

Humanistische stromingen

Ontwikkelingslijnen en perspectieven

Anouk Bolsenbroek

Doctoraalscriptie UvH

Begeleider: Hans Alma

Meelezer: Adri Smaling

Baarn, augustus 2008

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
Inleiding	7
1. Humanisme in Nederland	19
2. De levensbeschouwing van de humanisten in het Humanistisch Verbond	31
3. Humanisme vanuit levensvragen	45
4. Stromingen in het humanisme: een voorstel tot ordening	59
5. Ontwikkelingslijnen voor het humanisme	81
Samenvatting	89
Bijlage: Van Praag. Verschijningsvormen van humanisme	91
Literatuur	97

Voorwoord

De scriptie is het sluitstuk van een lange periode van leven en leren. Dat geldt zeker voor mij, omdat de UvH me verschillende kansen heeft geboden op een persoonlijke en professionele ontwikkeling waarvoor ik zeer dankbaar ben. Ik heb niet alleen mogen studeren, maar ook mogen meewerken aan onderwijs en onderzoek en kon mijn weg leren vinden in organisatie en beleid.

Deze scriptie die verslag legt van mijn afstudeeronderzoek, is niet de scriptie die mij aan het begin voor ogen stond. Ik was in eerste instantie gericht op een vraagstelling over de relatie tussen methodiek en levensbeschouwing, uitgaande van de gedachte dat dit laatste element een explicietere rol zou kunnen spelen in een methodiek van het humanistisch geestelijk werk. Als spoedig stuitte ik op het geven dat het hedendaagse humanisme onvoldoende gearticuleerd is om daarvoor een houvast te bieden. Als gevolg daarvan ging ik mij richten op het humanisme zelf, op de articulatie ervan en (hoe bescheiden ook) op de ontwikkeling ervan. Voor dat laatste geef ik in deze scriptie een aantal suggesties.

Ik wil een aantal mensen bedanken die bij het schrijven een grote rol hebben gespeeld. Hans Alma, mijn begeleider, met wie het, net zoals op eerdere momenten dat we met elkaar te maken hadden, altijd fijn en effectief samenwerken was. Op de een of andere manier wist zij, zonder dat ik dat van tevoren had aangegeven, steeds die aspecten uit de tekst te vissen waar ik twijfels of vragen over had. Heel prettig was de manier waarop ze me samen op pratend hielp oplossingen te vinden. Adri, die meeleezer was, heeft midden in de vakantie tijd vrij gemaakt om mijn scriptie te lezen. Zijn commentaar heb ik als heel leerzaam en uitdagend ervaren. Pieter Edelman van de bibliotheek is op zoek geweest naar humanistische literatuur over de dood en over relaties, over existentialistisch humanisme en over moreel humanisme. Dankzij zijn grondige bronnenkennis kon ik er zeker van zijn dat ik alle belangrijke literatuur binnen bereik had. Bert Gasenbeek, dank je wel voor je commentaar op de eerste hoofdstukken van mijn scriptie vanuit je kennis van het humanisme en je betrokkenheid bij de diverse seculiere stromingen.

Mijn ouders wil ik bedanken voor hun steun in de laatste fase van mijn studie en hun rotsvaste vertrouwen in dat ik het zou afronden. En als laatste mijn vrienden, zussen en huisgenoten voor jullie binnenlopen, fijne gesprekken, steun en inspiratie, zonder jullie zou het vast een heel ander verhaal zijn geweest.

Inleiding

‘Hang naar religie stort de humanist in crisis’ was de kop van een kritisch artikel in Trouw van 2 juli 2007. De Humanistische beweging, en vooral de Universiteit voor Humanistiek zouden teveel interesse tonen voor religieuze en spirituele zaken en teveel samenwerking zoeken met godsdienstige organisaties, waardoor de identiteit van het humanisme in gevaar zou komen.¹ Hoewel de vraag naar de identiteit van het humanisme een belangrijke is, gaat genoemd artikel volstrekt voorbij aan het feit dat de ‘hang naar religie’ er altijd is geweest, zowel in het Humanistisch Verbond (HV), als op de Universiteit voor Humanistiek (UvH) of haar voorloper het Humanistisch Opleidingsinstituut (HOI). Vanaf de oprichting in 1946 van het Humanistisch Verbond waren er humanisten vanuit verschillende stromingen vertegenwoordigd: atheïsten, vrijdenkers, vrijzinnig religieuzen, pantheïsten, socialisten, liberalen en seculier religieuzen.² Deze diversiteit riep herhaaldelijk vragen op over het wezen van het humanisme. Polemieken tussen de verschillende richtingen waren soms het gevolg. Het belang dat op het spel stond was de levensbeschouwelijke koers van het HV.

In het verleden, bijvoorbeeld onder voorzitterschap van Jaap van Praag, zocht men oplossingen voor deze strijd in het formuleren van inhoudelijke visies waar iedere humanist zich in zou moeten kunnen vinden. Of men concentreerde zich op maatschappelijke kwesties, waardoor de vraag naar de levensbeschouwing op de achtergrond raakte. Daarnaast werd de strijd beslist door de dominante stroming van dat moment.

Wat de samenwerking met godsdienstige organisaties betreft, kent het Humanistisch Verbond eveneens een lange traditie. Weliswaar waren er geschillen en strijdpunten, maar het HV zocht van meet af aan ook samenwerking met deze organisaties, vanwege de strijd tegen het nihilisme. Die strijd was een van de redenen voor de oprichting van het HV.³

De situatie op de UvH is een weerspiegeling van de situatie in het HV. In de lessen op de UvH en het HOI is, naast een groot aandeel filosofie en sociale wetenschappen, ook steeds aandacht geweest voor dromen als bronnen van zin of voor mythen en verhalen, zowel op theoretisch niveau als op praktisch niveau in het kader van de lessen geestelijke begeleiding. Bovendien werd er college gegeven over (mystieke) christelijke, islamitische en boeddhistische tradities als bronnen van zin. Studenten maakten niet alleen kennis met de levensbeschouwelijke tradities die in de Nederlandse samenleving een rol spelen, maar leerden zich daar persoonlijk toe verhouden als voorbereiding voor een humanistische beroepspraktijk. Onder een aanzienlijk aantal studenten en docenten was bovendien sprake van belangstelling voor spiritualiteit en het ‘bovennatuurlijke’. Naast socialistisch en atheïstisch geïnspireerde docenten en studenten, hadden de religieus georiënteerden een evenwaardige plek op het HOI en de UvH.

¹ Trouw, ‘De Verdieping’ 2 juli 2007. Koert van der Velde.

² Gasenbeek, Brabers en Kuijman (2006) p. 38-39

³ Idem.

De kritische krantenkoppen aan het adres van het humanisme van zomer 2007 waren belangrijke redenen voor het verbond en de universiteit om hun humanistische identiteit onder de loep te nemen, maar van een crisis was er, gezien de geschiedenis van beide organisaties, geen sprake. De vraag naar de identiteit van het humanisme werd wèl dringend toen er eind 2007-begin 2008 een heftig debat ontstond, op internet, in het dagblad Trouw en binnen beide humanistische organisaties, naar aanleiding van het verschijnen van een boek over leven na de dood, een boek van Ilja Maso, hoogleraar aan de UvH.⁴

De discussie die ontbrandde ging over de vraag of het geloof in een leven na de dood, en wel een zeer concrete voorstelling ervan, te verenigen is met het humanistisch gedachtegoed en of de UvH zich niet met andere zaken zou moeten bezig houden, zoals onderzoek naar de levensbeschouwing van grotere groepen humanisten en de mogelijkheden voor de ontwikkeling van die levensbeschouwing.

Over de eerste vraag zijn de meningen verdeeld, men spreekt vanuit verschillende opvattingen van humanisme. Maar onderzoek naar de levensbeschouwing van humanisten hoort zeer zeker tot de taak van de UvH. Dit onderzoek is des te meer van belang omdat er onduidelijkheid bestaat over wat het levensbeschouwelijk humanisme nu eigenlijk inhoudt, over hoe de verschillende stromingen zich tot elkaar verhouden en over hoe het humanisme zich zou kunnen ontwikkelen. Het HV en de UvH staan wat dit betreft voor een leemte. Dit was al bekend voordat de gehele discussie in de Volkskrant tot stand kwam.

Heel helder staat deze leemte verwoord in het meerjarenprogramma 2007-2012 van het Humanistisch Verbond. Als elementen van het levensbeschouwelijk humanisme onderscheidt het HV een publiek en een existentieel humanisme. ‘Het *publieke humanisme* gaat over de gewenste inrichting van de samenleving uitgaande van humanistische idealen, democratische beginselen en de rechtstaat. De inhoudelijke verdieping vindt plaats via visieontwikkeling, dialoog en debat over kwesties zoals de scheiding van kerk en staat, pluriform openbaar onderwijs, sociaal-economische rechtvaardigheid, een menswaardig zorgstelsel, het asielbeleid en een euthanasieregeling. In het *existentiële humanisme* gaat het om vragen rond het goede leven, om vragen als: Wat is het goede? Welk doel heb ik in mijn leven? Wat motiveert en inspireert mij? Wat heeft zin en waarde? Hoe ga ik om met de ervaring van schuld, schaamte en angst? Bij existentieel humanisme gaat het niet om standpunten en argumenten maar om zingeving, betekenisgeving en inspiratie door middel van cultuur, ontplooiing, ontwikkeling, verbeelding.’⁵

Als het gaat om de invulling van het existentieel humanisme ziet het HV zich te kort schieten. Het verbond schrijft hierover in het meerjarenprogramma: ‘Ook bestaat behoefte aan een eigentijdse invulling van onze humanistische identiteit, die niet alleen onszelf maar ook anderen aanspreekt en inspireert. De huidige beginselverklaring en toelichting daarop bieden onvoldoende inspiratie en

⁴ Maso (2007).

⁵ HV Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 11.

herkenning en zijn geen bron voor verdieping van perspectieven en visies.⁶ Invulling van het existentieel humanisme is van belang omdat hier voor de humanistische bevolkingsgroep en voor humanistische professionals zoals geestelijk begeleiders en HVO-docenten een van de belangrijkste inspiratiebronnen zou moeten liggen.⁷

Langs welke lijnen kan het existentieel humanisme uitgewerkt worden om een volwaardige positie te krijgen naast het publiek humanisme? Het is het zoeken naar mogelijkheden voor verrijking van dit existentieel humanisme waar ik me in dit afstudeeronderzoek op richt. Ik beantwoord daartoe een viertal vragen. Welke stromingen zijn er in het levensbeschouwelijk humanisme te vinden? Waar verschillen die stromingen en wat hebben ze gemeenschappelijk? Hoe laat zich het humanisme op grond daarvan het beste omschrijven? En waar liggen in die verschillende stromingen aanzetten voor de ontwikkeling van het existentieel humanisme?

Voor de beantwoording van deze vragen bewandel ik verschillende wegen. Voor een goed begrip van het existentieel humanisme en stromingen daarbinnen is enige achtergrondkennis van het hedendaags Nederlands humanisme van belang. In hoofdstuk 1 geef ik daartoe een beschrijving van de betekenissen die het humanisme in Nederland heeft. Ik ga na hoe het humanisme gestalte krijgt binnen de diverse humanistische organisaties en welke vormen van humanisme binnen het georganiseerd humanisme doorgaans worden onderscheiden. De nadruk heeft de laatste jaren overigens niet op de inhoudelijke kant, maar op de ontwikkeling van de organisatorische kant van de humanistische beweging gelegen.

De laatste poging om de humanistische levens- en denkwereld als een samenhangend geheel te beschrijven was van Van Praag in 1978. In zijn boek 'Grondslagen van humanisme' was hij onder andere op zoek naar een systeem van kernideeën die ten grondslag liggen aan alle humanistische uitingen.⁸ De door hem geformuleerde uitgangspunten, de zogenoemde ontologische en antropologische postulaten, worden sindsdien in het Nederlands humanisme als maatgevend gezien.⁹ De vraag is echter of alle humanistische stromingen zich daarin kunnen vinden. In hoofdstuk 2 geef ik een beschrijving van zijn ontologische en antropologische postulaten. Ik evalueer ze tegen de achtergrond van de vraag of ze daadwerkelijk weergeven wat gemeenschappelijk is in de visie van humanisten. Waar ik op basis van literatuur over humanisme kan aannemen dat er met betrekking tot de postulaten verschil in visie bestaat tussen de verschillende humanistische stromingen, geef ik die aan. Deze evaluatie levert in het bestek van dit onderzoek twee zaken op. Enerzijds geeft het een beeld

⁶ HV (2007) Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 19.

⁷ Geestelijk begeleiders hebben, naast hulpverlening aan individuele cliënten bij zingevingvraagstukken, een taak met betrekking tot humanisering van de instelling waar ze werken. Hiervoor kan inspiratie gevonden worden in het publiek humanisme. De individuele begeleiding of het groepswork met cliënten vormt echter meestal het hoofdbestanddeel van hun werk.

⁸ Van Praag (1989).

⁹ Kunneman (2005a) p. 213-214

van waar bij humanisten ten aanzien van mens en wereldbeeld overeenstemming bestaat en waar niet, anderzijds levert de evaluatie informatie over verschillen tussen de stromingen in het humanisme. In hoofdstuk 3 geef ik een beschrijving van verschillende humanistische posities ten aanzien van een drietal concrete existentiële thema's: de dood, verbondenheid en de natuur. Dit hoofdstuk is ingegeven door het idee dat de meeste weergaven van het humanisme nogal abstract zijn, en daarmee weinig aansluiten bij de beleving van mensen. Ik verwijs bijvoorbeeld naar de eerder genoemde visie van het Humanistisch Verbond, namelijk dat de huidige beginselverklaring onvoldoende inspiratie en herkenning biedt.¹⁰ Het humanisme kan grotere groepen mensen aanspreken, en inspiratie bieden aan humanistisch geestelijk begeleiders en docenten levensbeschouwing in de uitoefening van hun vak, wanneer het aansluit bij de ervaring en de concrete bestaansvragen van mensen. Met dit hoofdstuk doe ik een poging, niet alleen om informatie op te doen over de levensbeschouwelijke posities en stromingen binnen het humanisme, zoals in het vorige hoofdstuk, maar ook om uit te zoeken hoe de diverse stromingen zich tot elkaar verhouden. De keuze voor de thema's is ingegeven door het feit dat over de genoemde thema's verregaande verschillen in opvattingen bestaan, zoals over de dood, en door de constatering dat er op het niveau van visies in het humanisme lacunes bestaan, zoals over het thema verbondenheid. Humanisten stellen de mens centraal en zij hechten veel waarde aan relaties met anderen in het dagelijks leven. Humanistische ideeënvorming over dit onderwerp verkeert echter nog in een pril stadium.¹¹ Het laatste thema is de natuur. Het humanisme heeft de naam, en voor velen ook het ideaal, een antropocentrische levensbeschouwing te zijn. De mens wordt centraal gesteld. Tegen de achtergrond van de huidige milieuproblematiek roept dit, ook binnen humanistische kring, vragen op, niet alleen over de wenselijkheid ervan, maar ook over de vraag of die antropocentrische typering de levensoriëntatie van hedendaagse humanisten nog wel recht doet.

In hoofdstuk 4 geef ik eerst een korte weergave, analyse en evaluatie van ordeningskaders die onderzoekers hebben gebruikt om humanistische stromingen te onderscheiden, waarna ik een eigentijdse ordening van humanistische stromingen zal presenteren. Voor de indeling van die stromingen ga ik af op wat de verschillende stromingen zelf als kernpunten van hun humanisme beschrijven, en daarnaast heb ik mij laten voeden door de verschillen in visies over mens en wereld en omgang met bestaansvragen zoals die in de eerdere hoofdstukken naar voren zijn gekomen en die ik in de praktijk, zowel bij individuele humanisten als bij humanistische organisaties, ben tegengekomen. Die bestaansvragen laten zich uiteenleggen in twee dimensies, die van het existentiële humanisme en die van het publieke humanisme. Op het eerste gezicht ligt dat misschien niet zo voor de hand. Bestaansvragen worden immers geassocieerd met de existentiële dimensie, met individuele zingeving. Mensen stellen zich echter ook vragen over hoe het goed samenleven is, over hoe om te gaan met mensen die verschillen van henzelf, over wat een prettige wereld zou zijn om in te leven. Dit zijn bestaansvragen die zowel de existentiële als de publieke dimensie raken, vanwege de verbinding met

¹⁰ HV (2007) Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 19

¹¹ Manschot (2005) en Dohmen (2007) over de cultuur van de vriendschap.

persoonlijke wensen en idealen. In de beschrijving van de humanistische stromingen in hoofdstuk 4 wordt zichtbaar dat deze dimensies voortdurend op elkaar betrokken zijn. De aard van die betrokkenheid is voor iedere stroming op specifieke wijze ingevuld. Dit hoofdstuk eindigt, op grond van een vergelijking van de verschillende stromingen, met een nadere omschrijving van wat het humanisme in deze tijd eigenlijk is.

In het laatste hoofdstuk passeren de verschillende stromingen nogmaals de revue, maar nu met het oog op voorstellen voor mogelijke ontwikkelingsrichtingen binnen het humanisme. Daarbij wordt zowel gekeken naar het individu als naar de rol van de humanistische organisaties.

Een beschrijving van het humanisme als levensbeschouwing zou aan kracht inboeten als niet duidelijk was wat er precies onder een levensbeschouwing wordt verstaan. In de rest van deze inleiding wordt het begrip levensbeschouwing beschreven, evenals de methodologische en normatieve aanpak van dit onderzoek en mijn eigen verhouding tot het humanisme.

Levensbeschouwing

Voor een heldere bespreking van het levensbeschouwelijk humanisme is een goed begrip van de term levensbeschouwing en de verschillende facetten ervan van belang. Wanneer ik bij verschillende auteurs te rade ga, valt vooral de diversiteit aan definities op. Sommige auteurs, zoals Dekker en de Hart, zien levensbeschouwing als een louter collectief verschijnsel, waar anderen, zoals Kruithof de term ook met betrekking tot het individu gebruiken. Daarnaast bevat de definitie soms wel (De Boer) en soms geen affectieve dimensie (Smaling).¹²

Omdat het om een inhoudelijke beschrijving van een levensbeschouwing en om een inhoudelijke vergelijking van humanistische stromingen gaat, is hier een substantiële definitie op zijn plaats. Een substantiële definitie geeft kort gezegd aan wat een levensbeschouwing is naar het soort inhouden waar deze betrekking op heeft, ter onderscheid van een functionele definitie die aangeeft hoe een levensbeschouwing werkt.¹³

Een levensbeschouwing is mijns inziens het totale complex aan visies op de wereld, het leven, de kosmos en de plaats van de mens daarin.¹⁴ Deze visies worden bepaald door de ervaringen die mensen opdoen, door hun manier van waarnemen, door reflectie, door hun drijfveren, voor- of afkeuren en

¹²Zie: Kruithof (1968) p. 505, Smaling (2007) p. 6, Dekker en de Hart (2001) p. 1, De Boer (2003) p. 143, Brümmer geciteerd in Mooren (1989) p. 83.

