hier in de eerste plaats om een schema gaat met duidelijk te onderscheiden verschillen.

Belangrijker vind ik echter zijn analyse van de menselijke solidariteit, onder meer van het onderscheid tussen “liefde” (waarbij de ander in zijn eigenheid ten volle gerespecteerd wordt) en “het verlangen naar liefde” (dat essentieel zelfbetrokkenheid en dus een vorm van zelfgenoegzaamheid is). In dit vijfde hoofdstuk pleit hij voor evenwichtige en wederkerige menselijke verhoudingen: “Goede — maar ook morele, rechtvaardige — relaties veronderstellen dat ik de andere in zijn vrijheid en zijn verlangen naar een goed materieel leven erken”. Hij verzet zich tegen de extremen van zelfbetrokkenheid en zelfverloochening en verdedigt een naar mijn gevoel Aristotelische redelijke “dosering” van bewustzijn, vrijheid, zingeving en autonomie. Het zou interessant geweest zijn, indien hij in de aan Sartre gewijde paragraaf (hoofdstuk 4, 8) het verschil had duidelijk gemaakt tussen zijn eigen visie op de solidariteit en Sartres begrip van “intersubjectivité”, waarmee die toch ook naar een evenwicht tussen extreem egoïsme en

altruïsme op zoek was.

Zijn veroordeling van “de totale afwezigheid van humane waardering van de anderen”, die hij in de huidige economische relaties ontdekt, kan ik alleen maar beamen. Net als zijn afsluitende oproep om na te denken over en te werken aan “een maatschappij met een dominantie van solidaire verhoudingen”, een “beschaving van en voor de massa, met elites die solidair zijn, omdat ze opgehouden hebben elitair te zijn” (blz. 123). Het zou goed zijn, indien hij in een volgend essay over bijvoorbeeld een hedendaagse vorm van “solidaire ethiek” verder uitweidt over de manier, waarop men vandaag en morgen deze inzichten in de praktijk kan beginnen om te zetten.

Ludo Abicht

Willy Coolsaet, *Mens tegenover mens. Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen. Garant, Leuven/Apeldoorn, 1997, 123 blz.*

Afbraak en opbouw

Deze herdruk van de dialogen die Leo Apostel in 1983 had met Jaak Vanlandschoot en Koen Raes, als een terugblik op zijn loopbaan als wijsgeer, krijgt in 1997 een bijzondere dimensie door de vroegtijdige dood van Leo Apostel. De generatie Vlamingen die het geluk hadden Apostel als leraar, als Prof, gehad te hebben, zullen in dit boek veel herkennen maar ook veel nieuws ontdekken. Uit deze dialogen blijkt ten overvloede dat Apostel één van de belangrijkste wijsgeren was in onze regionen tijdens deze eeuw. Hij was tegelijk vrijdenker, anarchist, Marxist, ecologist, ethicus, moraalwetenschapper, pedagoog, denker, wetenschapper in de zuiverste zin van het woord. Zijn hele carrière lang was hij gedreven tot het afbreken van bestaande wetenschappelijke en maatschappelijke premissen, om ze opnieuw te kunnen opbouwen tot een groter zinvol geheel: vandaar de titel waarvan hij hield “Afbraak en opbouw”. Multidisciplinariteit is voor Apostel slechts een begin, de eerste stap. Zijn grote droom was het construeren van diverse coherente en globale wereldbeelden waarin cognitieve, psychische en emotieve elementen met elkaar in verband zouden gebracht worden en een beter inzicht zouden

geven in het heelal, het heelal waarvan hij zich een intens onderdeel voelde. Dit was geen one-man's dream: hij was er zich sterk van bewust dat hij dit niet alleen kon, dat hij groepen van mensen van diverse disciplines en ingesteldheid nodig had. Die wereldbeelden mochten nooit statische theorieën zijn, maar moesten zelf onderworpen zijn aan permanente kritiek en dynamiek. Voor hem was dit een droom maar ook een noodzaak, zowel voor de vooruitgang van de wetenschap als voor het behoud van onze planeet.

Apostel geeft in de loop van de jaren zijn vergissingen toe, zelfs zijn depressieve jaren: hij is zijn eigen scherpste criticus. Hij erkent zijn persoonlijke contradicties, zijn contradictorische wetenschappelijke stellingnames: hij verbloemt ze niet, maar analyseert ze haarscherp om ze te kunnen verklaren en te verzoenen als hij dit nuttig acht.

