

## Hoofdstuk 7: Het humanistisch denken

Jan Bransen

Universiteit Leiden / Universiteit Utrecht

verschenen in:

*Cultuurfilosofie. Katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, Edith Brugmans (red.)

Damon 2002, 261-292.

[citeren uit de officiële publicatie]

**10.842 woorden**

**(11.582 woorden inclusief voetnoten)**

|   |    |
|---|----|
| 1. Inleiding .....  | 1  |
| 1.1. Omwille van een menselijke cultuur.....                      | 1  |
| 1.2. Humanisme: toekomst en traditie.....                         | 4  |
| 2. Humanisme en naturalisme .....                                 | 10 |
| 2.1. Feitelijke mogelijkheid en normatief ideaal.....             | 10 |
| 2.2. Geen wetenschappelijk humanisme.....                         | 12 |
| 3. Humanisme en antropocentrisme .....                            | 14 |
| 3.1. Een voorbeeld: is mantelzorg menselijk?.....                 | 14 |
| 3.2. Antropocentrisme als strategie van ons gezond verstand ..... | 15 |
| 3.3. Geen chauvinisme.....  | 18 |
| 3.4. Geen relativisme.....  | 20 |
| 3.5. Zoeken naar de juiste woorden.....                           | 22 |
| 3.6. Antropocentrisme? Nu?.....                                   | 23 |
| 4. Humanisme en multiculturalisme .....                           | 25 |
| 4.1. Pluralisme en de malaise van de moderniteit.....             | 25 |
| 4.2. Tolerantie: geen chauvinisme, geen onverschilligheid .....   | 27 |
| 5. Humanisme en optimisme.....                                    | 31 |

## **1. Inleiding**

### **1.1. Omwille van een menselijke cultuur**

Als we ons beperken tot het domein van het menselijk handelen is er sprake van cultuur, in de meest elementaire betekenis van het woord, zodra dingen op een bepaalde manier moeten gebeuren.

Ik voeg hier onmiddellijk twee, filosofisch meer verantwoorde kwalificaties aan toe: (1) er is sprake van cultuur zodra er sprake is van gesanctioneerde gedragsvarianten; en (2) er is sprake van cultuur zodra gewoonten georganiseerd zijn rondom betekenissen.

Aan de hand van een voorbeeld kan gemakkelijk verduidelijkt worden wat ik hiermee bedoel. Verjaardagen zijn gebeurtenissen die je viert. Daarbij nodig je vrienden uit. Die vrienden brengen een cadeautje mee. Zij bellen aan bij de voordeur, geven bij binnenkomst een hand, en hangen hun jas aan de kapstok. De jarige zit op de mooiste stoel, mag de kaarsjes op de taart uitblazen, en zorgt er voor dat de gasten een aangenaam verblijf hebben.

Een gesanctioneerde gedragsvariant is een bepaalde manier waarop iets gedaan moet worden, omdat, hoewel het anders kan, er een sanctie (straf of beloning) staat op het al dan niet afwijken van de norm. Je hoort niet zonder cadeautje naar een verjaardagsfeestje te gaan. Dat kan natuurlijk wel, maar dan wordt je met scheve ogen aangekeken, en een volgende keer wellicht niet meer uitgenodigd.

Zo'n sanctie overkomt je niet op arbitraire wijze. Gedragsvarianten worden gewoonten die je gaat begrijpen, omdat je oog krijgt voor de betekenissen waar omheen ze georganiseerd zijn. Als je aanbelt, geef je te kennen dat je naar binnen wilt, maar ook dat je beseft dat je niet zomaar binnenstapt, maar dat je eerst je komst aankondigt en je entree afhankelijk maakt van de instemming (en gastvrijheid) van de gastheer of gastvrouw.

Binnen het domein van het menselijk handelen is cultuur niet meer dan een optelsom van de gesanctioneerde gedragsvarianten die op een bepaald moment in een bepaalde omgeving voor bepaalde mensen gelden. Of anders gezegd, cultuur is niet meer dan een optelsom van de gewoonten die bepaalde mensen op een bepaald moment in een

bepaalde omgeving rondom betekenissen georganiseerd hebben. Cultuur kan, zo begrepen, iets heel kleins en lokaals zijn: bijvoorbeeld de cultuur bij mij thuis tijdens de kerstvakantie (kinderen die tot ver in de middag in hun pyjama hutten bouwen en borden met boterhammen laten rondslingeren; ouders die ongewassen in badjas weggedoken achter een krant koffie drinken). Maar het kan ook iets heel groots en globaals zijn: bijvoorbeeld de cultuur van de mensenrechten die overal, altijd, voor iedereen geldt (wereldwijd behoort vrouwenbesnijdenis verwerpelijk te zijn, en landmijnen ontoelaatbaar, en kinderarbeid uit den boze, etc.).

Er zijn twee vragen die zich op dit elementaire niveau van denken over cultuur al opdringen:

- (1) Waarom moeten dingen op *deze bepaalde* manier gebeuren?
- (2) Waarom *moeten* dingen überhaupt op een bepaalde manier gebeuren?

Het humanisme geeft op deze twee verschillende vragen precies hetzelfde antwoord:

- (1) Het moet op *deze* manier, *omdat wij mensen zijn* – en dit is de menselijke manier om deze dingen te doen.
- (2) Het *moet* op een bepaalde manier, *omdat wij mensen zijn* – en normativiteit (het feit dat de dingen goed maar ook fout gedaan kunnen worden) is kenmerkend voor het menselijk bestaan.

Met deze antwoorden onderscheidt het humanisme zich, als cultuurfilosofie, van enerzijds het theïsme en anderzijds het wetenschappelijk naturalisme.<sup>1</sup> Op de eerste vraag geeft het theïsme een ander antwoord dan het humanisme. Volgens het theïsme moeten de dingen op een bepaalde manier gebeuren *omdat God het zo wil*. Merk hierbij op dat humanisten en theïsten het eventueel eens zouden kunnen zijn over de specifieke manier waarop dingen moeten gebeuren. Het is mogelijk dat humanisten en theïsten éézelfde cultuur bepleiten, ook al hebben ze daar andere redenen voor. Het humanisme

---

<sup>1</sup> Voor de goede orde zij opgemerkt dat 'theïsme' en 'wetenschappelijk naturalisme' hier gebruikt worden als ideaaltypische 'boemannen' waartegen het humanisme zich graag afzet. Daarbij is het niet zo belangrijk of er concrete mensen bestaan die zich precies herkennen in één van deze 'boemannen', maar wel dat hun ideaaltypische posities zinvol contrasteren met de humanistische stellingname.

zal een specifieke cultuur verdedigen omdat het een *menselijke* cultuur is. Het theïsme zal echter verdedigen dat menselijkheid alleen maar de norm kan zijn als en omdat God dat zo bevolen heeft.

Op de eerste vraag zal het wetenschappelijk naturalisme een antwoord geven dat in woordkeus vrijwel identiek zou kunnen zijn aan het humanistische antwoord: mensen gedragen zich natuurlijkerwijze (en daarmee noodzakelijkerwijze) op een menselijke manier. Daarom moet het op die manier, al zal de wetenschappelijk naturalist bij het woord 'moeten' een andere, niet-prescriptieve connotatie op het oog hebben. Het moet zoals het gebeurt, omdat het helemaal niet anders kan. Het zal gewoon zo gebeuren, zo stelt de wetenschappelijk naturalist, en als de humanist in dit 'moeten' een voorschrift ziet, als de humanist 'menselijkheid' als een term ziet waarin sprake is van een moreel appèl, dan overdrijft z/hij en spreekt in overdrachtelijke zin, daartoe ongetwijfeld aangezet door de moraliserende preoccupaties waarmee iedereen behept is die opgegroeid is in een religieuze cultuur.

Op de tweede vraag geeft (zoals uit het bovenstaande al opgemaakt kon worden) het wetenschappelijk naturalisme een ander antwoord dan het humanisme. Volgens het wetenschappelijk naturalisme *moeten* de dingen op een bepaalde manier omdat het helemaal niet anders kan. Het 'moeten' waarvan sprake is, is geen normatief moeten, maar een oorzakelijk moeten dat niets meer is dan een natuurwetenschappelijk onontkoombaar gebeuren. De steen moet wel naar beneden vallen, en de zonnebloem moet wel naar de zon toegroeien, en zo geldt ook dat de mensen wel menselijk moeten zijn.

Op de tweede vraag zal het theïsme echter een antwoord geven dat in woordkeus vrijwel identiek zou kunnen zijn aan het humanistische antwoord: het *moet* op een bepaalde manier *omdat wij mensen zijn* – en dat wil zeggen omdat wij wezens zijn die, geschapen door God, hun leven als een gave, én een opgave, ontvangen hebben. Juist als mensen, zo stelt de theïst, zijn wij losgemaakt uit de onvrijheid van het natuurlijke, dierlijke bestaan en daarom kunnen we niet anders dan ons leven leiden in het licht van hoe het hoort. Als de humanist in deze onontkoombare normativiteit een hoofdkenmerk van de menselijke natuur ziet, maar dat niet in verband brengt met het feit dat wij *geschapen* zijn, dan overdrijft z/hij en is vervreemd van

zichzelf, daartoe ongetwijfeld verleid door het ontnuchterende succes van techniek en wetenschap waarvan iedereen die opgroeit in de moderne tijd onder de indruk zal zijn.

In dit hoofdstuk zal ik nader ingaan op de precieze betekenis van het humanistische antwoord op bovengenoemde vragen. Wat wil dat nu zeggen dat normativiteit kenmerkend is voor het menselijk bestaan, en wat wil dat nu zeggen dat er een menselijke manier is om dingen te doen? Deze verkenning van de humanistische cultuurfilosofie vertrekt vanuit een bepaalde overtuiging – dat er maar één cultuur is waarin mensen tot hun recht kunnen komen: een *menselijke* cultuur. In aansluiting op die overtuiging volgt onmiddellijk een constatering: dat de humanistische traditie geen ander houvast heeft te bieden dan de onontkoombare realiteit van een uitdagend en stimulerend filosofisch probleem.<sup>2</sup> Dat probleem stelt zich zodra wij onszelf *menselijk* noemen, en dat zowel descriptief bedoelen (wij zijn exemplaren van die ene natuurlijke verschijningsvorm: 'mens'), als normatief (wij verwerklijken wat de moeite waard is: 'menselijkheid'). Een humanistische levensbeschouwing omvat niet meer dan een vertrouwen in de menselijkheid van onze menselijkheid. Zo'n levensbeschouwing is natuurlijk een goudmijn voor een filosoof die van problemen houdt – want wat, immers, is menselijkheid?