¹³ Smaling (2004) p. 6-7.

¹⁴ Zie ook Brümmer geciteerd in Mooren (1989) p. 83: 'Het totale complex van normen, idealen en eschatologische verwachtingen, in het licht waarvan iemand zijn levenshouding richt en beoordeelt.' Derkx (1998a) p. 25. en het HV: 'Een levensbeschouwing is het geheel aan opvattingen over de wereld en de plaats van de mens daarbinnen, een interpretatie van de wereld en de mens.' Website HV: Humanisme als levensbeschouwing. Gevonden op 30 oktober 2007.

door de sociale en culturele context.¹⁵ Een levensbeschouwing is verweven met de affectieve dimensie.¹⁶

Waarneming, reflectie en streven zijn bepalend voor onze levensbeschouwing, maar worden ook gestructureerd door onze levensbeschouwing. Dat brengt mij bij de belangrijkste functies ervan: het ordenen van bestaanservaringen en het richten van onze levenshouding en wandel, zoals dat bijvoorbeeld gestalte krijgt in het evalueren van ons doen en laten of het maken van plannen tegen de achtergrond van ideeën over, en verwachtingen van het leven.¹⁷ Wanneer we iets creëren, bijvoorbeeld een nieuw muziekstuk, een feest, een boek of schilderij drukken we iets van onszelf uit en dat doen we tegen de achtergrond van hoe we over het leven denken. Dat geldt ook voor de wijze waarop we met existentiële- of bestaansvragen omgaan. Onze levensbeschouwing is daarmee onlosmakelijk verbonden. Zij bepaalt, samen met de dingen die we in ons leven meemaken, welke vragen we ons stellen en tot welke inhoudelijke antwoorden we kunnen komen.

Vanuit mijn standpunt kunnen mensen niet géén levensbeschouwing hebben. Om met Elders te spreken: je levensbeschouwing is de bril waardoor je kijkt, het kader waar vanuit je de dingen beziet.¹⁸ Dit is in tegenspraak met auteurs die onderscheid maken tussen mensen die wel, en mensen die geen levensbeschouwing hebben.¹⁹ Zij zien beschouwen als een reflectieve daad, en hun overweging is dat sommige mensen nu eenmaal niet over het leven reflecteren. Ik kies echter voor een opvatting van levensbeschouwing waar alle visies over mens, wereld, leven en kosmos deel van uit maken, of die nu bewust of voorbewust zijn, impliciet of expliciet zijn. Deze opvatting van levensbeschouwing behelst niet alleen de uitkomst van reflecties, maar ook de impliciete visies die bij navraag bereflecteerbaar zijn. Ik ga ervan uit dat deze visies een belangrijke rol spelen in hoe mensen zich in hun dagelijks leven oriënteren en dat mensen bij die oriëntatie als gehele persoon met alles wat zij in huis hebben betrokken zijn. Aan de manier waarop mensen iets waarderen of beoordelen, of aan de manier waarop mensen handelen, liggen mijns inziens visies ten grondslag, of zij zich die nu bewust zijn, of niet.²⁰ Dit brengt met zich mee dat iemands levensbeschouwing een toneel kan zijn van interne conflicten.

¹⁵ Omgekeerd bepaalt een levensbeschouwing ook de manier waarop iets waargenomen wordt, hoe men zichzelf of situaties waardeert, hoe men zich oriënteert, etc.

¹⁶ Dat betekent niet dat de levensbeschouwing samenvalt met de affectieve dimensie. Het begrip verwijst, in deze opvatting, naar een complex van visies. Ik verwijs daarmee naar het cognitieve aspect van hoe mensen de wereld zien. Hoewel ik denk dat affecties en cognities nooit helemaal van elkaar te scheiden zijn (bv. emotietheorieën, cognitieve psychologie), is het cognitieve (visie) element in principe wel te onderscheiden. Ik zeg hiermee niet dat levensbeschouwelijke visies affectief *zijn*, maar dat ze *verweven* zijn met de affectieve dimensie. Het verweven zijn van levensbeschouwelijke visies en affecties, blijkt mijns inziens uit de morele gevoelens die een rol spelen bij ethische reflectie, en uit de gevoelens die ontstaan bij het wegvallen/ontwikkelen van een levensperspectief. Daarnaast is het zo dat mensen die affiniteit hebben met de transcendente en existentiële spirituele stromingen, vaak ook de ervaringsdimensie een belangrijk argument vinden voor hun levensbeschouwelijke opstelling. Visies kunnen in de werkelijkheidsopvatting van deze humanisten een affectieve grond hebben.

¹⁷ C.f. Brümmer geciteerd in Mooren (1989).

¹⁸ Fons Elders collegecyclus Humanisme september 2000. en: Elders (1993a) p. 33.

¹⁹ Smaling (2007) p. 6.

²⁰ Vgl Derkx (1993) p. 111. 'Iedere levensbeschouwing heeft naast een cognitief en een moreel aspect, een motiverend, inspirerend of spiritueel aspect.'

Dat ik visies, die nog niet bereflecteerd zijn maar die wel binnen het bereik van het bewustzijn liggen, toch als onderdeel van een levensbeschouwing wil aanmerken, is een keuze die ik op grond van een aantal overwegingen maak. Ten eerste kom ik een dergelijke opvatting vaker tegen in literatuur over levensbeschouwing, vooral met betrekking tot het raadswerk, namelijk de opvatting dat mensen niet expliciet uitgewerkte visies formuleren, zoals wetenschappers soms veronderstellen, maar dat zij ten aanzien van levensbeschouwelijke zaken pas tijdens reflectiemomenten in het kader van geestelijke begeleiding visies gaan verwoorden over zaken waar ze niet eerder expliciet over zijn geweest.

Bovendien kunnen ze zich in aangeboden verwoordingen van visies dikwijls herkennen, of er anders een visie naast zetten die beter bij hen past.

Een andere terrein waarop impliciete levensbeschouwelijke visies zichtbaar kunnen worden is de interculturele dialoog. Elders in de wereld is het heel vanzelfsprekend om bijvoorbeeld de geesten van de voorouders een grote rol in het leven van alledag te geven, terwijl dat niet ter discussie wordt gesteld. Mensen uit die cultuur denken daar verder niet bij na, zoals veel mensen in Nederland er niet bij nadenken dat ze een volledig seculier wereldbeeld hebben. Wanneer de culturen in een interlevensbeschouwelijke dialoog met elkaar in aanraking komen, zullen levensbeschouwelijke visies door de contrastwerking hoogstwaarschijnlijk wel worden opgemerkt of gearticuleerd.

Ten derde reflecteren een heleboel mensen mijns inziens in een soort 'fleeting moments'.²¹ Die reflectie is niet altijd systematisch en resulteert ook niet altijd in uitgewerkte visies. Wel denk ik dat ook dit reflectie genoemd mag worden.

Als laatste wil ik de keuze voor de definitie niet alleen maken vanuit een wetenschapstheoretisch oogpunt, maar ook vanuit oogpunt van relevantie voor de praktijk. Het is vooral zinvol om in geestelijk begeleiding een bepaald begrip, zoals levensbeschouwing, als instrument te gebruiken als dat begrip ook een bepaalde dynamiek heeft en het hanteren ervan iets kan opleveren, bijvoorbeeld het blootleggen en in gesprek brengen van inconsistenties, richtingen, keuzen of conflicten. Zo wordt een term bruikbaar om nieuwe perspectieven en inzichten te genereren. De definitie van levensbeschouwing als bewust reflectieve aangelegenheid laat hiervoor veel minder ruimte. De dynamiek van een begrip kan ook belangrijk zijn vanuit het oogpunt van de ontwikkeling van een levensbeschouwing. Door de term levensbeschouwing ruimer op te vatten en op de ervaring van mensen te betrekken, kan het begrip inzichten genereren met betrekking tot leemtes in een levensbeschouwing ten aanzien van visies op het menselijk functioneren of ten aanzien van visies op de relatie tussen mens en omgeving. Bovendien wordt het mogelijk een antwoord te vinden op de vraag of een levensbeschouwing recht doet aan de menselijke ervaring. Om deze redenen heb ik de keuze gemaakt om mijn opvatting van levensbeschouwing niet tot het gesystematiseerde denken en tot uitgewerkte visies te beperken.

²¹ Vluchtige momenten van reflectie hebben mensen bijvoorbeeld tijdens dagdromen of mijmeringen. Vaak onthouden mensen niet wat ze denken of hebben ze een wat vagere bewustzijnstoestand.

Een laatste kenmerk van een levensbeschouwing is dat die veranderlijk is. Voor individuen geldt, dat door nieuwe inzichten of indrukwekkende ervaringen hun visies op mens, wereld en kosmos kunnen veranderen. En ook collectieve levensbeschouwingen zijn aan verandering onderhevig, afhankelijk van de historische en culturele context van dat moment.

Visies over het leven kunnen op deze manier bekeken zowel impliciet als expliciet zijn, zowel consistent als inconsistent, zowel bewust als voorbewust en zowel individueel als collectief.²² Een collectieve levensbeschouwing wordt mijns inziens gevormd door de interactie van visies van mensen die zich tot die bepaalde levensbeschouwelijke stroming rekenen of gerekend hebben, en door visies van anderen die daar door hen bij betrokken worden. Omgekeerd is het ook zo dat mensen bij de vorming van hun levensbeschouwing gebruik maken van de in de cultuur aanwezige (levensbeschouwelijke) bronnen. Tussen mensen met een gemeenschappelijke levensbeschouwing bestaat er een zekere overeenstemming over visies die gedeeld worden en visies die worden gezien als behorend bij andere levensbeschouwingen. Daarbinnen is er meestal nog ruimte voor verschillen tussen visies van individuen.

Waarden en methode: verantwoording en werkwijze

Bij onderzoek naar levensbeschouwingen rijst altijd de vraag op hoe de onderzoeker zich tot de levensbeschouwing in kwestie verhoudt en of hij een gezichtspunt vertegenwoordigt van waaruit het mogelijk is de levensbeschouwing voldoende recht te doen, in aanmerking genomen dat de onderzoeker ook altijd in een levensbeschouwelijke traditie staat. In mijn geval kan worden gezegd dat ik zowel binnen de humanistische traditie sta, als dat ik inspiratie put uit andere tradities, zoals (zen)boeddhistische en sjamanistische tradities.²³ De vraag is hoe mijn levensbeschouwelijke oriëntatie zich tot de positie van onderzoeker verhoudt. Is mijn positie wel de juiste om een dergelijk onderzoek te doen?

Natuurlijk zijn er veel mensen die onderzoek doen naar de levensbeschouwelijke traditie waar ze uit voortkomen. Een klassiek antwoord op de vraag hoe het mogelijk wordt dat insiders kwalitatief goed onderzoek doen, houdt in dat onderzoekers, wat hun werkwijze en houding ten aanzien van het onderzoek betreft, een empirische benadering hanteren. Een empirische benadering onderscheidt zich volgens Hanegraaff²⁴ van een positivistisch-reductionistische benadering en van een religionistische benadering die allebei gefundeerd worden door een ideologie, waarvan de inhoud noch geverifieerd, noch gefalsifieerd kan worden: respectievelijk de opvatting dat religieuze gezichtspunten waanvoorstellingen zijn, respectievelijk aannames over de waarheid en validiteit van religieuze

²² Sire (2007) p.15-16

²³ Een meer uitgebreide schets van mijn eigen levensbeschouwelijke oriëntatie is te vinden aan het eind van dit hoofdstuk.

²⁴ Hanegraaff publiceerde in 1996: 'New Age religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought' waarin hij verslag doet van zijn literatuuronderzoek naar het wezen en de herkomst van New Age en de verhouding ervan tot het seculiere denken.

overtuigingen. Een empirische benadering kenmerkt zich volgens Hanegraaff door de praktijk van permanente epoché (opschorten van normatieve oordelen), dat wil zeggen een methodologisch agnosticisme. Zij wordt geïnspireerd door de wens volledig recht te doen aan de integriteit van de levensbeschouwing van de aanhangers ervan. In deze benadering maakt men onderscheid tussen een ‘emisch’ en een ‘etisch perspectief’. Wanneer men de levensbeschouwing vanuit het standpunt van de aanhangers ervan beschrijft, spreekt men van een emisch perspectief. Vanuit het standpunt van de onderzoeker vraagt dit een empathische houding, niet gehinderd door persoonlijke bias. Van een etisch perspectief spreekt men wanneer de onderzoeker zijn eigen begrippenkader introduceert en andere theoretische onderscheidingen begint te maken dan de aanhangers van de levensbeschouwing zelf doen.²⁵

De opvatting van methodologische objectiviteit die we uit deze onderzoeksbenadering kunnen afleiden is dat de onderzoeker zou moeten streven naar een neutrale positie die zo veel mogelijk vrij is van subjectiviteit ten aanzien van waarheidsclaims of normativiteit. Bij Maso en Smaling staat subjectiviteit niet tegenover objectiviteit (het tot zijn recht laten komen of laten spreken van het object van onderzoek en het niet vertekenen²⁶). Zij zijn van mening dat de eliminatie of neutralisering van de persoon van de onderzoeker meestal een illusie is. Bovendien kan de onderzoeker bij het streven naar een neutralisering van de persoon geen gebruik maken van de positieve mogelijkheden van persoonlijke betrokkenheid.

‘Het streven naar objectiviteit betekent niet de uitsluiting van de subjectiviteit van de onderzoeker, maar omvat juist een bereflecteerde, intelligente, positieve aanwending van de eigen subjectiviteit. De onderzoeker moet bijvoorbeeld een zekere openheid kunnen betrachten en in staat zijn zich als het ware te verplaatsen in de positie en het perspectief van een ander (men noemt dit wel role taking, rolname).’²⁷

Voor een positief ingezette subjectiviteit is het volgens Maso en Smaling wel van belang dat de onderzoeker de eigen, vaak nog onbewuste vooroordelen gedurende het onderzoek op het spel durft te zetten. Deze vooroordelen worden niet per se gezien als ‘vertekend’, maar als mogelijke toegangspoorten tot “het andere” of “de ander”²⁸. Daarnaast zien zij als belangrijke onderling verbonden aspecten van positief ingezette subjectiviteit: ‘een evenwichtige balans of een sensitieve afwisseling van betrokkenheid en afstandelijkheid’, openheid en openhartigheid, zelfinzicht en het vermogen tot rolname. Deze aspecten zijn ook voor dit onderzoek naar de aard van het humanisme en voor de inhoudelijke vergelijking tussen de stromingen van belang.

Men kan zich afvragen of het gevaar van te sterke identificatie met de standpunten van de onderzochte levensbeschouwing niet te groot is wanneer iemand uit de levensbeschouwelijke traditie onderzoek

²⁵ Hanegraaff (1996) p. 4-6

²⁶ Maso en Smaling (1998) p. 79

²⁷ Maso en Smaling (1998) p. 67.

²⁸ Maso en Smaling (1998) p. 80.

doet, met als gevolg daarvan dat bepaalde aannames binnen de levensbeschouwing niet bereflecteerd, geëxpliciteerd en onderzocht worden. Op grond daarvan zou het misschien beter zijn om het onderzoek te laten doen door een echte buitenstaander, iemand die geen deel is van de betreffende levensbeschouwelijke traditie.

Vanuit mijn opvatting van levensbeschouwing, waarin het niet mogelijk is geen levensbeschouwing te hebben, neemt een onderzoeker echter altijd zijn eigen levensvisies mee. Iedere onderzoeker heeft preoccupaties, aannames over de werkelijkheid waardoor hem sommige dingen wel opvallen en andere niet, of waardoor hij geneigd is zaken op een bepaalde manier te waarderen. Met andere woorden, identificatie met (de eigen) levensbeschouwelijke gezichtspunten kan voor een externe onderzoeker net zo goed een probleem vormen. Ook voor een externe onderzoeker is een expliciete levensbeschouwelijke positiebepaling van belang. Voor iedere onderzoeker op het gebied van levensbeschouwingen geldt dat hij zijn eigen levensbeschouwelijke uitgangspunten moet kunnen bereflecteren en zijn visies op andere levensbeschouwingen aan kritisch onderzoek kunnen onderwerpen.

Daarnaast is het zo dat, door verschillen in visies en perspectieven binnen een levensbeschouwelijke traditie, een interne onderzoeker altijd ook een buitenperspectief heeft. Wanneer immers de vanzelfsprekendheid van geloofsinhouden is doorbroken, doordat men er van mening over kan verschillen, is men in staat visies binnen de levensbeschouwing met elkaar vergelijken. Op een punt heeft een onderzoeker die de eigen levensbeschouwelijke traditie onderzoekt zelfs een voordeel. Voor een buitenstaander is het onmogelijk om het binnenperspectief van een levensbeschouwing te beschrijven op een manier die recht doet aan de dynamische interactie tussen innerlijke beleving en de buitenwereld, die op grond van de levensbeschouwing tot stand komt (hoe genereer ik in relatie tot gebeurtenissen in mijn leven antwoorden op ingewikkelde bestaansvragen?). De afstand is dan vaak te groot. Als men al verder komt dan een beschrijving van tradities, enkele rituelen of zienswijzen, nadert een beschrijving vanuit het buitenperspectief de dagelijkse ervaringen en vragen van mensen meestal niet genoeg om als basis te kunnen dienen voor levensbeschouwelijke reflectie van de doelgroep zelf. Voor een kritische bespreking van levensbeschouwingen en stromingen daarbinnen en voor een zoeken naar ontwikkelingsmogelijkheden voor een levensbeschouwelijke traditie, is naast deze positief ingezette subjectiviteit echter meer nodig. Het is bij dergelijk onderzoek niet alleen van belang om een levensbeschouwing van binnenuit te beschrijven, maar ook om een evaluatieve vergelijking te maken tussen stromingen en om suggesties te doen voor ontwikkelingsrichtingen van een levensbeschouwing. In dat geval is het vereist dat de onderzoeker er zich van bewust is dat hij met normatieve wetenschap bezig is. Aan de keuzes voor de punten waarop levensbeschouwingen worden vergeleken, aan de keuze van de punten die in aanmerking komen voor kritiek, als wel aan de keuze voor bepaalde ontwikkelingsrichtingen voor een levensbeschouwing of praktijk, liggen bepaalde normatieve uitgangspunten ten grondslag. Keuzes moeten ten eerste in verband worden gebracht met een beschrijving van een stand van zaken (bijvoorbeeld gebeurtenissen, gangbare normatieve

opvattingen, de oriëntatie van belangrijke spelers) en van de te verwachten ontwikkelingen met betrekking tot datgene waar onderzoek naar gedaan wordt. Daarnaast is het van belang dat deze keuzes beargumenteerd worden, op basis van normatieve argumentatie gecombineerd met argumentatie op basis van de waargenomen realiteit.