Apostel schuwt het maatschappelijk debat niet, integendeel, hij is van oordeel dat elke wetenschapper via het onderzoek tot morele inzichten en standpunten moet komen. Van “zijn” naar “moeten”: de centrale vraag én stellingname van Apostel gedurende deze eerste decennia van zijn carrière. Die vraag zou hem nooit meer loslaten, omdat ze behoort tot de kern van zijn persoonlijkheid als mens, als wetenschapper, als wijsgeer, als ethicus.

Nergens een spoor van moraliseren, integendeel, gedurfde argumentatie tegen de moraal van de moralist en voor een ethica die tegelijk empirisch en exact is.

Apostel staat kritisch tegenover zijn vroege periode waarin hij zijn studenten de strengste regels van de strengste logica in mathematische vorm trachtte bij te brengen. In dit boek is daar een restant van te vinden, en wel als hij het heeft over de normenlogica (hoofdstuk 12), het enige hoofdstuk dat de leek enige kopzorgen zal bezorgen.

Het meest controversiële onderwerp in dit boek is ongetwijfeld de discussie over de bijdrage van de socio-biologie aan het wetenschappelijk en het maatschappelijk debat: standpunten die meer aandacht verdienen, vooral in progressieve kringen, waar de socio-biologie meteen wordt afgeschreven als een wetenschappelijke

verrechtsing.

Door de hoge eisen die Leo Apostel aan zichzelf stelt als wetenschapper, komt hij tot morele en politieke inzichten die telkens verrassen. Blijft na dit alles nog het raadsel Apostel bestaan: was hij een Marxist, was hij links, was hij een anarchist, een vrijdenker, een dromer of een mysticus? Wie de dialogen grondig leest, ontdekt bij Apostel onontgonnen terrein, een terrein waarin de totaliteit het altijd wint van de partiële analyse, het "ik" een intrinsiek onderdeel is van de kosmos, rationaliteit verbonden wordt met emotionaliteit, actie met reflectie. Bij lectuur stelt men zich niet meer de vraag "was Apostel nu een socialist of niet?", want hij legt zelf uit hoe een wijsgeer tot politiek activisme "moet" komen, hoe gelijkheid en pluraliteit verstrengeld zijn, hoe veel leed in de wereld kan voorkomen worden door het organiseren of stimuleren van morele netwerken. De vraag naar Apostels soort socialisme verliest haar zin: grote denkers passen immers niet in kleine politieke hokjes. Dat hebben ook Apostels dialogerende partners, Jaak Vanlandschoot en Koen Raes, zich gerealiseerd: door hun vragen tonen ze zich volwaardige studenten en partners van de meester.

Koen Raes vat in een slothoofdstuk nog eens de stadia samen in Apostels denken over ethische problemen (met bibliografische gegevens); en tot slot is er nog een literatuurlijst en een personenregister. Dit boek is best leesbaar voor een groter publiek, mits twee voorwaarden: letterlijk en figuurlijk een vergrootglas bij de hand te hebben: figuurlijk, omdat de dialogen zo vlot lezen dat soms de diepgang bij eerste lectuur niet helemaal doordringt; letterlijk, omdat de lay-out van dit boek zo beneden peil is, dat een vergrootglas geen overbodige luxe is voor de gemiddelde ogen. De lectuur wordt verder verstoord door het feit dat de spelling helemaal niet (meer) in overeenstemming is met de actuele spellingsregels.

Als deze recensie enigszins klinkt als een adagio voor de overleden Apostel, dan is dat een juiste observatie. Iemand die behoort tot de generatie die Apostel haar leraar mocht noemen, zal dit wellicht niet kwalijk worden genomen.

Integendeel, de tegenstand die Apostel in zijn universitaire loopbaan en in zijn grote wetenschappelijke droom heeft ervaren, kan zelfs niet door de meest lovende adagio's worden goedgemaakt. Waarbij de meester toch nog het laatste woord heeft met een citaat dat dit boek afsluit:

"Voor mij is heel belangrijk dat je alleen wanneer je al je illusies hebt overwonnen, van mensen kan houden. Als je werkelijk fundamenteel weet dat je jezelf niet kunt achten en ook anderen niet. Dan kan je zuiver passioneel beginnen liefhebben. In het boek van Marguerita Duras "La maladie de la mort" is dit het centrale thema. Voorbij de waarden kan liefde beginnen".

