

Gepubliceerd in: Hans Alma & Adri Smaling (red.), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin* (Amsterdam: SWP, Humanistics University Press, 2009: 43-57)

Humanisme als moderne levensbeschouwing

Peter Derkx

WAT IS HUMANISME?

Geschiedenis van het humanisme

‘Humanisme’ is voor sommige mensen een woord dat ze gebruiken om hun eigen levensbeschouwing mee aan te duiden en daarmee allerlei zaken die ze positief waarderen en hoog achten: individuele vrijheid, verdraagzaamheid, medemenselijkheid. Voor anderen (sommige marxisten, feministen, milieuactivisten en poststructuralistische filosofen) is het bijna een scheldwoord en ze gebruiken het om van alles mee aan te duiden wat ze slecht en verderfelijk vinden: verhullende verwijzingen naar ‘de’ mens, menselijke zelfoverschatting, misbruik van dieren en de natuur, naïef optimisme, enzovoorts. Als we willen voorkomen dat humanisme een vergaarbak wordt van allerlei zaken die we naar individuele willekeur goed of juist slecht vinden, moeten we de geschiedenis van het humanisme serieus nemen en vertrekken vanuit de belangrijkste betekenissen die het humanisme in de loop der eeuwen gehad heeft.

In de *Renaissance* (vooral vijftiende en zestiende eeuw) ontstond in de Europese talen de aanduiding ‘humanist(e)’ voor iemand die ernaar streefde om van het leven iets moois te maken door niet alleen in navolging van de Christus goed te leven, maar zich ook te laten inspireren en vormen door de geschiedenis, letterkunde en moraalfilosofie van de oude Romeinen en Grieken. Belangrijke Renaissancehumanisten waren onder meer Petrarca,

Valla, Erasmus en Coornhert. Historisch besef, een dialogische, open, verdraagzame en pragmatische houding en een afkeer van alomvattende gedachtesystemen waren belangrijke vruchten van dit humanisme (Nauert 1995; Derkx 1998): 21-23).

In de *Verlichting* (de lange achttiende eeuw) kwamen bijbel, oude geschriften en traditie als toetssteen voor waarheid en humaniteit ter discussie te staan. Menselijke rede en ervaring namen die kritische rol steeds meer over. In Europa begonnen veel christenen en joden vrijer te denken en ook hun geloof nadrukkelijk van bijgeloof te ontdoen. Ze streefden naar een zo redelijk mogelijke godsdienst. (Porter 2001), vooral hoofdstuk 4) Spinoza geldt als een van de belangrijkste voorlopers. Belangrijke Verlichtingsdenkers waren verder bijvoorbeeld Locke, Voltaire, Diderot, Hume, G. E. Lessing en Kant. Het streven naar een redelijke godsdienst zou zich op twee manieren verder ontwikkelen: enerzijds leidde het tot 'humanisme' als een bij de tijd gebracht, verlicht en tolerant christendom dat openstaat voor de eisen van rede en wetenschap en anderzijds – vooral na ongeveer 1860 – leidde het tot groepen, organisaties en bewegingen van mensen die geen enkele vorm van godsdienst meer als redelijk konden ervaren en 'modern humanisme' (onderscheiden van Renaissancehumanisme) begonnen te profileren als ongodsdienstige levensbeschouwing (Derkx 1998): 25-30).

Humanisme als levensbeschouwing: altijd contextgebonden mensenwerk

Een levensbeschouwing is een min of meer geëxpliciteerd en gsystematiseerd zingeingskader dat mensen helpt zin aan hun leven te geven in de wereld en de omstandigheden waarin ze zich bevinden. Die wereld en omstandigheden veranderen voortdurend. Volgens de belangrijke humanistische filosoof John Dewey (Dewey 1991), 15-16) passen mensen zich in hun werkelijkheidsinterpretatie (mensbeeld, wereldbeeld en eventueel godsbeeld) en in hun normen, waarden en idealen (moraal, ethiek, politiek) aan aan de omgeving waarin ze zich bevinden (*zingeving*). Als het goed is, passen ze echter tegelijk hun natuurlijke en sociale omgeving aan aan hun verwachtingen, behoeften, wensen en idealen (*humanisering*). Het gaat er in een levensbeschouwing om een goed verhaal te vinden waarin zingeving en humanisering beide, aanvaarding en hervorming, heteronomie en autonomie tot hun recht komen (Alma 2005).

Vaak nemen individuen hun levensbeschouwing als kind voor een belangrijk deel over van mensen uit hun omgeving (ondanks alle antiautoritair ethos blijft traditie belangrijk), maar ze leren van hun ervaringen. 'Normale' volwassenen zijn zelf verantwoordelijk voor de levensbeschouwing waar ze naar leven. Dit wijst op een eerste centrale gedachte van het humanisme. Het is een gedachte over alle levensbeschouwingen, een centrale humanistische gedachte maar dus wel een op metaniveau. Ze luidt: iedere levensbeschouwelijke positie, ook een godsdienstige, is en blijft *contextgebonden mensenwerk*. Dit beginsel heeft te maken met erkenning van menselijke feilbaarheid, met de ervaring van twijfel, met een kritische houding, met de openheid van de humanistische levensbeschouwing en met verdraagzaamheid en waardering voor diversiteit. De protestantse theoloog Harry Kuitert drukt dit beginsel mooi uit als hij schrijft: 'menselijke uitspraken worden niet méér waar als iemand zegt dat ze op openbaring berusten. Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt.' (Kuitert 1989) 28) Ieder levensbeschouwelijk standpunt is van mensen afkomstig en kan met recht door andere mensen kritisch worden beoordeeld. Dit beginsel is ook een uitvloeisel van het methodisch-wetenschappelijke inzicht dat levensbeschouwelijke tradities natuurlijk wel positivistisch, van buitenaf waargenomen kunnen worden, maar altijd pas echt begrepen kunnen worden op hermeneutische wijze, dus van binnenuit, vanuit een belanghebbend deelnemersperspectief. Geen mens is in de positie om vanaf een neutrale hoogte het levensbeschouwelijke landschap te overzien en te zeggen hoe, buiten zijn of haar eigen ervaringen en geschiedenis om, leven en wereld begrepen dienen te worden. (Zie ook de paragraaf over hermeneutiek in het artikel van Joachim Duyndam elders in dit boek.) De humanistische gedachte dat levensbeschouwing altijd plaats-, tijd-, cultuur- en uiteindelijk zelfs persoonsgebonden mensenwerk is, heeft dus ook te maken met een bepaalde (wetenschappelijke) opvatting over de verhouding van levensbeschouwing en wetenschap. Niet alleen een goddelijke openbaring, maar ook de wetenschap verschaft ons geen onaantastbare objectieve positie hoog boven de menselijke belangen, interpretaties en zingevingen.