Normatieve insteek

In deze scriptie ga ik ervan uit dat ieder individu de levensbeschouwing heeft die bij hem of haar past. Bij het vergelijken van stromingen gaat het niet om een waardeoordeel over visies, zeker niet over de juistheid ervan. De levensbeschouwing op zich, of het feit dat een persoon een bepaalde levensbeschouwing heeft, stel ik dus niet ter discussie. Ik ga ervan uit dat elke levensbeschouwing een geloof is, ook als die geheel op wetenschap gebaseerd is, omdat elke visie uitgangspunten kent, waarvan de waarheid niet met zekerheid is vast te stellen.²⁹ Ik vind het van belang elke stroming met een zekere geschiedenis binnen het Nederlands humanisme een stem te geven. Ik zal wel vanuit de vergelijking van stromingen wijzen op interne inconsistenties, blinde vlekken of aanwijzen wanneer het levensbeschouwelijk kader in de weg staat voor een open onderzoeken van verschillende visies op de realiteit naast elkaar.

Levensbeschouwelijke oriëntatie

Voor mensen die geïnteresseerd zijn in mijn eigen levensbeschouwelijke achtergrond of informatie daarover van belang achten voor het waarderen van de conclusies waar ik toe kom, schets ik hier mijn eigen levensbeschouwelijke achtergrond en actuele positie. Mijn eigen oriëntatie heeft zich vooral ontwikkeld via opleiding en het lezen van boeken. Terwijl ik opgroeide binnen de protestants-christelijke traditie, ging ik naar een katholieke basisschool en naar een openbaar gymnasium, waar ik kennismaakte met humanistische tradities. Ik was van jongs af aan erg geïnteresseerd in psychoanalyse, oosterse en andere alternatieve geneeswijzen, sjamanisme en parapsychologie. Ik las over deze onderwerpen wat los en vast zat en koos na mijn middelbare school een reguliere geneeskundige opleiding aangevuld met een studie in alternatieve geneeswijzen: shiatsu en acupunctuur. Shiatsu is een Japanse manuele therapie gebaseerd op een holistische mensvisie en de zenboeddhistische en taoïstische levensbeschouwing. Ik deed gedurende die tijd veel aan yoga en zenmeditatie. Toen bleek dat ik meer geïnteresseerd was in de sociale, psychische en geestelijke aspecten van mensen ruilde ik mijn geneeskundestudie in voor de opleiding humanistiek. Gedurende die opleiding verdiepte ik mijn kennis van het humanisme en van diverse andere religies en levensbeschouwingen.

Ik hou ervan om wanneer ik me tot een levensbeschouwelijke traditie voel aangetrokken de bewuste stap te maken die traditie een tijdje te ervaren vanuit een binnenperspectief om de consequenties te

²⁹ Zie: Elders (1999b) p. 11: 'We are all believers.'

verkennen voor het dagelijks leven. Natuurlijk is zo'n binnenperspectief nooit helemaal te verwezenlijken, omdat mensen niet geheel uit hun eigen levensbeschouwelijke positie kunnen stappen. Wel kan gezocht worden naar overeenkomsten tussen de eigen levensbeschouwing en andere posities. Een dergelijk beleven vanuit een binnenperspectief, voor zover mogelijk, levert een ander soort kennis op dan wanneer louter een buitenperspectief wordt ingenomen. Er openen zich nieuwe werelden, nieuwe manieren van kijken, nieuwe verhoudingen tot de buitenwereld, die vanuit een buitenperspectief waarin met anderen wordt meegeleefd, niet goed te ervaren zijn. Vanuit het staan in de levensbeschouwelijke traditie kunnen nieuwe inzichten worden gegenereerd. Alleen dan kunnen de consequenties van het aanhangen van een dergelijke visie echt begrepen worden. En voor het overige biedt de dialoog mogelijkheden om zo dicht mogelijk te komen bij het verstaan van de ander.

Mijn verhouding tot het humanisme is ambivalent. Als ik mij tot stromingen zou rekenen, dan zijn het spiritueel existentieel humanisme, het transcendent humanisme, het sociaal humanisme en het cultureel humanisme de stromingen waar ik me het meest in herken³⁰. Ik ga uit van de verantwoordelijkheid van de mens voor de vormgeving van het aardse bestaan, een verantwoordelijkheid die begrensd wordt door andere krachten van kosmos en natuur. En ik geloof niet dat ons bestaan ophoudt na de dood. Tegelijkertijd zie ik de waarde van humanistische stromingen die hier anders over denken. Zij vertegenwoordigen niet alleen een visie op leven en dood van vele anderen, maar zij staan bovendien voor zaken die ook ik belangrijk vind. Tot een humanisme dat de beleving of een visie op mens en wereld in grotere kosmische verbanden uitsluit, voel ik me niet aangetrokken.

³⁰ Voor een uitleg over de stromingen: zie hoofdstuk 4.

1. Humanisme in Nederland

‘Humanisme is de houding die de mens de maat van zijn eigen geestelijk leven doet zijn, in kunst en filosofie, in wetenschap en politiek, in sociale betrekkingen en persoonlijke moraal. Voor het humanisme treedt het goddelijke in het menselijke aan de dag: de oneindigheidsrelatie van de mens is de mens. ... Wanneer, in deze zin, de humanist zegt dat zijn oneindigheidsrelatie de mens is, ziet hij de mens als het oneindige in de eindige werkelijkheid, ...’³¹

Het humanisme is een verzameling van verschillende tradities en een sociaal-cultureel fenomeen met vele facetten.³² Voor zover bekend komt het woord humanisme in Nederland in de jaren veertig en vijftig van de negentiende eeuw voor het eerst voor in vier betekenissen.³³ De eerste is een morele betekenis die terugslaat op het streven ‘humaan’ te zijn. De tweede, een renaissancebetekenis, verwijst naar een zeventiende-eeuwse Europese stroming die zich bezighield met de studie van oude Griekse en Romeinse culturele bronnen. De derde, pedagogische betekenis slaat op vorming van hogere menselijkheid als doel. En de vierde is een levensbeschouwelijke betekenis waarin het humanisme werd gezien als een set van visies of aannames over het leven, al dan niet verweven met andere levensovertuigingen en religies.³⁴ Deze diversiteit aan betekenisdimensies kenmerkt ook het hedendaagse humanisme zoals dat gestalte krijgt in de diverse organisaties die zich in 2001 aansloten bij de Humanistische Alliantie.

Ik geef eerst een schets van de verschillende stromingen, varianten en elementen binnen het hedendaags Nederlands humanisme, die we binnen de alliantie kunnen onderscheiden, om nader aan te duiden welk humanisme in dit onderzoek centraal zal staan. Vervolgens zal ik het humanisme als levensbeschouwing inhoudelijk beschrijven langs de lijn van de aspecten van een levensbeschouwing die in de vorige paragraaf aan bod zijn gekomen.

³¹ Tillich (1958) p. 74 De rest van het citaat luidt: *‘Wanneer, in deze zin, de humanist zegt, dat zijn oneindigheidsrelatie de mens is, ziet hij de mens als het oneindige in de eindige werkelijkheid, precies zoals het sacramentele geloof het absolute in een stuk werkelijkheid ziet of het mystieke geloof in de diepte van de mens de plaats van het oneindige vindt.’* Oneindigheidsrelatie is de vertaling (vert. C.B. Burger) voor het woord ‘ultimate concern’ (dat o.a. het onvoorwaardelijk bij iets betrokken zijn of de beslissende noodzaak ervan betekent p. 8).

³² Gevonden op de website van Peter Derkx: <http://www.xs4all.nl/~pderkx/humanism.html> (14-09-07)

³³ Derkx (1998a) p. 32 onderscheidt nog sporen van twee extra betekenissen, een esthetische en een betekenis die een theorie van het menszijn aanduidt. Deze betekenissen werden niet veel gebruikt en laat hij verder buiten beschouwing.

³⁴ Derkx (1998a) p. 32-33 Volgens Derkx komen van deze vier betekenissen het levensbeschouwelijk humanisme en het moreel humanisme in deze tijd nog veelvuldig voor. Het renaissance humanisme speelt vooral in het werk van Elders een belangrijke rol, waarin hij een humanistische levensbeschouwing voorstaat die de kloof tussen natuur en cultuur, kosmologie en antropologie, ethiek en esthetiek, spiritualiteit en rationaliteit overbrugt. Zie: Derkx (2002) p. 77-78, Elders (2000) p. 244, (1993) p. 82. Zie ook hoofdstuk 4.

De Humanistische Alliantie is de overkoepelende organisatie voor het georganiseerd humanisme in Nederland.³⁵ Mensen die zich aangetrokken voelen tot humanisme als levensbeschouwing, of die op humanistisch geïnspireerde wijze iets bij willen dragen aan de samenleving, kunnen binnen diverse aangesloten organisaties hun plek vinden. Niet alleen levensbeschouwelijk humanismen, die we vinden in het Humanistisch Verbond en het Jong Humanistisch Verbond, de Vrije Gedachte en de religieus humanistische groeperingen, zijn in de Humanistische Alliantie vertegenwoordigd, maar ook op praktisch handelen gerichte organisaties die zich overigens wel door levensbeschouwelijk humanisme laten inspireren (praktisch humanisme). Vertegenwoordigers hiervan zijn vereniging Humanitas of het Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking. Verder zijn er organisaties die zich met opvoeding en waardeontwikkeling in de samenleving bezig houden of met onderzoek naar het humanisme, zoals de Universiteit voor Humanistiek.

Maar er is naast humanisme in de expliciet levensbeschouwelijke of praktische zin, nog een andere betekenis van het woord humanisme. In het WRR-rapport 'Geloven in het publieke domein' worden mensen ingedeeld in levensbeschouwelijke categorieën op grond van de levensbeschouwelijke groep waar zij zeggen bij te behoren, op grond van hun waarden, van hun levensbeschouwelijke uitgangspunten en van zaken waar zij zich mee bezig houden. Daarin komt naar voren dat achtentwintig procent van de Nederlandse bevolking een specifieke set van humanistisch te noemen waarden hanteert. Deze set van waarden en levensbeschouwelijke uitgangspunten is tot stand gekomen op grond van een levensbeschouwelijke tekst van het Humanistisch Verbond.³⁶ Mensen met deze waarden, zeggen over het algemeen niet expliciet humanist te zijn, maar zij worden door de schrijvers van het rapport wel zo genoemd.³⁷ Hierbij moet echter de kanttekening geplaatst worden dat er een grote groep ongebonden spirituelen is (zesentwintig procent van de bevolking) die ook bovengemiddeld scoort op de humanistische waarden, met het verschil dat zij bovendien hoog scoren op begrippen als transcendentie en esoterie. Vraag is waar de religieus humanisten onder vallen, ofwel onder de ongebonden spirituelen, ofwel onder de gematigd humanistische categorie. Ik denk dat dit verschilt per persoon naar gelang de opvattingen die zij hebben over de werkelijkheid. Gezien de resultaten in het proefschrift van Van IJssel dringt zich daarnaast de vraag op of een aantal van de humanistisch raadslieden in de categorie van de ongebonden spirituelen of in een van de humanistische categorieën ondergebracht zouden worden.³⁸

Uit dit rapport blijkt dus dat een impliciet humanisme in grote mate vertegenwoordigd is in de Nederlandse samenleving. Geestelijk begeleiders hebben veel met deze groep te maken en ik denk dat de behoefte aan inspiratie en begeleiding van deze groep onderwerp van exploratie mag zijn. Datzelfde

³⁵ De belangrijkste internationale organisatie voor het levensbeschouwelijk humanisme is de International Humanist and Ethical Union (IHEU).

³⁶ Gebaseerd op de tekst 'Leven is een kunst' van het Humanistisch Verbond.

³⁷ Motivaction (2005) in: Van de Donk e.a. (2006): Geloven in Nederland. WRR-rapport p. 176

³⁸ Idem p. 185 en Van IJssel (2007) p. 411-451

geldt voor de groep ongebonden spirituelen. Deze levensbeschouwelijke groepen, waarin mensen zitten die niet expliciet zeggen een bepaalde levensbeschouwing aan te hangen, betrek ik in mijn denken over de ontwikkeling van het humanisme, met name als het gaat om de mogelijkheid voor het humanisme om grotere groepen mensen aan te spreken. Bij de beschrijving van de humanistische levensbeschouwing verhoud ik me echter vooral tot de expliciet humanistische opvattingen zoals die bij humanistische auteurs, het Humanistisch Verbond en het Jong Humanistisch Verbond naar voren komen.

Pluralistisch of pluriform humanisme

Het Humanistisch Verbond draagt een pluralistisch humanisme uit. Het pluralistisch humanisme, door Gasenbeek en Winkelaar het pluriform humanisme genoemd, kenmerkt een openheid en verdraagzaamheid naar gezichtspunten van andere vormen van humanisme. Men omarmt deze opvattingen zolang de menselijke waardigheid centraal wordt gesteld. Daarnaast formuleert het Humanistisch Verbond in het kader van dit pluralistisch humanisme een aantal levensbeschouwelijke uitgangspunten. Tussen deze geformuleerde levensbeschouwelijke gezichtspunten en de openheid naar gezichtspunten van andere vormen van humanisme bestaat soms een ingewikkelde spanning.³⁹ Dat wordt bijvoorbeeld zichtbaar in op het niveau van de humanistisch geestelijke begeleiding. Het Humanistisch Verbond is het zendend genootschap van het humanistisch geestelijk werk. Het ziet er op toe dat de humanistische levensbeschouwing ook daadwerkelijk het kader vormt waarvan uit geestelijk begeleiders werken. Ook is het HV verantwoordelijk voor het bieden van levensbeschouwelijke voeding aan de beroepsgroep. Volgens geestelijk begeleiders schiet het HV in vooral de laatste taak nogal eens tekort, omdat er te weinig inhoudelijke uitwerking is van de levensbeschouwelijke gezichtspunten om er inspiratie aan te kunnen ontleen voor het dagelijks leven.⁴⁰ Met betrekking tot de eerste taak van het HV uiten geestelijk begeleiders de vrees dat het HV vanuit een te rationalistisch-seculiere oriëntatie werkt.⁴¹

Bij het begrijpen van de wereld en het vormgeven van het leven doen pluralistisch humanisten uitsluitend beroep op menselijke vermogens, waaronder zowel de emotionele als de rationele, waarbij de rationele vermogens op de voorgrond staan. Het wordt van belang gevonden met een open geest in het leven te staan en niet uit te gaan van dichtgetimmerde waarheden.⁴² Zin en betekenis worden niet

³⁹ Soms is er te weinig inhoudelijke uitwerking van de levensbeschouwelijke gezichtspunten om er inspiratie aan te kunnen ontleen voor het dagelijks leven en soms is er wel sprake van inhoudelijke invulling, maar die kan zich op sterke kritiek verheugen van andere stromingen binnen het humanisme. Dit is een probleem waar elke levensbeschouwelijke koepelorganisatie een antwoord op moet vinden.

⁴⁰ Van IJssel (2007) p. 181-186 zie ook HV meerjarenprogramma 2007-2012 p. 12.

⁴¹ Van IJssel (2007) p. 181-186 Van IJssel heeft in het kader van een empirische studie naar spiritualiteit en geestelijke begeleiding onder andere de relatie tussen het Humanistisch Verbond en de humanistisch geestelijke begeleiding onderzocht.

⁴² Website Humanistisch Verbond september 2007. Gasenbeek en Winkelaar (2007) p. 123-124.

gegeven door een hogere macht of kracht, maar mensen moeten zelf zin geven aan het bestaan.⁴³ Later zullen we zien dat er vanaf de oprichting van het Humanistisch Verbond een zekere schroom bestaat om expliciet voor visies op wereld, mens en kosmos uit te komen.⁴⁴

Als elementen van het (pluralistisch) levensbeschouwelijk humanisme onderscheidt het Humanistisch Verbond een publiek en een existentieel humanisme. ‘Het *publieke humanisme* gaat over de gewenste inrichting van de samenleving uitgaande van humanistische idealen, democratische beginselen en de rechtstaat. De inhoudelijke verdieping vindt plaats via visieontwikkeling, dialoog en debat over kwesties zoals de scheiding van kerk en staat, pluriform openbaar onderwijs, sociaal-economische rechtvaardigheid, een menswaardig zorgstelsel, asielbeleid en euthanasieregeling. In het *existentiële humanisme* gaat het om vragen rond het goede leven, om vragen als: Wat is het goede? Welk doel heb ik in mijn leven? Wat motiveert en inspireert mij? Wat heeft zin en waarde? Hoe ga ik om met de ervaring van schuld, schaamte en angst? Bij existentieel humanisme gaat het niet om standpunten en argumenten maar om zingeving, betekenisgeving en inspiratie door middel van cultuur, ontplooiing, ontwikkeling, verbeelding.’⁴⁵

Als het gaat om de invulling van het existentieel humanisme ziet het HV zich te kort schieten, terwijl juist dit humanisme in geestelijke begeleiding aan individuele of groepen cliënten de belangrijkste inspiratiebron zou moeten zijn.⁴⁶ In het meerjarenprogramma van 2007-2012 schrijft het verbond: ‘Ook bestaat behoefte aan een eigentijdse invulling van onze humanistische identiteit, die niet alleen onszelf maar ook anderen aanspreekt en inspireert. De huidige beginselverklaring en toelichting daarop bieden onvoldoende inspiratie en herkenning en zijn geen bron voor verdieping van perspectieven en visies.’⁴⁷ Het is het zoeken naar mogelijkheden voor verrijking van dit existentieel humanisme waar ik me in dit onderzoek op zal richten. Hierbij zal ik mij zowel laten voeden door de visies op humanisme zoals die op de Universiteit voor Humanistiek naar voren komen, als door levensbeschouwelijke inhoud van andere vormen van humanisme. Het is niet mijn bedoeling om een historisch overzicht te geven van de ontwikkeling van de verschillende vormen. Ik beperk me tot een beschrijving ervan.

Naast het juist besproken pluralistisch of pluriform humanisme, worden het sociaal-kritisch humanisme, het seculier humanisme en het religieus humanisme onderscheiden.⁴⁸ Het sociaal-kritisch humanisme laat ik in dit hoofdstuk buiten beschouwing, maar dit komt terug in hoofdstuk 4. In dit

⁴³ HV Meerjarenprogramma 2007-2012 (2007) p. 7.

⁴⁴ Zie p. 24.

⁴⁵ HV Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 11.

⁴⁶ Geestelijk begeleiders hebben meestal ook een taak met betrekking tot humanisering van de instelling waar ze werken. Hiervoor kan inspiratie gevonden worden in het publiek humanisme. De individuele begeleiding of het groepswerk met cliënten vormt echter meestal het hoofdbestanddeel van hun werk.