Monika Triest

Jaak Vanlandschoot & Koen Raes, Afbraak en opbouw. Dialogen met Leo Apostel, Brussel: VUBpress, 1997 (herdruk 1986), ISBN 90-5487-164-4.

Memoires van Wies Moens

In het begin van dit jaar werd in Dendermonde een tentonstelling gehouden rond de figuur van Wies Moens (1898-1982). Dit gebeurde naar aanleiding van het verschijnen van diens memoires. Rond de tentoonstelling was er wel wat rumoer. Hieruit bleek dat de figuur van Wies Moens vijftien jaar na zijn dood op vierentachtigjarige leeftijd nog steeds omstreden is.

Van uit de Vlaams-nationalistische hoek heeft de stroom van hagiografische publicaties niet opgehouden. Hij was de dichter van de jaren twintig! En Paul Van Ostayen dan? Maar hij was vooral de bezieler van de Vlaamse jeugd en de ideoloog van het Dietse Volksnationalisme. Aan de linkerkant bleef men zich meestal blind staren op de medestichter (met Joris Van Severen) van het fascistische Verdinaso en vooral op de directeur van Zender Brussel onder de Duitse bezetting.

De tentoonstelling gaf een zeer boeiend overzicht van de jonge Wies Moens voor, tijdens en na de Eerste Wereldoorlog. Dit is ook de

periode die behandeld wordt in de Memoires. Maar de tentoonstelling gleed vlug en tamelijk eenzijdig over Moens van de jaren dertig, van de collaboratie tijdens de Tweede Wereldoorlog en van de ballingschap in Nederland.

In de inleiding op de uitgave van de memoires is de jonge Gentse historicus Olav Moens (geen familie van Wies) dieper ingegaan op de hele biografie van Wies Moens en heeft Yves T'Sjoen het literaire werk kritisch bekeken.

Wies Moens was als jonge student reeds actief in Dendermonde maar vooral in Hamme en Zele (het "Arme Vlaanderen" zo schrijnend beschreven in *Le Peuple* rond 1900). Hij behoorde tot die zeer sterk sociaal-bewogen flaminganten. Hij ging studeren aan de eerste Vlaamse Hogeschool (de zg. von Bissinguniversiteit) en werd een vurig propagandist van het Activisme, in een sterke Groot-Nederlandse en sociaal-gerichte invalshoek.

Na de oorlog werd hij hiervoor veroordeeld door het Assisenhof van Oost-Vlaanderen tot vier jaar cel. Achilles Mussche (de latere Voorzitter van het Vermeylenfonds) schreef toen "Er siddert over Vlaanderen een kreet des harten. Een kreet die een vermaledijding en meteen een gebed is". Na ruim twintig maanden komt hij vrij. Maar tijdens die gevangenschap schreef hij zijn eerste en wellicht zijn beste gedichten. Zijn bundel "De Boodschap" (1920) blijft een der beste publicaties in het humanitaire expressionisme in Vlaanderen. Maar wellicht bleef hij het sterkst bekend en beroemd door zijn "Celbrieven". Na bijna tachtig jaar nog steeds een zeer gewaardeerd tijdsdocument van dat Pacifisme en dat sociaal-bewogen Vlaams-nationalisme uit die tijd samen met de "Loflitanie van de Heilige Franciscus van Assisi" van Marnix Gijsen. Na zijn vrijlating bleef hij vooral actief als dichter, o.m. in "Ruimte" en als secretaris van het "Vlaamsche Volkstoneel" van dr. Oscar De Gruyter. Maar de katholiek (misschien zou men hem nu eerder fundamentalist kunnen noemen) kreeg het vrij vlug aan de stok met de vrijzinnige maar pluralistische De Gruyter. Rond 1925 verliet hij de zuiver-literaire wereld en koos hij voor een politieke "zending".

