

# Wat is humanistiek?

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar  
vanwege de humanistische Stichting Socrates  
in de humanistiek en de antropologie van het humanisme  
bij de Rijksuniversiteit Leiden,  
op 21 mei 1965,  
door  
dr. J.P. van Praag

## *Toelichting*

Dit is de rede die dr. J.P. van Praag uitsprak op 21 mei 1965 bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de humanistische stichting Socrates in de humanistiek en de antropologie van het humanisme bij de - toen nog - Rijksuniversiteit Leiden. Men kan zeggen dat Jaap van Praag in deze rede de eerste versie heeft neergelegd van zijn "humanistiek": de fenomenologische doordenking van de humanistische levensovertuiging. ( Deze omschrijving wordt in de tekst verduidelijkt.) De laatste versie is te vinden in het boek Grondslagen van humanisme. Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld uit 1978, met name in hoofdstuk 2. Van Praag was de eerste Socrates-hoogleraar bij de Universiteit Leiden. Zijn afscheidscollege hield hij op 13 november 1979, getiteld "Levensovertuiging, filosofie en wetenschap". Jaap van Praag werd opgevolgd door prof. dr. M.F. Fresco (1980 -1990), prof. dr. M. van Nierop (1990 - 1993), prof. dr. F.C.L.M. Jacobs (1994 - 2000) en prof. dr. J. Bransen ( 2000 -....) De aanhef en de dankbetuigingen en wensen aan het slot van de inaugurele rede van prof. Van Praag zijn hieronder weggelaten.

Over de eerste uitgave van zijn oratie: J.B. Wolters, Groningen, 1965, blz. 5-18 en blz. 21-23. De tekst van de oratie is tevens opgenomen in het boek: P. Derkx & B. Gasenbeek ( red.), J.P. van Praag, vader van het moderne Nederlandse humanisme, Utrecht, De Tijdstroom, 1997, p.147-160.

## *Humanistiek is de theorie van het humanisme*

Deze formule heeft in de dagelijkse praktijk al meer dan eens zijn nut bewezen. De wederpartij neemt er als regel genoegen mee, zoal niet bevredigd, dan toch geïmponeerd. Maar kritisch beschouwd, zegt deze verklaring niet veel meer dan de uitspraak van de roemruchte Schoolmeester: *“Een leeuw is iemand, die bang is voor niemand”*. De vraag is wat voor theorie hier bedoeld wordt en wat humanisme in dit verband eigenlijk betekent. Voor velen is humanisme gelijk aan agnosticisme of scepticisme. Een humanist is dan iemand die twijfelt, of iemand die neen zegt. En zeker, een moderne humanist zegt soms neen. Juist op de datum 21 mei 1965 vermeldt de Academische agenda - wel geen officiële publicatie, maar toch veel

gebruikt - de paradox van een zekere M.G. Sauvajon: *Ik ben atheïst, God zij dank*. Is dit spot of zelfspot? Het is in elk geval nog een hele stap van onwetendheid naar ontkenning. En het is weer een heel grote stap van ontkenning op dit punt naar ontkenning op ieder ander punt. Humanisme is geen nihilisme; integendeel, het stelt zich in het algemeen juist op, zowel tegenover het sociale nihilisme als tegenover het principiële nihilisme.<sup>1</sup>

Humanisme is ook niet hetzelfde als agnosticisme zonder meer. Er zijn een aantal dingen, waarvan de humanist overtuigd is en die hij dus meent wel te weten. Maar wat is humanisme dan wel? Het woord betekent menselijkheid, maar wat verstaat men er onder? Wat heeft men er in de loop van de tijd onder verstaan? In hoeverre kan de geschiedenis hier uitkomst verschaffen? Ook de geschiedenis zal geen ondubbelzinnig uitsluitel kunnen bieden: *Was Ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln*. Maar het loont toch de moeite het spoor terug te volgen langs de voetstappen van het historische humanisme. Het woord humanisme is zoals bekend van betrekkelijk jonge datum. Het komt voor het eerst voor in het begin van de 19e eeuw in Duitsland.<sup>2</sup>

Maar het woord humanist is ouder; het wordt gebruikt in de Renaissance. Humanisten zijn dan de beoefenaars van de studia humaniora, de meer menselijke studiën in onderscheid van de theologie en de scholastieke wetenschap. In dit humanisme ging men zich rekenschap geven van de mogelijkheid om onafhankelijk van het Christendom de eigen aard van de mens te doordenken. Dit betekende stellig niet dat men als regel ook het Christendom losliet, maar wel komt men tot het begrip van de kennistheoretische kloof tussen God en wereld: alle weten van de wereld levert nog geen zekere kennis omtrent God op.<sup>3</sup> In deze denkwijze kunnen de opvattingen omtrent God en godsdienst niet meer beslissend zijn voor de waardering van de mens.<sup>4</sup> De mens wordt ontdekt en aanvaard in zijn eigen aard; en deze aanvaarding van de mens vormt de psychologische grondslag voor de aanvaarding van de wereld. Daarmede neemt dit humanisme een kenmerkende tussenpositie in: aan de ene kant het traditionele, scholastieke denkschema, aan de andere kant de, vooral uit de arabische wereld voortkomende opvatting van de mens als een wezen zonder onsterfelijke ziel levend in een zinloze wereld, gevangen in de ban van de eeuwige herhaling.<sup>5</sup>