⁴⁷ HV (2007) Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 19 Dit humanisme beweegt zich gemakkelijker op het gebied van buitenwereld dan op het gebied van de binnenwereld.

⁴⁸ Sociaal-kritisch humanisme verwijst naar een humanisme dat vooral maatschappijkritisch van aard is, en vanuit de hoek komt van postmoderne denkers. Met existentieel humanisme heeft deze vorm maar zeer ten dele te maken.

hoofdstuk zal ik het religieus en het seculier humanisme bespreken en ingaan op het onderscheid tussen beide vormen van humanisme.

Religieus humanisme

Voor Religieus humanisten heeft het leven een religieuze dimensie, die onlosmakelijk verbonden is met het bestaan. In 1953 beschrijft Van Praag humanistische religiositeit als: ‘de beleving van het opgenomen zijn van de mens in de zich onplooierende totaliteit van het zijn.’⁴⁹ Religiositeit draaide voor van Praag vooral om de ervaring en om een levensgevoel ‘dat aan het inzicht zijn diepte, aan het waardebesef zijn kracht, aan de kunst zijn gloed verleent.’⁵⁰ Muziek, meditatie of wetenschappelijke inzichten kunnen dergelijke ervaringen oproepen. Maar ze kunnen ook spontaan opkomen. Zulke ervaringen gaan gepaard met een tijdelijke verflauwing of oplossing van het ik-besef. Men geniet bijvoorbeeld niet slechts van muziek of van het samen zijn met mensen, maar bij een religieuze ervaring gaat iemand in de muziek of het gevoel van gemeenschap op. Zo’n ervaring, die zowel een besef van deel zijn, als van een deelhebben aan een groter kosmisch geheel met zich meebrengt, inspireert volgens van Praag tot sociaal engagement, betrokkenheid bij de natuur en tot persoonlijke ontwikkeling. Daarnaast vindt van Praag dat een religieus leven mensen kan behoeden tegen nihilisme, tegen het kleine, nietswaardige en het beangstigende.

Een dominante visie, die vooral ook door Van Praag vertegenwoordigd werd, was dat de religieuze beleving geen kennis of inzichten opleverde. Van Praag benadrukte dit steeds omdat hij geen vermenging van rationele en religieuze elementen wilde.⁵¹ Een ander geluid kwam van Prins, Schut en Schonk voor wie religieuze ervaringen wel als basis konden dienen voor visies over de werkelijkheid.⁵² Prins bijvoorbeeld beschreef de religieuze ervaring als ‘een bevrijding en een ontdekking van een andere diepere werkelijkheid, waarvoor elk woord of beeld ontoereikend was. (...) Een werkelijke religieuze ervaring kenmerkte zich doordat het je veranderde.’⁵³

Vanaf de oprichting hebben religieus humanisten een belangrijke rol gespeeld in het Humanistisch Verbond. Voorbeelden daarvan zijn Jaap van Praag zelf, de initiatiefnemer voor het Humanistisch Verbond, en Piet Schut, de initiatiefnemer van het Religieus Humanistisch Verbond, dat al vrij vroeg

⁴⁹ Van Praag (1953) p. 6 geciteerd door Kuijman (2001) p. 21.

⁵⁰ Van Praag (1950) in Kuijman (2001).

⁵¹ Van Praag in een interview met Casper Vogel (1975) geciteerd in Kuijman (2001) p. 14 en J.P. van Praag (1981) en Van Praag (1989) p. 96.

⁵² Prins heeft het in *Humanisme en religie* (1953) over ‘de ontdekking van een diepere werkelijkheid’ en over ‘een glimp van het bovenpersoonlijk leven’. Schut schreef in *Mens en Wereld* (1953) dat iemand die zich opgenomen voelt in het geheel ‘de polaire krachten en hun werkingen plotseling scherp ziet als wat ze zijn: complementaire verschijnselen die een eenheid vooronderstellen, een eenheid die achter de verschijnselen moet liggen. (...) De wereld is geen chaos maar kosmos.’ En Schonk zei in *Het Woord van de Week* (1954): ‘de mens (heeft) binnen het cosmische verband en in afhankelijkheid ervan en in wisselwerking ermee, als eerste en enige taak: mens te zijn.’ Alledrie geciteerd in Kuijman (2001) p. 22-27 Zie ook Van IJssel (2007) p. 210

⁵³ Prins (1953) in Kuijman (2001).

opging in het HV.⁵⁴ Daarmee is echter niet gezegd dat hun denkbeelden in het HV ook dominant waren.⁵⁵ Niet alle religieus humanisten vonden het gemakkelijk om in het HV expliciet voor de eigen opvattingen uit te komen.⁵⁶ Er was binnen het HV eigenlijk alleen aandacht voor mystiek religieuze ervaringen en de invloed die zij op het leven hebben, dus voor eenheidservaringen en ervaringen van deel zijn van een groter geheel.⁵⁷ Mensen met andere spirituele ervaringen, zoals buitenlichamelijke ervaringen en helderziendheid, vonden er meestal geen weerklank.

Religieus Humanisten bleven zich ook buiten het Humanistisch Verbond organiseren. Naast het Humanistisch Verbond zijn er de Vrije Gemeente, het Modern Beraad of het Centrum modern religieuze bezinning, waar religieus humanisten hun inspiratie konden en kunnen vinden. Kenmerkend voor de Vrije Gemeente is dat andere religies en levensbeschouwingen als een belangrijke bron van inspiratie voor de ontwikkeling van een eigen levensbeschouwing worden gezien. Wijsheid is volgens de leden te vinden in alle religies, en in kunst, wetenschap of filosofie. Voelen en denken, intellectualiteit en religiositeit hoeven elkaar in hun visie niet uit te sluiten, maar hebben elkaar als aanvullende kwaliteiten juist nodig.⁵⁸

Mede onder invloed van ontwikkelingen op het Humanistisch Opleidings Instituut (HOI)⁵⁹, op de UvH, bij de raadsliden en bij de jonge humanisten is in de jaren tachtig en negentig de ontwikkeling van een spiritueel humanisme waarneembaar.⁶⁰ Hoewel de begrippen religieus en spiritueel humanisme vaak door elkaar heen worden gebruikt, is niet helemaal duidelijk of hier sprake is van oude wijn in nieuwe zakken of van een nieuwe ontwikkeling. Spiritueel humanisme kan verwijzen naar de levensvisie van mensen die in hun leven expliciet aandacht besteden aan bijzondere werkelijkheidservaringen (van mystiek-religieus tot paranormaal); aan een omvormingsproces met als doel liefdevoller, bewuster en authentieker in het leven te komen te staan; aan zoeken naar interpretaties van de werkelijkheid; aan het inoefenen van een specifieke levenshouding (bijvoorbeeld onvoorwaardelijke openheid, dienstbaarheid, levenskunst of transcendentie); en aan daarmee samenhangende praktijken (tarot, yoga, dagelijkse bezinningsmomenten, reiki).⁶¹ Mensen zijn in de

⁵⁴ Van Praag in een interview met Casper Vogel: 'Ik zou mezelf ook wel religieus humanist willen noemen, hoewel ikzelf nooit zoveel behoefte heb om dat allemaal te vertellen.' In: Derkx en Gasenbeek (1997) p. 81.

⁵⁵ Voor een historisch overzicht van de plaats van religieus humanisme in het HV, zie Kuijman (2001) en Van IJssel (2007).

⁵⁶ Interview Kuijman met een humaniste van de oudere generatie geciteerd in Van IJssel (2007) p. 196. En het onderzoek van Doornebal waarin raadsliden werden geïnterviewd. In Van IJssel (2007) p. 182. Van Steenberghe (1993) p. 180.

⁵⁷ Van IJssel (2007) p. 196

⁵⁸ Vrije Gemeente Amsterdam: persbericht 'Mystiek Nu, jaarprogramma 2007/2008' website vrije gemeente Amsterdam.

⁵⁹ Het HOI ging in 1989 over in de UvH. Het HOI was een HBO-opleiding voor aankomend humanistisch geestelijk begeleiders en voor docenten humanistisch vormingsonderwijs.

⁶⁰ Van IJssel (2007) p. 171

⁶¹ Van IJssel (2007) p. 411-451 Mensen zijn in de visie van Van IJssel spiritueel georiënteerd wanneer zij op drie van de vijf genoemde gebieden hoog scoren. Onder spiritueel georiënteerden zijn ook atheïstisch humanisten.

visie van Van IJssel spiritueel georiënteerd wanneer zij op drie van de vijf genoemde gebieden hoog scoren. In het onderzoek vinden we onder deze spiritueel georiënteerden ook raadslieden die zich atheïstisch humanist noemen. Daarnaast blijkt dat ook niet-spiritueel georiënteerde raadslieden zich bezig houden met enige spirituele praxis, omvorming of ervaring en dat alle raadslieden gebruik maken van spirituele oefeningen in de praktijk van geestelijk werk.⁶²

Het spiritueel humanisme lijkt in het verlengde te liggen van het religieus humanisme. Ze worden binnen het Humanistisch Verbond vaak in een adem genoemd.⁶³ Mijns inziens zijn er echter wel inhoudelijke accentverschillen aan te wijzen.

Voor de religieus humanisten in het Humanistisch Verbond ging de aandacht vooral uit naar mystiek-religieuze ervaringen als basis voor de keuze voor een leven en een levenshouding waarin sociaal engagement, ‘een toegroeien en toewerken naar een waarlijker, vollediger of integraler menszijn of mensworden’⁶⁴ en een verbinding met de werkelijkheid om hen heen, centraal staan. Daarnaast hechtten zij veel waarde aan het tot uitdrukking komen van het gevoelselement in het humanisme. Voor dit zogenoemde ‘belevingshumanisme’ is sinds de jaren negentig meer ruimte gekomen, wat vooral tot uitdrukking komt in de aandacht voor uitvaartbegeleidingen en relatievieringen in het Humanistisch Verbond.⁶⁵ Onder spiritueel georiënteerde humanisten zien we naast aandacht voor mystiek-religieuze ervaringen en de belevingskant van het humanisme, dat er ook openlijk wordt geëxperimenteerd met visies op de werkelijkheid die verwijzen naar aspecten van een realiteit die we niet direct met de gewone zintuigen kunnen waarnemen. Op het HOI leefde in de jaren tachtig bijvoorbeeld het thema reïncarnatie⁶⁶ onder de studenten. En onder raadslieden van nu zijn er verschillende mensen die een (immanent) godsgeloof hebben.⁶⁷

Seculier humanisme

‘Secular Humanism is a way of thinking and living that aims to bring out the best in people so that all people can have the best in life. Secular humanists reject supernatural and authoritarian beliefs. They affirm that we must take responsibility for our own lives and the communities and world in which we live. Secular humanism emphasizes reason and scientific inquiry, individual freedom and responsibility, human values and compassion, and the need for tolerance and cooperation’⁶⁸

Seculier humanisten zijn rationalistisch ingesteld en gaan uit van een wetenschappelijk wereldbeeld. Ze hechten veel waarde aan het doen van wetenschappelijk onderzoek als basis voor visies over de

Van der Sijde (2006) geeft een andere omschrijving van spiritueel humanisme: een ‘ontdekkingstocht en een leerproces dat gericht is op het leren leven en werken in waarheid en in liefde (p. 17).

⁶² Van IJssel (2007) p. 411-451.

⁶³ Van IJssel (2007) p. 171 en 177.

⁶⁴ Van IJssel (2007) p. 194.

⁶⁵ Van IJssel (2007) p. 177.

⁶⁶ Jorna (2005) in Van IJssel (2007) p. 177.

⁶⁷ Hier gaat het om minstens 38%. Van IJssel (2007) p. 424.

⁶⁸ Website Counsel of Secular Humanism (North America, Paul Kurtz) (31 oktober 2007).

wereld en als basis voor een ‘planetaire ethiek’. Zij willen een open geest ontwikkelen en leven zonder religie of enig andere transcendente verleiding.⁶⁹ Daarnaast vinden zij het van belang dat kinderen opgevoed worden tot vrije en kritisch denkende mensen, niet gehinderd door religieuze dogma’s. Onderwijs op basis van een wetenschappelijk wereldbeeld zien zij als een van de belangrijkste middelen hiertoe. Onder seculier humanisten vind je agnosten, non-theïsten, vrijdenkers en atheïsten.⁷⁰ Sommigen van hen, zoals de vrijdenkers en de atheïsten zijn zeer strijdbaar tegen de invloed van paranormale, theïstische of andere religieuze geloofssystemen in de samenleving. Zij denken dat de wereld er veel beter aan toe zou zijn zonder religie.⁷¹ In die richting formuleren zij dan ook krachtige standpunten.⁷² Vrijdenkers en atheïsten zijn expliciet gericht op het bevorderen van een meer seculiere en ethische samenleving.⁷³ We vinden ook agnosten en nontheïsten die niet zozeer antigodsdienstige stellingen formuleren, maar die zich meer richten op het bieden van alternatieve denkrichtingen, op voeding en inspiratie voor de vormgeving van het leven, op existentiële vragen en op het opkomen voor de rechten van seculier humanisten in de samenleving. In alle richtingen vinden we een grote drijfveer om een antwoord te vinden op belangrijke maatschappelijke issues en dilemma’s. Seculier humanisten waren van oudsher voorvechters van legalisering van euthanasie, abortus, crematie, vrouwenemancipatie en geboortebeperving. De waarde van zelfbeschikkingsrecht voor iedereen, vrijheid van meningsuiting, en de (fysieke) integriteit van het individu hebben zij hoog in het vaandel. Seculier humanisten van over de hele wereld hebben zich zowel op lokaal als op mondiaal niveau georganiseerd. Vanaf 1856 vinden we in Nederland de humanisten van ‘De Dageraad’, later ‘De Vrije

⁶⁹ Website Center for Inquiry Low Countries: agenda en mission statement (Nederland en België) (31 oktober 2007).

⁷⁰ Een agnost is iemand die ‘het allemaal niet zo zeker weet’ Een agnost vindt dat ‘het bestaan van goddelijke machten niet te bewijzen valt, net zo min als het tegendeel ooit gebleken is. Zij laten het onderwerp daarom bewust buiten beschouwing.’ (website Humanistisch Verbond 31 oktober 2007) Zie ook Van Dale: ‘de vooral door Spencer en Huxley ontwikkelde leer dat we geen kennis kunnen hebben van een buiten onze ervaring uitgaande orde.’ Een atheïst gaat ervan uit dat goddelijke machten niet bestaan en is waar nodig bereid om godsdiensten te bestrijden als zijnde in zijn ogen misleidende levensbeschouwingen. Met deze definitie wijk ik af van enkele gangbare definities (Van Dale: ‘ontkenning van het bestaan of de bestaanbaarheid van een (persoonlijke) god’) en verbind ik het atheïsme met een antigodsdienstig element. Bron: website Humanistisch Verbond (31 oktober 2007). ‘Non-theism’ is een aanduiding die in de Engelstalige literatuur over humanisme voorkomt, maar niet in het Nederlands. Ik geef er de voorkeur aan de term te gebruiken voor een vierde richting in het seculier humanisme die verschilt van agnosticisme, atheïsme en vrijdenkers: een nontheïst heeft de overtuiging dat god niet bestaat en gaat ervan uit dat dat óók een benadering van de werkelijkheid is, naast alle andere benaderingen. Bij sommige auteurs (bv. Cliteur 2008 p. 25 Derkx (2006) p. 269) valt deze vorm onder het atheïsme. De beschrijving van Cliteur (2008) van het (verstandig) atheïsme (‘Wie stelt, moet bewijzen. Bij wie het bestaan van God wil bevestigen berust de bewijslast’) komt ook niet overeen met de Van Dale definitie. De hier gehanteerde onderscheidingen komen het dichtst in de buurt van de omschrijvingen van Paul Kurtz: ‘Secular humanists are nontheists; that is, they find insufficient evidence for belief in God, particularly in the monotheistic sense of God as a person. (...) The difference between nontheists and atheists is that atheists usually define themselves primarily by what they are against, whereas nontheists consider their unbelief to be only part of a broader scientific-philosophical-ethical outlook.’ Kurtz (2007) p. 34.

Ik ga ervan uit dat de indeling tussen agnosten, non-theïsten en atheïsten niet absoluut is. Mensen kunnen ten aanzien van het ene onderwerp een agnostische en ten aanzien van het andere onderwerp een atheïstische positie hebben. In hoofdstuk 4 kom ik op deze kwesties terug.

⁷¹ Website Center for Inquiry Low Countries: agenda (Nederland en België) (31 oktober 2007)

⁷² Vrijdenkersmanifest Website De Vrije Gedachte (31 oktober 2007)

⁷³ Website Counsel for Secular Humanism (North America, Paul Kurtz) (2 november 2007)

Gedachte' genoemd. Dit is een sterk antireligieuze vereniging, die zich in de loop van de jaren flink heeft ingezet voor vrijheid van meningsuiting, democratie, mondigheid, mensenrechten en broederschap en tegen nationalisme, militarisme en kolonialisme.⁷⁴ Diervriendelijkheid en duurzaamheid zijn andere belangrijke punten van aandacht. Volgens de vrijdenkers dient de overheid er veel aan te doen om de wetenschappelijke kennis en methodiek bekend te maken aan een groot publiek en 'een bres op te werpen tegen bijvoorbeeld creationisme, intelligent design of kwakzalverij (zoals homeopathie en gebedsgenezing etc) ...'⁷⁵ Vrijdenken leidt volgens vrijdenkers tot vrijheid. Sinds 2007 is in Nederland en België daarnaast het Center for Inquiry actief, een internationale organisatie die zich inzet voor de bevordering van wetenschappelijk onderzoek ten bate van de voeding van seculier humanisten op het gebied van visies op de werkelijkheid en ethiek en voor het verdedigen van seculiere opvattingen in de samenleving. In Noord Amerika vinden we de 'National Counsel for Secular Humanism' opgericht door Paul Kurtz. Verbonden met dit centrum vinden we een groot netwerk van seculier humanisten over de hele wereld. In de 'Secular Humanist Declaration' pleit de counsel voor vrijheid van levensbeschouwing en religie. Bovendien wordt het belang van de religieuze ervaring erkend. Een dergelijke ervaring wordt gezien als iets dat het leven van mensen richting en betekenis geeft. Ontkend wordt echter dat die ervaringen iets te maken zou hebben met het bovennatuurlijke.⁷⁶

Het onderscheid tussen seculier en religieus humanisme: onhelder, onverenigbaar of aanvullend?

Zowel het seculier als het religieus humanisme zijn vanaf de oprichting in het Humanistisch Verbond vertegenwoordigd. Ze zijn sinds die tijd regelmatig onderwerp van gesprek geweest. Konden zij wel of niet naast elkaar een plek vinden binnen het HV? En in hoeverre hadden deze visies een aandeel in de koers van het levensbeschouwelijk humanisme?⁷⁷ Dit laatste is steeds afhankelijk geweest van de dominante opvattingen onder de leden. Hierbij moet worden opgemerkt dat in het verleden seculier humanisten ook wel rationeel humanisten werden genoemd, of anders gezegd, seculier humanisme werd aan rationalisme gelijk gesteld.⁷⁸

⁷⁴ Gasenbeek en Nabuurs (2006) p. 9

⁷⁵ Vrijdenkersmanifest 6 augustus 2007 Website De vrije gedachte (2 november 2007).