Na een korte maar weinig succesrijke activiteit in de Frontpartij, stichtte hij samen met

Joris Van Severen het Verdinaso. Toen hij in 1934 brak met Van Severen was dat niet om de fascistische houding van de beweging maar wel om de pro-Belgische koers die Van Severen ging volgen. Met zijn tijdschrift "Dietbrand" (1933-1939) ging hij zichzelf beschouwen als de eenzame ideoloog van het Diets Volksnationalisme die met zowat iedereen in conflict lag en het altijd zoveel beter wist. Alleen bij de studenten en in de Vlaamsnationalistische jeugdbewegingen vond hij steeds een gretig gehoor, naast of samen met die andere "ziener" Cyriel Verschaeve. Hij kwam zoals zovele anderen steeds sterker onder de bekoring van de lokstem uit het Oosten. Hij wilde zijn Dietse volk een eigen staat geven "onder leiding van Duitsland... om het duizendjarige Rijk te scheppen van vrede en gerechtigheid voor Volksche Orde"¹. Deze staat zou anti-Belgisch, anti-parlementair en ook anti-semiet zijn. In 1939 publiceerde hij in "Dietbrand" een studie "Nederlandsche letterkunde van Volksch standpunt gezien", dat tijdens de bezetting als afzonderlijke brochure verscheen². Hierin rekent hij wél Fransschrijvende Nederlanders tot de Nederlandse letterkunde maar niet "volksvreemde" schrijvers, zoals de Joden, ook al schrijven die in het Nederlands. Dit lokte scherpe kritiek uit van de jonge Albert Westerlinck, wat Wies Moens hem blijkbaar nimmer vergeven heeft.

Bij het begin van de bezetting lijkt Moens zijn afkeer van het "smal Vlaamsche" VNV te vergeten. Hij wordt wel geen lid, maar treedt meermaals op als spreker voor het VNV en als raadsman van Staf De Clercq en Hendrik Elias. Hij wordt in april 1941, met steun van het VNV, directeur van de "Zender Brussel".

Hier werd hij echter geen slaafse dienaar van de Duitse bezetter. Hij bleef de Groot-Nederlandse propagandist, die wel wilde "medewerken" in een grote Germaanse nieuwe orde, maar geen annexatie bij Duitsland aanvaardde. Zijn hagiografen vermelden in koor, trouwens terecht, dat hij op 31 december 1943 ontslag nam als directeur van Zender Brussel, na de stichting van de Hitlerjugend Flandern, die hij absoluut niet kon aanvaarden: de NSJV (Nationaal-Socialistische Jeugd Vlaanderen) ging

ver genoeg voor hem. Wat men echter zelden aanhaalt, zeker niet bij zijn bewonderaars, is de rede die hij uitsprak voor de Leuvense studenten op 26 maart 1942. Hier zei hij o.m. het volgende: "Thans leven wij weer in een oorlog. Een groot gevaar bedreigt de Europeesche beschaving. Voor U, jonge Vlaamsche studenten ligt den weg open naar het Oosten... Gij kunt thans voor uw volk strijden; gij kunt thans leeren hoe men de wapens hanteeren moet. Doe het dan ook!... Reeds tientallen keeren ben ik hier in Leuven voor hondereden studenten opgetreden. Telkens werd ik geestdriftig toegejuicht. Ik heb uw toejuichingen niet noodig. Ik heb ook geen respect voor U."³ Na deze pathetische oproep om massaal naar het Oostfront te gaan vechten, werd hij stormachtig toegejuicht. Het waren echter maar enkelingen die ook de daad bij de toejuichingen voegden.

Na de bevrijding bleef Wies Moens gedurende ca twee jaren ondergedoken bij vrienden. In die tijd schreef hij zijn memoires. In de zomer van 1946 vluchtte hij naar Nederland. En in mei 1947,xxx werd hij bij verstek ter dood veroordeeld in het proces van Zender Brussel. Het leidt nu weinig twijfel dat deze straf wel zeer zwaar was, maar een veroordeling bij verstek was steeds buiten mate. Had hij zich gevangen gemeld, zeker in de rustiger periode van 1947 dan ware hem zeker een mildere straf toebedeeld. In 1968 werd die straf trouwens herleid tot twintig jaar, wat hem toeliet om uit ballingschap terug te keren. Hij verkoos echter om, in vaak moeilijke en armzalige omstandigheden, in ballingschap te blijven mokken. Hij wilde alleen maar een volledig eerherstel, hij was zich van geen enkele schuld bewust. Hij speelde geen enkele rol meer in het Vlaams-nationalisme, maar bleef wel in voortdurend contact met de meest extremistische elementen: Karel Dillen en de redacteurs van "Dietsland Europa" en de mannen van Were Di en later van het Vlaams Blok waren zijn vrienden en "getrouwen". Dat heeft natuurlijk zijn reputatie bij het democratische deel van het Vlaams-nationalisme en bij vele anderen geen goed gedaan.