## 1.2. Humanisme: toekomst en traditie

Het past goed bij de term 'humanisme' dat ze geassocieerd wordt met een traditie die vele gezichten toont, telkens opnieuw lijkt te

---

<sup>2</sup> Mijn these is hier dat het humanisme onverschrokken wil vasthouden aan de stelling dat in het domein van het menselijk handelen *menselijkheid* boven alles gewaardeerd moet worden. Het humanisme houdt dit vol ondanks het besef dat dit leidt tot wat ik elders een 'intelligibiliteitsprobleem' heb genoemd, een probleem gecreëerd door een fenomeen (hier de humanistische stellingname) dat om intellectuele opheldering vraagt, maar zich daar ogenschijnlijk tevens tegen verzet. (Zie hierover Jan Bransen, *Filosofie en ironie*, Kampen: Kok Agora, 1992, pp. 32-48.) 'Houvast' moet hier begrepen worden in termen van het besef dat een gezamenlijk probleem mensen bindt. (Zie hierover Jan Bransen, "Values and the Reality of Problems", in *The Problematic Reality of Values*, Bransen & Slors (eds), Assen: Van Gorcum, 1996, pp. 76-91.)

beginnen, en een sterk divergerende waaier hoofdthema's en doelstellingen laat zien. Dit past zo goed om twee belangrijke, verbonden redenen. Op de eerste plaats is de traditie van het humanisme de enige levensbeschouwelijke traditie die zich niet hoeft te verstaan met de betekenis en strekking van *heilige* teksten. Het humanisme kent geen bijbel, koran of torah; ze hoeft niet telkens opnieuw hermeneutisch verantwoord terug te keren tot de 'Goddelijke Openbaring' in de hoop voldoende aansluiting te vinden bij die heilige teksten. En op de tweede plaats wordt de traditie van het humanisme gekenmerkt door een overtuiging die paradoxaal genoeg diversiteit oproept. Dit is prachtig samengevat in de huidige slogan van het Humanistisch Verbond: "leef samen; denk zelf".<sup>3</sup> Ieder mens is een exemplaar waarin 'menselijkheid' zichtbaar en verkend kan worden. Ieder mens zal het wiel dat 'menselijkheid' heet opnieuw moeten uitvinden. En daarom zal iedere humanistische filosoof, opnieuw en zelf, werk moeten maken van de toekomst van zijn traditie.

Ik doe dat, opnieuw en zelf, in dit hoofdstuk. Daarbij stel ik een aantal thema's centraal. Die thema's komen natuurlijk niet uit de lucht vallen. Ik ontleen aan de humanistische traditie, en zal ze in deze paragraaf kort introduceren aan de hand van een drietal denkers die ik daarbij tot geestverwanten maak. Daarna zal ik mijn eigen weg vervolgen.

Dat menselijkheid een term is die zowel in descriptieve als in normatieve zin begrepen moet worden, vereist minimaal dat we nadenken over (1) opvoeding ('Bildung'), (2) de Openbaring, en (3) onze vermogens. Ik laat hierover drie grote Nederlandse humanisten, uit drie verschillende perioden, kort aan het woord: Erasmus, Spinoza en Van Praag.

*Erasmus* pleitte in de Renaissance voor het herzien van het opvoedingsproces zodat er ruim aandacht zou kunnen zijn voor de

---

<sup>3</sup> Het paradoxale van eenheid in diversiteit, die het gevolg is van het feit dat ieder mens weer een individu is die zijn leven, onder de hem gegeven condities, kan zien als een verkenning van 'menselijkheid', is het centrale thema van Ernst Cassirer's *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1946).

klassieke talen, Grieks en Latijn.<sup>4</sup> Wat volgens hem nodig was voor het ontwikkelen van een menselijke beschaving, d.w.z. een cultuur gekenmerkt door 'humanitas', was wat hij noemde een "studia humaniora", een vorming van de geest in intellectuele, esthetische en morele zin. Een dergelijke vorming (in het Duits zegt men treffend 'Bildung') achtte hij mogelijk door de jeugd zo vroeg mogelijk vertrouwd te maken met de rijkdom van de oude klassieke talen.

Erasmus heeft met dit ideaal een enorm effect bereikt. Het is aan zijn ideeën te danken dat in de ons omringende landen dat wat wij 'gymnasium' noemen, 'humaniora' heet. De strekking van zijn voorstel is niet dat het op zichzelf beschouwd belangrijk is om kennis te nemen van oude teksten, maar dat men zijn intellect, goede smaak en karakter menselijker kan maken door vertrouwd te raken met de woorden en de verhalen van de klassieke cultuur. Het bestuderen van de oude Grieken en Romeinen moet geen vreugdeloze plicht zijn die men slaafs op zich neemt. Het gaat er niet om dat men iets zal weten, maar dat men een tweede natuur ontwikkelt, een wijze van zijn, een patroon van spontane reacties gekenmerkt door 'humanitas'.

Ik wil hier vooral het volgende benadrukken. Het is begrijpelijk dat men het eerste humanisme associeert met een aansporing de klassieke letteren te bestuderen. Maar men moet die aansporing niet fout verstaan. De kern van de zaak is bij Erasmus de overtuiging dat de menselijke natuur de mogelijkheid biedt voor, maar daardoor ook de noodzaak impliceert tot, onderricht en oefening.<sup>5</sup> Menselijkheid moet men ontwikkelen. En daarbij heeft men behoefte aan een goed voorbeeld. Of, zoals Erasmus het zegt, "Toen iemand Aristoteles vroeg wat hij moest doen om een uitstekend paard te krijgen, antwoordde deze: 'Wanneer ge het te midden van edele paarden laat opgroeien'."<sup>6</sup> Het is precies hier dat de ruimte zichtbaar wordt tussen menselijkheid als feitelijke mogelijkheid en menselijkheid

---

<sup>4</sup> Zie zijn *Traktaat over opvoeding en onderwijs*, in *Desiderius Erasmus, Over opvoeding en vrije wil*, uitgegeven door J. Sperna Weiland, Baarn: Ambo, 1992. Zie ook C.J. de Vogel, "Het humanisme als paedagogisch beginsel", in: *Het humanisme en zijn historische achtergrond*, Assen: Van Gorcum, 1968, pp. 83-114.

<sup>5</sup> Erasmus heeft het over de *natura* die vraagt om *ratio* en *exercitatio*. Ik volg hier Sperna Weilands vertaling. Zie zijn commentaar op *ibid.* p. 139-140.

<sup>6</sup> Erasmus, *Traktaat over opvoeding en onderwijs*, *ibid.* p. 87.

als normatief ideaal – de ruimte die ik in dit hoofdstuk centraal stel en verken.

Spinoza heeft een enorme invloed gehad op het humanisme door zijn gefundeerde bijbelkritiek. Zijn doordenking van het begrip God brengt hem ertoe het traditionele onderscheid tussen God als oppermachtige Schepper, aan ons geopenbaard in de natuur, en God als Wetgevende Voorzienigheid, aan ons geopenbaard in de Heilige Schrift, te verwerpen.<sup>7</sup> Spinoza betoogt dat Gods wil en verstand, gesteld dat we die al als behorend tot Zijn wezen kunnen denken, slechts op straffe van inconsistentie als onderscheiden voorgesteld kunnen worden. Voor God kan er geen verschil zijn tussen begrijpen en maken. Voor God is kennen en handelen (veroorzaken) hetzelfde.<sup>8</sup> Dit betekent dat met name het idee van God als Wetgever verworpen moet worden. God is als Schepper de volmaakte oorzaak van zowel essentie als existentie, en kan daarom geen vrije bron van normen en waarden zijn. De voorstelling van God als Wetgevende Voorzienigheid zou immers niets anders kunnen betekenen dan "dat God, die datgene wat hij wil, noodzakelijk begrijpt, door zijn wil kon bewerken dat hij de dingen op andere wijze begreep dan hij ze begrijpt; hetgeen hoogstongerijmd is."<sup>9</sup>

Voortbouwend op deze ideeën over Gods wezen, komt Spinoza tot een onderbouwing van twee fundamentele conclusies: (1) de geopenbaarde religie is gebaseerd op een onwaar geloof, en (2) elk gebod is van menselijke oorsprong. Beide conclusies zijn voor het humanisme belangrijk. De eerste bevestigt dat "niet het gezag van de bijbel, maar ons eigen keurend vermogen beslissend is voor ons oordeel over goed en kwaad."<sup>10</sup> En het tweede bevestigt dat de sfeer van het normatieve intrinsiek menselijk van aard en oorsprong is.

---

<sup>7</sup> Ik baseer me hier vooral op Theo Verbeek, *'De Wil van God': Over een centraal thema in Spinoza's filosofie*, Delft: Eburon, 2000.

<sup>8</sup> Zie de toelichting bij stelling 17 van de *Ethica*, bijvoorbeeld in *De uitgelezen Spinoza*, Herman de Dijn (red.), Amsterdam: Boom, 1999, pp. 69-71.

<sup>9</sup> Opmerking 2 bij stelling 33 van de *Ethica*, *ibid.* p. 82.

<sup>10</sup> A.L. Constandse, *Geschiedenis van het humanisme in Nederland*, Den Haag: Kruseman, 1967, pp. 71-72.



*J.P. van Praag* is geen filosoof van mondiaal formaat, maar is ongetwijfeld als "vader van het moderne Nederlandse humanisme"<sup>11</sup> verantwoordelijk voor veel van de ideeën waarmee het humanisme vandaag de dag in Nederland geassocieerd wordt. Ik beperk me hier tot slechts één thema, en neem Van Praag als degene die op exemplarische wijze gestalte heeft gegeven aan het idee dat wij op onze eigen, menselijke vermogens kunnen vertrouwen. Deze overtuiging belooft geen gemakkelijke, goed begaanbare snelweg naar een aards paradijs. Ze neemt menselijkheid voor wat het is – of, zoals Van Praag het aan het slot van zijn inaugurele rede zegt:

[Het humanisme aanvaardt] 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.<sup>12</sup>

Ik wil hier drie opmerkingen bij maken. Op de eerste plaats moet opgemerkt worden dat Van Praag benadrukt dat de menselijke vermogens (zoals opvoedbaarheid, redelijkheid, vrijheid en zelfstandigheid) niet meer te bieden hebben dan *mogelijkheden*.<sup>13</sup> Ons leven is een experiment, en dat kan altijd mislukken, maar natuurlijk ook slagen.