⁷⁶ The council for Democratic and Secular Humanism, Paul Kurtz (1980) *A Secular Humanist Declaration* Website Council for Secular Humanism (2 november 2007).

⁷⁷ Voor een beschrijving van de geschiedenis van deze discussies, zie: Gasenbeek, Brabers en Kuijman (2006) p. 37-53 en Kuijman (2001).

⁷⁸ Over rationalisme en rationaliteit zijn verschillende opvattingen bekend (Council for Secular Humanism declaration: reason (zie tekst), Cliteur (1993) p. 132, Fresco (1999) p. 45 en 50-52, Kunneman (1993) p. 66-70, Jacobs (1993) p. 412, Coenen (1993) p. 468). Voor de helderheid van mijn uiteenzetting gebruik ik de termen rationalisme en rationaliteit onderscheidend, waar ze nog al eens door elkaar gebruikt zijn. Op grond van inventarisatie van de verschillende betekenissen definieer ik rationalisme als: een benadering van de werkelijkheid waarin de rede (denken, verstand, rationaliteit en beschouwing) als enige betrouwbare toets en bron van waarheid en waarden wordt gezien en als zodanig als enige betrouwbare basis kan dienen voor keuzes en het handelen. Vgl Van Praag (1989) p.56 Op een andere plaats in het boek (idem p. 94) omschrijft Van Praag rationalisme echter als 'een logische denktrant onder verwaarlozing van morele of emotionele elementen' en iets verder: 'Als humanisten zichzelf rationalisten noemen, dan bedoelen ze met rationalisme verstand toegepast op

Vanwege de onderlinge strijd tussen religieuzen en rationelen over de inhoudelijke koers van het HV worden seculier en religieus humanisme tot op heden vaak gezien als twee tegengestelde polen.⁷⁹ Deze tegenstelling was en is een foutieve tegenstelling. Verwarring en onhelderheid met betrekking tot gebruikte termen ligt daaraan ten grondslag. De onhelderheid is met name een direct gevolg van de verschillende invullingen die gegeven worden aan het begrip religiositeit in verhouding tot seculier en rationeel. De rationalistisch humanisten vochten op twee fronten, enerzijds keerden zij zich tegen religie, die werd geassocieerd met geloof in hogere machten of krachten buiten de mens zelf. Deze krachten zouden diezelfde mens bepalen. Anderzijds zagen zij niets in het zogeheten 'belevingshumanisme', waarin de rede wordt losgelaten ten gunste van een 'beleving van de totale werkelijkheid'.⁸⁰ Door de dominante positie van de rationalisten ging seculier humanisme betekenen: niet-religieus humanisme.

Deze indeling zorgt voor onhelderheid. Seculier en religieus humanisme kunnen zich zonder problemen verenigen in één persoon. Dat wil zeggen: iemand kan niet in een bovenzintuiglijke wereld geloven en daarmee een seculier wereldbeeld hanteren, maar toch sterk religieuze gevoelens hebben (bijvoorbeeld eenheidservaringen) en deze toeschrijven aan uitsluitend menselijke vermogens. Jaap van Praag en Hans Alma zijn voorbeelden van humanisten met zowel een religieuze als een seculiere oriëntatie.⁸¹ Ook via een andere lijn kunnen we zien dat een seculiere levensoriëntatie en religiositeit samen kunnen gaan. Het Boeddhisme, een levensbeschouwing waarin spirituele oefening en eenheidservaringen centraal staan, is immers een seculiere religie.⁸²

Niet alleen kunnen seculier en religieus samen gaan, het is ook onjuist seculier en rationalistisch aan elkaar gelijk te stellen, zoals wel vaak gebeurt. We zien deze gelijkstelling onder andere opduiken in de geschiedenis van de strijd tussen 'begrijpers' en 'belevers' in het Humanistisch Verbond.⁸³ Ook bij organisaties als de Council for Secular Humanism en het Center for Inquiry is sprake van een

het menszijn in de wereld in alle volheid, die daaraan te beleven valt, en niet de dorheid van redeneren, die het woord rationalisme soms moet uitdrukken' (idem p. 95). Rationaliteit is een benadering van de werkelijkheid waarin waarden en visies op de werkelijkheid en de waarheid worden overdacht en waaraan op grond van argumentatie een waardering wordt toegekend (vgl ook beschrijving van beschouwing van (Idem p. 96). Over de kwaliteit van overdenking en argumentatie is hiermee mijns inziens nog niets gezegd.

⁷⁹ Andere humanistische organisaties, zoals het Center for Inquiry hebben zich verbonden aan de aanduiding seculier. Deze organisaties worden echter niet alleen gekenmerkt door een seculiere inslag, maar ook door een rationalistische, naturalistische, atheïstische en antireligieuze inslag. Er zijn ook seculier humanisten die deze kenmerken niet hebben.

⁸⁰ Kuijman (2001) p. 32-49.

⁸¹ Door Van Praag e.a. (1981) wordt nog een oude indeling gebruikt: religieus, rationeel, cultureel of maatschappelijk georiënteerd. Cultureel humanisme is volgens van Praag 'het streven de tekorten van het menselijk bestaan te overwinnen door creatieve inspanningen.' We vinden nog andere vormen in zijn publicatie uit 1989: wetenschappelijk/wereldlijk/seculier/naturalistisch humanisme, evolutionistisch humanisme, psychologisch humanisme, marxistisch humanisme. Daarnaast geeft hij nog enkele voorbeelden van filosofisch humanisme: pragmatisme, rationalisme, idealisme, existentialisme. Van Praag (1989) p. 44-61.

⁸² Cliteur (2000) p. 33 en De Wit (2000) p. 16.

⁸³ Kuijman (2001) p. 32-50. Hier wordt de gelijkschakeling tussen seculier en rationeel duidelijk zichtbaar. Religiositeit werd bestreden omwille van de associatie met godsgeloof en omwille van het feit dat de rede niet mag worden losgelaten in een beleving van de totale werkelijkheid als fundamentele bestaanservaring.

impliciete gelijkstelling. Deze organisaties zeggen dat zij zich committeren aan de rede, dat wil zeggen aan het gebruik van rationele methodes van onderzoek, logica en bewijs, om kennis te ontwikkelen en waarheidsaanspraken te testen.⁸⁴ Ook is er bij hen een angst waarneembaar voor de destructieve kanten van religie. En zij pleiten voor een seculiere opvoeding met het oog op de ontwikkeling van rationaliteit en democratische waarden om de seculiere oriëntatie in de wereld uit te breiden.⁸⁵

Er is echter geen antwoord te vinden op de vraag of een seculier wereldbeeld meer garantie biedt voor leven en samenleven op grond van rationaliteit en democratische waarden, dan een religieus leven. De vraag is of een seculiere levensoriëntatie wel gezien kan worden als de voorwaarde voor rationaliteit en democratische waarden. De schrijvers van het rapport 'Geloven in het publieke domein' zijn een andere mening toegedaan. Zij stellen dat de groep mensen met een 'niet-religieuze, niet-humanistische' oriëntatie juist voor risico's in de samenleving zou zorgen.⁸⁶ Ik denk dat de waarheid veel ingewikkelder is dan beide opvattingen doen voorkomen.

Een andere manier waarop de polarisatie tussen rationalisme en religiositeit in betreffende seculiere organisaties naar voren komt, is dat de wetenschap volgens de genoemde organisaties vooral ook gebruikt moet worden om paranormale verschijnselen op de korrel te nemen en liefst hun invloed op de samenleving te verminderen. Hierbij claimen de seculieren een rationele benadering. Echter, dat streven wordt eveneens gevoed door irrationele elementen. Hun gevecht wordt onder andere ingegeven door angst voor de invloed van geloof in paranormale verschijnselen. Dit wordt duidelijk in de hoeveelheid aandacht die onderzoek naar paranormale verschijnselen bij deze organisaties krijgt in verhouding tot enig ander onderzoek. Daarnaast wordt onderzoek naar paranormale verschijnselen in vergelijking dikwijls strenger beoordeeld wat betreft opzet en methodologie dan dat in de wetenschappelijke praktijk gangbaar is.

Twee redenen om een rationele en een religieuze benadering van de werkelijkheid niet als tegenover elkaar staande grootheden te zien vinden we in het gegeven, dat veel seculiere humanisten religieuze benaderingen van de werkelijkheid juist als aanvullend zien en in het feit dat niet voor alle seculier humanisten het verstand het enige richtinggevende principe in het leven is.⁸⁷

De aanduidingen religieus, seculier, rationeel, rationalistisch, atheïstisch, spiritueel, agnostisch beschouw ik daarom als karakterisering van tendensen in levensbeschouwingen en opvattingen van individuen of groepen⁸⁸ (die zich rond bepaalde visies gevormd hebben), die zich soms met elkaar kunnen verbinden en soms zich van elkaar bewegen, en niet als aanduidingen voor vaststaande of elkaar uitsluitende categorieën humanismen.

⁸⁴ Website Council for Secular Humanism: A secular humanist declaration. Paragraaf 7: Reason. Gevonden op 2 november 2007. De situatie is steeds complexer dan op het eerste gezicht lijkt, want de Council erkent wel het belang van religieuze ervaringen, maar ze verbindt deze ervaringen niet met het bovennatuurlijke.

⁸⁵ Website Council for Secular Humanism: A secular humanist declaration. Paragraaf 10: Education en Conclusion. Gevonden op 2 november 2007.

⁸⁶ Van de Donk e.a. (2006) p. 181-182.

⁸⁷ Kuijlsman (2001) p. 24 en 25.

⁸⁸ Zoals de Vrije gedachte of het Modern Beraad. Zie ook Van IJssel (2007): p. 422.

Na deze korte bespreking van het (overwegend georganiseerd) humanisme in Nederland, geef ik een beschrijving van het levensbeschouwelijk humanisme zoals we dat onder andere in het Humanistisch Verbond kunnen vinden. Mijn benadering van humanisme is daarbij exclusief. Humanistische stromingen binnen het christendom of de islam moet ik in het bestek van dit schrijven helaas buiten beschouwing laten.⁸⁹ Zij zullen zich waarschijnlijk op deelgebieden in de beschrijvingen kunnen herkennen.

⁸⁹ Voor inclusief en exclusief humanisme zie: Derkx en Mooren (1996) p. 68.

2. De levensbeschouwing van de humanisten in het Humanistisch Verbond

Zoals naar voren kwam heeft humanisme veel verschijningsvormen. Het Humanisme wil immers een open en dynamische levensbeschouwing zijn, waarin ieder met gebruik van culturele noties en in dialoog met anderen zijn eigen visies ontwikkelt.⁹⁰

Vanaf de oprichting van het Humanistisch Verbond na de tweede wereldoorlog vonden de leden elkaar in de strijd om de geest van de buitenkerkelijke mens (grote strijd) en in de emancipatiestrijd voor een volwaardige plaats van buitenkerkelijken in de samenleving (kleine strijd).⁹¹ Zij hadden als doelstellingen het verenigen van alle humanisten in Nederland en het verdiepen, verbreiden en verdedigen van de humanistische levensovertuiging. Toen men daartoe een gezamenlijke visie wilde formuleren over wat het humanisme kenmerkt, bleek dat niet zo gemakkelijk. Onder de leden waren namelijk religieus humanisten, vrijdenkers, pantheïsten, spinozisten en vrijzinnig protestanten. Enerzijds waren er veel verschillende opvattingen, anderzijds wilde men een zo breed mogelijk draagvlak creëren.⁹² In 1946 kwam men tot de eerste beginselverklaring van het Humanistisch Verbond:

‘Artikel 1. Onder humanisme wordt verstaan de levens- en wereldbeschouwing, die zich, zonder uit te gaan van het bestaan van een persoonlijke godheid, baseert op de eerbied voor de mens als bijzonder deel van het kosmisch geheel, als drager van een niet aan persoonlijke willekeur onderworpen normgevoel en als schepper van en deelhebber aan geestelijke waarden.

Artikel 2. Het humanisme gaat uit van de erkenning dat de mens de behoefte gevoelt, zich een beeld te vormen van de werkelijkheid: het humanisme streeft naar een beeld, dat de toets der rede kan doorstaan.’

Deze beginselverklaring riep veel discussie op tussen religieus en rationalistisch humanisten, met name over ‘het kosmische’ element. Na 1955 kregen de rationalisten de overhand en is ‘het kosmische’ uit de beginselverklaring geschrapt.

Toen Jaap van Praag zijn voorzitterschap in 1969 overdroeg, kwam er een koerswijziging richting meer nadruk op maatschappelijk engagement. Men wilde zowel ‘verdieping en beraad over de eigen levensovertuiging als een verantwoorde bepaling van standpunten in actuele kwesties’.⁹³ De beginselverklaring werd als gevolg hiervan in 1973 aangepast:

⁹⁰ Van der Sijde (2006) p. 4.

⁹¹ Derkx (1993) p. 106-107.

⁹² Gasenbeek, Brabers en Kuijlmans (2006) p. 38-39.

⁹³ De Leede, 1976 p. 6-7 geciteerd in Gasenbeek, Brabers en Kuijlmans (2006) p. 43.

‘Het humanisme is de levensovertuiging die probeert leven en wereld te begrijpen uitsluitend met menselijke vermogens. Het acht wezenlijk voor de mens zijn vermogen tot onderscheidend oordelen, waarvoor niets of niemand buiten hem verantwoordelijk kan worden gesteld.

Het humanisme wordt gekenmerkt door:

- 1. de voortdurende bereidheid zich in denken en doen naar normen van redelijkheid en zedelijkheid te verantwoorden;*
- 2. de helpende zorg voor de medemens om hem in staat te stellen zich te ontplooien tot een volwaardig bestaan in zelfbestemming;*
- 3. het streven naar een samenleving waar vrijheid, gerechtigheid, verdraagzaamheid, eerbied voor de menselijke waardigheid en medemenselijkheid centraal staan.’*

Vier dingen vallen op in deze wijziging van de beginselverklaring. ‘Het kosmische’ is eruit. En met dat gegeven, draait de wereld vooral om de mens. De zinsnede ‘met uitsluitend menselijke vermogens’ in de beginselverklaring van 1973, lijkt naar een volledig seculier wereldbeeld te verwijzen. We zullen later zien dat het ook anders kan worden opgevat. Met het woord begrijpen is de nadruk komen te liggen op een rationele benadering van de werkelijkheid, en de notie ‘samen leven’ is belangrijker geworden. Als laatste valt op dat het taalgebruik is veranderd. De poëtische klank in de eerste beginselverklaring heeft plaats gemaakt voor een zakelijk schrijven, met welhaast het taalgebruik van een beleidsstuk.

Het humanisme wordt gezien als een levensbeschouwing die geen vaste antwoorden kent. De vorming van de levensbeschouwing is een persoonlijke aangelegenheid (in dialoog met anderen en tegen de achtergrond van de in de cultuur aanwezige bronnen van zin) en humanisten worden gezien als mensen die los willen komen van ‘knellende, ouderwetse en dwingende sociale structuren om de stuurman te kunnen zijn van hun eigen bestaan.’⁹⁴ Deze formuleringen suggereren dat het humanisme een levensbeschouwing is, zonder expliciete aannames over hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Verschillende humanisten hebben deze mening. Uit levensbeschouwelijke teksten van het huidige en het vroegere Humanistisch Verbond blijkt echter dat er wel degelijk naar visies over de werkelijkheid wordt verwezen, op grond van keuzes of op grond van overtuigingen. In het spreken over en onderzoek naar het levensbeschouwelijk humanisme is het van belang dat beide zienswijzen worden recht gedaan en dat onderzocht wordt hoe beide zienswijzen zich precies tot elkaar verhouden. Uit de beginselverklaring, uit de meerjarenvisie 2007-2012 van het Humanistisch Verbond en uit de teksten op de website blijkt bijvoorbeeld dat het humanistische verbond zich vooral wil richten op de

⁹⁴ Verhagen (2005) p. 4.

‘seculiere buitenkerkelijken’.⁹⁵ Met seculier wordt dan bedoeld: niet kerkelijk en zich oriënterend op het bestaan hier en nu (niet te verwarren met het eerder genoemde seculier humanisme, als vorm van humanisme naast religieus en pluriform). ‘Zin en betekenis worden niet gegeven door een bovenmenselijke hogere macht en identiteit wordt niet primair ontleend aan religieuze collectiviteiten.’⁹⁶ Mensen met een seculiere levensbeschouwing gaan ervan uit dat zij zelf zin moeten geven aan het bestaan en dat het bestaan op zichzelf geen zin heeft los van wat de mens er zelf van maakt. Dit leven en deze wereld is alles waar we ons zorgen om moeten maken. Er is geen bewijs voor een leven na dit leven of een wereld na deze wereld. En zelfs als die er zouden zijn, vinden seculieren ‘één wereld en één leven tegelijk wel genoeg’.⁹⁷

Wereldbeeld

De aannames over de wereld die uit dit seculiere *wereldbeeld* spreken, kunnen we nader verkennen aan de hand van de ontologische postulaten uit Van Praags Grondslagen van Humanisme. De in totaal tien (vijf ontologische en vijf antropologische) postulaten noemt hij kernideeën. Het ging hem bij het formuleren ervan om het ‘zoeken naar een humanistisch oriëntatiepatroon, waaruit de humanistische opvattingen zich als het ware vanzelf ontfouwen’. De postulaten hebben nadrukkelijk een systeemkarakter, dat wil zeggen dat een poging is gedaan tot het schrijven van een samenhangend en afgerond geheel. De openheid van het systeem bestaat erin dat van Praag zijn postulaten als een proeve presenteert die ter discussie staat. Het is volgens hem best mogelijk dat ‘men bij nader inzien meer of minder, of andere, grondnotities zou willen hanteren’.⁹⁸ Van Praags postulaten hebben sinds het verschijnen van ‘grondslagen van humanisme’, weinig ter discussie gestaan en worden nog steeds als maatgevend gezien.⁹⁹ De vraag is of daarmee wordt recht gedaan aan verschillen met andere verwoordingen van humanisme. Zijn de postulaten Van Praag een overkoepelend raamwerk voor verschillende humanistische articulaties of is het een specifiek levensbeschouwelijk oriëntatiepatroon temidden van andere humanistische oriëntatiepatronen van (groepen) mensen in het Verbond? Met deze vraag in gedachten vergelijk ik de postulaten van Van Praag gaandeweg dit hoofdstuk met humanistische bronnen die op het eerste gezicht met de postulaten lijken te verschillen.