Maar zijn houding in de jaren dertig, in de collaboratie en in de jaren na de bevrijding, mag de figuur van de jonge Moens niet doen vergeten:

de vriend van Marnix Gijsen en Paul Van Ostayen, van Achilles Mussche en Oscar De Gruyter en van zovele anderen. Een van de merkwaardige "koppen" op de tentoonstelling was een grote titel in De Volksgazet die trots meldde: "Het eerste bezoek na zijn vrijlating bracht de jonge dichter aan onze redactie". In zijn memoires relativeerde Wies Moens dat (in 1945) wel enigzins. De Volksgazet behoorde niet meer tot de bevriende pers⁴.

De memoires die vorig jaar verschenen handelen over die jonge Wies Moens. Frans Van der Elst noemt ze niet zeer belangrijk en zeker geen literair meesterwerk⁵. Dat zijn memoires, vooral dan wanneer ze veel later geschreven zijn, zelden. Maar het blijft een boeiend verhaal voor wie interesse heeft voor die turbulente tijd van het eerste kwartaal van deze eeuw. De uitgevers hebben het wel nodig geacht om 261 noten over 49 bladzijden te spreiden om de niet-ingewijden behulpzaam te zijn voor een goed begrip, waar ze dan ook wel in geslaagd zijn.

Wellicht ware het ook, voor de geschiedenis, interessant geweest indien de memoires van de volgende 25 jaren waren geschreven. Wies Moens heeft daartoe blijkbaar de mogelijkheden of de behoefte niet gehad.

Werner Vandenabeele

Wies Moens, *Memoires, bezorgd door Olaf Moens en Yves T'Sjoen, Amsterdam/Leuven: Meulenhof/Kritak, 354 p., 1997.*

¹ Wies Moens, *Onze Volksche adel, 1941.*

² Wies Moens, *Nederlandsche letterkunde van volksch standpunt gezien, Brugge, 1941.*

³ Volk en Staat, 28 maart 1942, geciteerd in Herman Van de Vijver, *Het cultureel leven tijdens de bezetting, deel 8 van "België in de Tweede Wereldoorlog", 1990, p. 96.*

⁴ *Memoires, p. 260.*

⁵ *Wij, 13/02/1997.*

Naar de dageraad

Begin mei 1975: ik leg de laatste hand aan mijn licentiaatsverhandeling over 967 mannen die precies éénendertig jaar voordien uit drie Belgische SS-gevangenis naar het

concentratiekamp van Buchenwald werden gedeporteerd. Een van die gevangenen was een man van wie ik in de eerste kandidatuur les heb gekregen. Wanneer ik hem op een regenachtige dag voor mij uit zie lopen op de ULB-VUB campus, vraag ik in een opwelling naar zijn ervaringen in Buchenwald (oral history zou mijn thesis vast en zeker verrijken). Wat een flater! Hij schrikt als ik hem aanspreek, laat een deel van zijn notities op de natte grond vallen en zegt dat die hele periode veel te moeilijk ligt om over te praten. Hij is gebelgd en wenst me niet langer te zien. Ik sta aan de grond genageld, voel grote gêne, maar ook enigszins onbegrip omdat vele andere voormalige KZ-gevangenen ongehinderd over hun kampleven praten (en schrijven). Ik help hem de notities op te rapen, maar hij jaagt me zowat weg.