Tussen conventie en vergruizeling zoekt het humanisme een eigen, karakteristieke weg. Dit kon, omdat zich in deze stroming voor de zoveelste maal de bevruchtende werking openbaarde van de klassieke geest; ze vertegenwoordigt een wedergeboorte van de grieks-romeinse mensopvatting, de renaissance van de antieke humanitas. In de kring van SCIPIO AFRICANUS MINOR, en vooral in de geschriften van CICERO, wordt de idee van de humanitas ontwikkeld op de bodem van een eeuwenlange, aristocratische traditie. Humanitas houdt in zachtheid, tact, verfijning, maar zij wortelt in de pietas, de schroom waardoor de mens tot allen en alles in de rechte verhouding komt te staan. Dit betekent dat de mens uitstijgt boven het puur biologische en zich bevrijdt uit de dagelijkse sleur.<sup>6</sup> Deze idee van de humanitas vindt haar tegenhanger in het bij de Grieken een enkele maal opduikende begrip anthropismos.<sup>7</sup> Maar zij is in veel ruimere zin door de griekse geest bevrucht. Die geest openbaart zich al in de door schroom beheerste vrijheid bij de grote tragici.<sup>8</sup> Zij

komt tot ontwikkeling in de sokratische traditie: het echte menszijn openbaart zich in de psyche, waardoor de mens boven het dier uitstijgt, wanneer hij, geleid door de logos, zijn eigenlijke en ondoorgrondelijke aretê vervult en zijn driften beteugelt zonder ze te negeren. Op die grondslag ontstaat een alomvattend vormingssysteem: de griekse paideia.<sup>9</sup> In de latere Stoa vindt men griekse paideia en romeinse humanitas terug, maar verbreed en verdiept tot een alle mensen omvattende verbondenheid en ingebed in een kosmisch levensbesef. Het is dan de periode van het samengaan van oosterse, joodse en klassieke cultuurelementen, waarin magische, mytische, theocratische, rationalistische en ethische bestanddelen elkaar doordringen. In die wereld is het Christendom ontstaan en het hoeft niet te verbazen, dat het de invloed ervan ondergaan heeft, zoals het omgekeerd het humanisme heeft bevrucht.

En als het Christendom er eenmaal is, ontbreekt het niet aan pogingen om een synthese tussen hellenistische cultuur en joods-christelijk geloof tot stand te brengen.<sup>10</sup> In zekere zin is dit proces gedurende de Middeleeuwen nog doorgegaan. Niet zonder reden spreekt men van een karolingische renaissance, en van een renaissance van de tiende eeuw. Totdat in de Renaissance van de vijftiende eeuw opnieuw een beslissende ontmoeting tussen christendom en humanisme plaats vindt. De voorgaande beschouwingen maken wel duidelijk dat humanisme hier wordt opgevat als meer, en eigenlijk iets anders dan hernieuwde studie van de klassieke letteren, al is dat stellig een element er in.<sup>11</sup> Maar het gaat steeds om een benadering van het mens-zijn met een beroep op menselijke vermogens zonder uit te gaan van bijzonder openbaring. En wel zo, dat het menselijke in onderscheid van het dierlijke belicht en verduidelijkt wordt. Deze opvatting ontplooit zich sinds de Renaissance allengs breder en zelfbewuster.

Er tekenen zich al spoedig *drie hoofdlijnen* in af die zich bij voortduring verstrengelen: *een abstract-beschouwelijke, een concreet-maatschappelijke, en een wetenschappelijk-empirische*. De abstract-beschouwelijke lijn begint bij PLATO en loopt vooral langs de duitse filosofie naar bijvoorbeeld CASSIRER.<sup>12</sup> De concreet-maatschappelijke lijn ontspringt bij Renaissance-figuren als de leidse secretaris JAN VAN HOUT en de Spanjaard LUDOVICO VICES<sup>13</sup> en loopt in elk geval over MARX<sup>14</sup> naar het moderne sociale humanisme van bijvoorbeeld ROY.<sup>15</sup> De derde lijn begint eigenlijk al bij ARISTOTELES. Hij loopt over BACON en de engelse empiristen naar de huidige angelsaksische logisch-positivisten, en wetenschapsbeoefenaars, bijvoorbeeld WHITEHEAD en DEWEY<sup>16</sup> Een dergelijke lijnenschets is uiteraard al te schematisch, maar zij geeft een indruk van de verscheidenheid van het moderne humanisme. Niettemin vertoont het een aantal karakteristieke trekken: Het komt steeds meer los te staan van een godsdienstige samenhang; het plaatst de mens niet zozeer in een centrale positie, maar aanvaardt hem gaandeweg als het enige uitgangspunt; het wendt zich beslist tot het sociale leven en de ervaringswerkelijkheid. Door dit alles neemt het meer en meer het karakter aan van een alomvattende levensvisie.

Hoe moet men nu het type van een dergelijke levensvisie aanduiden? Men spreekt wel van een filosofie. In het angelsaksisch heeft dit woord ook een ruime betekenis. Men zou in onze taal van levensfilosofie kunnen spreken. Toch wordt ook dan een samenhang met het academisch filosoferen gesuggereerd, die niet geheel recht doet

aan de levensnabijheid van het moderne humanisme. Het is iets anders dan filosofische bezinning, al laat het velerlei filosofische interpretatie toe. Daarom spreken anderen van een levens- en wereldbeschouwing. Deze uitdrukking heeft een ruimer karakter, maar meer dan in het duitse "Weltanschauung" overheersen bij ons ook in deze term de elementen beschouwing en wereldbeeld. Het moderne humanisme vertoont nu juist een gerichtheid op de bestaanswerkelijkheid, die op deze manier niet voldoende wordt uitgedrukt. Dat doet anderen weer spreken van levenshouding, maar deze term is van alle genoemde de minst bruikbare, omdat de verschillen in de levenshouding dwars door de levensvisies heen lopen. Vandaar dat men soms een humanist door een christen "eigenlijk een christen" hoort noemen, en omgekeerd. Men zou dan ook het humanisme misschien nog het beste kunnen karakteriseren door te wijzen op de geesteshouding die aan alle theorie en praktijk vooraf gaat. In het begrip geesteshouding zit een element van geestelijke gerichtheid, van taakbesef ook. Hier schuilt het gemeenschappelijke in alle humanisme: in dit gegrepen zijn door een fundamentele levenswaarheid; in dit uitgangspunt vóór elke filosofie, of wereldbeschouwing, of levenshouding. Een bepaalde opvatting heeft men, een dergelijke geesteshouding is het kenmerk van iemands zijn. Met de voorstellingen omtrent mens en wereld, die aan een dergelijk uitgangspunt ontspruiten, vormt het de levensovertuiging van de mens.<sup>17</sup> Zo is een levensovertuiging dan een geheel van voorstellingen waarin een bepaalde geesteshouding uitgangspunt is voor een wereld- en mensbeeld. Humanisme in moderne zin is nu een levensovertuiging, gebaseerd op de mens in zijn menselijkheid, die hem zowel van het goddelijke als het dierlijke onderscheidt. Hiermee wordt het goed recht van een humanistisch christendom niet betwist, maar wel het eigen karakter van een autonoom humanisme bepaald.