Het is belangrijk om nog iets meer in te gaan op '*wetenschap*', omdat de veronderstelde tegenstelling tussen godsdienst en wetenschap en de gedachte van een wetenschappelijke

levensbeschouwing de opvattingen over humanisme vanaf de negentiende eeuw sterk heeft beïnvloed. Met de bekende wetenschapsfilosoof en humanist Karl Popper ben ik van mening dat we niet moeten denken in termen van een tweedeling tussen wetenschappelijke kennis en onzin maar van een driedeling tussen wetenschappelijke kennis, anderszins redelijk beargumenteerde opvattingen en onzin. Eind negentiende en begin twintigste eeuw werd door veel vrijdenkers en humanisten de tweedeling gehanteerd, waarbij godsdienst gold als een van de belangrijkste voorbeelden van onzin. Verreweg de meeste wetenschapstheoretici gaan tegenwoordig in het voetspoor van Kant, de latere Wittgenstein, Carnap en Popper van de driedeling uit. Levensbeschouwingen zijn geen onzin, er kunnen goede redenen voor en overwegingen bij gegeven worden, maar ze kunnen niet wetenschappelijk bewezen of weerlegd worden (Duintjer 1988; Popper 1989). Humanisten hebben met verwijzing naar Galileo, Diderot en Darwin het belang van wetenschap altijd benadrukt. Uiteraard is het verstandig als mensen in hun levensbeschouwing, met name in 'hun' werkelijkheidsinterpretatie ('ontologie') en ethiek, rekening houden met de resultaten van de diverse wetenschappen. Levensbeschouwingen gaan echter in hun uitspraken – en gezien hun functie is dat terecht - altijd verder dan wetenschappelijk gezien verantwoord is. Wetenschap, hoe hoog ook geschat door humanisten, kan niet de antwoorden leveren op existentiële vragen, laat staan onfeilbare antwoorden. Humanisme is geen sciëntisme en houdt geen pleidooi voor technocratie in (Todorov 2001): 9-16, 320-325). Hoewel de gedachte van een wetenschappelijke levensbeschouwing wetenschappelijk en filosofisch onhoudbaar lijkt, treffen we haar nog regelmatig onder humanisten aan, vooral in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië en in de vrijdenkersbeweging.

Inclusief humanisme

Levensbeschouwingen zijn menselijke cultuurproducten die hun zingevende functie meer of minder goed vervullen en daarbij voortdurend worden aangepast en veranderen, zelfs als dat ontkend wordt. Veel levensbeschouwelijke autoriteiten en machtscentra hebben de neiging het historische, contextgebonden en dus dynamische element in "hun" levensbeschouwing te ontkennen. Die ontkenning is helaas - en op een wijze die mensen

schaadt - vaak tijdelijk succesvol, maar op langere termijn valt ze altijd door de mand. De levensbeschouwing van mensen oefent invloed uit op de manier waarop ze leven, maar de uitdagingen die mensen in hun leven ontmoeten, (her)vormen ook hun levensbeschouwing. Voor intellectuelen is een van de uitdagingen om de eigen levensbeschouwing gelijke tred te laten houden met de vooruitgang in de wetenschap. Niet alleen atheïstische intellectuelen, ook veel christenen, joden, moslims, hindoes, enzovoorts houden uit overtuiging rekening met de resultaten van de wetenschappen en passen, vrij denkend, hun levensbeschouwing voortdurend aan, meestal op kleinere punten maar soms ook ingrijpend. Denk in Nederland bijvoorbeeld aan christelijke denkers als Willem B. Drees¹ en Palmyre Oomen². In een dergelijke context is het zinvol om te spreken over *'inclusief humanisme'*. Humanisme wordt dan opgevat als een open, dialogische en verdraagzame levensbeschouwing die naar zijn inhoud niet alleen te vinden is buiten godsdiensten, religies, kerken en dergelijke, maar ook daarbinnen. Modern humanisme is dan een levensbeschouwing die enerzijds staat naast en soms tegenover andere levensbeschouwingen en die anderzijds ook voorkomt als ondogmatische variant van 'andere', al dan niet religieuze levensbeschouwingen. Dat betekent dus dat grote aantallen christenen, joden, moslims, boeddhisten, hindoes en geïnteresseerden in *The Secret* geen humanist zijn, maar veel andere christenen, joden, moslims, enzovoorts wel. Het hangt er maar helemaal vanaf welke theorieën over 'God', het 'goddelijke', 'openbaring', 'Schepping', 'spirituele energie', de 'wet van de aantrekkingskracht', 'Zelf', 'goeroe' en 'reïncarnatie' door mensen worden gehanteerd, overigens grotendeels impliciet. Als men op een zodanige manier naar God of het diepere Zelf of 'de' wetenschap verwijst, dat men de eigen verantwoordelijkheid ontloopt en de menselijke dialoog en het democratisch debat ontwijkt, is men in de woorden van Jean-Paul Sartre te kwader trouw en zegt men in feite het humanisme vaarwel. (Dat men mensen ook ten onrechte verantwoordelijk kan houden voor zaken die hen 'echt overkomen', doet hier niets aan af.)