Op de tweede plaats moet opgemerkt worden dat Van Praag weliswaar graag spreekt van onze *scheppende* creativiteit, van ons vermogen ergens zin in te *leggen*, maar dat hij daarbij geenszins doelt op een slechts subjectivistisch fundeerbare willekeurigheid. Dit is een belangrijke en interessante kwestie die, blijkens het volgende citaat, goede aanknopingspunten geeft voor wat ik in dit hoofdstuk antropocentrisme noem: "Dit is de humanistische vrijheidsopvatting, die dus allerminst willekeur betekent, maar

---

<sup>11</sup> Aldus luidt de ondertitel van een recente studie over leven en werk van Jaap van Praag: Peter Derkx en Bert Gasenbeek (red.), *J.P. van Praag. Vader van het moderne Nederlandse humanisme*, Utrecht: De Tijdstroom, 1997.

<sup>12</sup> Dr. J.P. van Praag, *Wat is humanistiek?*, Groningen: Wolters, 1965, p. 23.

<sup>13</sup> Zie ook Van Praags rede "Autonoom humanisme" uit 1947, herdrukt in de studie van Derkx en Gasenbeek: "Het humanisme kan niet zo dwaas zijn zich aan te matigen, dat het de hoogste menselijkheid wel garanderen kan. Maar het gelooft in menselijke mogelijkheden als ... *mogelijkheden*", p. 128.

gebondenheid aan zelf-ontdekte normen: de mogelijkheid tot scheppende ontplooiing van het waardebesef in het eigen bestaan.”<sup>14</sup>

Op de derde plaats moet opgemerkt worden dat Van Praag er aan hecht te benadrukken dat het vertrouwen in de eigen vermogens centraal staat in wat hij een *levensbeschouwing* noemt. En dat impliceert, volgens Van Praag, een houding die gekenmerkt wordt door *geloof*, niet een geloof in een transcendente, geopenbaarde waarheid of een persoonlijke God, maar een geloof in de mens. Veel meer dan een uitgangspunt dat men niet los wil of kan laten ondanks de problemen die het genereert, zoals ik hierboven heb benadrukt, is dit geloof in de mens voor Van Praag een rotsvaste overtuiging. Deze is inhoudelijk rijk genoeg om, “zonder aan ernst te verliezen, te worden tot een houvast voor de zoekenden, en, zonder oppervlakkig te worden, een antwoord te geven in voor elk verstaanbare taal, en de normen van de gerechtigheid en waarheid, van menselijke verbondenheid en eerbied voor de medemens, opnieuw te maken tot een onvervreemdbaar bezit voor allen.”<sup>15</sup>

In het licht van de context waarin dit geschreven werd (twee maanden voor het eind van de tweede wereldoorlog in een land waarin het Christendom ondanks een groeiend aantal onkerkelijken volstrekt vanzelfsprekend domineerde), is de nadruk op ‘houvast’ en ‘antwoord’ begrijpelijk en op zijn plaats. Maar de toon die ik in dit hoofdstuk zet, is een andere. Onze wereld is immers een andere, gekenmerkt als ze is door een sterk individualisme, een doordringend multicultureel pluralisme, en een vrijblijvendheid die zich ver voorbij optimisme en pessimisme lijkt te bevinden. In zo’n wereld kan het humanisme nog steeds een houvast zijn; niet zo zeer als antwoord, maar eerder, zoals ik het gesteld heb, als een filosofisch probleem dat ons uitdaagt tot een “krachttoer, de baron van Münchhausen waardig.”

---

<sup>14</sup> Van Praag, “Autonoom humanisme”, in Derkx en Gasenbeek, p. 126.

<sup>15</sup> J.P. van Praag, “Geloof in de mens”, Eindhoven: *Het Parool*, 3 maart 1945, p. 5.

## **2. Humanisme en naturalisme**

### **2.1. Feitelijke mogelijkheid en normatief ideaal**

Het uitgangspunt van het humanisme is dat menselijkheid (*humanitas*) een term is waarvan de betekenis zowel in descriptieve als in normatieve zin begrepen moet worden. De gedachte dat een feitelijke mogelijkheid een normatief ideaal impliceert is niet zo vreemd als op het eerste gezicht zou kunnen lijken, maar ook niet zo onschuldig als het voorgesteld kan worden. Hier is het basisidee: om een exemplaar van een bepaalde soort te zijn, moet zo'n exemplaar voldoen aan bepaalde criteria. Een giraffe zonder lange nek maar met een slurf is natuurlijk geen giraffe. Het is overigens ook geen olifant, omdat alleen die slurf daarvoor weer niet genoeg is. Dit betekent dat we kunnen spreken van geslaagde en mislukte exemplaren, van goede en slechte (in een niet-morele betekenis) giraffen, olifanten, en ook mensen. Om een *geslaagd* exemplaar van een bepaalde soort te zijn, moet minimaal voldaan worden aan bepaalde eisen. Dat geldt voor ieder soortbegrip, dus ook voor het begrip 'mens'. En de vraag die zich dan onontkoombaar opdringt, is aan welke eisen dan minimaal voldaan moet worden om een mens te *zijn*, of – misschien voorzichtiger – om met recht een mens *genoemd* te mogen worden, en – weer wat onvoorzichtiger – om van een *goed* mens te kunnen *spreken*.

Een aanvulling op dit basisidee kan gegeven worden door een verschil te maken tussen begrippen die slaan op natuurlijke soorten en begrippen die slaan op artefacten. Het is veel begrijpelijker om over bijvoorbeeld een stoel, een konijnenhok, of een computer te zeggen dat ze goed of slecht, geslaagd of mislukt zijn, dan over een giraffe of olifant. Een konijnenhok kan mislukt of geslaagd zijn, omdat het gemaakt werd met het oog op een idee van hoe een goed konijnenhok in elkaar zit. En dat is niet het geval met giraffen of zebra's. Die worden geboren, en 'geboren worden' is alleen maar in heel overdrachtelijke zin te beschouwen als 'gemaakt worden met het oog op een idee'.

Hoe zit dit nu met mensen? Slaat het begrip 'mens' op een natuurlijke soort, of op een artefact? De humanistische traditie, waarin menselijkheid begrepen wordt als zowel een descriptieve als een normatieve term, heeft op deze vraag een heel interessant antwoord voorbereid, een antwoord dat volop werk betekent voor een filosoof die van problemen houdt. Het begrip 'mens' slaat op een natuurlijke soort, zo zegt het humanisme, maar het behoort tot het wezen van deze soort dat de exemplaren zich niet kunnen onttrekken aan reflexieve activiteiten en daardoor behoort artificialiteit (en daarmee normativiteit) tot de natuur van deze soort.<sup>16</sup> Anders gezegd: een mens wordt geboren met allerlei menselijke vermogens die in eerste instantie slechts in potentie aanwezig zijn. Eén van deze vermogens is het vermogen tot reflectie, en dat komt neer op het vermogen tot zelfcorrectie. Dit brengt met zich mee, zoals Erasmus benadrukte, dat mensen het vermogen hebben zich te ontwikkelen, en dat betekent weer dat mensen het vermogen hebben een idee te hebben van zichzelf en in reactie daarop zichzelf kunnen herzien met het oog op dit idee van zichzelf. Onderricht en oefening, bijvoorbeeld door de bestudering van de klassieken, maakt dat men zichzelf vormt in het licht van een uitmuntend voorbeeld.

Deze schets van humaniteit als een feitelijke mogelijkheid die tegelijkertijd een normatief ideaal is, is – ik schreef het boven al – niet zo onschuldig als die ooit wellicht kon lijken. We hebben inmiddels de twintigste eeuw immers achter de rug, een eeuw waarin uit naam van menselijkheid de meest gruwelijke misdaden tegen de mensheid zijn gepleegd. Wie nu nog optimistisch wil zijn, zal toch met een heel andere interpretatie van menselijkheid moeten komen aanzetten dan die welke totalitaire regimes ons de afgelopen eeuw hebben willen laten geloven. Het humanisme dat ik hier zal beschrijven is optimistisch, en komt dan ook met een andere interpretatie; een interpretatie die humaniteit in haar problematische gedaante (menselijkheid is een natuurlijk maar ook een normatief gegeven) serieus neemt, en daarmee beseft dat het menselijk leven een risicovol, maar ook hoopvol experiment is.

---

<sup>16</sup> Dit idee is onder andere ontwikkeld en verdedigd door Helmut Plessner. Zie b.v. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1966[1928].

## 2.2. Geen wetenschappelijk humanisme

Ik wil in dit hoofdstuk laten zien hoe het humanisme zich kan begrijpen als een naturalisme, en hoe het daardoor een menselijk gezicht kan geven aan twee kwesties die ons aan het begin van deze éérentwintigste eeuw bezig zouden moeten houden: het multiculturalisme en het optimisme. Maar laat ik eerst nog wat grondiger duidelijk maken wat ik *niet* bedoel als ik beweer dat het humanisme een naturalisme is.

Naturalisme is met name een populaire these in kringen waarin filosofie eerder geassocieerd wordt met wetenschap dan met literatuur. In die kringen wordt onder naturalisme doorgaans een theorie verstaan die stelt dat alle verschijnselen die zich in het universum voordoen *natuurlijke* verschijnselen zijn: verschijnselen die allemaal geheel verklaard kunnen worden in termen van hun ontstaansgeschiedenis, waarbij er in die ontstaansgeschiedenis totaal geen sprake is van verschijnselen die zelf *niet* op een dergelijke manier verklaard kunnen worden. Doorgaans wordt daarbij gedacht dat de natuurwetenschap bij uitstek *de* wetenschap is die zo'n ultieme, volstrekt omvattende ontstaansgeschiedenis zou kunnen beschrijven.