⁹⁵ Humanistisch Verbond Meerjarenvisie 2007-2012 p. 11 Het Jong HV richt zich echter niet alleen op seculier georiënteerde jongeren. Website Jong HV: Wat is Humanisme? www.jonghv.nl (gevonden op 30 oktober 2007).

⁹⁶ Humanistisch Verbond Meerjarenvisie 2007-2012 p. 7 De opvatting van het jong HV en van het Humanistisch Verbond is ruimer dan die van de seculier humanisten of van Van Praag. Van Praag (1989) p. 79-80 ziet de IHEU verklaring als gemene deler van de humanistische visies en daarin staat: ‘humanisten verwerpen de idee van een laatste werkelijkheid achter de natuur’. De formulering ‘verwerpen’ is mijns inziens te sterk voor alle agnostische en religieuze verbondshumanisten.

⁹⁷ Website Jong HV: Wat is Humanisme? www.jonghv.nl (gevonden op 30 oktober 2007).

⁹⁸ Van Praag (1989) p. 83.

⁹⁹ Kunneman (2005a) p. 213. Derkx (1998b) p. 231. Elders bespreekt ze echter wel in: ‘Humanisme tussen Oost en West’ (1993b) p. 83.

De ontologische postulaten houden in dat de wereld door de meeste humanisten ‘ervaarbaar, bestaand, volledig, toevallig en dynamisch wordt geacht’.¹⁰⁰

De ervaarbaarheid van de wereld betekent dat zintuiglijke indrukken, wanneer ze onze aandacht trekken, als gewaarwordingen in het bewustzijn samenhang verkrijgen. Van Praag noemt twee verschillende ervaringswijzen. We kunnen de wereld beleven, en dan vereenzelvigen we ons met gewaarwordingen ‘die als een eenheid ondergaan worden’. Of we kunnen de wereld beschouwen. Dan zijn de ‘waarnemingen meer afstandelijk en worden ze met elkaar in verband gebracht’.¹⁰¹ De beleving verschaft emotionele ondervinding en de beschouwing intersubjectieve kennis. Beleven en beschouwen doordringen elkaar wel, maar gaan volgens Van Praag niet in elkaar over. Kennis van de wereld verschaft geen beleving van in de wereld zijn, en de beleving leidt ook niet tot intersubjectieve kennis van de wereld.¹⁰² In de beschrijving van religieus humanisme werd duidelijk dat niet alle humanisten het met deze scheiding tussen beschouwen en beleven eens zijn. Voor anderen dan Van Praag kunnen belevingen wel als basis dienen voor inzichten over de werkelijkheid.¹⁰³ Ook voor het hedendaagse Humanistisch Verbond zijn intuïtie, gevoel en lichaamsbewustzijn, naast het denken, mogelijke gronden voor het vergaren van inzichten over de verschijnselen in de werkelijkheid. Het Verbond geeft geen helderheid over hoe deze inzichten zich verhouden tot inzichten die door middel van het verstand zijn verkregen.¹⁰⁴

Het tweede postulaat luidt dat de wereld volgens Van Praag bestaand is. Ervaringen worden niet als schijn gezien, maar de wereld is wat zij is voor de mensen. Hoe de wereld voor de mensen is, het wereldbeeld, is zijns inziens cultureel bepaald. Mens en wereld vormen een onlosmakelijk geheel. Dat betekent dat hij het humanistische wereldbeeld nadrukkelijk onderscheidt van het magische, materialistische, spiritualistische of idealistische wereldbeeld, met respectievelijk het primaat bij hogere machten, bij de materie, bij de menselijke geest of bij het bewustzijn. Hoewel dergelijke opvattingen ook onder humanisten aanhangers hebben, gaat Van Praag ervan uit dat de meeste humanisten de samenhang tussen mens en wereld als een primair gegeven zien. Zoals de wereld door de mensen ervaren wordt, dat is de werkelijkheid. ‘Werkelijkheid is geen onmiddellijke afspiegeling van iets, maar ook geen ideële constructie over iets heen: het is de existentiële ervaring van door de mensen geïnterpreteerde wereld.’¹⁰⁵ Naturalistisch humanisten, mensen die geloven dat ‘de wereld

¹⁰⁰ Van Praag (1989) p. 85.

¹⁰¹ Hier vermoed ik een oorzaak van verwarring omdat het begrippenapparaat van beleving, gewaarworden, beschouwing en ervaring deels in een psychologisch, deels in een filosofisch betoog gestalte krijgt. Het zou de moeite waard kunnen zijn in het kader van het debat over de religieuze ervaring als het gebruik van die termen goed onderzocht werd.

¹⁰² Van Praag (1989) p. 96.

¹⁰³ Zie religieus humanisme p. 23

¹⁰⁴ Website Humanistisch Verbond: ‘Hoe moet je volgens humanisten de verschijnselen in de werkelijkheid proberen te verklaren?’ Gevonden op 31 oktober 2007.

¹⁰⁵ Van Praag (1989) p. 98.

geen bovennatuurlijke oorsprong heeft, en zelfbestaand; niet geschapen, maar zelforganiserend is'¹⁰⁶, lijken op het eerste gezicht een positie te hebben die samenvalt met dit postulaat van Van Praag, namelijk dat de wereld bestaand is. Hun positie verschilt daar echter van, omdat voor humanistisch naturalisten de werkelijkheid van de wereld in het bestaan ervan zelf ligt, waar van Praag de werkelijkheid van de wereld in de ervaring ervan legt.

Volgens naturalisten volgt alles in het heelal hetzelfde regelmatige bestaanspatroon. De verschijnselen in de werkelijkheid zijn in hun visie het best te begrijpen door middel van de methoden van de natuurwetenschap, gebaseerd op 'waarneming en hypothesen, verificatie of falsificatie, experiment en logisch nadenken'.¹⁰⁷ Het naturalisme kan wetenschappelijk zijn, zoals dat bij het eerder genoemde Center for Inquiry het geval is. Maar, vanwege het feit dat er in het naturalisme wordt uitgegaan van werkelijkheidsclaims die verder gaan dan het ervaarbare, en vanwege de opvatting van het zelforganiserende karakter van de werkelijkheid, kan een naturalistisch humanisme samengaan met een immanent godsgeloof. Het zelforganiserend karakter van de werkelijkheid wordt dan gezien als de uitdrukking van het wezen van god.¹⁰⁸ Het Humanistisch Verbond ziet het humanisme echter als een ongodsdienstige levensbeschouwing die niet uitgaat van een bovennatuurlijke macht of kracht, zoals een god. Dat bijna veertig procent van de onderzochte humanistisch raadslieden een (al of niet immanent) godsgeloof heeft, zoals uit het onderzoek van Van IJssel blijkt, lijkt een tegenstrijdigheid.¹⁰⁹ Het Humanistisch Verbond wil wél ruimte bieden aan deze religieuze mensen, zij vindt diversiteit aan opvattingen belangrijk en waardevol.¹¹⁰

Volgens Van Praag kan men ook zeggen dat de wereld volledig is, het derde postulaat: 'Mensen kunnen wel steeds meer van de werkelijkheid ontdekken, maar zij moeten leven met de ontdekte wereld die voor hen de werkelijkheid is.'¹¹¹ En wat wij over de wereld weten kan alleen middels de ervaring tot stand komen. Van Praag geeft het voorbeeld van de ontdekking van Amerika door Columbus. Na die ontdekking was de wereld groter dan daarvoor. 'Ook is de wijze van interpretatie – het zogenaamde paradigma – veranderd; of eigenlijk had deze verandering (met betrekking tot de bolvorm van de aarde) deze ontdekking mogelijk gemaakt.'¹¹² De ervaarbaarheid van de wereld kan dus door gezamenlijk werk uitgebreid worden. Deze veronderstelling wordt volgens Van Praag ondersteund door 'betrouwbare onderzoeken' op het gebied van telepathie. De wereld wordt dan

¹⁰⁶ De Wit (2000) p. 14.

¹⁰⁷ Website Jong HV: wat is humanisme? Gevonden op 31 oktober 2007.

¹⁰⁸ De Wit (2000) p. 14. En dat blijkt ook uit het feit dat bijna veertig procent van de raadslieden uit het onderzoek van Van IJssel een immanent godsbeeld heeft. Van IJssel (2007) p. 424.

¹⁰⁹ Het HV hanteert een transcendent godsbeeld, terwijl in het proefschrift van Van IJssel ook van een immanent godsbeeld wordt gesproken.

¹¹⁰ Website Humanistisch Verbond: Humanisme als levensbeschouwing. En: Is humanisme gelijk aan atheïsme? Gevonden op 31 oktober 2007.

¹¹¹ Van Praag (1989) p. 99.

¹¹² Van Praag (1989) p. 99. Van Praag lijkt hier echter ook te zeggen dat een veranderende interpretatie van de wereld vooraf gaat aan de ontdekking van Amerika. Op dit punt verschijnt dus enige onhelderheid.

echter nog steeds niet gezien als verwijzend naar iets er buiten of er achter. Ook hebben de meeste humanisten volgens Van Praag geen transcendentie interpretaties van de werkelijkheid, zoals bijvoorbeeld het geval is wanneer iemand de werkelijkheid als afhankelijk van een schepper ziet. De wereld is volgens humanisten zoals die is, en zij interpreteren haar binnen de ervarbaarheid van die wereld.¹¹³ De zinsnede ‘niet verwijzend naar iets er buiten of er achter’ is een lastige, net als de zinsnede: ‘met uitsluitend menselijke vermogens’. Met dien verstande dat de laatste zinsnede ook een positieve invulling heeft, worden beide formuleringen gebruikt om iets uit te sluiten, zonder precies aan te duiden wát wordt uitgesloten of wat men zou moeten uitsluiten.

Uit het onderzoek van Van IJssel is duidelijk geworden dat de aanduiding ‘uitsluitend menselijke vermogens’ de nodige rek heeft. De meeste humanistisch raadslieden die aan dat onderzoek hebben meegedaan, geven aan dat zij het paranormaal ervaren, bijvoorbeeld ervaringen van contact met een ‘gids’ of overledene, een herinnering aan een vorig leven, helderziendheid of een buitenlichamelijke ervaring, ook tot de menselijke vermogens rekenen.¹¹⁴ De vraag is dan wat de aanduiding ‘met uitsluitend menselijke vermogens’ dan nog wel uitsluit. Het zou kunnen dat humanisten denken in de lijn van Van Praag, dat dergelijke ervaringen puur gezien worden als beleving, zonder dat daaruit een aanname over de werkelijkheid volgt. De meerderheid van de geïnterviewden in het onderzoek van Van IJssel geven hier echter geen blijk van.¹¹⁵

Het idee dat de wereld niet verwijst naar iets er buiten of erachter is op dezelfde manier ter discussie te stellen. Wanneer de formulering verwijst naar de uitsluiting van een persoonlijke-schepper-god, denk ik dat veel humanisten het met die formulering eens zouden zijn¹¹⁶. Het is echter zo dat een kwart van de humanistisch raadslieden uit het onderzoek van Van IJssel vindt dat zaken als reïncarnatie, paranormaliteit en geloof in een god met het humanisme te verenigen vallen. De vraag is dan hoe dat zich verhoudt tot de aanname ‘dat de wereld niet verwijst naar iets erbuiten of erachter’, met andere woorden: iets transcendent. Hoort god bij de wereld of niet? Horen ‘dode mensen’ bij de wereld? Iets

¹¹³ Ook hier moet weer worden aangetekend, dat er mensen zijn die zich onder humanisten rekenen die wel geloven in een transcendentie werkelijkheid. Hetzij met een andere invulling van het begrip transcendentie, hetzij in de vorm van een gangbaar christelijk geloof. Zie ook Amerikaanse literatuur: ‘weak theism/atheism’ Baier (1997) p. 30 en Goud (1995) p. 85

¹¹⁴ Van IJssel (2007) p. 436

¹¹⁵ Van IJssel (2007) p. 300-314. Van Praag (1989) geeft in ‘Grondslagen van Humanisme’ overigens het commentaar: ‘Als men naar zo’n visitekaartje vraagt, dan zou men iets als het volgende kunnen zeggen; Humanisme is een levensovertuiging, gekenmerkt door het pogen leven en wereld te verstaan en er in te handelen met een uitsluitend beroep op menselijke vermogens en gericht op ieders zelfbestemming in een gezamenlijk menszijn. Dit doet sterk denken aan de beginselverklaring van het Humanistisch Verbond. Het karakteriseert een ongodsdienstig humanisme, en dat ligt ook wel voor de hand; niet alleen omdat het Humanistisch Verbond nu eenmaal een organisatie van ongodsdienstigen is, maar vooral omdat het humanisme zich in de loop van de tijd steeds meer van de godsdienst heeft losgemaakt. Vandaar dat ‘uitsluitend beroep op menselijke vermogens’, wat theoretisch overigens niets zegt over wat zich in en door die vermogens openbaart. Zij zouden van Godswege gegeven kunnen zijn en God zelf zou zich daarin kunnen openbaren; maar ongodsdienstige humanisten hebben daar geen weet van.’ P. 78-79. Ook bij Van Praag heeft het uitgangspunt ‘met uitsluitend menselijke vermogens’ dus de nodige rek.

¹¹⁶ Van IJssel (2007) p. 424. Vijf procent van de onderzochte humanistisch raadslieden gelooft in een persoonlijke god.

anders is dat een raadvrouw in dat onderzoek vertelt over een gesprek met Van Praag, waarin een uitspraak van hem ter discussie stond: ‘Dat wat je niet kunt kennen, is niet belangrijk’. Twee van de negen raadslieden uit het onderzoek gaan expliciet tegen deze mening in. Zij voelen zich niet thuis bij een humanisme dat interesse in het mysterie van het bestaan mist.¹¹⁷

De meest verstrekkende opvatting die Van Praag over de wereld geeft is dat zij toevallig is. De wereld is er zonder aanwijsbare oorzaak, ‘en zij functioneert zonder aanwijsbaar doel’.¹¹⁸ Uit zichzelf geeft zij geen openbaring van zin. De wereld is een gegeven, en de enige betekenis ervan is die de mensen aan de wereld kunnen geven. En meestal is dat meer een zin voor hun eigen bestaan, dan voor het bestaan van de wereld.

‘Mensen kunnen sectoren van de wereld materieel en ideëel enigszins bewoonbaar maken, cultiveren; maar de wereld als geheel is eerder schrikwekkend dan idyllisch, eerder overweldigend dan bemoedigend, eerder ongerijmd dan geruststellend. Daarin ontvouwt zich menselijk leven als een experiment, een schijnbaar onmogelijk avontuur om iets te verwerkelijken dat de moeite waard is. De moeite waard is een leven dat zich verzoend heeft met de menselijke situatie en dat daarin betekenis verkrijgt; temidden van de tegenstrijdigheid en eindigheid, maar gericht op een verwerkelijking van menszijn, dat tegelijkertijd steunt op de wereld en erdoor bedreigd wordt.’¹¹⁹

Van Praag geeft in dit verband het standpunt weer van mensen, waaronder humanisten, die vinden dat de wereld harmonie vertoont. Hij gaat hier tegenin door te zeggen dat harmonie in de wereld, kosmische orde en regelmaat ‘pas uit de menselijke interpretatie tevoorschijn komen’. *‘De natuur produceert en vernietigt in spilzuchtige overvloed, leven is alleen mogelijk ten koste van ander leven; vuur en ijs, water en gas bedreigen het bestaan, het wordt geteisterd door ziekte en dood. Alweer, men kan dat harmonie noemen, maar dat is geen voor de hand liggende troost voor het leven op aarde.’¹²⁰*

Ik denk dat niet alle humanisten het bestaan als zo schrikwekkend zien als Van Praag. Doorgaand op zijn denklijn, behelst het wereldbeeld van Van Praag net zo goed een interpretatie van de werkelijkheid als de harmonieuze wereld. Bovendien denk ik dat er humanisten zijn die, wat Van Praag er ook tegenin brengt, blijven geloven in de eenheid van de dingen, en leven vanuit het besef dat de ervaring daarvan hen in staat stelt in overeenstemming met hun natuur en tegelijkertijd ook de natuur, hoe grillig ook, te handelen en te leven. Daarnaast zegt bijna een kwart van de raadslieden uit het onderzoek van Van IJssel dat zij niet geloven dat het leven uit een toevallige opeenvolging van gebeurtenissen bestaat.¹²¹ In haar interviews komt naar voren dat synchroniciteit in het leven van verschillende raadslieden een belangrijke plaats inneemt. Een van de vrouwelijke geïnterviewden

¹¹⁷ Van IJssel (2007) p. 339.

¹¹⁸ Van Praag (1989) p. 100.

¹¹⁹ Van Praag (1989) p. 101.

¹²⁰ Van Praag (1989) p. 100.

¹²¹ Zie ook Van IJssel (2007) p. 432: Minstens de helft van de respondenten ervaart het leven als een proces waarin men zich steeds meer bewust wordt ‘van de aard en de onderlinge samenhang van alle – zowel zichtbare als onzichtbare – dingen.’ En p. 308 en 309.

verwoordt het zo: ‘Als het op een bepaalde manier je beleving is dat je op de goede laag zit, een goede stroom, en je let op de tekenen, dan vallen dingen je toe, dan gaat het heel makkelijk.’ Deze raadvrouw ziet dit als ‘de manier waarop het leven werkt’.¹²²

Het Humanistisch Verbond onderschrijft het idee van de toevalligheid, maar dat gebeurt niet vanuit eenzelfde emotionele toonzetting. Het Verbond ziet de wereld niet zo schrikwekkend als van Praag, maar vindt wel dat ‘de wereld toevallig is, zonder aanwijsbare oorzaak, zonder aanwijsbaar doel’. ‘Mensen hebben het leven te nemen zoals het komt.’ ‘Dat dit altijd gemakkelijk is, is daarmee niet gezegd.’¹²³

Als laatste ontologisch postulaat noemt van Praag dat de wereld dynamisch is. ‘De wereld wordt beleefd als zich afspelend in een voortdurende natuurlijke wording.’¹²⁴ Natuurwetten als evolutie, causaliteit of dialectische wetmatigheid geven de samenhang in de menselijke ervaring weer. Natuurwetten verklaren volgens van Praag niets anders dan deze samenhang. Ze verklaren niet hoe de werkelijkheid in elkaar zit, maar hoe die in relatie tot de menselijke ervaring functioneert. Het zijn denkvormen die gehanteerd worden om de mens in staat te stellen in en met een dynamische wereld te leven en erin te handelen.¹²⁵

Wat opvalt is dat in het wereldbeeld van Van Praag grote nadruk wordt gelegd op de werkelijkheid als intrinsiek verbonden met de menselijke ervaring. Deze denktrant laat hij echter los in zijn beschrijving van het postulaat van de toevalligheid, waarin hij overgaat op een directe beschrijving van de werkelijkheid alsof die los staat van de menselijke ervaring.