Op dit punt van het betoog rijst nu allicht de vraag waarheen dit alles moet leiden. Doen deze theoretische beschrijvingen en omschrijvingen recht aan de levensechte beweging van de humanistische levensovertuiging? Het antwoord moet dan luiden: neen. Alle theorie immers verschaft een model van de ervaring die er mee weergegeven wordt, maar is aan de andere kant een op zichzelf staand systeem dat geen directe verbinding heeft met de levenspraktijk. Hier komt de verhouding tussen theorie en werkelijkheid in het algemeen aan de orde. In een natuurkundige theorie, van het licht bijvoorbeeld, wordt het licht niet afgebeeld, maar aangeduid als trillingen of energiepakketjes van een bepaalde soort. De beleving van een lichtverschijnsel is heel iets anders dan de beschouwing van het verschijnsel licht. Toch is er wel een verband, dat samenhangt met de juistheid van de theorie. Als de theorie juist is, worden de wetmatigheden van het systematische denken bevestigd door de ervaring van de werkelijkheid. Er zijn zelfs theoretische modellen, die geheel in cijfer- en lettersymbolen, formules dus, worden uitgedrukt; ze zijn in het geheel niet meer voorstelbaar; niettemin zijn ze juist, naarmate hun konsekventies in de werkelijkheid bevestiging vinden.<sup>18</sup> Zo is het ook met de theorie van het humanisme. Zij is geen afbeelding van de humanistische levensovertuiging, maar een model ervan. De juistheid van het model moet blijken uit de overeenkomst tussen de konsekventies van de theorie en de resultaten van de overtuiging. Deze eigenaardige verhouding vindt zijn oorsprong in de positie van de mens: Aan de ene kant gaat hij, als alle levende wezens, geheel op in zijn levenssituatie, aan de andere kant kan hij die situatie, en ook zichzelf, op een hem typerende wijze in ogenschouw

nemen. Hij kan zich tot op zekere hoogte buiten zichzelf plaatsen; hij is ekcentrisch.<sup>19</sup> Dat brengt mee, dat de mens een situatie zowel beleven als beschouwen kan; en deze begrippen zijn complementair, d.w.z. zij vullen elkaar aan en sluiten elkaar uit. In de beleving gaat de mens op in de werkelijkheid; hij is er innerlijk mee verenigd, geïdentificeerd. De beleving ligt in de religieuze sfeer; de werkelijkheid vertoont zich dan als een alomvattend zijn.<sup>20</sup>

In de beschouwing neemt de mens relaties waar aan en in de werkelijkheid, de werkelijkheid wordt geobserveerd. De beschouwing ligt in de rationele sfeer; de werkelijkheid vertoont zich daarin als een samenstel van verschijnselen. De complementariteit van beide begrippen bestaat nu daarin, dat beleving nimmer kennis voortbrengt en beschouwing nimmer zijns-ervaring. Omgekeerd is het evenmin mogelijk het beleven weg te redeneren, als het redelijk inzicht om te zetten in beleving.<sup>21</sup> Maar wat wel mogelijk is, is de beleving der beschouwing, een ervaring die iedere wetenschapsbeoefenaar vertrouwd is. En in het verband van dit betoog is nog belangrijker: de beschouwing van de beleving. Deze beschouwing kan uiteraard wél kennis opleveren. Dat is dan niet zonder meer kennis van de werkelijkheid die beleefd wordt, maar kennis van de wijze waarop die werkelijkheid beleefd wordt. Deze kennis is niettemin heel belangrijk voor de theorie van het humanisme.

De moeilijkheid van alle theorie, het is vastgesteld, schuilt in de kennistheoretische kloof tussen beleving en beschouwing, ook tussen beleving en beschouwing van de beleving. De uitdrukking van die moeilijkheid is de taal, met inbegrip van cijfers, letters en tekens. De taal is een min of meer gesloten systeem van betekenissymbolen. In het spreken worden tussen die betekenissen relaties gelegd, die een bedoeling uitdrukken.<sup>22</sup> Maar de betekenissen van de taal en de bedoelingen van de spraak liggen eigenlijk in het vlak van de beschouwing. Daarin ligt de machteloosheid besloten van uitroepen als: "Wat mooi!" Hoewel ze slaan op een beleving, nemen ze het karakter aan van de beschouwing, die nimmer het mooie van het mooie recht kan doen wedervaren. Het zijn de dichters en schrijvers die er in slagen het belevingselement directer in poëtische of prozaïsche spraak tot uitdrukking te brengen door de taalrelaties op een oorspronkelijke manier te hanteren of nieuwe taalsymbolen te scheppen. Niet zelden worden deze zeggingswijzen al spoedig weer in het taalsysteem opgenomen. Maar ook de specialisten in praktijk en wetenschap scheppen nieuwe uitdrukkingswijzen, en zelfs de "spraakmakende gemeente", misschien tenminste. In het algemeen ontkomt degen die nieuwe terreinen verkent, niet aan de noodzaak zijn taalvermogen uit te breiden. Aan de ene kant is hij aangewezen op het gegeven taalsysteem, aan de andere kant moet hij al denkend dit systeem verruimen. In het bijzonder bij de beschouwing van de beleving treedt deze worsteling met de taal op. Geen beschouwelijk taalgebruik omtrent de beleving is ter zake, dat niet zinspeelt op de beleving, dat niet blijft in-de-nabijheid-van de beleving.<sup>23</sup> De verkenners in het grensgebied van beschouwing en beleving komt dan ook vaak niet verder dan het stamelen van halve woorden, die een goede verstaander vereisen.