De reactie van Leopold Flam was niet in de eerste plaats gericht tegen een opdringerige student (neem ik aan), maar maakte wellicht deel uit van een worsteling met zijn KZ-ervaring en met de tijd waarin hij leefde. Tijdens zijn opsluitingen hield Flam een "dagboek" bij, d.w.z. nu en dan maakte hij notities op losse blaadjes en in kleine schriftjes om "het bewijs te leveren dat ik nog leef en een mens ben" (p. 101) en in de hoop dat zijn zoon Henri de notities ooit zou lezen (p. 175). In zijn boek *De Bezinning* (1968) getuigt hij over zijn moeilijke verhouding met dit "dagboek": "In een wanhopige bui heb ik het (dagboek) enkele jaren geleden verbrand. Veel is daaraan niet verloren, het richtte zich immers niet tot de anderen" (geciteerd op p. 18 van het hier besproken boek). In *De Bron* (1973) klinkt het enigszins anders: "Ik heb het (dagboek) grotendeels vernietigd enkele jaren geleden in een opwelling van wanhoop en verbijstering" (geciteerd op p. 14). Beide zinsneden getuigen niet alleen van Flams zware, begrijpelijke worsteling met zijn KZ-ervaring, maar zij roepen ook vragen op. Waarom heeft hij het enkele jaren gehouden en waarom heeft hij het toen niet integraal vernietigd? Flams moeilijke verhouding met het "dagboek" en de periode blijkt ook uit het feit dat hij werk stak in een tweede redactie van de tekst (wellicht in 1945-6) en een Franse vertaling liet maken op basis van deze tweede versie (vermoedelijk in 1948-9). Waarom heeft hij

beide laatste initiatieven genomen: wilde hij het dagboek dan toch publiceren of, ten minste, aan "anderen" laten lezen? Zo ja, waarom?

De notities die thans worden gepubliceerd, zijn een vertaling van de Franse versie van het "dagboek". Zij betreffen de opsluiting in de Mechelse Dossin-kazerne (mei tot oktober 1943), en in het KZ Buchenwald en het Kommando Hadmersleben (mei 1944 tot juli 1945). Wanneer en hoe die Franse versie is ontstaan, blijft onbekend, maar het is duidelijk dat zij steunt op een Nederlandse tekst die na de oorlog werd geschreven. De historiek van de "documenten Flam" (er zouden vijf versies bestaan, deze van onderhavig boek inbegrepen) leidt tot uitvoerige beschouwingen door Yannis Thanassekos en Paul Halter over het type bron en het gebruik van de informatie. Zij concluderen dat het niet gaat om een "verifieerbare historische bron als zodanig, noch (om) een tijdsdocument" en vragen zich af welke waarde deze documenten hebben (p. 9). Zij poneren dat de tekst informatie op drie niveaus bevat: systematische getuigenissen over Mechelen, Buchenwald en Hadmersleben, nauwgezette portretten van medegevangenen en vele zelfbespiegelingen. De bundeling van de drie niveaus vormt het belang en de kracht van het "dagboek" omdat zij getuigen van de confrontatie van de "mens met een ervaring zonder limieten en zonder normen" (p. 11).

Het ware eenvoudiger geweest het concept "dagboek" links te laten liggen om de geschriften te nemen voor wat ze zijn, namelijk memoires. Deze verdienen de status van "tijdsdocument" en moeten als zodanig worden beoordeeld en gehanteerd. In een ruimer verband refereert Hubert Dethier in de Inleiding aan het genre "kunstmatig dagboek" en hij wijst op het gebruik ervan om "de immanente ontwikkeling van de ervaring van het subject in de tijd te volgen, te beschrijven, te verstaan" (p. 25). Met andere woorden, het genre is een adequate ordenings- en bevattingsstechniek. Bovendien mist het zijn effect niet (bij Flam: gebruik van de onvoltooid tegenwoordige tijd, ongekunstelde stijl, vermelding van dag en uur, overvloedige details, nauwgezette beschrijving van plaats en ruimte, benadrukken van dagelijks gevaar, uitspitten van menselijke emoties). Daardoor ontstaat de indruk

alsof de gebeurtenissen en beschouwingen ogenblikkelijk en zonder enige tijdsverschuiving werden vastgelegd, wat de schildering van het gevangenisleven bijzonder indringend en beklijvend maakt.

De memoires bevatten een mengeling van “feitelijke” observaties en ruimere overwegingen die evenveel zeggen over de concentratiekampen als over de auteur. Men leest “met fascinatie, belangstelling, verbazing en onzekerheid” (p. 7) hoe Flam het kampleven weergeeft met zijn dagelijksheid van honger en eetobsessie, vriendschap en hoop, slavenarbeid en dood en — vooral — de onmogelijke aanpassing. Men leest hoe sommigen wisten te overleven door toeval, solidariteit, dromen en gevoel van rechtvaardigheid. Aan dat laatste heeft Flam zich vastgeklampt. Zo schrijft hij: “Het is noodzakelijk dat gerechtigheid geschiedt en dat de nazi’s boeten. Dat is het gevoel dat mij aanspoort om het uit te houden” (oktober 1944, p. 148).