¹ <http://www.hum.leiden.edu/religion/organisation/institute-staff/drees.html>

² http://www.ru.nl/wetenschapsagenda/contact/kennisbank/profielen/filosofie/oomen_p_m_f/

Menselijke waardigheid

Een tweede centrale humanistische gedachte is: *alle mensen horen elkaar als gelijken te zien en te behandelen, aan alle mensen komt menselijke waardigheid toe*. Dit beginsel heeft te maken met de gedachte dat niemand in een betere positie is dan jijzelf om te bepalen hoe jij leven moet en dat die vrijheid en verlegenheid voor iedereen geldt, man of vrouw, homo of hetero, wit of zwart. Tussen vrijheid en gelijkheid bestaat soms een zekere spanning, maar op het meest fundamentele niveau biedt het gelijkheidsbeginsel juist de basis voor individuele vrijheid, zelfbeschikking en zelfverantwoordelijkheid. We zijn lotgenoten, we zijn met elkaar verbonden en niemand staat zo boven medemensen dat hij of zij het recht heeft iemand anders de regie over zijn of haar leven af te pakken. Dit tweede humanistische beginsel heeft ook te maken met andere kenmerken van modern humanisme: de bereidheid tot dialoog en compromis, erkenning van twijfel en feilbaarheid, openheid en verdraagzaamheid, waardering voor diversiteit, de keuze voor democratie en voor de scheiding van levensbeschouwelijke organisatie en staat, en het opkomen voor rechtvaardigheid en de mensenrechten. Humanisme is principieel in strijd met alle vormen van discriminatie, met onderscheid maken tussen mensen op zakelijk irrelevante gronden. Humanisme kan niet samengaan met racisme, vreemdelingenhaat, seksisme, leeftijdsdiscriminatie en discriminatie op grond van seksuele geaardheid.

Aanvullende humanistische beginselen

Twee zeer centrale humanistische beginselen heb ik nu voorgesteld en kort besproken. Mijn stelling is dat wanneer deze twee beginselen niet worden erkend, er geen sprake kan zijn van humanisme. Zijn dit de enige twee humanistische beginselen? Naar mijn idee moet men onderscheid maken tussen de minimumvoorwaarden om van humanisme te kunnen spreken en de debatten die binnen het humanisme gevoerd worden en die leiden tot soorten humanisme. Men moet ervoor waken om de kenmerken van zijn eigen humanisme te presenteren als noodzakelijke voorwaarden voor humanisme *tout court*. Ik heb het tot nu toe gehad over de minimumvoorwaarden voor humanisme. De twee tot nu toe aangeduide beginselen behoren volgens mij in elk geval tot die minimumvoorwaarden. Vormen zij nu

echt het noodzakelijke en ook voldoende minimum? In zijn mooie boek *De onvoltooide tuin* analyseert de Bulgaars-Franse literatuurtheoreticus en filosoof Tzvetan Todorov het humanisme van Montaigne, Rousseau en Benjamin Constant als alternatief voor conservatisme, sciëntisme en individualisme. Zijn conclusie is dat humanisme het beste gedefinieerd kan worden door drie - tegelijk ontologisch gegeven en normatief gewilde - uitgangspunten: (1) de vrijheid en zelfbestemming van het individu ('de autonomie van het ik'), (2) de sociabiliteit van de mens in zijn gerichtheid op unieke, onvervangbare anderen ('de finaliteit van het jij') en (3) de gelijkheid van alle mensen ('de universaliteit van het zij'). Todorovs 'universaliteit van het zij' komt overeen met het door mij genoemde beginsel dat mensen elkaar als gelijken horen te zien en te behandelen. Zijn 'autonomie van het ik' en 'finaliteit van het jij' zijn echter serieuze kandidaten om ook te fungeren als noodzakelijke voorwaarden om van humanisme te kunnen spreken.

De '*autonomie van het ik*' is waarschijnlijk een van de meest voor de hand liggende en gehanteerde beginselen om humanisme te definiëren. Het vanzelfsprekende belang ervan voor humanisten, wil echter niet zeggen dat zo maar duidelijk is wat deze waarde (of dit beginsel of postulaat) precies betekent. De boeken waarin Joep Dohmen schrijft over positieve vrijheid, zorg voor zichzelf, levenskunst, zelfverantwoordelijkheid, geestelijke weerbaarheid, autonomie en authenticiteit (Dohmen 2007; Dohmen 2008) en de bundel *De autonome mens* (Wit, de Vries et al. 2007), uitgegeven ter gelegenheid van het zestigjarig bestaan van het Humanistisch Verbond, laten zien dat de discussie hierover nog steeds actueel is en geenszins beslecht (als dat al zou kunnen). Ik ga hier nu verder niet op in, maar ik ben het met Van Praag, Todorov, Dohmen en vele anderen eens dat het hier gaat om een essentieel aspect van humanisme. Ik denk dat de twee door mij hiervoor behandelde beginselen al verband houden met het autonomiebeginsel. Dat een levensbeschouwing altijd mensenwerk is wijst mensen op hun eigen verantwoordelijkheid betreffende die levensbeschouwing. En als alle mensen elkaar als gelijken horen te zien en te behandelen, wie anders dan jijzelf zou dan over je levensvoering moeten beslissen? Maar als het autonomiebeginsel meer inhoudt dan al wordt geïmpliceerd in het mensenwerk- en

gelijkheidsbeginsel (en dat vermoed ik), dan is het nuttig om het toe te voegen als afzonderlijk humanistisch beginsel.

Todorovs 'finaliteit van het jij' is een interessante kandidaat voor een vierde definiërend kenmerk van een humanistische levensbeschouwing. Todorov zet de finaliteit van het jij niet alleen in om het humanisme te onderscheiden van het individualisme dat zich niet bekommert om het sociale leven van de mensen, maar ook om het af te bakenen van het sciëntistische utopisme en het technische sciëntisme. Het sciëntistische utopisme verwijst naar het nationaalsocialisme en het communisme waarin specifieke menselijke wezens geen hoogste doelen meer zijn, maar zijn gedegradeerd tot middelen om 'de nieuwe mens', het volk en de ideale staat te dienen. Kostbare mensen mogen er, in de uitdrukking van Leon Trotski, fungeren als 'mest op de velden van de toekomst'. Het technische sciëntisme verwijst naar het technocratische element in democratische samenlevingen. In de samenleving zitten mechanismen ingebouwd die bijvoorbeeld efficiency en economische groei bijna tot doelen op zichzelf maken. De instrumenten voor het bereiken van het anonieme menselijke welzijn zijn structureel belangrijker geworden dan de levensdoelen die specifieke, unieke mensen zich stellen. Het is in dit verband cruciaal om in te zien dat Todorovs finaliteit van het jij niet verwijst naar een algemene mensenliefde maar naar *liefde voor specifieke, unieke, kwetsbare en onvervangbare personen*.