Tegen de achtergrond van een dergelijk *wetenschappelijk* naturalisme krijgt het humanisme het als naturalisme moeilijk. Weliswaar kan vanuit een dergelijk perspectief begrijpelijk worden waarom het humanisme geen beroep wenst te doen op transcendente waarden of op de Goddelijke Openbaring. Net zomin als we het transcendente nodig hebben om het gedrag van stenen, zonnebloemen en tijgers te begrijpen, zullen we het transcendente nodig hebben om het menselijk leven te begrijpen. Maar tegelijkertijd wordt het al snel erg moeilijk om menselijkheid als een normatieve term te redden. In de natuurwetenschap is immers geen plaats voor normatieve fenomenen. Zelfs als we in een ontspannen bui de biologie accepteren als één van de natuurwetenschappen, dan nog komen we niet veel verder dan een duiding van normatieve fenomenen als in feite functionele fenomenen die hun betekenis ontlenen aan het biologische

streven dat geassocieerd wordt met de slagzin "the survival of the fittest".

Maar de natuurwetenschappelijke interpretatie van het naturalisme is niet de enig mogelijke. Het humanisme dat zich wil presenteren als een naturalisme, zal een interpretatie van deze positie moeten voorstaan waarin twee accenten gelegd worden. Enerzijds zal naturalisme vooral een negatieve these zijn: de naturalist wil *geen* beroep doen op transcendente bronnen, en wil in verklaringen van natuurverschijnselen (en ook menselijke handelingen vallen hieronder) *geen* ruimte laten voor mysteries. Daarnaast zal het naturalisme ook een positieve these kunnen zijn: de naturalist vertrouwt niet op een omvattende natuurwetenschap, maar op een omvattend alledaags gezond verstand. Een interessante implicatie hiervan is dat de natuurwetenschap in het geval van een onontkoombaar conflict met het gezonde verstand deze laatste niet zal kunnen overstemmen. Dit is een verreikende implicatie, die overigens niet altijd zo schokkend is als zij kan lijken. Twee voorbeelden om een idee te geven: de wetenschap zegt dat de zon niet ondergaat, maar dat in werkelijkheid de aarde draait. Hier is geen sprake van een onontkoombaar conflict, maar van verenigbare, aan specifieke standpunten gerelateerde waarnemingsfeiten. Ons gezonde verstand kan beide waarnemingsfeiten in één omvattend weten combineren. Maar de wetenschap zegt ook dat de fysische werkelijkheid kleurloos is, ondanks de evidente kleurenrijkdom van de alledaagse wereld. Voor zover hier sprake is van een echt, diep en onontkoombaar conflict (wat denkbaar is, maar niet volstrekt zeker), zal een op het gezonde verstand gebaseerd naturalisme hierin geen goede reden zien onze kleurervaringen als illusies terzijde te schuiven. Eerder zal ze geneigd zijn te stellen dat bij het innemen van een beperkend, maar wetenschappelijk meer verantwoord gezichtspunt kleuren niet langer zichtbaar zijn.

De betekenis van een dergelijk naturalisme voor het humanisme is enerzijds gelegen in de overtuiging dat we nooit moeten berusten in een verklaring waarin *mysteries* een sleutelrol spelen, en anderzijds in de overtuiging dat we alle vertrouwen kunnen hebben in de draagkracht van ons gezonde verstand. Hiermee heb ik natuurlijk geen vaste grond gecreëerd voor een humanist die liever antwoorden heeft

dan vragen. Het is immers nog geenszins duidelijk wat we in methodologische zin precies moeten verstaan onder een mysterie.<sup>17</sup> En het is ook nog geenszins duidelijk wat we in methodologische zin precies moeten verstaan onder gezond verstand.<sup>18</sup> Mijn voornaamste verweer hier is dat ik ondanks deze vragen (of eigenlijk juist mede dankzij deze vragen) het humanisme een gezicht geef als een positie die vertrekt vanuit de overtuiging dat onze *menselijke natuur* voldoende aanknopingspunten biedt voor een bevredigend verhaal over menselijkheid als een normatieve notie, zelfs als dit betekent dat het humanisme nog eeuwenlang het hoofd zal moeten bieden aan moeilijke filosofische problemen. Een aanvullend verweer vertrekt vanuit een inzicht in de eigen menselijkheid dat we ook bij Van Praag aantreffen: we kunnen ook niet meer, en niet anders, dan vertrouwen op onze eigen kracht.

### **3. Humanisme en antropocentrisme**

#### **3.1. Een voorbeeld: is mantelzorg menselijk?**

Het naturalistisch humanisme heeft ons drie bouwstenen gegeven voor een menselijke cultuur. Op de eerste plaats is er de idee dat menselijkheid niet alleen maar een feitelijke kwestie is, maar ook een normatief ideaal. Op de tweede plaats is er de overtuiging dat we het met ons gezonde verstand moeten kunnen redden. En op de derde plaats is er een gepaste afkeer van mysteries. Met behulp van deze drie kunnen we een tweede '-isme' in kaart brengen dat van centraal belang is voor de humanistische levensbeschouwing. Dit is het antropocentrisme, een metafysische stellingname die impliceert dat iets bijvoorbeeld rood, zwaar, vervelend of de moeite waard *is*, als

---

<sup>17</sup> Ik gebruik de term hier voor een fenomeen dat, omdat het niet-intelligibel lijkt, opgevat wordt als principieel niet toegankelijk voor het menselijk intellect.

<sup>18</sup> Ik gebruik de term hier voor ons 'alledaagse' vermogen 'zinnig' te reageren op 'veranderingen' in onze omgeving. De termen tussen aanhalingstekens zijn met opzet duidelijk te vaag.

het volgens normale *mensen* in normale omstandigheden rood, zwaar, vervelend of de moeite waard *lijkt te zijn*.

Het antropocentrisme is een stelling die we sinds de Griekse oudheid al kennen in de gedaante van de constatering dat de mens de maat der dingen is. Het is een respectabele stelling die overigens gemakkelijk verkeerd begrepen kan worden en dan verward wordt met subjectivistische, relativistische of chauvinistische stellingnames. Ik zal haar hier interpreteren als een stelling die, net als het humanisme zelf, vooral een goudmijn is voor de filosoof die van problemen houdt.

Laat ik beginnen met een voorbeeld aan de hand waarvan ik de discussie kan structureren. Stel dat Anne oprecht van mening is dat menselijkheid van dochters vraagt dat ze volstrekt onbaatzuchtig de zorg voor hun ouders op zich nemen. Stel dat Anne dit zelf gedaan heeft, jaren geleden, en dat zij nu niet anders verwacht van haar dochter, Bea. Maar stel dat Bea even oprecht van mening is dat menselijkheid van vrouwen vraagt dat ze volstrekt van ganser harte de zorg voor zichzelf op zich nemen. Het zal duidelijk zijn dat Anne en Bea elkaar veel pijn zullen doen. Maar stel dat ze op één of andere manier (verzeild in een humanistisch geïnspireerd discussiegroepje?) gemotiveerd raken niet alleen elkaar echt te willen begrijpen, maar veel verder gaand proberen te begrijpen wat menselijkheid nu werkelijk van moeders en dochters vraagt. Wat zullen ze concluderen?

### **3.2. Antropocentrisme als strategie van ons gezond verstand**

Het antropocentrisme geeft hier geen snel antwoord, maar geeft structuur aan de route waarlangs Anne en Bea (en natuurlijk alle andere betrokkenen) vorderingen kunnen maken in het bepalen van wat menselijkheid vraagt van moeders en dochters (en, meer algemeen, van iedereen die bijzondere verantwoordelijkheden heeft vanwege persoonlijke relaties). Het uitgangspunt ligt voor de hand: onbaatzuchtig opgaan in de mantelzorg is evenals van ganser harte opkomen voor zichzelf *zowel menselijk als onmenselijk*, als we er tenminste terecht van mogen uitgaan dat Anne en Bea normale mensen



zijn die zich in normale omstandigheden bevinden. Met het naturalisme uit de vorige paragraaf achter de hand is het ons gezonde verstand dat onmiddellijk geprikkeld op dit uitgangspunt reageert door te constateren dat de situatie ons dwingt een mysterie te accepteren, omdat er zich hier een zaken voordoen die zowel Q als niet-Q zijn. En dat kan natuurlijk niet!

Een toelichting is hier op zijn plaats. De eerste, wellicht verrassende opmerking die hier gemaakt moet worden, is dat het naturalisme 'menselijkheid' niet alleen beschouwt als een normatieve, maar ook als een descriptieve, beschrijvende term. En dat betekent hier onder andere dat we op het eerste oog in het geheel niet hoeven twijfelen aan de vooronderstelling dat Anne en Bea normale mensen zijn. In descriptieve zin zijn alle mensen normale mensen. En dat geldt ook voor hun omstandigheden: in descriptieve zin bevindt ieder mens zich *prima facie* in normale, menselijke omstandigheden. Het is, om het zo te zeggen, in principe even normaal om in het Engeland van de 18<sup>de</sup> eeuw geboren te worden, als in het Somalië van de 21<sup>ste</sup> eeuw.

Als het naturalisme ons hier in eerste instantie geen reden geeft te twijfelen aan de normale menselijkheid van Anne, en ons geen reden geeft te twijfelen aan de vooronderstelling dat zij zich in normale omstandigheden bevindt, dan kunnen we niet anders dan concluderen dat Anne gelijk heeft als ze zegt dat het niet meer dan menselijk is dat Bea voor haar zorgt. Maar we kunnen ook niet anders dan concluderen dat hetzelfde voor Bea geldt: ook zij heeft gelijk als ze zegt dat het niet meer dan menselijk is dat ze voor zichzelf zorgt. En dan zit ons gezonde verstand natuurlijk met een probleem. Want als we zowel Anne als Bea gelijk geven, resulteert dit in een karakterisering van de relatie tussen menselijkheid en mantelzorg die ons begrip te boven gaat. En dat willen we, gegeven het naturalistisch humanisme uit de vorige paragraaf, juist niet accepteren.

Op dit punt zet het antropocentrisme noodgedwongen een tweede stap: oprecht menen dat de mens de maat der dingen is, impliceert ook oprecht menen dat het gecombineerde gelijk van Anne en Bea niet leidt tot een ondoorgrondelijk mysterie, maar uiteindelijk door ons begrepen zal moeten kunnen worden. Er moet iets aan de hand zijn met

deze zaken (mantelzorg en autonomie) dat maakt dat zowel Anne als Bea oprecht menen wat ze menen. We weten daarmee natuurlijk nog niet *wat er dan met deze zaken aan de hand is*, maar we weten wel (althans dit kunnen we voor waar aannemen als we het antropocentrisme onderschrijven) dat er uiteindelijk een verklaring gegeven moet kunnen worden voor de zo tegengestelde indruk die de menselijkheid van mantelzorg maakt op normale mensen die zich in normale omstandigheden bevinden.