Zulke en meer algemene overpeinzingen van een zoekend, soms religieus iemand zijn op elke pagina van het “dagboek” te vinden. De auteur kijkt verbaasd naar reacties van andere mensen, ontwaart vriendschap en solidariteit, maar ontdekt vooral afgunst en haat. Hij hecht veel belang aan de “nationaliteiten” in de kampen (Russen zijn primitief, Fransen individualist, Duitsers denken na) en stelt enigszins verbijsterd vast dat KZ-gevangenen nagenoeg uitsluitend aan voedsel denken. Zijn pessimisme wisselt af met vlagen van optimisme die in ogenschijnlijk kleine dingen zitten (“Buiten zacht weer, blauwe hemel, zonnig. Hoop, niets dan hoop”, p. 63; “Ik heb een vriend gevonden. Hij heet Antoine”, p. 161). Politieke analyses zijn er eveneens, maar graven niet diep (“Men heeft Hitler en Mussolini bewapend. Wie is men? U”, p. 95 — overigens, wie wordt bedoeld met die “U”: tòch “de anderen” waarover sprake in het citaat uit *De Bezinning?*).

Zonder twijfel gelden de meeste beschouwingen dé mens. Flam is ontgoocheld. Hij noteert: “De mens gebruikt zijn geest om nog dierlijker dan dieren te zijn, zegt Goethe ergens. Hij heeft gelijk” (p. 133). Maar ondanks de bittere vaststellingen (kan men anders verwachten gezien de omstandigheden?), blijft Flam in de toekomst

van de mens geloven en blijft hij van de mensen houden. Dit humanisme is wellicht de motivering voor de taak die de auteur zich stelt na zijn bevrijding. Op 21 juli 1945, terug in België, schrijft hij: “Welke is deze taak? De heropvoeding van de jeugd.” (p. 170). “Heropvoeding” klinkt me hier eigenaardig in de oren wegens de connotatie met correctie, controle en zelfs straf (waarom niet gewoon “opvoeding” of “onderwijs”?). Deze visie kan de immense bevlogenheid van de leraar, de inspecteur-Geschiedenis en, tenslotte, de professor verklaren.

Peter Scholliers

Leopold Flam, Naar de dageraad. Kroniek en getuigenis van de oorlogsjaren 1943-1945 (eindredactie Hubert Dethier), Brussel: VUBPRESS / Auschwitz-Stichting, 1996, 213 p.

School onder schot

Sire, er zijn nog Marxisten! In ons postmoderne tijdvak is het verfrissend nog eens een marxistische analyse te krijgen van een actueel vraagstuk. Wie het boek leest en zich mei 68 herinnert, zal aangenaam verrast worden door de strijdvaardigheid van het franstalig onderwijspersoneel, zowel in 1990 als in 1996. Het boek wil geen relaas geven van de massale stakingen, maar wel een grondige analyse van het onderwijsprobleem in ons land. Eén van de auteurs, Nico Hirtt, is wel actief betrokken geweest bij de grote acties, heeft het boek in het frans geschreven, en, samen met de twee andere auteurs, een aangepaste Nederlandse versie gemaakt.

Het perspectief dat aan de basis ligt van het hele boek is de economische analyse: het verband tussen onderwijsontwikkelingen en evoluties in de economie van België, vanaf de negentiende eeuw, maar vooral vanaf de tweede wereldoorlog. De auteurs tonen aan dat wijzigingen in onderwijspolitiek het resultaat zijn van economische behoeften: de invoering van de leerplicht en de “democratisering” van het onderwijs worden uitgebreid als voorbeelden van deze stelling aangehaald. De auteurs beschouwen

die democratisering eerder als een massificatie, omdat vanaf een bepaald ogenblik grote aantallen geschoolde arbeidskrachten nodig waren op alle niveaus. Dit betekende niet dat iedereen effectieve toegang kreeg tot alle vormen van onderwijs, gezien de vroegtijdige selectiemechanismen en de duidelijke hiërarchisering van ons onderwijssysteem: "de formele gelijkheid was geen feitelijke gelijkheid" (p. 29).

