

Menselijkheid

Humanisme als filosofisch probleem

Jan Bransen

Leader: Dit artikel wil een bijdrage leveren aan de zoektocht naar een nieuw, hedendaags, eigen gezicht voor het humanisme begrepen als een min of meer samenhangend gedachtegoed. Betoogd zal worden dat het humanisme vooral als een filosofie begrepen moet worden, als een onderneming die begrijpt dat levensvragen om een onophoudelijke worsteling vragen en niet om een definitief antwoord. Het humanisme wordt als filosofie in verband gebracht met het naturalisme, het multiculturalisme en het optimisme.

Inleiding: humanisme als filosofie

Levensbeschouwingen zijn uit de mode. Bij het vinden van onze eigen weg door het leven lijken wij op de drempel van de éérentwintigste eeuw niet veel baat meer te verwachten van overkoepelende stelsels waarden en normen. Dat heeft zijn effect op het humanisme, en dan met name op de humanistische beweging die zich zeker in Nederland lange tijd geprofileerd heeft als een levensbeschouwing, en die nu duidelijk zoekende is naar een nieuwe vorm waarin zij gestalte kan geven aan..., ja, aan wat eigenlijk? Aan de humanistische *beweging*, zullen sommigen zeggen, en dat betekent dan vooral aan een rijk geschakeerde verzameling praktijken die voortkomen uit de humanistische traditie. Aan de *humanistische beweging*, zullen anderen zeggen, en dat betekent dan vooral aan een min of meer samenhangend gedachtegoed dat uitgedragen wordt in al die praktijken, en dat deze praktijken hun specifieke signatuur geeft.

In dit artikel wil ik een bijdrage leveren aan deze zoektocht naar een nieuw, hedendaags, eigen gezicht voor het humanisme begrepen als een min of meer samenhangend gedachtegoed. Ik doe dat door het humanisme vooral naar voren te schuiven als een filosofie, als een onderneming die begrijpt dat levensvragen om een onophoudelijke worsteling vragen en niet om een definitief antwoord. En ik doe dat door het humanisme te typeren als een

antwoord op twee heel algemene en abstracte vragen — een antwoord dat vooral bedoeld is om de juiste vervolgvragen te stellen.

De algemene, abstracte vragen waar ik op doel, duiken op in iedere cultuur die zelfreflectie aanmoedigt. In zo'n cultuur zullen mensen naar aanleiding van vigerende gedragspatronen soms de neiging krijgen zich af te vragen (1) waarom iets op *deze bepaalde manier* moet gebeuren, en soms de neiging krijgen zich af te vragen (2) waarom het überhaupt op een bepaalde manier zou *moeten* 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 dit soort 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, kunnen gebeuren) is kenmerkend voor het menselijk bestaan.

Met deze antwoorden onderscheidt het humanisme zich van enerzijds het theïsme en anderzijds het wetenschappelijk naturalisme. Op de eerste vraag geeft het theïsme een radikaal 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 volstrekt eens zouden kunnen zijn over de specifieke manier waarop dingen zouden moeten gebeuren. Het is mogelijk dat humanisten en theïsten éénzelfde cultuur bepleiten, maar dan nog is daar een groot verschil in de redenen die zij zouden geven voor een dergelijk, eventueel identiek pleidooi. Het humanisme zal een specifieke cultuur verdedigen omdat het een *menselijke* cultuur is (omdat de dingen daarin op een menselijke manier worden gedaan), en het theïsme zal verdedigen dat menselijkheid op zich niet werkelijk de reden is, maar dat de dingen op deze manier moeten gebeuren omdat God dat zo bevolen heeft.

Op deze eerste vraag zal het wetenschappelijk naturalisme echter een antwoord geven dat in woordkeus sterk zal lijken op (en misschien zelfs wel identiek zal klinken als) het humanistische antwoord: mensen gedragen zich natuurlijkerwijze (en daarmee noodzakelijkerwijze) op een menselijke manier. Daarom moet het op die manier — die manier die in overeenstemming is met de menselijke natuur — al zal de wetenschappelijk naturalist bij het woord 'moeten' een andere, niet prescriptieve, connotatie op het oog hebben. Het moet zoals het gebeurt, maar het kan ook helemaal niet anders. 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, aldus de wetenschappelijk naturalist, 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 radikaal ander antwoord dan het humanisme. Volgens het wetenschappelijk naturalisme *moeten* de dingen alleen maar op een bepaalde manier omdat het helemaal niet anders kan. Het 'moeten' waarvan sprake is, is helemaal 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 tijger moet zijn prooi wel verslinden, en zo geldt ook dat de mensen wel aardig moeten zijn voor elkaar.