'Liefde tot de naasten komt niet in de plaats van politiek engagement, ze vult dat aan en kan het bovendien van waarden voorzien. (...) [W]e moeten eraan herinneren dat de liefde voor een nederig menselijk wezen waardevoller kan zijn dan plechtige verklaringen over het welzijn van de mensheid. Het humanisme stelt dat de menselijke wezens ieder afzonderlijk, niet als onderdeel van een abstracte categorie moeten worden gediend.' (Todorov 2001): 330)

De aandacht voor concrete mensen in specifieke historische situaties sluit aan bij het verzet van Renaissancehumanisten tegen de laatscholastieke bouwers van theologisch-filosofische systemen en tegen universiteiten waarin metafysica en juridische teksten centraal stonden ten koste van schone letteren en nuttige inzichten ten behoeve van praktische ethiek en politiek. Dit verzet was mutatis mutandis ook te vinden in de uitdrukkingvormen en

inhoudelijke opvattingen van Verlichtingsdenkers als Hume, Diderot en Voltaire. Todorovs uiteenzetting over de liefde voor unieke en onvervangbare mensen als essentieel element van humanisme is zeer overtuigend. En ook in Nederlandse humanistische kring wordt dit element als definiërend kenmerk naar voren gehaald. Zo bevat de beginselverklaring van De Vrije Gedachte uit 1978 de stelling dat de 'humanistisch-atheïstische levenshouding' gebaseerd is op moreel handelen naar normen die onder meer voortkomen uit 'het besef van de eindigheid en onherhaalbaarheid van het leven van het individu' (Derckx 2006): 264). De liefde voor unieke en onvervangbare mensen staat hier overigens in verband met de afwijzing van het geloof in onsterfelijkheid en in voortzetting van het individuele leven na de dood.

Twee misverstanden moeten hier wel vermeden worden. De liefde voor concrete mensen moet niet leiden tot een antitheoretische en anti-intellectuele houding. Om de belangen van specifieke onvervangbare mensen als gelijken recht te doen, vooral op de langere termijn en op grotere afstand, is in onze globaliserende wereld verbeeldingskracht, theoretisch vermogen en betrouwbare informatie belangrijker dan ooit. En Todorovs finaliteit van het jij moet geen legitimatie worden om de belangen van het ik bij voorbaat altijd ondergeschikt te maken aan die van de ander. Immanuel Kant mag dan gelijk hebben dat mensen vaak van nature hun eigen belang voorop plaatsen, de geschiedenis van het calvinistische schuldbesef laat zien dat het ook mogelijk is de twee laatste woorden te vergeten in de uitdrukking 'bemin uw naaste als uzelf'. Daardoor kunnen ook specifieke onvervangbare mensen ernstig worden geschaad.

IMPLICATIES VOOR ZINGEVING

Zin is geen kant en klaar gegeven

In de rest van deze bijdrage zal ik proberen een drietal implicaties van een zo opgevat humanisme aan te duiden, implicaties voor zingeving. Om te beginnen zullen de uitgangspunten dat alle levensbeschouwelijke posities contextgebonden mensenwerk zijn,

dat alle mensen elkaar als gelijken horen te behandelen en dat mensen allereerst zelf verantwoordelijk zijn voor hoe ze (willen) leven, met zich meebrengen dat zin niet ergens of bij iemand voor altijd en voor allen rotsvast en kant en klaar gegeven is, maar dat *zin steeds opnieuw door ieder mens in de eigen ervaring gezocht, gevonden, geïnterpreteerd en beaamd* moet worden. Voor humanisten is het niet zo dat wijsheid en levenswaarheden puur persoonlijk en subjectief zijn. Ook waarheid betreffende zin in en van het leven verwijst naar intra- en intersubjectief overtuigende overwegingen en argumenten, die in de menselijke ervaring in het spel gebracht worden. Er is wel degelijk iets 'objectiefs' aan menselijke ervaringen van zin. J.P. van Praag's reflectie op zingeving leidde in 1940 tot de conclusie dat mensen met name zin ervaren in 'arbeid' en 'makkerschap' ('liefde', 'solidariteit'). (Derkx and Gasenbeek 1997): 103) In 1978 verwoordde hij ongeveer dezelfde overtuiging in termen van 'creativiteit' en 'gemeenschap' (van Praag 1978): 225). Roy Baumeisters empirische sociaal-psychologische studie van 'meanings of life' leidde tot een theorie over vier zingevingbehoeften: 'purpose' ('fulfillment'), 'efficacy' ('control'), 'moral worth' ('moral justification') en 'self-worth' ('respect'). (Baumeister 1991) Ik denk dat zowel Van Praags als Baumeisters nadenken en studie relevant en de moeite waard zijn, maar de hiervoor genoemde humanistische beginselen benadrukken dat men huiverig moet zijn als iemand of een groep de waarheid over de zin van het leven debiteert en die waarheid dan buiten de wetenschappelijke en menselijke dialoog wil houden. Humanisten ontkennen niet dat er objectieve (zo men wil: intersubjectieve) waarheid bestaat, maar wel dat iemand of een speciale groep de waarheid of wijsheid in pacht heeft. Van Praag en Baumeister pretende(e)r(d)en dat overigens zeker niet.