Op deze stap volgt een derde stap die van fundamenteel belang is: de descriptieve aanname dat Anne en Bea normale mensen zijn die zich in normale omstandigheden bevinden, is veel meer dan wat het lijkt te zijn, omdat het een niet gearticuleerde, niet gethematiseerde, en daardoor vooralsnog onderbepaalde normativiteit impliceert. Anne denkt niet alleen maar dat menselijkheid van dochters onbaatzuchtige zorg vraagt, maar ze denkt tevens dat zij een normaal mens is dat zich in normale omstandigheden bevindt. Deze laatste gedachte denkt ze echter helemaal niet op weldoordachte wijze. Ze neemt het gewoon aan – ze moet het zelfs gewoon voor waar aannemen om überhaupt een mening te kunnen hebben over de *menselijkheid van mantelzorg*, en niet alleen maar over *haar eigen opvattingen* over de menselijkheid van mantelzorg – en daarbij heeft ze helemaal niets specifiek op het oog aangaande de precieze begripsinhoud van 'normaal'.

Dezelfde constatering gelden natuurlijk ook voor Bea, en ook voor Anne, Bea, onszelf en alle overige betrokkenen op het moment dat we constateren dat we ten aanzien van de menselijkheid van mantelzorg geconfronteerd worden met een mysterie dat opgehelderd moet kunnen worden. Hoe zullen we te werk kunnen gaan?

Er lijken zich drie verschillende mogelijkheden voor te doen: (1) We kunnen het mysterie elimineren door de mening van Anne, of die van Bea, niet mee te laten tellen. (2) We kunnen het mysterie elimineren door de tegenstrijdigheid tussen de meningen op te heffen door de meningen te herleiden tot de vooroordelen die horen bij de positie die Anne en Bea hebben, of (3) We kunnen het mysterie elimineren door ons begrip van menselijkheid, mantelzorg, en de bijzondere verantwoordelijkheden die horen bij persoonlijke relaties zodanig te verbeteren dat we de oordelen van de betrokkenen kunnen

preciseren (kunnen nuanceren) waardoor de tegenstrijdigheid overwonnen wordt. Het antropocentrisme stelt dat er echte, belangrijke verschillen bestaan tussen deze drie mogelijkheden, en dat alleen de derde mogelijkheid een bevredigende oplossing van de kwestie te bieden heeft. Laat ik ook dit weer toelichten.

### **3.3. Geen chauvinisme**

De eerste oplossing (dat de mening van sommigen niet meetelt) is een chauvinistische oplossing, waarin het uiteindelijk helemaal niet gaat om de inhoud van het meningsverschil. We moeten ons hier om te beginnen afvragen wat het betekent dat een bepaalde mening, of een bepaald oordeel, niet meetelt. Daar kunnen allerlei verschillende uitsluitingsmechanismen achter zitten, die soms heel begrijpelijk zullen kunnen zijn, en soms zelfs goed verdedigbaar. Wat ze echter allemaal met elkaar gemeen zullen hebben, voor zover ze een chauvinistische oplossing impliceren, is dat, onafhankelijk van wat iemand feitelijk over een bepaald onderwerp te zeggen heeft, zijn of haar mening irrelevant is op gronden die uitsluitend gaan over de spreker en niet over dat wat gezegd wordt.

Er zijn voorbeelden te over: vrouwen die niet mee mogen praten over voetbal, kinderen die niet mee mogen praten over vakantiebestemmingen, studenten die niet mee mogen praten over het lesmateriaal, en ook zulke evident onredelijke als inwoners van Amersfoort die niet mee mogen praten over de kwaliteit van romans van Marianne Fredriksson.

In al deze gevallen zal al *vóórd*at iemand zijn of haar mond open doet, vastgesteld kunnen worden of het om een mening gaat die meetelt en die, bijgevolg, een eventuele tegenstrijdigheid zou kunnen produceren. Als we kinderen, *omdat* het kinderen zijn, niet mee laten praten over de meest geschikte vakantiebestemming, zullen sommige tegenstrijdigheden eenvoudigweg haast niet kunnen bestaan (bijvoorbeeld de tegenstrijdigheid dat EuroDisney geweldig is, maar ook vreselijk). Een dergelijke oplossing is vanuit antropocentrisch perspectief echter niet acceptabel.

Natuurlijk is het mogelijk dat we in sommige gevallen moeten besluiten dat de mening van sommige mensen, of zelfs van sommige groepen mensen, niet meegeteld moet worden. Dan gaat het overigens niet om uitsluitingen *vooraf*, maar om gemotiveerde (verdedigbare) uitsluitingen die gebaseerd zijn op een gebrek aan systematiek in relevante meningen. Als ik bijvoorbeeld kleurenblind ben, dan kun je simpelweg niet bouwen op mijn meningen over het al dan niet vloeken van kleuren. Ik wil hierbij overigens onmiddellijk graag opmerken dat dit hele ingewikkelde zaken kunnen zijn waarover helemaal niet lichtzinnig gedaan moet worden. Maar afgezien van deze praktische problematiek, hoeven we hier geen theoretische problemen te zoeken. Een antropocentrist kan heel goed leven met het idee dat bepaalde mensen met betrekking tot bepaalde dimensies van de werkelijkheid abnormaal zijn.

In het verlengde van bovenstaande redenering kan de antropocentrist in principe ook leven met het idee dat bepaalde mensen met betrekking tot bepaalde dimensies van de werkelijkheid een zwaarder tellende stem hebben dan gemiddeld. Een grafisch vormgever heeft immers een betere kijk op de kwaliteit van een poster dan ik. Laat ik ook hier weer onmiddellijk benadrukken dat dit in praktisch opzicht gecompliceerde zaken zijn; alleen in theorie ziet het antropocentrisme geen doorslaggevend probleem in de stelling dat met betrekking tot sommige kwaliteiten de deskundigen de normale mensen zijn. Het antropocentrisme ontkent niet dat dit kan leiden tot allerlei moeilijke problemen (Op wiens oordeel moet je bijvoorbeeld afgaan als je iemands *deskundigheid* wilt vaststellen?), maar accepteert deze, veelal praktische, problemen liever dan de theoretische (én praktische) problemen die je krijgt als je een chauvinistische positie zou innemen, of als je zou verdedigen dat er met betrekking tot kennis geen werkverdeling zou mogen of kunnen zijn.

Het echte verschil tussen het chauvinisme en het antropocentrisme, zo kunnen we concluderen, is niet gelegen in het feit dat de meningen van sommigen in bepaalde gevallen irrelevant genoemd worden, maar in het feit dat de chauvinist met betrekking tot deze meningen *a priori* te werk gaat (zonder de mening te horen, weet de chauvinist al dat ze irrelevant is, omdat ze ingebracht

wordt door iemand die niet 'één van ons' is), en de antropocentrist alleen maar tot irrelevantie besluit op grond van de onbetrouwbaarheid van de desbetreffende meningen.

### **3.4. Geen relativisme**

De tweede oplossing (dat de tegenstrijdigheid herleid kan worden tot verschillende vooringenomen standpunten) is een relativistische, waarin het uiteindelijk helemaal niet gaat om het onderwerp waarover een meningsverschil bestaat. We moeten ons hier om te beginnen afvragen wat het betekent om een tegenstrijdigheid tussen meningen te herleiden tot de verschillende vooroordelen die ten grondslag zouden liggen aan de meningen in kwestie. De verschillen in de achtergrond van Anne en Bea kunnen de verschillen in hun meningen best begrijpelijk maken, en misschien ook wel verdedigbaar in het licht van hun herkomst. Voor zover het hier om relativistische oplossingen gaat, zal de herleiding in kwestie echter altijd impliceren dat de mening uiteindelijk alleen maar iets zegt over degene die de mening heeft, en niet over dat waarover de mening een mening lijkt te zijn.

Er zijn voorbeelden te over: als een kind zegt dat spruitjes vies zijn, zegt dat niets over spruitjes, maar alleen iets over de (nog onontwikkelde?) smaak van het kind, en hetzelfde geldt voor wat een snob te zeggen heeft over de liedjes van George Baker. En wat te denken van zulke evident problematische voorbeelden als dat ons verzet tegen vrouwenbesnijdenis alleen iets zegt over ons en het geloof van Surinamers in Winti alleen iets over hen.

In al deze gevallen voorkomt de relativist dat er een eventuele tegenstrijdigheid ontstaat. SP-ers en PvdA-ers lijken alleen maar een meningsverschil te hebben over de gevaren die kleven aan de privatisering in de gezondheidszorg. In feite spelen ze gewoon een spel om de kiezers, laten ze alleen maar hun eigen politieke kleur zien, en had het debat even goed kunnen gaan over het plaatsen van windturbines in de Waddenzee. Vanuit antropocentrisch perspectief zijn dergelijke relativeringen niet acceptabel.

Natuurlijk is het mogelijk dat we in sommige gevallen moeten besluiten dat de mening van sommige mensen, of zelfs van sommige groepen mensen, niet werkelijk iets zegt over het gespreksonderwerp, maar alleen maar iets over hun vooroordelen. Gezworen supporters van FC Utrecht zijn bijvoorbeeld nu eenmaal niet in staat te constateren dat hun kluppie slecht gespeeld heeft. Hierbij is het belangrijk te constateren dat het in dergelijke gevallen om onwrikbare overtuigingen gaat – om meningen die ondanks de toegankelijkheid van overtuigend bewijsmateriaal tegen die mening, toch onverkort volgehouden worden. Ook hier wil ik graag opmerken dat dit ingewikkelde zaken zijn waarover we niet lichtzinnig moeten doen. Het is niet altijd duidelijk wat telt als overtuigend bewijsmateriaal tegen een bepaalde overtuiging. En dit is zeker het geval als het onderwerp een evident evaluatief geladen karakter heeft (wat zou bijvoorbeeld overtuigend bewijsmateriaal zijn tegen, of vóór, de toelaatbaarheid van vrouwenbesnijdenis?). Het onderscheiden van de objectieve en subjectieve dimensie van onze meningen over de dingen die er voor ons werkelijk toe doen, is één van de moeilijkste theoretische problemen van deze tijd, maar dat neemt niet weg dat de antropocentrist een positie verdedigt die geen relativistische is. En dit is zo omdat de antropocentrist zal blijven weigeren te accepteren dat zijn positie uiteindelijk neerkomt op het ontkennen van een onherleidbaar objectieve dimensie in onze meningen.