Het is intussen wel duidelijk dat er een eigenaardige spanningsverhouding bestaat tussen theorie en werkelijkheid, beschouwing en beleving, taal en ervaring. Maar dit inzicht zou aanleiding kunnen geven tot een misverstand; het misverstand namelijk,

dat de beleving ons toegang zou bieden tot de "ware" werkelijkheid, terwijl de beschouwing daarvan slechts een model biedt. Dit laatste is wel waar, maar ook de belevingswerkelijkheid is model van iets anders. De mens immers benadert het zijn, d.w.z. al wat is, in een vragende gerichtheid.<sup>24</sup> In die vragende gerichtheid dwingt hij dat zijn tot antwoord. Het op deze wijze tot antwoord geworden zijn is de menselijke werkelijkheid of wereld. Dit betekent dus dat de mens als geestelijk-lichamelijke eenheid zich het zijnde slechts overeenkomstig zijn geestelijke structuur en lichamelijke organisatie eigen kan maken. Had hij andere zintuigen of een andersgeaarde geest dan schiep hij zich ook een andere wereld. Iets daarvan kan men bijvoorbeeld bij kleurenblinden of doofstommen en ook bij geesteszieken waarnemen.<sup>25</sup> Zo projecteert de mens zijn werkelijkheid op het zijn, zoals een projector een beeld werpt op een scherm.<sup>26</sup> Deze ervaringswerkelijkheid is dus evenzeer model van het zijn, als de theorie model is van de ervaringswerkelijkheid. Het zijn zelf van de dingen is ontoegankelijk. De vraag daarnaar is zinloos: hoe zou men het zijnde waarnemen zonder waarneming? Het zijn-op-zich-zelf wordt hier niet opgevat als een wereld achter de werkelijkheid, maar als die werkelijkheid los van de menselijke beschouwing. Het is puur grensbegrip. Werkelijkheid is het zijn voor de mens, d.w.z. voor de mensen, die dezelfde zintuiglijke organisatie en geestelijke structuur hebben.

Werkelijkheid is dus een gemeenschappelijk iets, dat door alle mensen op menselijke wijze ervaren wordt. Weliswaar projecteert ieder mens zijn persoonlijkheid op het zijnde, en leeft dus ieder in zijn persoonlijke wereld, maar men kan tot op zekere hoogte die persoonlijke wereld ontprojecteren, juist tot de grens van de gemeenschappelijke werkelijkheid. In de beschouwing wordt die werkelijkheid in beginsel ook gemeenschappelijk beoordeeld. Een oordeel is waar, als het ook door anderen als overeenkomstig de werkelijkheid erkend behoort te worden.<sup>27</sup> GALILEÏ kon zeggen: "En toch beweegt ze!" (gesteld dat hij dat gezegd zou hebben), omdat hij daarmee uitdrukte, dat ieder die over de toenmalige kennis beschikte, wel tot dezelfde conclusie moest komen. Dit geldt ook voor persoonlijke waarheden. Als iemand zegt: "Ik moet dienstweigeren," dan is dat waar, in zoverre ieder tot de conclusie moet komen, niet dat ieder zelf, maar dat die bepaalde persoon dienst behoort te weigeren. Maar een zuiver subjectieve waarheid is een tegenspraak in zichzelf. Mijn waarheid, in de betekenis van een voor niemand anders geldende waarheid, is een zinloze uitdrukking. Zo'n "ware" waarheid laat zich niet onderscheiden van mijn droom, mijn vooroordeel. Waarheid wijst altijd op een, steeds voortgaande, gemeenschappelijke, verovering van de werkelijkheid. Waarheid is dus ook niet "iets" of "ergens", dat daar in volle glorie aanschouwd kan worden, maar de thermometer van het proces van gemeenschappelijke beoordeling van de wereld. Zij is het teken van de menselijke verstandhouding.<sup>28</sup>

Ziedaar enige verkenningen in het gebied van waarheid en werkelijkheid, taal en denken, beleving en beschouwing, theorie en praktijk. Zij wijzen de weg naar een theorie van het humanisme. Het is hoog tijd daarnaar terug te keren. Zo een theorie is er eigenlijk nog niet. Wat er tot nu toe voor doorging, waren in feite wetenschappelijke toelichtingen op het humanisme. Zoals op alle gebieden van de geesteswetenschap speelt de geschiedenis daarbij een grote rol. De meeste studies over het humanisme bestaan in hoofdzaak uit historische beschrijvingen.<sup>29</sup> Daarnaast zien in de moderne tijd verschillende politieke<sup>30</sup>, biologische<sup>31</sup> of psychologische<sup>32</sup>