Inspirerende voorbeelden

Ook humanisten ervaren hun leven als zinvol niet alleen of in de eerste plaats door als juist erkende algemene en abstracte inzichten, maar in overweldigende ervaringen van schoonheid en harmonie in natuur en kunst, in betrokkenheid bij specifieke unieke mensen, in concrete – vaak gezamenlijke - inzet voor de algemenere goede zaak en in de (h)erkenning van het inspirerende voorbeeld van andere mensen met wie men zich verwant voelt. (Derkx

1993): 111; (Derkx 1994) : 443) Ervaringen in de natuur en met kunst zijn heel belangrijk, ook voor mij, maar ik zal hier nu inzoomen op het inspirerende voorbeeld van andere mensen. Een belangrijk aspect van humanisme is ongetwijfeld het inzicht dat 'het vertrouwen, dat de geestelijke krachten die nodig zijn om het leven tot zijn hoogste mogelijkheden te brengen, gewekt worden door de omgang met mensen in heden en verleden, die over die krachten beschikken' (Pos 1947): 479). Joachim Duyndam heeft aan dit boek een waardevolle bijdrage geleverd over inspiratie door voorbeeldfiguren. Ik wil daar vanuit de hier gepresenteerde beginselen van humanisme iets aan toevoegen of vanuit mijn optiek onderstrepen. Wat betekenen die beginselen voor de omgang met voorbeeldige mensen? Levensverhalen van mensen en momenten daaruit kunnen motiverend en bemoedigend zijn. Daarbij kan het gaan om mensen die men persoonlijk kent (familieleden, vrienden, leermeesters, collega's enzovoorts), om mensen die men via andere mensen, geschriften en de media kent, en zelfs om roman-, theater- en filmpersonages die in zekere zin nooit bestaan hebben maar niettemin beslist herkenbaar en inspirerend kunnen zijn. Als men het in ere houden van voorbeeldige mensen een belangrijk onderdeel van humanistisch geestelijk leven of spiritualiteit acht, dan houden de hiervoor genoemde beginselen in dat humanistische spiritualiteit open is en blijft. *Humanisten beseffen dat geen enkel mens in alle opzichten het navolgen waard is en dat de meeste mensen in zeker opzicht voorbeeldig zijn.* Er bestaan werkelijk bewonderenswaardige mensen, maar alle mensen zijn daarin gelijk dat niemand volmaakt is. Ieder mens heeft zijn zwakke kanten. Dat geldt voor Siddhartha Gautama (de Boeddha), Socrates, Jezus en Mohammed even goed als voor Charles Darwin, George Eliot, Simone de Beauvoir, Nelson Mandela, Vaclav Havel, Thich Nhat Hanh en Pieter Winsemius. Dat humanistische besef vloeit overigens niet alleen voort uit een gezonde afkeer van zwijmelarij. Humanisten zien met Isaiah Berlin in dat niet alle belangrijke morele waarden tegelijkertijd volledig kunnen worden gerealiseerd (Berlin 1991). Een ideaal leven en een ideale samenleving gaan niet over het voor honderd procent realiseren van alles wat goed is. Dat is per definitie onmogelijk. Het tegelijkertijd realiseren van volmaakte vrijheid en volmaakte gerechtigheid kan bijvoorbeeld niet. Omdat voorbeeldige mensen in hun voorbeeldigheid niet voor hun eigen bijzondere persoon staan, maar altijd juist voor

bepaalde algemene zakelijke of ideële waarden (Pos 1947): 475-478), betekent het automatisch dat ze bepaalde andere waarden niet even voorbeeldig kunnen representeren. De door Nietzsche beïnvloede Belgische humanist Leopold Flam heeft ooit een vergelijking gemaakt tussen Jezus en Socrates, waarin Jezus er als het voorbeeld van de gehoorzame en 'gezagzoekende' levenshouding niet al te best vanaf komt: Jezus redeneerde en lachte nooit volgens Flam. Maar ook in Flams beschrijving van de door hem zo bewonderde redelijke en dialogische Socrates zijn (onbedoeld, lijkt het) elementen te vinden die kritische vragen oproepen. Volgens Flam was het niet mogelijk om met Socrates over het weer of dergelijke zaken te spreken. Het ging bij Socrates steeds om iets wezenlijks, om de zelfkennis van de mens. En Socrates kon zich - anders dan veel Griekse filosofen voor hem en Aristoteles na hem - niet interesseren in de natuurwetenschappen (Flam 1958): 328). De sterke kanten van voorbeeldfiguren hangen vaak samen met hun zwakheden. En de mensen voor wie ze als voorbeeld functioneren zijn ook verschillend in hun kracht en zwakheid en in hun vanzelfsprekendheden en 'voorbeeldbehoefte'. Bij het verwezenlijken van het goede, zinvolle leven en de goede samenleving gaat het om het voorkomen, beperken en goed verwerken van ellende en om het tot stand brengen en onderhouden van een goede balans tussen de verschillende zaken die waardevol zijn. De hiervoor genoemde Berlin schrijft dat deze genuanceerde evenwichtskunst voor sommigen misschien te saai en weinig inspirerend is, maar:

'the search for perfection does seem to me a recipe for bloodshed, no better even if it is demanded by the sincerest of idealists, the purest of heart. No more rigorous moralist than Immanuel Kant has ever lived, but even he said in a moment of illumination, "Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made."' (Berlin 1991): 19)

Ook voorbeeldfiguren zijn mensen, gevormd door hun afkomst, omstandigheden en ervaringen. Ze maken keuzes die mogelijkheden openen, maar tegelijk andere mogelijkheden afsluiten. Voor humanisten betekent dat, dat er altijd meer dan één voorbeeldige mens is. Humanisten geloven niet in een enkele volmaakte en 'absolute' mens, maar eerder in wat H. J. Pos (Pos 1947): 480) 'de wolk der getuigen' noemde. Hij vindt die houding al in de Oudheid en verwijst dan naar de Romeinse stoïsche keizer Marcus Aurelius

die zijn *Persoonlijke notities* begint met een opsomming van wat zestien mensen voor zijn persoonlijke vorming betekend hebben. Ik geef een paar passages:

‘Van mijn grootvader Verus: hoffelijkheid en een gelijkmatig humeur.

Van wat ik gehoord heb en me herinner van mijn vader: bescheidenheid en mannelijke vastberadenheid.

Van mijn moeder: vroomheid en vrijgevigheid; niet alleen geen slechte dingen doen, maar zelfs niet op een dergelijk idee komen; een sobere levenswijze, heel anders dan de luxe waarin rijke mensen leven. (...)