Het echte verschil tussen het relativisme en het antropocentrisme, zo kunnen we concluderen, is niet gelegen in het feit dat sommige meningen volstrekt herleid kunnen worden tot de subjectieve eigenaardigheden van degene die deze meningen er op na houden, maar in het feit dat de relativist geen enkele mening ook maar enige objectiviteit wenst toe te kennen. De relativist beweert dat iedere mening volstrekt herleid kan worden tot subjectieve eigenaardigheden. Daarentegen vertrekt de antropocentrist vanuit de vooronderstelling dat iedere mening in principe objectieve geldingskracht heeft (d.i. over het object in kwestie gaat), en dat we deze objectieve geldingskracht alleen maar prijsgeven als overtuigend tegenbewijs degene die de mening onderschrijft niet kan verleiden tot het herzien van zijn of haar mening.

### 3.5. Zoeken naar de juiste woorden

De derde oplossing (dat mysteries ge-elimineerd kunnen worden door ons begrip van de werkelijkheid zo te verbeteren dat er geen tegenstrijdigheden meer in voorkomen) is de antropocentrische, en dus humanistische, oplossing. Het is de oplossing die de eerste drie stappen van ons gezonde verstand volstrekt serieus neemt: (1) Een meningsverschil scheidt een belangrijk probleem omdat het ons begrip van een bepaalde zaak ter discussie stelt. (2) Zo'n meningsverschil kan niet definitief zijn, omdat zaken niet meer kunnen zijn dan ze zijn in termen van ons begrip. (3) Ieder begrip vooronderstelt een nog niet kritisch onderzochte normatief significante aanname dat het hier om het begrip gaat van een normaal mens dat zich in normale omstandigheden bevindt. Het antropocentrisme accepteert dat deze drie stappen leiden tot de behoefte aan, maar ook tot het vertrouwen in een zinvol debat over dat wat met betrekking tot de zaak in kwestie in normatieve zin *normaal* gevonden moet worden. En het antropocentrisme onderschrijft de stelling dat ten aanzien van een specifieke zaak deze normatieve normaliteit niet meer, maar ook niet minder is dan dat wat onderlinge overeenstemming garandeert. Dit betekent niet dat onderlinge overeenstemming *ten grondslag ligt* aan geldige opvattingen over een zaak, maar slechts dat overeenstemming een *doorslaggevende indicatie* is voor een optimaal begrip van de zaak in kwestie.<sup>19</sup>

Wat betekent dit nu voor Anne en Bea die van mening verschillen over de menselijkheid van mantelzorg. Op de eerste plaats betekent het dat Anne en Bea hun meningsverschil serieus moeten nemen, en dit betekent in ieder geval dat ze chauvinistische en relativistische strategieën moeten zien te voorkomen. Daarbij moeten ze echter nooit de hoop verliezen dat ze door middel van gegroeid inzicht in staat zullen zijn overeenstemming te bereiken. En ten slotte kunnen ze concreet aan het werk, omdat ze kunnen beginnen met het articuleren

---

<sup>19</sup> Ik werk dit onderscheid tussen twee mogelijke relaties tussen 'overeenstemming' en 'geldigheid' grondig uit in Jan Bransen, "On Exploring Normative Constraints in New Situations", in *Inquiry*, Vol. 44, 2001, pp. 43-62.

van hun impliciete vooronderstellingen over wat een normaal perspectief is op wat menselijkheid van vrouwen (dochters) vraagt. Dit wordt natuurlijk een moeizaam proces van (vooral) zoeken naar de juiste woorden, en dat zal voor een groot deel het ontwikkelen van een normatief geladen taal zijn waarin ruimte is voor zo veel onderscheidingen en nuances als nodig voor de zaak in kwestie. Hier kan in algemene zin niet veel meer gezegd worden. Maar als we ons beperken tot het voorbeeld van Anne en Bea, dan zal het in ieder geval gaan om het verhelderen van woorden als 'onbaatzuchtig' (Kan men onbaatzuchtig voor zichzelf zorgen?<sup>20</sup>), 'zorg' (Vereist dat spatio-temporele aanwezigheid? Impliceert dat een asymmetrische relatie?), 'compensatie' (Creëert Anne's zorg voor háár ouders verantwoordelijkheden voor Bea ten aanzien van haar moeder, Anne?), en dan heb ik het nog niet eens over het preciseren van de termen 'mantelzorg' en 'menselijkheid'.

### **3.6. Antropocentrisme? Nu?**

Laat ik deze discussie afsluiten met het aanstippen van een aantal problemen dat dit antropocentrisme met zich mee lijkt te kunnen brengen.

Op de eerste plaats zou men kunnen denken dat het antropocentrisme te veel nadruk legt op de menselijke cultuur als een cultuur waarin het draait om intellectuele conversatie. Die nadruk, zo zou men kunnen opmerken, sluit weliswaar aan bij de geschiedenis van het humanisme in Nederland, maar dat is nu juist iets waar we in de pas begonnen 21-ste eeuw vanaf moeten c.q. willen. Menselijkheid heeft immers, zo zou een opponent kunnen zeggen, veel meer te maken met gevoel, en met intuïtie, en met levenskunst, dan met verstandige reflectie. Mijn neiging is hier tegenover te stellen dat (1) als we cultuur willen begrijpen in termen van de manier waarop dingen moeten gebeuren, en (2) als we geconfronteerd worden met meningsverschillen over hoe iets dan zou moeten gebeuren, we niet veel meer kunnen doen dan zoeken naar de

---

<sup>20</sup> Deze vraag beantwoord ik bevestigend in "Selfless Self-Love", te verschijnen in Slors, Sie & Van den Brink (eds.), *Reasons of One's Own*.



juiste woorden. Dit vraagt om gevoel, en om intuïtie, en zelfs om levenskunst, maar zeer zeker ook om reflectie, en om gezond verstand, omdat het idee van 'de juiste woorden' een notie van correcte geldigheid impliceert, en dat is een notie die altijd ook vraagt om een argumentatief gestructureerde, intellectuele conversatie.

Op de tweede plaats zou men kunnen denken dat het antropocentrisme te veel nadruk legt op de menselijke cultuur als een onttoverde cultuur. Die nadruk, zo zou men kunnen opmerken, is een typische erfenis van de moderniteit, maar dat past niet meer in deze 'post-moderne' 21-ste eeuw. Menselijkheid heeft, zo zou een opponent kunnen zeggen, vooral ook te maken met spiritualiteit, met respect voor het mysterieuze, en met een bescheiden besef van de onbeduidendheid van onze aanwezigheid in het universum. Mijn neiging is hier tegenover te stellen dat het antropocentrisme vooral wil benadrukken dat onze cultuur een menselijke cultuur is, en dat we altijd waakzaam moeten zijn voor (1) de mogelijkheid dat mysteries een menselijke oorsprong hebben, en (2) de mogelijkheid dat een beroep op spirituele krachten een versluijend effect heeft op in principe doorzichtige intermenselijke verhoudingen.

Op de derde plaats zou men kunnen denken dat het antropocentrisme te veel nadruk legt op de aarde als een menselijke biotoop. Die nadruk, zo zou men kunnen opmerken, is een typische erfenis van de christelijke traditie waar het humanisme zich in de 21-ste eeuw eindelijk eens aan moet kunnen ontworstelen. Menselijkheid die zich denkt als grondtrek van de werkelijkheid is door en door vervreemd van zichzelf. De milieucrisis is, zo zou een opponent kunnen opmerken, een duidelijk teken van de zeer betrekkelijke geldingskracht van wat voor mensen waardevol kan zijn. Mijn neiging is hier tegenover te stellen dat het antropocentrisme geen chauvinisme en ook geen relativisme wil zijn. Begrip, en dus ook begrip van wat in kosmisch perspectief werkelijk van belang is, kan nooit meer zijn dan menselijk begrip – maar dit wil helemaal niet zeggen dat het *object* van dit begrip, bijvoorbeeld dat wat in kosmisch perspectief werkelijk van belang is, nooit meer kan zijn dan wat in menselijk perspectief van belang kan zijn. Begrip en belang zijn niet tot elkaar te herleiden. Dat de rode kleur van een

tomaat in zijn roodheid een beroep moet doen op het menselijk kenvermogen, maakt die roodheid niet minder rood. En dat de intrinsieke waarde van een eeuwenoude eik, of van een zwart gat nabij pluto, in zijn waarde een beroep moet doen op het menselijk kenvermogen, maakt deze waarde nog niet minder waard. De objectieve pretentie van het antropocentrisme is natuurlijk problematisch, maar daarom nog wel een objectieve pretentie. En of die pretentie waargemaakt kan worden of niet kan in geen andere handen liggen dan in menselijke handen.

Een laatste probleem: soms komen meningsverschillen niet aan het licht, en soms lijken meningsverschillen volstrekt onontkoombaar. In het eerste geval komt de antropocentrist niet op gang, en in het tweede geval loopt z/hij spaak. En zou het niet zo kunnen zijn dat het juist deze meningsverschillen zijn (d.i. de onopgemerkte en de onoplosbare) die het meest kenmerkend zijn voor een menselijke cultuur? Is onze cultuur er niet een van het menselijk tekort? Mijn neiging is het hier mee eens te zijn, zoals het mijn neiging is te denken dat een cultuur vooral getekend wordt door zijn problemen. Maar juist dat maakt het humanisme, en daarmee het antropocentrisme, tot een zo aantrekkelijke cultuurfilosofische positie, omdat een cultuur waarin de dingen op een menselijke manier moeten gebeuren precies een cultuur zal zijn die draait om de problematische verhouding tussen het menselijke als feitelijke mogelijkheid en als normatief ideaal.