onderzoekingen het licht. Zij hebben alle gemeen dat zij het verschijnsel humanisme verhelderen. Ze belichten het, maar de vraag is of ze het doorlichten. Ook in de wijsbegeerte komt men de humanistische visie herhaaldelijk tegen, in het bijzonder op het gebied van de ethiek en de taalkundige analyse. Het valt dan ook niet moeilijk in de verschillende richtingen humanistische denkers aan te wijzen.<sup>33</sup> Maar voor hen allen is het humanisme veeleer uitgangspunt dan voorwerp van onderzoek. Humanistiek echter is de doordenking van de humanistische levensovertuiging zelf. Zij beoogt een wijsgerige bezigheid. Daarbij dient zij echter recht te doen aan de vele en velerlei wijsgerige interpretaties van het humanisme, dat bovendien zelf opmerkelijk veelvormig is. Het zal er dan ook op aankomen zo mogelijk de elementen bloot te leggen die van alle humanisme de kern uitmaken. Hier zou men een tegenwerping kunnen maken, en die wordt ook gemaakt. Deze namelijk dat er helemaal geen bijzondere elementen zijn bloot te leggen en dat iedere poging daartoe in feite een verenging is van het algemeen menselijke ervarings- en denkpatroon. Humanisme, zo zegt men dan, is immers niets anders dan gewone menselijkheid en humanistiek kan niets anders zijn dan het gewone filosoferen daarover. In deze gedachtengang zijn christenen niets anders dan humanisten met een paar illusies erbij, en is humanistiek niet veel meer dan het blootleggen van die illusies: wie filosofeert kan geen christen zijn; christenen filosoferen niet. Wie zo redeneert, stelt dat er maar één goede manier van denken is, namelijk goed denken. Nu is dit natuurlijk wel waar, maar de vraag is nu juist wat goed denken is. Die vraag kan beantwoord worden op de wijze van de Duitser, die meende te kunnen bewijzen dat het Duits een betere taal was dan bijv. Frans of Engels. Daarin heet water immers "de l'eau" en "water". Maar de Duitser zegt "Wasser": "Und, meine Damen und Herren, es ist doch auch Wasser!" De taal- en denkmogelijkheden omtrent mens en wereld zijn legio en de moeilijkheid is, waar te beginnen.<sup>34</sup> Uiteraard begint ieder bij wat hij als vanzelfsprekend beschouwt. Maar het vergt grondige en kritische bezinning om die vanzelfsprekendheden bewust te maken. Dat is nu juist de taak van de humanistiek ten aanzien van het humanisme. Het gaat er om in bijkomstige omstandigheden en vormen de grondtrekken van een humanistische visie te ontdekken. Anders gezegd: het gaat om de grondfenomenen van het humanisme. En zo is humanistiek dus de fenomenologische doordenking van de humanistische levensovertuiging. In het systematische denken treden deze fenomenen op als postulaten; dat zijn geen veronderstellingen die door denken en experimenteren bewezen moeten worden, maar uitgangspunten - in dit geval uitgangspunten van de levensvisie - die een bepaalde vorm van denken en experimenteren eerst mogelijk maken.

Het is nu de bedoeling enkele van die fenomenen kort aan te duiden, allereerst op het gebied van de ontologie. Onder ontologie wordt hier verstaan de filosofie van het waarneembare, dat is datgene wat rechtstreeks of door middel van instrumenten waargenomen kan worden of op grond daarvan verondersteld moet worden.<sup>35</sup> Wat kan men nu zeggen over een humanistische ontologie? Allereerst dit: De wereld bestaat, ik besta, en ik weet dat. Men hoeft niet zo heel erg thuis te zijn in de filosofie om te konstateren, dat hier afstand genomen wordt van de cartesiaanse formule: Ik denk, dus ik besta. Niet alleen is de volgorde veranderd, maar het "dus" ontbreekt ook, en niet zonder reden. Uitgangspunt is het bestaan, zowel van de wereld als van het ik in onverbreekelijke samenhang, en van mijn weten daarvan.

Daarmee is nog niet gekozen voor een existentialistische of positivistische filosofie, want ook in het idealistisch georiënteerde humanisme van vandaag staat de bestaanservaring voorop, het heeft een empirisch uitgangspunt.<sup>36</sup> De bestaande wereld nu, is een gemeenschappelijke wereld. Het ik dat daarin bestaat is bij nader inzien niet een toevallig element, maar een vertegenwoordiger van het mensengeslacht. De mensen vormen een lotsgemeenschap, en leven tezamen in een gezamenlijke, menselijke werkelijkheid.

Het tweede ontologische postulaat is het volgende: De wereld is compleet en dynamisch. Het onderscheidt de humanistische denkwijze, zowel van het godsdienstig geloof als van het principiële nihilisme. Het betekent dat er niet nog iets achter of buiten de wereld is. De wereld wordt niet afhankelijk gedacht van een schepper, die er zin aan verleent, noch ook is er in de wereld een lege plaats, die door de afwezige schepper opengelaten is. Dat is immers de betekenis van NIETZSCHES: God is dood.<sup>37</sup> De humanistische werkelijkheid daarentegen is in zijn ondoorgrondelijkheid compleet. En dynamisch. D.w.z. de wereld heeft, overeenkomstig de menselijke bestaanswijze voortgang. De dynamiek van de werkelijkheid omvat in feite twee samenhangende elementen: dat van de evolutie en de causaliteit, d.w.z. de ene toestand volgt op en uit de andere. Dit betekent dat in de humanistische denkwijze de dingen worden begrepen als wordend in een wetmatig verband.<sup>38</sup> Omgekeerd is juist deze wetmatigheid in het gebeuren niet anders dan de formule van de dynamiek. Men trekt vaak te gemakkelijk een parallel tussen de steen die aan een touw rondgeslingerd wordt en de planeet die - zonder touw! - een baan om de zon beschrijft. De evolutionair-causale wetmatigheid is niet meer dan de uitdrukking van een in de wording van de werkelijkheid steeds weer geconstateerde samenhang, die niets anders verklaart dan juist die samenhang. Niettemin stelt deze constatering de mensen in staat in en met de werkelijkheid op menselijke wijze te leven.