Zoals duidelijk wordt, leven er binnen het humanisme nogal verschillende opvattingen over het wereldbeeld. Het gaat in dit hoofdstuk om een beschrijving van het humanisme van het Humanistisch Verbond. En voor velen worden de visies van Van Praag daarin als maatgevend gezien¹²⁶. Uit de teksten op de website van Het Humanistisch Verbond blijkt weinig tegenspraak met deze visies. Er worden wel andere visies naast genoemd, zoals bijvoorbeeld de agnostische. Het Humanistisch Verbond besteedt echter geen aandacht aan de verhouding tussen de visie van Van Praag, de agnostische en de naturalistische visies, en is minder stellig over verschillende zaken die met de transcendente werkelijkheid (bijvoorbeeld reïncarnatie) te maken hebben. Het verbond laat het gegeven ‘dat het humanisme geen vaste antwoorden kent’ iets nadrukkelijker op de voorgrond komen dan Van Praag. Ik denk dat het humanisme hierin wel iets te doen heeft. Want het ‘niet uitgaan van vaste antwoorden’ mag niet fungeren als uitvlucht voor een gebrek aan inhoudelijke expliciete visies of als uitvlucht voor het omgaan met verschillen in perspectieven.

¹²² Van IJssel (2007) p. 307.

¹²³ Website Humanistisch Verbond: Kan iemand tegelijk lid van een kerk en van het Humanistisch Verbond zijn? Gevonden op 31 oktober 2007.

¹²⁴ Van Praag (1989) p. 101.

¹²⁵ Van Praag (1989) p. 103.

¹²⁶ Kunneman (2005a) p. 213.

Ik denk daarnaast ook dat het van belang is dat het Humanistisch Verbond wat betreft het onderwerp transcendentie duidelijkheid verschaft. Zoals blijkt uit de eerder aangehaalde meerjarenvisie 2007-2012 is het Verbond geneigd een seculier humanisme centraal te stellen. Daarnaast wordt het humanisme van Van Praag en van de IHEU, waarin een transcendente werkelijkheid verworpen wordt, door velen als maatgevend gezien.¹²⁷ Op deze manier ontstaat er een spanningsveld tussen enerzijds de HV uitgangspunten en anderzijds de doelstelling om bijvoorbeeld ook aan religieus humanisten onderdak te bieden.

Mensbeeld

Eerst zullen de antropologische postulaten natuurlijkheid, gelijkheid, verbondenheid, vrijheid, redelijkheid de revue passeren, om daarna de aandacht te richten op het mensbeeld in relatie tot levensvragen rondom verbondenheid, dood en natuur. Deze levensvragen worden besproken vanuit diverse humanistische posities.

De meeste humanisten nemen aan dat de mens uit een natuurlijke evolutie is voortgekomen. Ze gaan er als vanzelfsprekend vanuit dat de mens van de aap afstamt. In de wetenschap wordt de evolutietheorie, voor zover het gaat over de afstamming van de mens, ook wel ter discussie gesteld. Er zijn nog niet voldoende gegevens bekend om over de ontwikkeling van aap naar mens overeenstemming te bereiken ('missing link'). Sommigen vragen zich op grond hiervan zelfs af of die ontwikkeling ooit heeft plaats gevonden. Zoals helder werd in de bespreking van de ontologische postulaten, ziet Van Praag de evolutietheorie als een theorie die de samenhang in de menselijke ervaring weergeeft.¹²⁸ De evolutietheorie zegt dus volgens hem niet iets over de werkelijkheid los van die ervaring, waar dat in de naturalistische benadering wel het geval zou zijn.

De evolutie lijkt bij Van Praag wel een belangrijke notie te zijn, vanwege de invulling die hij geeft aan het eerste, volgens hem het meest fundamentele, postulaat: de natuurlijkheid van de mens. Mensen worden gezien als met elkaar voortkomend uit en, als deel van, een natuurlijk ervaarbare wereld. Mensen 'zijn een schakel in een wordingsproces, dat zich voortzet in hun bestaan.'¹²⁹ Volgens Van Praag ligt in dit gegeven 'de mogelijkheid tot individuele en collectieve groei besloten, die in het humanistische spreken zo'n grote rol speelt.'¹³⁰ Het postulaat van de natuurlijkheid van de mens houdt de visie in dat mensen natuurlijke organismen zijn die net als alle andere levende wezens onderworpen zijn aan de krachten van de natuur. Op haar beurt is de natuur onderworpen aan een menselijk streven, dat vanwege het bewustzijn van de mens een ander karakter heeft dan het dierlijke streven. Dit

¹²⁷ Kunneman (2005a) p. 213, Cliteur en Van Houten (1993) p. 16.

¹²⁸ 'De evolutionaire, causale of dialectische wetmatigheid geeft de samenhang van de menselijke ervaring weer. (...) Natuurwetten en formules zijn de vorm waarin menselijke ervaring systematisch is vastgelegd. Van Praag (1989) p. 101-102.

¹²⁹ Van Praag (1989) p. 88.

¹³⁰ Van Praag (1989) p. 88.

bewustzijn stelt mensen in staat de wereld ‘niet alleen vitaal te ondergaan, maar er ook afstand van te nemen en zich er naar terug te buigen’.¹³¹ Hierdoor zijn mensen in staat elementen uit de oorspronkelijke belevingswereld ‘af te zonderen en samen te voegen, waardoor begripsmatig denken mogelijk wordt’. Dit bewustzijn is echter wel volstrekt natuurlijk, het wordt gezien als voortkomend uit een natuurlijke ontwikkeling, waarschijnlijk samenhangend met extra celdeling van de grote hersenen. Lichaam en bewustzijn vormen volgens van Praag daarom een onverbreekelijke eenheid. Door de mogelijkheid van het begripsmatig denken, zijn mensen in staat om taal en cultuur gestalte te geven. ‘Als intentionele wezens, scheppen mensen hun eigen werkelijkheid, zowel geestelijk als praktisch. Het is de menselijke natuur die de cultuur scheidt. Zo zijn ook natuur en cultuur onverbreekelijk met elkaar verbonden.’¹³²

Het tweede antropologische postulaat is dat van de verbondenheid. De verbondenheid ligt in het feit dat de mensen met elkaar uit de wereld zijn voortgekomen en in het feit dat zij voor hun ontplooiing op elkaar zijn aangewezen. ‘De mens ontdekt zichzelf aan de ander en wordt ook zichzelf door de ander (...). Iedere menselijke functie, denken, voelen, willen en doen verwijst naar de ander, zonder wie die functies nauwelijks betekenis zouden hebben.’¹³³ De verbondenheid waar Van Praag het over heeft is een tamelijk neutrale verbondenheid. Het kan vorm krijgen in vriendschap, liefde, samenwerking, maar ook in concurrentie, vernietiging, agressie en geweld. Deze laatste vormen van samenleven geven volgens Van Praag echter ‘geen echte vervulling van de oorspronkelijke verbondenheid’.¹³⁴ Uiteindelijk leiden zij tot de vernietiging van de mensheid. De oorspronkelijke verbondenheid heeft te maken met het feit dat mensen elkaar altijd nodig hebben gehad, en oorspronkelijk voor elkaar zorgden in heel kleine familieverbanden. Van Praag geeft blijk van een optimistisch perspectief als hij zegt dat de feitelijke culturele ontwikkeling in de richting gaat van ‘grotere op samenwerking gebaseerde verbanden, waarin de agressiviteit enigszins beteugeld wordt.’¹³⁵ Volgens van Praag scheidt deze ontwikkeling ruimte voor een versterking van het wijgevoel in steeds grotere eenheden, dat zich kan verdiepen tot een gevoel van saamhorigheid en wederzijdse verantwoordelijkheid. Misschien gebeurt dit eerst nog in subgroepen die zich omwille van hun belangen verenigen en zich antagonistisch gedragen, maar Van Praag zegt dat hiermee ook een vervulling van de oorspronkelijke verbondenheid waarin de saamhorigheid tot alle mensen is uitgebreid, in het blikveld verschijnt. Wanneer er sprake is van een wederzijdse verantwoordelijkheid,

¹³¹ Van Praag (1989) p. 89.

¹³² Van Praag (1998) p. 88-89. Volgens Van Praag is dit postulaat het meest fundamentele in het humanisme. Een derde van de humanistische raadslieden heeft een tegengestelde visie, namelijk dat het materiële is ontstaan als een bijproduct van het geestelijke. Van IJssel (2007) p. 424. De vraag is of zijn idee van ‘het meest fundamentele postulaat’ wel houdbaar is.

¹³³ Van Praag (1989) p. 90.

¹³⁴ Van Praag (1989) p. 90.

¹³⁵ Van Praag (1989) p. 90.

waarin de levensvervulling van twee partners bedoeld wordt, spreken we volgens Van Praag van liefde, de volledigste vorm van verbondenheid.¹³⁶

Het volgende postulaat, dat van de gelijkheid, berust op de gedachte dat mensen ondanks alle verschillen een gemeenschappelijke basis hebben. Zij hebben een overeenkomstige biologische organisatie en geestelijke structuur. Daardoor leven mensen, met al hun verschillen in ras, leeftijd, sexe, maatschappelijke positie en cultuur, in een gemeenschappelijke wereld waarover verstandhouding mogelijk is.¹³⁷ In deze lijn doordenkend, maakt de overeenkomstigheid in biologische organisatie en geestelijke structuur ook empathie mogelijk: het vermogen de wereld door de ogen van een ander te bekijken.¹³⁸ Gelijkheid is volgens Van Praag ‘niet gericht op een egalitarisme, dat zelfs licht tot onderdrukking van de individuele persoonlijkheid kan leiden, maar zij fundeert ieders menselijke waardigheid, die in die zin gelijk-waardigheid inhoudt (...) Het motiveert tot gelijkgerechtigheid, als gelijkheid van rechten en plichten, maar juist ook ieders recht op een eigen vrije ontplooiing overeenkomstig zijn mogelijkheden.’¹³⁹

Het postulaat van de vrijheid houdt in dat mensen hun bestaan en hun wereld vorm moeten geven door ‘beslissingen te nemen en door te kiezen uit mogelijkheden’.¹⁴⁰ Natuurlijk zijn veel van deze mogelijkheden al gegeven door onze voorouders of doordat beslissingen in collectieve patronen genomen worden. Maar dan nog zijn we volgens Van Praag veroordeeld tot vrijheid. Niemand kan immers het feit ontlopen dat praktische keuzes gemaakt moeten worden. Van Praag bespreekt in dit verband het thema van de vrije wil: is vrijheid verbonden met de vrije wil? Voor Van Praag is die vraag niet te beantwoorden en zelfs niet echt relevant. Hoewel veel humanisten belang hechten aan autonomie en vrije wil, kun je er volgens Van Praag nooit zeker van zijn of die vrije wil ook echt bestaat. Het blijft een geloof. Net zo goed als de opvatting dat mensen gedetermineerd zijn tot wat ze doen een geloof is. Volgens Van Praag hebben mensen er niets aan te weten dat hun beslissingen gedetermineerd zijn of juist voortkomen uit vrije wil op het moment dat ze voor een keuze staan.¹⁴¹

Het laatste postulaat van Van Praag is de redelijkheid. ‘Redelijk is verstand toegepast op waarderings’.¹⁴² ‘Het is een zaak van verwoording, en zodoende rekenschap geven, verantwoording afleggen, tegenover zichzelf en anderen, en daardoor weer een middel tot verstandhouding over waarden. Redelijkheid vergt de bereidheid tot verantwoording van denken en doen; Zij is in staat een maatstaf te verschaffen voor oordelen en handelen, doordat zij het mensbeeld met het menselijk

¹³⁶ Van Praag (1989) p. 89-91.

¹³⁷ Van Praag (1989) p. 92.

¹³⁸ Van Praag (1989) p. 222; Duynham (1997) p. 77, 96.

¹³⁹ Van Praag (1989) p. 92.

¹⁴⁰ Van Praag (1989) p. 94.

¹⁴¹ Van Praag (1989) p. 93-94.

¹⁴² Van Praag (1989) p. 94.

handelen in verband brengt.¹⁴³ Vaak wordt de redelijkheid ook begrepen als taalvorm, waarin innerlijke en uiterlijke gegevens verwoord worden, teneinde daardoor verstandhouding tussen mensen mogelijk te maken. Echt menselijk samenleven is in zijn totaliteit volgens van Praag pas mogelijk door de bereidheid tot redelijke verantwoording. Van Praag haalt Kant aan als hij stelt: ‘Misgun de rede niet dat, wat haar tot het hoogste goed op aarde maakt, namelijk het voorrecht de laatste grondslag der verstandhouding te zijn.’¹⁴⁴

De vraag is of iedere humanist het hier mee eens is. In ‘Humanism toward the third millennium II’ vinden we een weergave van een gesprek tussen verschillende humanisten, waarin Tamas Ungvari een pleidooi houdt voor de herwaardering van het irrationele. Wat hij zegt kunnen we zien als een kritische kanttekening bij Van Praag die de rede (verstand toegepast op waarderings) als hoogste goed op aarde postuleert:

‘Seventeenth century science was not the simple result of mere rationalism. It was conceived in the works of Kepler as the harmony and symmetry of nature. That was exactly the inspiration. (...) We all know that Newton was so much inspired, not only by his friends the Anglican priests, but also, as Fons Elders mentioned, by Isaac Barrow, the mathematician, and the whole esoteric mathematical school at the end of sixteenth century Britain. We all know that there is a great crisis going on in rationalism, because our world proved that rationalism, without its critique, is incapable of solving the problems of the society of the individual. The message of original humanism is the humanism of people who discovered the perspective in which they envisioned the divine harmony. That was the inspiration behind every mathematical concept. A cathedral was a vision of the universe rather than an application of mathematics. The spirit of mathematics was a holy Pythagorean, irrational, Platonic idea. We need to know that the correction to the failures of modern rationalism is an inspiration of the ‘irrational’, of the old humanistic ideals of the renaissance. That’s the only corrective.’¹⁴⁵

Fons Elders vertegenwoordigt in de introductie van hetzelfde boek een zelfde soort gezichtspunt wanneer hij stelt dat een levend humanisme zowel de achttiende eeuwse romantische, als de achttiende eeuwse klassieke geest zou moeten integreren in haar levensbeschouwing.¹⁴⁶

Beide auteurs, zowel Ungvari als Elders, nemen een kritische positie in ten aanzien van de redelijkheid, in het bijzonder ten aanzien van het primaat dat door onder andere Van Praag bij de redelijkheid wordt gelegd. Ungvari stelt dat een humanisme dat teveel op rationaliteit vaart een correctie nodig heeft van het irrationele zoals dat in idealen van de renaissance naar voren kwam. De drijvende kracht achter menselijke scheppingen en ontdekkingen zit hem niet in het rationele, maar in de inspiratie.

¹⁴³ Van Praag (1989) p. 95.

¹⁴⁴ Van Praag (1989) p. 95.

¹⁴⁵ Tamas Ungvari (1996) Commentaries During the Symposium. In: Elders (1996) p. 137.

¹⁴⁶ Elders (1996) p. 9 zie ook: Elders (2002) p. 103.

Ungvári en Elders vertegenwoordigen een humanistische stroming die voorwaarden stelt aan de rede. De rede komt in deze humanistische traditie eerder naar voren als een prachtig instrument waarvan de mens zich kan bedienen, dan als een hoogste goed of een laatste grondslag. Het mysterie van de inspiratie blijft in deze traditie als op zichzelf staand en wezenlijk overeind. Het primaat leggen bij het verstand zou een reductie betekenen van de mogelijkheden van de mens en van de verbijsterende veelzijdigheid van het leven.¹⁴⁷

Hiermee zijn we aan het eind gekomen van een gedetailleerde bespreking van Van Praags postulaten. Duidelijk is geworden dat we er niet zomaar vanuit kunnen gaan dat de meeste humanisten in het Humanistisch Verbond een levensbeschouwing hebben die grotendeels overeenkomt met het humanisme van Van Praag. Niet alleen spiritueel/religieus humanisten die de beleving wel als bron van kennis zien, maar ook naturalistisch georiënteerden hebben duidelijk andere visies op de werkelijkheid.

In het volgende hoofdstuk verlaten we het grondslagenniveau om informatie op te doen over de diversiteit aan humanistische visies in relatie tot existentiële thema's.

¹⁴⁷ Elders (1999b) p. 11-13 en (1993b) p. 87.

3. Humanisme vanuit levensvragen

Volgens Van Praag is de enige betekenis van de werkelijkheid, de wereld en de kosmos, die betekenis welke mensen er aan kunnen geven. En dat is meestal meer een zin voor hun eigen bestaan dan voor dat van de wereld.¹⁴⁸ Lotgevallen en gebeurtenissen moet men volgens Van Praag zelf een betekenis geven, evenals men voor zijn leven zelf een koers bepaalt. Vervolgens komen we binnen het humanisme een aantal uiteenlopende ideeën tegen over wat die zin of betekenis dan inhoudt. Zo zien we humanisten die leven met het idee dat leven leren is, maar ook humanisten die ervan uitgaan dat er sprake is van een zekere synchroniciteit in het leven van mensen die in overeenstemming leven met hun diepste zelf. En ook de agnostische positie (leven vanuit het uitgangspunt dat je niet weet of er een vooraf gegeven zin is) brengt een andere verhouding tot het leven teweeg dan wanneer men leeft vanuit de zekerheid dat er geen vooraf gegeven zin is. Deze inhoudelijke standpunten zijn van invloed op de wijze waarop mensen hun leven vorm geven. We zouden kunnen uitgaan van de veronderstelling dat verschillende levensbeschouwelijke posities, verschillende manieren van leven opleveren. Elke levensbeschouwelijke positie zou dan een specifiek scala aan mogelijke levensdoelen en grondslagen voor waarden en betrokkenheid bij mens en wereld in zich bergen.

In deze studie kan ik niet overgaan tot empirisch onderzoek naar de samenhang tussen humanistisch levensbeschouwelijke visies en manieren van leven. Wel kan ik deze samenhang laten zien in hoe humanistische auteurs visies en daarmee verbonden manieren van leven beschrijven. Ook kan ik veronderstellingen geven over wat levensbeschouwelijke posities aan manieren van leven zouden kunnen opleveren of uitsluiten. Ik zal dat doen aan de hand van wat humanistische denkers hebben geschreven over de omgang met levensthema's of levensvragen waarvoor ze zich gesteld zien. Door de beschrijving van humanistische posities ten aanzien van de dood, de natuur en relaties worden in dit hoofdstuk inzichten verzameld over verschillende humanistische oriëntaties op het niveau van het dagelijks leven. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe deze oriëntaties een plek kunnen vinden binnen samenhangende visies op mens en wereld en benaderingen van het leven: de verschillende humanistische stromingen.