#### **4. Humanisme en multiculturalisme**

##### **4.1. Pluralisme en de malaise van de moderniteit**

Het uitgangspunt van het humanisme (dat menselijkheid een term is met zowel een descriptieve als een normatieve betekenis) brengt ons in deze tijd van globalisering als vanzelf bij het multiculturalisme, en het daarbij behorende probleem van de tolerantie. De aanloop ligt voor de hand: de altijd latent aanwezige discrepantie tussen de descriptieve en de normatieve dimensie van

het menselijk bestaan brengt onmiddellijk met zich mee dat mensen niet zomaar leven en overleven, maar altijd op een *bepaalde manier* leven en overleven. Een konijn is een konijn is een konijn, en noch in hun levensloop, noch in hun voortplantingsactiviteiten, komt het idee 'konijn' als een normatief ideaal kijken. Maar een mens is altijd alleen maar een mens inclusief zijn of haar (vaak impliciete) betrekking op het idee 'mens' als normatief ideaal. Wat mensen van zichzelf en hun nageslacht maken (eerst en vooral via *Bildung*, maar wie weet in de nabije toekomst ook nog op andere manieren) zal altijd bemiddeld zijn door wat mensen van zichzelf, en hun nageslacht, denken. Het resultaat hiervan kunnen we dagelijks om ons heen zien: de mensheid is een bonte stoet snoeshanen, die ondanks hun gemeenschappelijke menselijkheid (in de descriptieve zin van het woord) heel radikaal van elkaar verschillen omdat ze gedreven worden door heel radikaal verschillende concepties van het goede leven (d.i. van het *menselijke* leven in de normatieve zin van het woord).

Een pleidooi voor dit pluralisme, zoals te vinden in het werk van o.a. Herder en Cassirer<sup>21</sup>, past bij een hedendaags humanisme, omdat pas via de divergentie een werkelijk significant verschil tussen feitelijke mogelijkheid en normatief ideaal ontdekt en benut kan worden.

Een gevolg van dit pluralisme is het multiculturalisme, dat neerkomt op de stelling dat er heel veel verschillende manieren zijn waarop de dingen moeten gebeuren. Deze stelling legt onmiddellijk het probleem van tolerantie bloot (én suggereert er een bepaalde aanpak van). Laat ik dit toelichten.

Als dingen op heel veel verschillende manieren moeten gebeuren, hoe moeten die dingen dan *echt* gebeuren? Als het op heel veel manieren *kan*, wat heeft het dan nog voor zin om te spreken over *moeten*? En omgekeerd: als er sprake is van *moeten*, hoe is het dan toch mogelijk om te spreken over *vele goede* manieren? Dit zijn geen flauwe of triviale vragen. Ze hebben geleid tot wat Charles Taylor de malaise van de moderniteit noemt: een relativistisch,

---

<sup>21</sup> Zie Cassirer, *Essay on Man*, Yale, 1962 [1944], pp. 39-40.

onverschillig subjectivisme.<sup>22</sup> Iedereen moet zijn of haar eigen leven maar op zijn of haar eigen manier inrichten. Tatoeages op je wang, piercings door je tong, TV kijken in een doorzonwoning, in driedelig pak naar de beurs, neuscorrecties en liposucties, zwerven over straat, een zesling krijgen, 40 jaar bij dezelfde baas, je zaad invriezen, humanistiek studeren, dood gaan aan AIDS... Laat ieder zijn best maar doen om van zijn leven een kunstwerk te maken..., als ik het maar niet mooi hoeft te vinden! Als ik maar niet hoeft te kijken, en dus ook mijn hoofd maar afwend als er iemand op straat in elkaar geslagen wordt. Moet kunnen... Moet je maar uit de buurt blijven, toch? Dat is hun zaak...

#### **4.2. Tolerantie: geen chauvinisme, geen onverschilligheid**

Deze malaise is voor het humanisme onverteerbaar. Maar wat heeft het humanisme hier dan te bieden? Als we het pluralisme willen omarmen, hoe kunnen we dan nog 'anything goes' conclusies voorkomen? En als we dergelijke vrijblijvendheden willen uitsluiten, hoe kunnen we dan ontsnappen aan intolerante, totalitaire vormen van chauvinisme? Dat is de uitdaging van het multiculturalisme: hoe tolerant te zijn zonder onverschillig of chauvinistisch te zijn?

Een humanistische aanpak van het multiculturalisme vertrekt vanuit twee uitgangspunten. Op de eerste plaats moet geconstateerd worden dat het probleem van tolerantie altijd het probleem is van bepaalde mensen in een bepaalde context. En dat maakt het belangrijk vast te stellen om welke mensen het dan gaat en om welke context. Het humanisme stelt hier dat dit eerst en vooral een descriptieve kwestie is, en dit betekent dat het probleem van tolerantie alle exemplaren van de menselijke soort betreft die zich op een bepaald moment in een bepaalde context bevinden. Maar als we hier over mensen in de descriptieve zin van het woord spreken, dan kunnen we niet anders dan over de context spreken als een tijd-ruimtelijke omgeving, en niet als een symbolische omgeving. Dit heeft serieuze consequenties, omdat het als vanzelf met zich meebrengt dat er

---

<sup>22</sup> Zie Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*. Kampen: Kok Agora, 1994.

vanuit humanistisch perspectief geen bijzondere positie toekomt aan bijvoorbeeld de Nederlandse cultuur als er sprake is van een tolerantieprobleem dat zich in Nederland (de tijd-ruimtelijke locatie binnen de landsgrenzen) voordoet.

Nog afgezien natuurlijk van wat dan überhaupt onder de Nederlandse cultuur verstaan zou moeten worden, is er vanuit humanistisch perspectief helemaal geen behoefte aan een dergelijke bepaling. Multiculturele spanningen op het Domplein, in de haven van Stavoren, of in het Vondelpark, vragen helemaal niet om een helder begrip van hoe de dingen in Nederland moeten gebeuren, maar vragen om hoe de dingen moeten gebeuren volgens alle betrokkenen. Natuurlijk zullen sommige van deze betrokkenen het vanzelfsprekend vinden dat de dingen zo moeten gebeuren als ze hier op deze plek altijd al moesten gebeuren, en zullen anderen het vanzelfsprekend vinden dat ze niet goed genoeg geïnformeerd zijn om te weten hoe de dingen in deze context moeten gebeuren. De autochtonen vormen overigens niet per sé de eerste groep, net zo min als de allochtonen als vanzelf de tweede groep vormen. Het humanisme stelt in dit soort situaties heel elementair dat lokale gebruiken niet gerechtvaardigd zijn *alleen maar omdat* ze lokale gebruiken zijn. Dat betekent natuurlijk ook niet dat lokale gebruiken verdacht zijn *omdat* ze lokaal zijn. Het betekent alleen dat de tijd-ruimtelijke context op zichzelf beschouwd geen eisen stelt aan hoe de dingen moeten gebeuren.

Een humanist kan dit ook zeggen met behulp van een antropocentrisch inzicht: het zijn de mensen – in dit geval alle menselijke betrokkenen – die de maat der dingen zijn. Als we van mening verschillen over hoe de dingen moeten gebeuren, en als er door de betrokkenen een zeker belang wordt gehecht aan de juiste manier waarop deze dingen moeten gebeuren, dan is het zaak dat de betrokkenen – alle betrokkenen – hun best doen de woorden te vinden waarmee correct uitdrukking gegeven kan worden aan de eisen die voor alle betrokkenen gelijke geldingskracht hebben.

Laat het weer duidelijk zijn dat het humanisme vooral vorm geeft aan de problemen die we serieus moeten nemen, en niet zo zeer aan komt zetten met de oplossingen. Maar laat het ook duidelijk zijn dat de in de bijzin opgenomen voorwaarde belangrijk werk doet: hoeveel

aandacht een meningsverschil vraagt is afhankelijk van het belang dat betrokkenen er aan hechten. Dat wil zeggen dat we niet altijd moeilijk hoeven te doen over alles wat andere mensen anders doen, en dit brengt weer met zich mee dat het niet gek is acceptabel te vinden dat er in een grote, anonieme metropool veel meer verschillen probleemloos naast elkaar kunnen bestaan, dan in een klein dorp. Dat betekent natuurlijk niet dat stedelingen toleranter zijn dan plattelanders, maar wel dat de context van de grote stad meer onverschilligheid vraagt. De drempelwaarde voor het aangaan van een tolerantieconflict, om het zo te noemen, ligt (noodgedwongen) veel hoger in een context waar veel verschillende mensen over veel verschillende dingen anders denken. Dit zijn bekende fenomenen die de humanist met gezond verstand kan begrijpen en accepteren.

Zodra er echter sprake is van een serieus meningsverschil, en we echt te maken hebben met het probleem van tolerantie, komt het tweede humanistische uitgangspunt in beeld. Dit uitgangspunt ligt in de behoefte van mensen zichzelf te begrijpen<sup>23</sup>; de behoefte van mensen geen verontrustende kloof aan te treffen tussen de feitelijke mogelijkheid die ze denken te zijn en het normatieve ideaal dat ze denken te realiseren. Een voorbeeld kan dit verduidelijken.

Stel dat de buurman zijn vrouw slaat. Misschien niet zo hard dat ze het huis verlaat, maar wel beduidend harder, en vaker, dan we ons zonder pijn in het hart, en zonder machteloze woede, zouden kunnen voorstellen. En stel dat we er niets van zeggen, en ongemakkelijk zwijgen als we de dag erop samen met de buurvrouw bij de bakker op onze beurt wachten. Of stel dat we lachen, misschien ongemakkelijk, maar toch..., als de buurman ons op straat aanspreekt en een grappige anecdote vertelt. De stelling van de humanist is dat we in zo'n situatie ons zelfbegrip geweld aandoen, tot we op het punt gekomen zijn dat het onze tolerante houding zelf is die ons dwingt er iets van te zeggen. Misschien tegen de buurvrouw, of eerst tegen de buurvrouw, omdat dat makkelijker is, en zij onze steun wel kan gebruiken. Misschien ook, of op den duur ook, tegen de buurman, omdat we niet meer overweg kunnen met onszelf, niet meer met onze oprechte afkeer van huiselijk geweld, of misschien in eerste

---

<sup>23</sup> Met zelfbegrip bedoel ik hier een toestand waarin we als actor in intelligibele, rationele en morele zin weten wat we aan het doen zijn.

instantie alleen maar niet langer met onze afkeer van ons eigen onverschillige zwijgen over wat onze zorg verdient.