De wereld bestaat, de mens bestaat, en hij weet dat. De wereld is compleet en dynamisch. Maar wat is de mens? D.w.z. wat is hij fenomenologisch nog meer dan de vormgever van zijn werkelijkheid? Die vraag leidt van de ontologie naar de anthropologie, van het wereldbeeld naar het mensbeeld. Ook hier kan men een aantal postulaten formuleren, waarvan er bij wijze van voorbeeld eveneens twee aan de orde gesteld kunnen worden. Het eerste postulaat is, dat de mensen van dezelfde zintuigelijke structuur en geestelijke organisatie zijn. Dit postulaat miskent niet de oneindig vele verschillen, die tussen mensen bestaan, maar het plaatst die verschillen in een kader van fundamentele gelijkheid.<sup>39</sup> Daardoor leven zij in een in beginsel gemeenschappelijke wereld. En daardoor ook zijn zij, niet alleen feitelijk, maar ook innerlijk op elkaar betrokken. De enkeling kan niet anders dan gemeenschap scheppen, hoe onvolkomen ook; de gemeenschap schept noodzakelijk de enkeling, hoe onwillig ook. Enkeling en gemeenschap zijn principiële oorspronkelijke gegevens, die niet zonder rest uit elkaar afgeleid of tot elkaar herleid kunnen worden. In de spanningsverhouding tussen enkelingen en groepen onderling functioneert niettemin een gemeenschappelijk zintuigelijk-geestelijk uitgangspunt op grond waarvan mensen elkaar aanspreken. Men noemt dit het redelijk vermogen van de mens of kortweg de rede. Het is de inpassing van het verstand in het gehele menselijke zijn.<sup>40</sup> Zij is de grondslag van de verstandhouding tussen mensen en een

appèl tot het geven van rekenschap aan zichzelf en de ander.

Het tweede postulaat omtrent het humanistische mensbeeld is dat de mensen deel hebben aan en aangelegd zijn op hun werkelijkheid. De mens ontspringt aan de werkelijkheid, waarvan hij zelf deel is. Deze menswording is een gebeurtenis van dramatische betekenis.<sup>41</sup> Niettemin blijft de mens met alle vezelen met zijn werkelijkheid verbonden. Als deel van de werkelijkheid is hij een knooppunt van betrekkingen. Maar hij vertegenwoordigt ook de evolutie van de werkelijkheid. Als actie-centrum geeft hij vorm aan zijn wereld, en wel als een twee-eenheid van lichaam en bewustzijn. Daarbij rijst de vraag van zijn vrijheid, en wel zijn keuzevrijheid. Ook hier doet zich de spanningsverhouding voor tussen beleving en beschouwing: Immers, ook al zou in de beschouwing het resultaat van de keuze zich voordoen als bepaald, door wat dan ook, dan nog zou dat in de beleving slechts kunnen blijken doordat de mens ... in vrijheid kiest.<sup>42</sup> De toetssteen bij die keuze is dat zij het leven de moeite waard maakt. Dat is een kwestie van ondervinding, niet alleen van het individu, maar van het hele mensengeslacht. Het antwoord ligt zelf in de sfeer van deelhebben-aan en aangelegd-zijn op: De uitdaging van de werkelijkheid aanvaarden in betrokkenheid op de wereld; zelfverwerkelijking in wederkerigheid tot, eerbiediging van, en verbondenheid met de ander; in medemenselijkheid.<sup>43</sup> Ook deze toetssteen heeft het karakter van tussenmenselijke geldigheid. Is zij dan niet aangeleerd? Maar men kan alleen dat aanleren, waartoe men aangelegd is, en men leert slechts wat in het cultuurpatroon de neerslag is van generaties lang menselijk streven en oordelen.

De voorafgaande beschrijving van een aantal fenomenen van het moderne humanisme kan licht de vraag doen rijzen of deze weergave volledig is. En dan luidt het antwoord: Waarschijnlijk niet. Maar men kan ook vragen of met de interpretatie van deze fenomenen al niet te veel gezegd is; m.a.w. of ze wel kenmerkend zijn voor alle moderne humanisme. Dat is een kwestie die nog nader onderzocht zou moeten worden door een zorgvuldige analyse van de eigenlijke bedoeling van de verschillende vormen van humanisme. Men kan daarbij niet zonder meer afgaan op de taalvorm waarin zij geuit worden. Als bijv. een Amerikaanse humanist beweert dat humanisme voor hem niets anders is dan wetenschappelijke methodiek, dan raakt men licht op een dwaalspoor. Velen zullen namelijk wel even met de ogen knipperen als dezelfde humanist de wetenschappelijke methodiek vervolgens verklaart als vertrouwen in de democratische levenswijze, beroep op menselijk verantwoordelijkheidsgevoel, en streven naar gelijkheid, vrijheid en verbondenheid.<sup>44</sup> Omgekeerd kan men betwijfelen of ieder humanisme dat zich als zodanig aandient, wel een humanisme is, of ten volle humanisme is. Is SARTRE een humanist? Het is de vraag, al schreef hij een boekje waarin hij zijn existentialisme een humanisme noemt.<sup>45</sup> Het is een netelige vraag, want hij roept gedachten op aan bekrompenheid. Aan de andere kant moet men een verschijnsel wel omlijnen, wil men er over kunnen denken. Uiteraard is ieder vrij om zijn overtuiging al of niet humanisme te noemen, maar het spraakgebruik vergt duidelijkheid, en het heeft geen zin onder humanisme allerlei opvattingen samen te vatten die buiten de humanistische traditie staan.