Arbeiderskinderen zijn nog steeds sterk ondertegenwoordigd aan onze universiteiten. België scoort zeer goed op internationaal niveau wat betreft deelname aan het onderwijs, maar zeer slecht op het aantal mislukkingen. In naam van de strijd tegen deze mislukkingen worden de selectiemechanismen momenteel nog versterkt. Alle grote politieke partijen werken mee aan de actuele herschikkingen van het onderwijslandschap, waardoor privatisering en concurrentie de vrije loop krijgen, dit alles onder het verhullende principe van de "autonomie" van de scholen. De steeds nauwere samenwerking tussen de school en de bedrijfswereld, beantwoordt precies aan de behoeften van de ondernemers, maar beperkt de vormingskansen van de kinderen uit de lagere sociale klassen. In de woorden van Vlaams onderwijsminister Luc Van den Bossche: "Wij zijn niet de dienstmaagd van het bedrijfsleven, maar de leerlingen moeten vertrouwd gemaakt worden met de sociale realiteit, met sociale verhoudingen" (p. 90). De auteurs illustreren de "mythe" van de gelijke kansen, niet aan de hand van opleiding voor meisjes en jongens, maar aan de hand van het migrantenonderwijs.

Veel aandacht in het boek gaat naar de kostprijs van het onderwijs. De auteurs trachten aan te tonen dat het Belgisch onderwijs per hoofd niet te duur is, alle internationale statistieken ten spijt.

Het hoofdstuk dat de hoogste verwachtingen wekt is dat over "onderwijs en kapitaal". Ondanks de vele citaten waaruit de rechtstreekse invloed moet blijken van het Vlaams Economisch Verbond en van de Kredietbank, mist hier de marxistische analyse duidelijk haar diepgang. De auteurs houden het bij "één kenmerk van de kapitalistische school... de hiërarchische ordening, de opdeling in ongelijke

studierichtingen, ongelijke scholen en ongelijke netten" (p. 194), wat van kameraad Marx wellicht toch een onvoldoende zou gekregen hebben. Wat Marx wel zou gewaardeerd hebben is dat het maandenlange verzet van de leerkrachten, ouders en leerlingen tegen de saneringspolitiek, zijn de politieke inzichten en de strijdbaarheid die eruit gegroeid zijn (tenminste als we de auteurs mogen geloven).

Het boek is vooral waardevol in zijn vergelijkingen (verschillen maar veel gelijkenissen) tussen het vlaamse en het franstalige landsgedeelte, een breuk die sinds 1989 definitief is geworden. Ter ondersteuning van de argumenten wordt veel cijfermateriaal gegeven, afkomstig uit diverse bronnen, die vaak niet worden vermeld. Het onderzoeksinstituut HIVA van de KUL en de socioloog Mateo Alaluf van de ULB komen meermaals aan bod.

Het zal meteen duidelijk wezen dat dit boek zowel politiek als historisch als wetenschappelijk tracht te zijn, overgangen die soms bruusk worden gemaakt, en soms storend zijn als plots een sloganeske taal wordt gebruikt in een doorgaans rustig betoog. In een slothoofdstuk geven de auteurs hun toekomstvisie te kennen: welke school voor welke samenleving. Nadat zij zich eerst duidelijk afzetten tegen de Amerikaanse, Japanse en Duitse onderwijssystemen en hun inspiratie meer zoeken in de Sovjet-Unie, Cuba en China, pleiten zij in hun programma in de eerste plaats voor de "gelijke toegang tot kennis", met een prijskaartje dat tegenover de bedrijfswinsten een peuleschil is.

Hopelijk hebben de auteurs hun boek niet vergeefs geschreven en zal het vele vermoede militanten opnieuw inspireren, want dat was wellicht het belangrijkste opzet.

Monika Triest

Nico Hirtt, Annemie Mels, Hugo Van Droogenbroeck, School onder schot: de democratisering van het onderwijs niet bestand tegen de crisis. Editions Berchem: EPO, 1996, Ned. Vert., Berchem: EPO, 1997. ISBN 90 64450307, 294 p.