De idee is hier dat het gedrag van anderen in vergelijkbare situaties ons zelfbegrip op de proef stelt, en dreigt aan te tasten, als dit gedrag heel erg afwijkend is. Dat komt, volgens de humanist, omdat we onze eigen ideeën over menselijkheid (d.i. onze eigen ideeën over het normatieve ideaal dat we in ons leven denken te realiseren) graag bevestigd zien door anderen. Dat zijn immers ook mensen, die, als het goed is, even gecharmeerd zijn van wat wij niet anders kunnen dan voor onszelf belangrijk en de moeite waard te vinden. De buurman die zijn vrouw slaat, stelt ons zelfbegrip op de proef. Waarom slaan *wij* onze vrouw niet? Maar als dat zo evident is, waarom slaat hij haar dan wel? Etc. Hetzelfde doet zich voor, of kan zich voordoen, als onze burens iedere dag trassie door het eten doen, als mijn collega zijn werkkamer volhangt met schunnige pin-ups, of als mijn kinderen een mes meenemen naar de disco. Hoe we ons zelfbegrip weer veilig stellen, d.i. wat we veranderen om weer enige harmonie te scheppen tussen de feitelijke mogelijkheid die we denken te zijn en het normatieve ideaal dat we denken te realiseren, is niet iets dat het humanisme ons vooraf moet willen vertellen. Dat is eigenlijk vooral aan ieder van ons, en vooral ook afhankelijk van de concrete situaties waarin we verzeild kunnen raken.

Wat voor het humanisme wel belangrijk is, is dat we onze behoefte aan zelfbegrip serieus nemen, maar ook onze gesprekspartners serieus nemen, en niet uit de weg gaan in die gevallen dat een geconstateerde discrepantie ons werkelijk treft. Dat betekent dat, hoe moeilijk en hoe onvoorstelbaar dit ook is, we ons gesprek met de buurvrouw, of met de buurman, in moeten gaan met een houding die oprecht zó open is dat we het gesprek ook uit zouden kunnen komen met de overtuiging dat het soms goed zou kunnen zijn onze eigen vrouw te slaan. Natuurlijk is zo'n uitkomst onwaarschijnlijk, of misschien zelfs ondenkbaar, zoals we dat zouden kunnen denken van sommige uitkomsten van een gesprek met leden van de Ku Klux Klan.

Het humanisme vindt, concluderend, het multiculturalisme een goede (risicovolle, maar ook hoopvolle) context voor een zoektocht naar het menselijk leven. Daarbij meent zij, en dat is haar eerste

uitgangspunt, dat alle betrokkenen in een bepaalde tijd-ruimtelijke context in principe een zeker gezag toekomt als we het hebben over hoe de dingen in die context moeten gebeuren. En tevens meent zij, en dat is haar tweede uitgangspunt, dat het oprecht ter discussie maar ook veilig stellen van het menselijk zelfbegrip van alle betrokkenen van doorslaggevend belang is. Het eerste uitgangspunt garandeert dat tolerantie niet neerkomt op chauvinisme, en het tweede dat het niet neerkomt op onverschilligheid.

## **5. Humanisme en optimisme**

De humanistische traditie is altijd al gekenmerkt door het optimisme. Terugkijkend is dit idee het sterkst aanwezig in het zelfvertrouwen dat hoort bij het expliciet seculiere humanisme dat zonder blikken of blozen stelt dat het helemaal niet erg is dat God dood is (of, eigenlijk, dat Hij helemaal nooit heeft bestaan), omdat we zelf over voldoende mogelijkheden beschikken om het leven te leven op een manier die het de moeite waard maakt. In deze laatste formulering, dat het menselijk leven de moeite waard is, tref ik precies het optimisme aan dat ik graag met het humanisme associeer. Twee kwesties wil ik daarbij aanstippen, waarna ik ook nog een korte schets wil geven van de argumentatie die dit optimisme enige plausibiliteit zou kunnen geven.

De eerste kwestie schuilt in het woordje 'moeite'. Het menselijk leven is volgens het optimisme de *moeite* waard. Het gaat met andere woorden lang niet altijd allemaal vanzelf. Er gaat heel wat moeite zitten in een menselijk leven, maar daar moeten we volgens het optimisme niet om treuren, omdat het leven deze moeite waard is. De kwestie kan op verschillende manieren benaderd worden, maar de meest basale (en misschien zelfs wel 'banale') manier is door te wijzen op een hele elementaire regel die romanciers van de allergeoedkoopste stuiverromans feilloos weten te hanteren. Een romance krijgt pas betekenis doordat er tussen de veelbelovende openingsscènes en het uiteindelijk hartverwarmende slot van alles misgaat en tegenzit. Of om het met een ander voorbeeld te zeggen: een supporter kan pas terugkijken op een echt geweldige voetbalwedstrijd als er sprake is



van een volstrekt gelijkwaardige (of liefst een op papier betere) tegenstander die terecht (maar gelukkigerwijze) op voorsprong komt, waarna uiteindelijk in een zinderende apothéose de eigen club welverdiend (dankzij een uiterste krachtsinspanning) toch de wedstrijd nog wint.

Het optimisme vertrouwt er met andere woorden op dat het leven iets heeft van een geslaagd jeugdboek, maar dan wel inclusief het werkelijk en echt oprecht doorleefde risico dat je niet zeker weet dat het ook deze keer wel goed afloopt. De kwestie kan gemakkelijk filosofisch gewicht gegeven worden door bijvoorbeeld te wijzen op Hegels filosofie van de geschiedenis<sup>24</sup>, maar ook door te wijzen op meer hedendaagse analyses van de vraag naar de zin van het bestaan, waarin altijd een plaatsje toe lijkt te moeten komen aan het idee van een gerichte inspanning die het daaruit voortvloeiende succes zijn specifieke betekenis geeft.<sup>25</sup>

De tweede kwestie schuilt in het woordje 'waard'. Het menselijk leven, zo stelt het optimisme, is de moeite waard. De inspanning die we ons moeten getroosten, de tegenstand en de problemen die we moeten overwinnen, zijn nodig om het leven zijn zin te geven. Maar niettemin zou dat allemaal zinloos zijn, en het risico van het leven ontaarden in een nachtmerrie, als we er niet terecht op zouden kunnen vertrouwen dat onze inspanning beloond zal worden, dat de kwaliteit van wat het leven aan goeds en betekenisvols voor ons in petto heeft, opweegt tegen de ontberingen die we ons moeten getroosten. En het optimisme stelt dat we zullen krijgen wat we hopen.

Het is daarbij overigens belangrijk dat we het optimisme niet vastleggen op de metafoor van het geslaagde jeugdboek. Dat wat het leven de moeite waard maakt, hoeven we niet te begrijpen als een bonus die aan het eind van het leven uitgekeerd wordt. Om toch in de sfeer van het voorbeeld te blijven: het leven dat de moeite waard is, moeten we ons eerder voorstellen als een geslaagd literair meesterwerk. De kwaliteit daarvan schuilt niet in de goede afloop, maar in de ervaring van zin die het lezen ervan voortdurend doortrekt (en dat kan zelfs, ironisch genoeg, natuurlijk ook door

---

<sup>24</sup> Zie G.W.F. Hegel: *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961

het lezen van sombere drama's over de ontluisterende zinloosheid van het menselijk bestaan). Het optimisme stelt met andere woorden dat we niet voor niets het hoofd bieden aan de problemen en tegenslagen die we op onze weg vinden, maar houdt ons voor dat de goede redenen die we hebben om ons best te doen ook werkelijk goede redenen zijn.

In de context van het humanisme kan dit optimisme eenvoudig uitgelegd worden als de overtuiging dat menselijkheid intrinsiek waardevol is. Het streven naar meer menselijkheid in ons leven, of naar meer menselijkheid in onze wereld, is volgens het optimistisch humanisme altijd een streven dat zichzelf rechtvaardigt, omdat het resultaat altijd meer menselijkheid zal zijn, en meer menselijkheid heeft altijd, objectief, ja, zelfs absoluut *meerwaarde*.<sup>26</sup>

Natuurlijk kan dit cynisch uitgelegd worden als een illusie die we ons voorhouden, en die ons oprecht doet geloven dat we ons als een Baron von Münchhausen aan onze haren uit het moeras van de zinloosheid zouden kunnen trekken. Natuurlijk kan dit uitgelegd worden als een hoogdravend en naïef geloof in de eigen idealen, als een houding die volstrekt ongefundeerd functioneert als een *self-fulfilling prophesy*: wie eerst meent dat de mens de maat der dingen is, zal allicht (maar ook geheel vrijblijvend en triviaal) gelijk hebben als hij daarna beweert dat meer menselijkheid meer waarde betekent. De optimist ziet drie mogelijkheden om een dergelijke nihilistisch geïnspireerde tegenstander tot andere gedachten te bewegen.

Om te beginnen is er een respectabele reactie van ons gezonde verstand. De cynicus speelt een wel heel academisch (in de pejoratieve betekenis van het woord) spelletje: zo lang we ons nog zonder diepzinnige overwegingen kunnen verenigen in een verzet tegen evidente natuurlijke bedreigingen en sociaal-politieke schendingen van een menswaardig bestaan voor iedereen (denk aan AIDS, aan overstromingen, ondervoeding, kinderarbeid, marteling, etc), moeten

---

<sup>25</sup> Zie bijv. Susan Wolf, *Meaningful Lives in a Meaningless World*, *Quaestiones Infnitae XIX*, Utrecht, 1997.

<sup>26</sup> 'Resultaat' moet hier niet begrepen worden in termen van de jongensboek-metafoer. De stelling is juist dat het streven naar menselijkheid, dit streven zelf, een toevoeging van menselijkheid (als waarde) betekent. Anders gezegd: het is menselijk (in de evaluatieve zin van het woord) om te streven naar menselijkheid.

we dat vooral doen en kunnen we er volstrekt terecht van overtuigd zijn dat we met een goede zaak bezig zijn.

Vervolgens is er een gepaste ironische reactie: als de nihilist het de moeite waard vindt om zijn positie te verdedigen, als hij de moeite wil nemen ons te overtuigen van het feit dat het hele leven zinloos is, dan weerlegt de ernst waarmee hij zich aan deze onderneming wijdt precies het punt dat hij zou willen scoren. Blijkbaar is er in het leven van de nihilist toch sprake van goede redenen, van een inspanning die de moeite waard is.

En tenslotte is er nog een heroïsche, waarlijk humanistische reactie: stel dat er over het heelal werkelijk niet meer te vertellen is dan de natuurwetenschap ons zegt dat er te vertellen is. Dan zou het toch geweldig zijn, als wij er te midden van die ontzaglijke, eindeloze, blinde materialiteit in zouden slagen zin te geven, en te ontdekken, in ons eigen bestaan!