Maar die humanistische traditie is geen ondubbelzinnig gegeven. Er staan in de geschiedenis figuren te boek als humanist, waaraan maar heel weinig "humanistisch"

valt te ontdekken, bijv. de renaissanceschilder BENVENUTO CELLINI.<sup>46</sup> En aan de andere kant zijn er historische figuren, zoals bijv. EPICURUS, die men graag tot de humanistische traditie rekent, zonder dat zij zelf het woord zelfs gekend hebben.<sup>47</sup> Daarbij komt dat de humanistische traditie zelf een voortdurende ontwikkeling laat zien, die een onbetwistbaar beroep op de geschiedenis uitsluit. Misschien biedt de eigenaardige tussenpositie die het humanisme steeds inneemt, toch een aanknopingspunt. Het staat, zoals eerder betoogd is, tussen conventie en vergruizeling. Het is gericht op handhaving van werkelijk menselijke waarden met gebruikmaking van de nieuwste kennis- en denkvormen. Het stelt zich beslist buiten het conventionele levenspatroon, maar het keert zich vooral tegen de vergruizeling van wat het als de eigenlijke waarde van de mens beschouwt. Daarom zet het zich in de huidige situatie vooral af tegen het nihilisme, dat tussen zijn twee hooibergen van volstreekte waarheid en volstreekte subjectiviteit het echte mens-zijn miskent.<sup>48</sup> Met dit nihilisme heeft het gemeen zijn zwevende positie boven de rand van de afgrond en bedreigd door de dood. Maar anders dan dit nihilisme vindt het daarin een karakteristiek evenwicht. Daarbij maakt het in beginsel gebruik van wat de huidige wetenschap over mens en wereld te zeggen heeft: in het bijzonder de biologie, de psychologie en de sociale wetenschap, maar ook de natuurwetenschappen. In dat opzicht is het principieel moderner dan het nihilisme. Vanuit deze positie aanvaardt het doelbewust het hachelijk avontuur van het bestaan, als een experiment om in een aanvankelijk zinloze wereld een zin te leggen die zichzelf genoeg is. Een krachttoer, de baron van Münchhausen waardig, zo men wil; de nihilisten een ergernis, de christenen een dwaasheid; maar de moeite waard om over na te denken ... en om voor te leven.

*Dr. J.P. van Praag*

### *Aantekeningen*

Rekenschap, dat in deze aantekeningen enige malen genoemd wordt, was het kwartaaltijdschrift voor wetenschap en cultuur van de Stichting Socrates, een werkstichting van het Humanistisch Verbond. In januari 2002 is Rekenschap, samen met het blad Praktische Humanistiek van de Universiteit voor Humanistiek, opgegaan in het Tijdschrift voor Humanistiek. In aantekening 14 is "Rekenschap" echter de titel van een artikel.

### Noten

- (1) Het sociale en het principiële nihilisme, J.P. VAN PRAAG, Nihilisme (I). Rekenschap VII 1960 p. 14/15.
- (2) Het woord humanisme. Het eerst bij F.J. NIETHAMMER, Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit. 1808. Zie Walter Ruegg, Cicero und der Humanismus. 1946 p. 1/8.
- (3) Geen zekere kennis omtrent God. ERNST CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 1927 p. 24, 31, 45 en passim.

- (4) Godsdienst niet meer beslissend voor waardering van de mens. J.P. VAN PRAAG, *De renaissance*. *De Stem* XXI 1941 p. 522 vlgg. i.h.b. p. 538. Zie LOTHAR SCHMIDT, *Die Renaissance in Briefen von Dichtern, Künstlern, Staatsmännern, Gelehrten und Frauen*. 1909 p. 128/129.
- (5) Uit de arabische wereld voortkomende opvatting van de mens. G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo*. 1933, Duits: *Geschichte des Humanismus*. 1941 p. 16/17 en passim.
- (6) *Humanitas en pietas*. FRANZ BECKMANN, *Humanitas - Ursprung und Idee*. 1952 p. 6/7.
- (7) *Anthropismos*. J.D. MEERWALDT, *Vormaspecten*. 1958 p. 7/28. Al eerder: Id., *Anthropismos, humanitas, humanisme*. *Hermeneus* VII 1935 p. 89/96 en 100/108.
- (8) *De grote tragici*. HEINRICH WEINSTOCK, *Die Tragödie des Humanismus*. 19542 p. 7/65, i.h.b. p. 37, en passim.
- (9) *De griekse paideia*. D. LOENEN, *Athene - Het Hellas van Hellas*. 1947 p. 40/45. Id., *Helleense vormingsidealen*. 1948. Ook: WEINSTOCK, l.c. aant. 8 p. 198/199.
- (10) *Synthese tussen hellenistische cultuur en joods-christelijk geloof*. TOFFANIN, l.c. aant. 5 p. 3/8. H. WAGENVOORT, *Varia vita*. 19342, i.h.b. p. 74.
- (11) Iets anders dan hernieuwde studie klassieke letteren. VAN PRAAG, l.c. aant. 4
- (12) Ernst Cassirer, *An essay on man*. 1944.
- (13) Jan van Hout. Zie J. PRINSEN J. LZN, *Een rapport over de armenzorg uit de zestiende eeuw*. *De beweging* II 1905 p. 69/89 en Id., *Armenzorg te Leiden 1577*. *Bijdr. en meded. van het Hist. Gen.* XXVI 1905 p. 113/160. Ludovico Vives, *De subventione pauperum*. 1526. Zie: WILHELM WEITZMANN: *Die soziale Bedeutung des Humanisten Vives*. Diss. 1905 i.h.b. p. 2 en 33/36. In het algemeen: ABEL LEFRANC, *La vie quotidienne au temps de la renaissance* 1938, p. 136/137.
- (14) Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*. 1844. Ed. FRANZ MEHRING, *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*. 19234 I. p. 384/398. Zie ook: FRANZ MEHRING, *Karl Marx - Geschichte seines Lebens*. 19203 p. 67/70. Ook J.P. VAN PRAAG, *Rekenschap*. In: *Hedendaagse waardering van Karl Marx*. 1950 p. 197/230, i.h.b. p. 206/212.
- (15) Mahabendra Nath Roy, *New humanism*. 1953.
- (16) Alfred North Whitehead, *Religion in the making*, 1930. John Dewey, *A common faith*. 1934.
- (17) *Filosofie, wereldbeschouwing, levensovertuiging*. J.P. VAN PRAAG, *Wereldbeschouwing en levensovertuiging*. *Rekenschap* III 1956 p. 219/223.
- (18) *Juistheid van theorieën*. A.D. DE GROOT, *Methodologie*, 1961 p. 42. Ook: GABRIËL NUCHELMANS, *Empirisme*. Or. 1964, p. 19/22.
- (19) *De mens is ekcentrisch*. FOKKE SIERKSMA, *De religieuze projectie*. 1956 p. 19/20.
- (20) *Alomvattend zijn*. KARL JASPERS, *Der philosophische Glaube*. 1948 p. 14, 16 en passim. Herz. uitg.: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. 1962.