Van Diognetus: je niet druk maken over onbenullige dingen, niet geloven in de praatjes van wonderdoeners en charlatans over bezweringen, uitdrijving van boze geesten en dergelijke; geen kwartels te houden en me over dat soort dingen niet op te winden; ertegen te kunnen dat iemand vrijuit spreekt; dat de filosofie een deel van mijn leven is geworden (...)’ (Marcus Aurelius 1994): 55).

Humanistische spiritualiteit is dus open in die zin dat humanisme niet voorschrijft welke mensen voor een bepaald iemand voorbeeldig moeten zijn. En ook dat de lijst van iemands voorbeeldfiguren niet een afgesloten lijst is zolang iemand leeft. Dat neemt natuurlijk niet weg dat humanisten in het publieke debat meebepalen welke mensen in een cultuur als voorbeeldig gelden, en dat voor elke individuele humanist bepaalde mensen uit heden en verleden voorbeeldig zijn.

Inzet voor mensenrechten, rechtvaardigheid en gelijkheid als bron van zin

Ik schreef hierboven al dat een van de manieren waarop humanisten hun leven als zinvol kunnen ervaren, is te vinden in betrokkenheid bij specifieke unieke mensen en in concrete – vaak gezamenlijke - inzet voor de algemenere goede zaak. Welke specifieke mensen dat zijn zal voor iedereen verschillend zijn en de goede zaak kan natuurlijk van alles zijn. De humanistische beginselen dat het hoogste doel wordt gevormd door unieke en onvervangbare mensen en dat alle mensen elkaar als gelijken behoren te zien en te behandelen, leveren - elkaar aanvullend - echter een redelijke grondslag voor menselijke inzet op tal van terreinen. Ik zal me nu verder concentreren op het gelijkheidsbeginsel. De gedachte dat alle mensen menselijke waardigheid toekomt louter en alleen omdat men mens is, is de fundamentele idee achter de mensenrechten (Buitenweg 2007): 82-92). Op de keper

beschouwd zijn de mensenrechten een van de belangrijkste manieren om beginselen van distributieve (verdelende) rechtvaardigheid te formuleren (Pogge 2002): 44). Dat geldt niet alleen voor de economische, sociale en culturele rechten, maar ook voor de burgerlijke en politieke rechten. Het recht op vrijheid van meningsuiting bijvoorbeeld gaat weliswaar over vrijheid, maar in de eis dat alle mensen daar een gelijk recht op hebben, is het net als het recht op onderwijs of gezondheidszorg een eis van rechtvaardigheid en gelijke behandeling. In deze zin hebben alle mensenrechten te maken met rechtvaardigheid en gelijkheid.

Ter afsluiting van deze bijdrage zal ik wat meer over zeggen over de gedachte dat *inzet voor mensenrechten, rechtvaardigheid en gelijkheid voor humanisten een belangrijke bron van zin* is. Ik zal dat doen aan de hand van ervaringen uit mijn eigen leven in de hoop dat dat verhelderend en herkenbaar is. Als kleine jongen had ik vaak last van kramp in mijn benen. Mijn kuit en bovenbenen konden plotseling verstijven, keihard worden en heel veel pijn doen. Lopen kon ik dan niet meer en staan ook nauwelijks (alleen in een rare houding, trillend op mijn tenen). Toen ik een jaar of twaalf was trof ik op het gymnasium een oudere gymnastiekleraar, die niet gevoelig was voor mijn klachten over pijn in mijn benen. Iedere les bij hem begon steevast met rondjes hardlopen in de gymzaal of buiten op het sportveld. Als ik, met kramp in mijn benen, aan hem vroeg of ik vanwege de pijn op mocht houden met rondjes lopen, zei hij - blijkbaar op basis van veel ervaring – dat ik me niet moest aanstellen en door moest lopen. Als ik dan toch zonder toestemming aan de kant ging zitten, kreeg ik strafwerk en moest ik me bij de rector melden, die vooral het gezag van de gymleraar hooghield. Dit ging weken lang zo door totdat ik uiteindelijk verlof kreeg om aan de kant te gaan zitten als ik veel pijn had. Ik vond de manier waarop ik wekenlang door ‘de machtigen’ behandeld werd, bijzonder onrechtvaardig. Ik had heel veel pijn, maar dat interesseerde hen niet. Ik werd volstrekt genegeerd. Er werd op geen enkele manier naar me geluisterd. Mijn gevoelens en argumenten telden niet, alleen die van hen, en er werd vanuit gegaan dat ik loog en lui was. Ik voelde me diep ongelukkig en ervoer heel sterk: dit klopt niet en dit mag niet.

Waarom vertel ik dit? Ik heb meerdere vroegere herinneringen aan onrechtvaardigheid, maar dit is wel een van de sterkere. Daarbij heb ik het idee dat dit soort ervaringen mijn