Op deze tweede vraag zal het theïsme echter een antwoord geven dat in woordkeus sterk zal lijken op (en misschien zelfs wel identiek zal klinken als) 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, maar daardoor ook als 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 wat hoort en niet 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, aldus de theïst, door het ontvullende succes van techniek en wetenschap waarvan iedereen die opgroeit in de moderne tijd onder de indruk zal zijn.

Wat is nu de precieze betekenis van het humanistische antwoord op bovengenoemde vragen. Wat wil dat zeggen dat normativiteit kenmerkend is voor het menselijk bestaan, en wat wil dat zeggen dat er een menselijke manier is om dingen te doen? Deze verkenning van het humanisme als filosofie 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. Dat probleem stelt zich in alle hevigheid zodra wij onszelf *menselijk* noemen, en dat descriptief bedoelen (wij zijn exemplaren van die ene natuurlijke verschijningsvorm: ‘mens’), en ook 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?

Humanisme en naturalisme

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. Anders gezegd: een mens wordt geboren met allerlei menselijke mogelijkheden c.q. vermogens die echter 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 dat mensen het vermogen hebben zich te ontwikkelen, en dat betekent eigenlijk 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.

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 volstrekte 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.

Geen wetenschappelijk humanisme

Ik wil in dit artikel 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 echter eerst nog wat grondiger duidelijk maken wat ik *niet* bedoel als ik beweer dat het humanisme een naturalisme impliceert.

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 ontleen 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 (want laten we wel wezen: de computer waarop ik nu deze tekst schrijf lijkt voor mij echt een mysterie, evenals de soms verrassend treffende voorspellingen van een onnavolgbare waarzegster). En het is ook nog geenszins duidelijk wat we in methodologische zin precies moeten verstaan onder gezond verstand (want laten we wel wezen: waarom zou er geen sprake kunnen zijn van een ideologische vooringenomenheid, en dus van onrechtvaardigheid, als ik mijn vrouw meer gezond verstand toedicht dan een aura-lezeres?). 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: we kunnen ook niet meer, en niet anders, dan vertrouwen op onze eigen kracht. Een Goddelijke Openbaring kan ons immers niet helpen, omdat ze ons altijd alleen maar in een menselijke gestalte toe kan spreken (dus helemaal geen Openbaring-met-een-hoofdletter *kan* zijn), en een wetenschappelijk naturalisme is niet leefbaar, maar wij zijn dat wel.

Humanisme en multiculturalisme

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 opvoeding en *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).

Ik zal hier, zonder veel aandacht te besteden aan een onderbouwing, aannemen dat een pleidooi voor dit pluralisme, zoals te vinden in het werk van o.a. Herder en Cassirer, aansluit bij het hedendaagse humanisme. Denk ter rechtvaardiging van deze aanname aan de suggestie dat 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 (Dit volgt uit een heel minimale definitie van cultuur als de optelsom van hoe de dingen volgens bepaalde mensen op een bepaald moment in een bepaalde omgeving 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, onverschillig subjectivisme. 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, humanistisch 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...

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 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. Multiculturalistische spanningen op het Domplein, in de haven van Stavoren, in het Vondelpark, of in het Land van Maas en Waal, vragen helemaal niet om een helder begrip van hoe de dingen in Nederland (in de zin van volgens de Nederlandse cultuur) 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 helemaal niet dat stedelingen toleranter zijn dan plattelanders, maar wel dat de tijd-ruimtelijke 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 tijd-ruimtelijke 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; de diepe 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 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 zouden moeten kunnen 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 wij onze werkkamer graag volhangen met schunnige pin-ups, of als we voor onze eigen veiligheid 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 zo nodig vooraf wil 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.

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 allergeedkoopste 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, 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.

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 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*.

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 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!

Auteursgegevens: Jan Bransen (1958) is namens de humanistische Stichting Socrates bijzonder hoogleraar wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit Leiden. Daarnaast werkt hij als docent/onderzoeker wijsgerige antropologie en morele psychologie aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht. In zijn onderzoek houdt Jan Bransen zich vooral bezig met problemen betreffende autonomie, zelf-kennis en praktisch redeneren.