- (21) Beschouwing en beleving. J.P. VAN PRAAG, Beschouwing en beleving. Rekenschap I 1954 p. 13/23. Zie ook: Rede en religie in het humanisme. Ed. J.P. VAN PRAAG. 1962.
- (22) Betekenissymbolen en bedoeling. ALAN H. GARDINER, The theory of speech and language. 1932 p. 20/32. Ook: JOH. LEO WEISGERBER, Das Gesetz der Sprache. 1951 p. 50/52.
- (23) In de nabijheid van de beleving. H. BERKHOF, God voorwerp van wetenschap. Or. 1960 p. 14/16.
- (24) Vragende gerichtheid. R.C. KWANT O.E.S.A., Subject en zin. Or. 1961 p. 10.
- (25) Andersgeaarde geest. J.H. VAN DEN BERGH, De betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie. Diss. 1946.
- (26) Zo projecteert de mens. SIERKSMA, l.c. aant. 19 p. 22.
- (27) Waarheid een gemeenschappelijk oordeel. JASPERS, l.c. aant. 20 p. 44. Eender en anders: MAX ADLER, Das Rätsel der Gesellschaft. 1936 p. 87/96, i.h.b. p. 89/90.
- (28) Teken van menselijke verstandhouding. KWANT, l.c. aant. 24 p. 19 en JASPERS, l.c. aant. 20 p. 158.
- (29) Historische beschouwingen. B.v. HAROLD J. BLACKHAM, The human tradition. 1953. En: FRIEDRICH HEER, Die dritte Kraft. 1959.
- (30) Politieke onderzoeken. B.v. SIEGFRIED MARCK, Der Neuhumanismus als politische Philosophie. 1938. En: HAROLD J. BLACKHAM, Political discipline in a free society. 1961.
- (31) Biologische onderzoeken. B.v. JEAN ROSTAND, L'aventure humaine. 1953. En: JULIAN HUXLEY, Religion without revelation. New edition 1957.
- (32) Psychologische onderzoeken. B.v. ERICH FROMM, Man for himself. 1949. En: CARL R. ROGERS, On becoming a person. 1961.
- (33) Op het gebied van ethiek en taalkundige analyse. B.v. MAX SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1913 (19273). En: CHARLES L. STEVENSON. Ethics and language. 1945.
- (34) Taal- en denkmogelijkheden zijn legio. BENJAMIN LEE WHORFF, Language, thought and reality. Ed. JOHN B. CARROLL 1956 p. 61, 134/159 en passim.
- (35) Ontologie, filosofie van het waarneembare. BERNARD DELFGAAUW, Het vraagstuk van het materialisme. Or. 1961 1961 p. 4.
- (36) Idealisme, een empirisch uitgangspunt. B.v. reeds: G. HEYMANS, Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. 1941. Ook: LIBBE VAN DER WAL, Problemen der zedelijke waardering. 1958.
- (37) God is dood. J.P. VAN PRAAG, Nihilisme (II). Rekenschap X 1963, p. 22.
- (38) Causaliteit, een wetmatig verband. F.PH.A. TELLEGEN, Over causaliteit in de natuurwetenschap. In Versl. IXe verg. Ver. v. Thom. Wijsb.: Het causaliteitsprobleem. 1942 p. 46/64, i.h.b. p. 50.
- (39) Fundamentele gelijkheid. H.R. HOETINK, De idee der menselijke gelijkheid. Rekenschap II 1955 p. 153/164, III 1956 p. 111/119.
- (40) Rede. Rede en religie, l.c. aant. 21 p. 10/101. J.P. MAZURE, De rede in de humanistische levensbeschouwing. Rekenschap XI 1964 p. 1/14.
- (41) Gebeurtenis van dramatische betekenis. JULIAN HUXLEY. The uniqueness of man. In: Man in the modern world. 1948. (19535 p. 7/28, i.h.b. 16/17).

- (42) In vrijheid kiest. J.P. VAN PRAAG, Problemen der zedelijke waardering (n.a.v. het gelijknamige boek van LIBBE VAN DER WAL, zie aant. 36). Rekenschap VI 1959 p. 31/33.
- (43) Zelfverwerkelijking in medemenselijkheid. J.P. VAN PRAAG, Modern humanisme - een renaissance? 1947 p. 59/76 en vlgg. Ook: Id., Het avontuur van de menswording. Ruimte 20-1963 p. 20/30. Anders: ALBERT DAAN, Redelijke toetsing der ethica. Rekenschap VIII 1961 p. 49/69.
- (44) Wetenschappelijke methodiek. CORLISS LAMONT, Humanism as a philosophy. 1949 (2nd. ed. p. 273/349). Opmerkelijker: LLOYD and MARY MORAIN, Humanism as the next step. 1954 p. 27/29).
- (45) Existentialisme, een humanisme? JEAN PAUL SARTRE, L"existentialisme est un humanisme. 1946.
- (46) Cellini. H.C.A. MULLER, Benvenuto Cellini (1500-1571). Ts. v. Gesch. LXI 1948 p. 39/69. Zie ook: EUGENE PLON, Benvenuto Cellini. 1883 I p. 37/41, 107/110.
- (47) Epicurus. BLACKHAM, l.c. aant. 29 p. 88/96.
- (48) Volstreckte waarheid, volstreckte subjectiviteit. VAN PRAAG, l.c. aant. 37 p. 23/25