gevoel voor rechtvaardigheid en het belang dat ik er aan hecht, gevormd hebben en dat dat voor veel mensen zo ligt. Mensen zijn kwetsbare, sociale, onbepaalde en strevende wezens en zijn als zodanig van mening dat ze recht hebben op vrijheid, welzijn en participatie, d.w.z. de drie algemene rechten die een invulling vormen van het nog algemenere begrip menselijke waardigheid en die door het grotere aantal specifieke mensenrechten worden gegarandeerd. Dat klinkt redelijk, schrijft Buitenweg (Buitenweg 2007): 87), maar waarom zouden andere mensen dezelfde rechten hebben? Volgens Buitenweg (p. 88) bestaat het antwoord op deze vraag uit de volgende elementen. Mensen hebben meestal het besef dat ze delen in een gelijke menselijkheid: wat pijn en vernedering is voor mij, zal dat ook voor jou zijn. En er is ook zoiets als een consistentie-eis: ook al negeren ze het vaak, mensen die het besef hebben dat anderen dezelfde menselijkheid hebben, hebben meestal ook het besef dat die anderen dan ook dezelfde rechten behoren te hebben. Verder hebben mensen niet alleen gevoel voor logica, maar meestal ook een moreel besef. Dit morele besef heeft volgens Buitenweg twee bronnen. Ten eerste 'dwingt' de confrontatie met andere mensen ons te erkennen dat het personen zijn, geen producten die we naar believen kunnen gebruiken. In termen van Kant: andere mensen blijken net als wij hun eigen overwegingen, wensen en plannen te hebben. De ontmoeting met anderen betekent een beroep op ons om hen als medemensen te respecteren, als wezens met menselijke waardigheid, als meer dan alleen maar middel voor ons. De tweede bron voor moreel besef is volgens Buitenweg het verlangen van mensen om zelf medemens(elijk) te zijn. Dit verlangen kan niet vervuld worden zonder een zeker engagement, een engagement dat in sommige situaties inzet voor anderen vereist. Als die eis genegeerd wordt, komen mensen in de problemen met hun zelfbeeld, hun identiteit. De Britse filosoof Jonathan Glover heeft een opvatting die lijkt op die van Buitenweg (Glover 1999): 22-30). Het morele besef van mensen vindt volgens hem zijn oorsprong in bepaalde menselijke behoeften en psychologische neigingen die ingaan tegen al te egoïstisch en brutaal gedrag. Enerzijds hebben mensen vrij algemeen twee menselijke reacties ('human responses'): de neiging anderen met enige vorm van *respect* te behandelen en de neiging te *sympathiseren* met anderen, zich te bekommeren om de ellende en het geluk van anderen, veelal vanuit een zekere mate van identificatie met hen.

'George Orwell fought against the fascists in the Spanish Civil War. He later described how a fascist soldier came in sight, half-dressed and running, holding up his trousers with both hands: "I refrained from shooting at him ... I did not shoot partly because of that detail about the trousers. I had come here to shoot at "'Fascists"' ; but a man who is holding up his trousers isn't a "'Fascist"' , he is visibly a fellow creature, similar to yourself, and you don't feel like shooting at him.'" (Glover 1999): 53)

Anderzijds hebben mensen de neiging een bepaald soort persoon te willen zijn. Bijvoorbeeld: ik ben iemand met zelfvertrouwen, iemand die niet is om te kopen, iemand met wie redelijk te praten valt, iemand die soms een geweldig goede ouder is voor zijn kinderen, iemand die er goed verzorgd uit ziet, ik zou het vreselijk vinden om te werken voor een tabaksonderneming of in de bio-industrie. Als iemands *identiteitsbesef* niet uitsluitend een kwestie van persoonlijke smaak of stijl is, maar ook een zaak van een dieper liggende, door ervaringen (her)bevestigde set van engagementen, dan kan iemands identiteitsbesef een sterke bron van moreel besef en geestelijke weerbaarheid uitmaken. Met een dergelijke identiteit is het in ons eigen belang dat het niet alleen lijkt dat we een moreel verantwoord leven leiden, maar dat we naar eigen overtuiging ook daadwerkelijk zo leven. Ik denk dat het niet nodig is om hier verder over uit te weiden. Ook al weet ik zelf niet precies hoe, het zal duidelijk zijn dat de manier waarop ik als jongen van twaalf de kramp in mijn benen en vooral de houding van de gymleraar en de rector heb ervaren en verwerkt, dat die mijn gevoelens van respect en sympathie voor anderen en mijn identiteitsbesef hebben gevormd. De gymleraar, de rector en ikzelf zouden anders hebben kunnen handelen en reageren. Het effect had ook anders kunnen zijn, bijvoorbeeld verbittering en cynisme. Als ik later zag dat iemand onrechtvaardig behandeld werd ('niet eerlijk' zei ik vroeger), had ik het sterke gevoel: dit mag niet, hier moet ik iets aan doen. Mijn inzet voor rechtvaardigheid – betreffende de mondiale verdeling van levenskansen en betreffende de positie van mensen met de minste macht in organisaties - heeft zo een diepe oorsprong in ervaringen. Waarschijnlijk gaat die oorsprong nog veel verder terug dan mijn eigen jonge jaren, terug in de geschiedenis van de mensheid. De cultureel antropologe en evolutionair biologe Sarah Blaffer Hrdy heeft zeer aannemelijk gemaakt dat moreel besef en altruïstische gevoelens van mensen verband houden met de coöperatieve manier waarop leden van de menselijke soort hun kinderen groot brengen en verzorgen. Moeders kunnen het niet of slecht alleen en

worden bij verzorging en opvoeding vaak geholpen door hun eigen moeders, door zussen, volwassen kinderen, partners en andere 'allomothers' en door sociale instituties en maatschappelijke voorzieningen. (Hrdy 1999; Hrdy 2009)

Hoe dit ook zij, moreel besef van mensen is een evolutionair gegroeide mogelijkheid, niet zo maar een gegeven. De algemeen-menselijke reacties van respect en sympathie moeten worden aangeleerd, gevoed en onderhouden (ook intellectueel) en we moeten erop bedacht zijn dat onze persoonlijke identiteit ook vervormd kan worden tot in het 'onmenselijke', zoals onder het nationaalsocialisme. (Zie Van Praag in (Derkx and Gasenbeek 1997): 111; (Glover 1999): 396 en (Szabó, Mann et al. 2004). Als mensen voldoende moreel besef hebben en als hun normatief zelfbeeld respect voor en compassie met andere mensen als gelijken insluit, dan kan betrokkenheid bij het lot van andere mensen en daarmee gepaard gaande inzet en activiteit op humanistische wijze zingevend zijn. Iemand kan zijn creativiteit en liefde voor de mensheid (Van Praags basiszingevingen) uitleven in die betrokkenheid, inzet en activiteit. De vier door Baumeister onderscheiden 'needs for meaning', de behoeften aan 'purpose', 'efficacy', 'moral worth' en 'self-worth', kunnen in belangrijke mate worden vervuld via de inzet voor een betere en rechtvaardigere samenleving.

Die inzet kan vorm krijgen in financiële bijdragen aan goede-doelen-organisaties (Singer 2009), in vrijwilligerswerk en in maatschappelijke en politieke activiteit gericht op een meer humane samenleving. Bij dat laatste is het wel belangrijk om het uiteindelijke doel, verbetering van het lot van specifieke, unieke en onvervangbare individuen, niet uit het oog te verliezen. Uiteraard moeten er soms politieke keuzes gemaakt worden waarbij sommige mensen een veer moeten laten ten bate van andere mensen, maar het is voor humanisten essentieel dat de behoeften, wensen en verlangens van individuele mensen van vlees en bloed worden gewogen. Abstracties als 'God', 'het goede', 'rechtvaardigheid', 'socialisme' en 'het algemeen belang' moeten worden geconcretiseerd. Dat 'de loonkosten' omlaag moeten om 'onze concurrentiepositie' te verbeteren en 'de economie' te redden is verhullend. Wie gaan er dan precies inleveren ten behoeve van wat en wie? Als de bedrijfswinsten daardoor weer omhoog gaan, waar gaat dat geld dan naar toe en wie beslist daarover? Als de moord

in Suriname in de nacht van 8 op 9 december 1982 op vijftien tegenstanders van de militaire regering (advocaten, journalisten, militairen, universitair docenten, een vakbondsleider en een zakenman) wordt goedgekeurd als een dienst aan het socialisme – dit argument heb ik werkelijk horen gebruiken -, wat houdt 'socialisme' dan in en hoe sterk of zwak is het rechtvaardigende verband precies tussen het doden van deze vijftien mensen nu en de komst van het socialisme wanneer? Bederft geweld niet meestal degenen die het toepassen?(van Praag 1978): 149) Het gebruik van geweld beïnvloedt de aard van de doelen die daarna nog bereikt kunnen worden.

Kortom, inzet voor een rechtvaardige samenleving en politieke activiteit is nodig en is bij een humanist te verwachten en te prijzen. Ze kan ook bijzonder zingevend zijn. Maar een te abstracte, fanatieke en dus eenzijdige gerichtheid op de politieke en maatschappelijke dimensie van het leven, lijkt me uiteindelijk niet goed, niet voor een zinvol leven en niet voor een meer humane samenleving.

Elk van de drie besproken implicaties toont ons zo het humanisme als een levensbeschouwing van de 'genuanceerde evenwichtskunst'. Voor wie zich flitsend wil profileren, is dat niet de gemakkelijkste positie. Voor wie menselijke waarheid en waardigheid ter harte gaan, is het echter de grootste uitdaging.

Peter Derkx

Alma, H. A. (2005). Humanisme en christendom als bronnen van zin. Humanisme en religie: controverses, bruggen, perspectieven. J. Duyndam, M. Poorthuis and T. d. Wit. Delft, Eburon: 339-354.

Baumeister, R. F. (1991). Meanings of Life. New York, Guilford Press.

- Berlin, I. (1991). The Pursuit of the Ideal. The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. London, HarperCollins, FontanaPress: 1-19.
- Buitenweg, R. (2007). Human Rights, Human Plights in a Global Village. Atlanta, Georgia, Clarity Press.
- Derkx, P. (1994). H.J. Pos, 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist. Hilversum, Verloren.
- Derkx, P. (1998). Het woord 'humanisme': opkomst en betekenis. Voor menselijkheid of tegen godsdiensdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960. P. Derkx, U. Jansz, C. Molenberg and C. van Baalen. Hilversum, Verloren: 10-33.
- Derkx, P. (2006). De kern van het vrijdenken: een reflectie na honderdvijftig jaar vrijdenkersorganisatie. God noch autoriteit: geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland. B. Gasenbeek, J. C. H. Blom and J. W. M. Nabuurs, Boom: 263-273.
- Derkx, P. and B. Gasenbeek (1997). J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme. Utrecht, De Tijdstroom.
- Derkx, P. H. J. M. (1993). Wat is humanisme? Hoofdpijnen in de Europese humanistische traditie en hun actuele betekenis. Humanisme: theorie en praktijk. P. B. Cliteur and D. J. v. Houten. Utrecht, Tijdstroom: 99-114.
- Dewey, J. (1991). A Common Faith. New Haven, Yale University Press.
- Dohmen, J. (2007). Tegen de onverschilligheid: pleidooi voor een moderne levenskunst. Amsterdam, Ambo.
- Dohmen, J. (2008). Het leven als kunstwerk, Maand van de filosofie.
- Duintjer, O. D. (1988). Rondom metafysica: over 'transcendentie' en de dubbelzinnigheid van metafysica. Meppel, Boom.
- Flam, L. (1958). "Socrates en Jezus." De Nieuwe Stem 13(6 (juni)): 325-337.
- Glover, J. (1999). Humanity: A Moral History of the Twentieth Century. London, Jonathan Cape.

Hrdy, S. B. (1999). Mother Nature: A History of Mothers, Infants, and Natural Selection. New York, Random House (Pantheon Books).

Hrdy, S. B. (2009). Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, The Belknap Press.

Kuitert, H. M. (1989). Zonder geloof vaart niemand wel: een plaatsbepaling van christendom en kerk. Baarn, Ten Have.

Marcus Aurelius (1994). Persoonlijke notities. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Simone Mooij-Valk. Baarn, Ambo.

Nauert, C. G., Jr (1995). Humanism and the Culture of Renaissance Europe. Cambridge, Cambridge University Press.

Pogge, T. W. (2002). World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge, UK, Polity.

Popper, K. R. (1989). On the Status of Science and of Metaphysics. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. London and New York, Routledge: 184-200.

Porter, R. (2001). The Enlightenment. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave.

Pos, H. J. (1947). "Personalisme en humanisme." Het Keerpunt: Internationaal Personalistisch Tijdschrift 1(8 (september)): 472-483.

Singer, P. (2009). The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty. London Pan Macmillan, Picador.

Szabó, I., K. Mann, et al. (2004). Mephisto. NRC Handelsblad DVD Collectie - Moderne Europese Klassieken; II, Homescreen.

Todorov, T. (2001). De onvoltooide tuin: het humanistische denken in Frankrijk. Amsterdam, Atlas.

van Praag, J. P. (1978). Grondslagen van humanisme: inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld. Meppel / Amsterdam, Boom.

Wit, E., I. de Vries, et al., Eds. (2007). De autonome mens: Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid. Amsterdam, Sun.