Dit hoofdstuk is opgebouwd langs een aantal richtinggevende vragen: welke visies ten aanzien van de dood, intermenselijke relaties en de natuur zijn binnen het humanisme (humanistische bronnen) te vinden? Hoe verhouden die visies zich tot elkaar? Hoe krijgen die visies gestalte in de benadering van het leven van humanisten? Welke mogelijkheden biedt die visie ten aanzien van levensdoelen en grondslagen voor waarden en betrokkenheid bij mens en wereld?

¹⁴⁸ Van Praag (1989) p. 101.

Een kwestie die ik nog wil aansnijden voordat ik begin met de inhoudelijke bespreking van de thema's is de volgende. Voor sommige humanisten valt het humanisme samen met het uitgangspunt dat ieder de vrijheid en de verantwoordelijkheid heeft om zijn eigen levensbeschouwing vorm te geven. In dit onderzoek naar humanisme als levensbeschouwing is dit uitgangspunt onvoldoende als criterium om tot een keuze te kunnen komen van humanistische literatuur of om vast te kunnen stellen of een visie humanistisch is of niet. De vragen die in dit hoofdstuk centraal staan, zouden immers alle mogelijke antwoorden kunnen opleveren die we in de Nederlandse samenleving kunnen vinden. Een dergelijk uitgangspunt zegt niets over inhoudelijke humanistische oriëntaties ten aanzien van de genoemde levensthema's.

Bovendien kun je beargumenteren dat iedereen volgens dit uitgangspunt humanist is, mits er sprake is van een reflectief proces dat tot een keuze leidt. Maar daarmee is opnieuw niets gezegd over de inhoudelijke visies waarvoor iemand kiest. Het uitgangspunt verwijst eerder naar een levenshouding dan naar een uitgewerkte levensbeschouwing zoals die in de inleiding wordt omschreven. Een levensbeschouwing is immers een samenhangend geheel van uitgangspunten en visies.

Een derde reden waarom het uitgangspunt niet als criterium kan dienen is dat er humanisten zijn die andere uitgangspunten centraal stellen in hun levensbeschouwing. Dit is mogelijk omdat de verschillende uitgangspunten van een levensbeschouwing in principe niet in een hiërarchische verhouding tot elkaar staan, zoals dat ook bij van Praag niet het geval is. Het gebruik van het uitgangspunt van vrijheid en verantwoordelijkheid als criterium zou geen licht werpen op humanistische visies die vooral de redelijkheid centraal stellen of die verbondenheid en solidariteit tot de kern van hun oriëntatie hebben gemaakt.

Het blijkt dus dat er meerdere visies zijn die we met de humanistische traditie associëren, los van de vraag of elke humanist zich in deze visies kan vinden. Als criterium voor de selectie van humanistische visies en literatuur ga ik daarom uit van de herkenbaarheid van uitspraken als typisch humanistisch en van het antwoord op de vraag of auteurs zich expliciet in het humanistische debat plaatsen en als zodanig door anderen herkenbaar zijn. Een voorbeeld van een bekende humanistische uitspraak is dat het leven pas betekenis krijgt in het licht van de dood, het eerste thema aan de hand waarvan ik humanistische levensvisies onderzoek.

De dood

Fons Elders beschrijft in 'Humanisme, dood en transcendentie' twee mogelijke humanistische levensbeschouwelijke posities ten aanzien van het menselijk sterven, een filosofisch-spirituele en een filosofisch-materialistische positie. Deze posities vertegenwoordigen volgens Elders de twee tradities in het humanisme, de eerste verhoudingsgewijs meer door de romantiek geïnspireerd, de tweede door invloeden uit de verlichting.¹⁴⁹ Mijns inziens zijn er in het humanisme meerdere posities ten aanzien

¹⁴⁹ Elders (1999a) p. 8.

van de dood mogelijk, maar dat neemt niet weg dat de twee door Elders geschetste humanistische posities relevant en bruikbaar zijn. Zijn eigen visie op de dood beschrijft hij als volgt:

‘De doodservaring confronteert ons met een leegte die – hoe men het wendt of keert – niet identiek is aan het absolute ‘niets’. Het absolute ‘niets’ kunnen we niet denken. De doodservaring is de ervaring van een ‘niets’ vanuit een gefixeerde gestalte. De doodservaring vernietigt alle bestaande empirische constructies; alle vormen van identificatie, mentale formaties en aanwezige gestalten manifesteren plotseling hun Janus-kop; ze bestaan, maar uitsluitend tijdelijk en dankzij een bepaalde perceptie. Door de vormen in ruimte-en-tijd heen, breekt een ervaring door van ruimteloosheid en tijdeloosheid, alsof ruimte-en-tijdeloosheid de achterkant is van ons ruimte-en-tijd beseft. De doodsangst van een stervende is de angst zijn ruimte-tijd gestalte te moeten loslaten, terwijl geen wil ter wereld dat loslaten kan voorkomen. De stervende mens kijkt in een peilloze diepte. Afhankelijk van de fase en de specifieke geestestoestand zal dat gat inktzwart zijn of helder-wit licht uitstralen. Tijdens het sterven herneemt de kosmische dimensie van het menselijk bewustzijn, aanwezig in de DNA-structuur van elke mens, zijn machtspositie ten aanzien van de psychische dimensie van het menselijk bewustzijn. Het kosmische bewustzijn van de mens voert de mens terug naar de ‘ruimte’ van waar hij/zij kwam. De kosmische dimensie is de werkelijkheid van het transcendent.’¹⁵⁰

Fons Elders kenschetst zichzelf, in de tekst waar dit fragment een onderdeel van is, als een spiritueel agnost.¹⁵¹ Het agnostische in de positie van Elders zit hem erin dat hij aangeeft ervan overtuigd te zijn niet te kunnen weten wat er na de dood is omdat ons bewustzijn verandert. Maar daarnaast geeft Elders er in dit fragment blijk van een heleboel ook wel te ‘weten’, namelijk dat er een kosmische en transcendent dimensie is.

Een agnostisch humanisme, van waaruit Elders als vertegenwoordiger zijn visie op de dood beschrijft, laat de mogelijkheid open van een bestaan na de dood, van een bewustzijn los van het lichaam, van transcendentie en het bestaan van andere bestaansdimensies. Vanuit de mogelijkheid dat wij een bewustzijn hebben waarvan een deel los staat van lichaam, ruimte en tijd, wordt het pas zinvol het wezen van mysteriën van het menselijk bestaan als mogelijk verwijzend naar een losstaande andere realiteit door middel van de eigen ervaring te onderzoeken. Een gevoel van oneindigheid wordt dan niet (alleen) verklaard door ‘stoffen in de hersenen’, maar ook door het bestaan van dergelijke realiteiten en door een stuk van onszelf dat zich daar bewust van kan zijn.

Wanneer iemand uitgaat van de ‘natuurlijkheid van de mens’ zoals Van Praag die omschrijft, zou dit gewoonweg niet mogelijk zijn. Wel kan zo iemand een gevoel van oneindigheid vanuit zijn eigen ervaring onderzoeken op de mogelijke effecten ervan op zichzelf of op anderen. Daarnaast kan hij kijken naar factoren die bijdragen aan dat gevoel, waar het zit in zijn lijf of wat je er allemaal mee kan doen.

¹⁵⁰ Elders (1999a) p. 8.

¹⁵¹ Elders (1999a) p. 8.

De andere positie ten aanzien van het menselijk sterven die Elders beschrijft, is die van Anton Constandse. Deze ziet het menselijk bewustzijn, net als Van Praag, als een epifenomeen van het menselijk lichaam. Vanuit dat uitgangspunt moet men de dood zien als *'het definitieve eind van elke vorm van 'aanwezigheid', i.c. van elke vorm van menselijk bewustzijn.*¹⁵² Een dergelijke visie op de dood schept de mogelijkheid de ervaring te hebben dat het bestaan in de vergankelijkheid zijn uiteindelijke vervulling vindt, zijn uiteindelijke doel bereikt. In het idee van absolute vergankelijkheid kan troost gevonden worden. Voor veel mensen schept het geloof in de dood als het absolute einde een bron van zin: het gaat er om wat je ervan maakt in dit enige leven en wat je bijdrage is aan de aarde, de mensen en de natuur. Het is je enige kans om waar te maken wat je wilt waarmaken.

Het gaat me er niet om het gelijk of ongelijk van (een van) deze opvattingen over bewustzijn, leven en dood te bespreken. Maar het zou goed kunnen dat ze elk een andere doorwerking hebben in het leven van de betrokkenen. De positie van Constandse nodigt niet uit tot het zoeken van een verhouding tot een andere zijnsdimensie, en het huidige leven wordt niet ingericht en geëvalueerd in het licht van een voortbestaan van het bewustzijn.

Er zijn nog een aantal opmerkingen die ik ten aanzien van humanistische visies op de dood wil maken. Het Humanistisch Verbond schrijft dat de meeste humanisten ervan uitgaan dat het leven ophoudt na de dood. Wanneer het lichaam ophoudt te leven, is er niets dat overblijft. Hoewel er volgens het Verbond ook rastwijfelaars zijn.¹⁵³ Uit het onderzoek van Suzette van IJssel blijkt dat vijftien procent van de onderzochte humanistisch raadsliden wel in een leven na de dood gelooft.¹⁵⁴

Een gangbaar idee onder humanisten is echter dat het leven pas zin heeft omdat we sterfelijk zijn, omdat het leven ophoudt na de dood.¹⁵⁵ Vaak verwijzen humanisten in dit verband naar het verhaal van Emilia Marty in 'Niemand is Onsterfelijk' van De Beauvoir of naar de verving van de Griekse goden op de Olympos om te betogen dat wij pas in het licht van de eindigheid van ons bestaan betekenis in ons leven kunnen vinden. Wanneer wij onsterfelijk zouden zijn, konden we immers alles altijd maar overdoen, 'alle verkeerde beslissingen herzien, alle vergissingen ongedaan maken'. 'De dood ontnemt de vanzelfsprekendheid aan ons bestaan.'¹⁵⁶

Dit gangbare idee geeft echter problemen. Onsterfelijkheid wordt in dergelijke betogen impliciet gelijkgesteld aan een leven na de dood, ook door het Humanistisch Verbond. Dat is een foutieve koppeling. Bovendien wordt ten onrechte gesteld dat mensen die in een leven na de dood geloven geen reden tot moreel handelen zouden hebben, alsof er geen relatie zou zijn tussen moreel handelen en psychisch of geestelijk welbevinden. Veel mensen krijgen er gewoon last van: wroeging, schuld,

¹⁵² Elders (1999a) p. 8.

¹⁵³ Website Humanistisch Verbond 31 oktober 2007: 'Hoe denken humanisten over een leven na de dood?'

¹⁵⁴ Van IJssel (2007) p. 224.

¹⁵⁵ Website Humanistisch Verbond 31 oktober 2007: 'Hoe denken humanisten over een leven na de dood?'

¹⁵⁶ Dohmen (2007) p. 216. Dohmen bespreekt alleen het idee van onsterfelijkheid, niet het idee van reïncarnatie. Zie ook Duyndam (2008) p. 33.

depressie, ontevredenheid, wanneer zij anderen schade berokkenen of hun leven niet op orde hebben. Ook voor mensen die in een leven na de dood geloven kan de dood een belangrijke betekenis hebben, een ijkpunt zijn. Hun geloof dat ze naar een andere wereld gaan, of naar een ander leven, houdt niet per definitie in dat zij weten hoe het daar zal zijn. Ook voor hen doet het er toe wat zij in hun leven doen, welke keuzes zij maken. Een leven vormt in de meeste visies een afgerond geheel dat niet zomaar overgedaan kan worden. Elk tijdperk en elk leven heeft immers verschillende condities, waarin andere keuzen worden gemaakt en andere beslissingen worden genomen.

En tenslotte is er nog een andere vraag te stellen: waarom vinden humanisten dat de dóód het leven zijn uiteindelijke betekenis verleent, en niet het leven zelf?

Tussen mensen

Het tweede thema aan de hand waarvan ik humanistische levensvisies onderzoek betreft relaties tussen mensen. Humanisten zijn sterk gericht op de omgang met andere mensen en op het werken aan de kwaliteit daarvan. De vormgeving van hun relaties met vrienden, geliefden, kinderen of ouders zijn belangrijke onderwerpen van reflectie. Zo blijkt openheid voor humanistische ouders een belangrijk uitgangspunt in de omgang met hun kinderen.¹⁵⁷ Daarnaast hechten humanisten veel waarde aan hulpverlening aan mensen die dat nodig hebben en komen zij op voor mensen die een zwakke of benarde positie in de samenleving hebben, of gediscrimineerd worden. De stelling van Van Praag, dat mensen voor hun ontplooiing op elkaar zijn aangewezen, vindt veel weerklank bij humanisten. Ook maken zij zich van oudsher sterk voor gelijkgerechtigdheid, gelijkheid van rechten en plichten en ieders recht op een eigen vrije ontplooiing overeenkomstig diens mogelijkheden. De postulaten van Van Praag die hier betrekking op hebben, te weten verbondenheid en gelijkheid¹⁵⁸, laten zich gemakkelijk vertalen naar de waarden empathie, zorg, emancipatie, educatie, rechtvaardigheid en loyaliteit. Dit zijn waarden die ook in geestelijke begeleiding, humanistisch vormingsonderwijs, ontwikkelingssamenwerking en humanistische maatschappelijke bewegingen een grote rol spelen. Wat minder gemakkelijk is het om het verband te leggen tussen persoonlijke gelijkwaardige relaties, zoals liefdesrelaties en vriendschappen, en humanistische noties. Van tamelijk recente datum zijn er enkele belangrijke verhandelingen over vriendschap verschenen van de hand van Manschot en Dohmen.¹⁵⁹ Over persoonlijke relaties is er verder echter nauwelijks humanistische literatuur te vinden.¹⁶⁰ Vanwege deze onbegrijpelijke leemte kies ik vriendschappen en liefdesrelaties als tweede

¹⁵⁷ 'In opvoeding betekent openheid naar de toekomst toe, kinderen nú, met het oog op hun mogelijke ontwikkeling, in contact brengen met allerlei verhalen, informatie, wetenswaardigheden, perspectieven. Wat kinderen daarmee gaan doen is hun zaak.' Bakker (1994) p. 175. 'Openheid heeft twee gedaanten '...openheid (doet) zich in het algemeen voor als de afwezigheid van opgelegde kaders (...) verwijst dan naar (...) ontvankelijkheid. Daarnaast kan openheid (...) inhouden openhartigheid, zelfonthulling, zich uiten/tonen. Deze laatste vorm is relationeel.' Bakker (1994) p. 137.

¹⁵⁸ Zie hoofdstuk 2.

¹⁵⁹ Dohmen (2007), Manschot (2005).

¹⁶⁰ Een zoektocht naar humanistische literatuur over vriendschappen en liefdesrelaties leverde, naast de publicaties van Manschot en Dohmen, een zeer beperkt aantal titels op: twee verslagen van lezingencycli van

thema voor onderzoek naar humanistische visies. De bespreking van dit thema heeft vanwege de bescheiden hoeveelheid beschikbare literatuur het karakter van een eerste oriëntatie.

Welke ideeën leven er in het Nederlands humanisme over vriendschappen en liefdesrelaties en wat betekenen die ideeën voor hoe mensen die relaties vormgeven in hun leven?

Vanwege het feit dat in het Nederlands humanisme geen uitgewerkte visies over liefdesrelaties te vinden zijn, begin ik met de beschrijving van de visie op liefde van Fromm, een Duits psychoanalyticus die het grootste deel van zijn leven in Amerika woonde. Tegen de achtergrond van zijn visie breng ik de opvatting van Dohmen over vriendschap en liefdesrelaties naar voren.

Liefde is volgens Fromm ‘de daadwerkelijke bezorgdheid voor het leven en de groei van diegene of datgene, wie of wat wij liefhebben’.¹⁶¹ De kenmerken ervan: geven, zorg, verantwoordelijkheid, respect en inzicht geven elk blijk van de actieve aard van de liefde. Degenen van wie we houden willen we laten delen in onze vreugde, in onze kennis, in onze droefheid, eigenlijk in alles wat in ons leeft. Op die manier geven we van onszelf. Het wezen der liefde ligt volgens Fromm in arbeid, in ‘iets doen groeien’. Datgene waarvan we houden kan op onze zorg rekenen. Hij geeft het voorbeeld van een vrouw die vertelt dat ze van bloemen houdt. Stel dat zij die bloemen vergeet water te geven, dan zouden we haar in die liefde gewoonweg niet geloven.

Het leven van mensen die we liefhebben gaat onszelf aan. Volgens Fromm voelen we ons verantwoordelijk voor onze medemensen, zoals wij ons verantwoordelijk voelen voor onszelf. Verantwoordelijkheid is niet iets dat ons van buitenaf wordt opgedrongen, in de zin van een plicht. Veel meer is verantwoordelijkheid een ‘volkomen vrij handelen’, een ‘antwoord op de al dan niet uitgesproken behoeften van een medemens’. ‘Verantwoordelijk zijn betekent in staat en bereid zijn tot “antwoorden”’.¹⁶²

Verantwoordelijkheid zou kunnen ontaarden in bezitucht en overheersing als we niet ook respect hebben voor datgene waarvan we houden. Respect is het vermogen oog te hebben voor iemands unieke individualiteit en ‘nauwlettend acht slaan op de groei en ontplooiing van de ander’. We houden van iemand zoals die is, en niet zoals we zouden willen dat die is. Iedere neiging tot uitbuiting of exploitatie is afwezig.¹⁶³ Het laatste kenmerk van liefde is inzicht. Volgens Fromm ligt de enige mogelijkheid van volledig kennen in de liefdesdaad. ‘Liefde is actief doordringen in de andere mens,

Humanistisch Verbond Amsterdam: ‘Relaties’ (1989) en ‘liefde’ (1992), de bundel: ‘Perspectieven op vriendschap’ van Frans Vosman en Brecht Molenaar (2005), van Timothy J. Madigan (ed.) (2006): ‘Promethean love: Paul Kurtz and the humanistic perspective on love’ en een artikel van Joachim Duyndam (2007) Vriendschap onbenoemd (Antenne juni 2007).

¹⁶¹ Fromm (1973) p. 43.

¹⁶² Fromm (1973) p. 45.

¹⁶³ Fromm (1973) p. 46.

waarbij mijn verlangen tot weten gestild wordt door vereniging. In het samen tot één worden ken ik de ander, mijzelf, en eigenlijk iedereen – en wéét ik niets.’¹⁶⁴

Liefde is het verlangen diep in de kern van de ander door te dringen, het geheim der dingen en het geheim van het leven te leren kennen. Dit kennen is geen objectief kennen, hoewel objectieve kennis bij Fromm wel noodzakelijk is om de persoon in zijn werkelijkheid te kunnen zien en uit te stijgen boven illusies, verwrongen of irrationele beelden.¹⁶⁵

Liefde wordt door Fromm gedifferentieerd naar de objecten waar de liefde betrekking op heeft (soorten liefde). Hij onderscheidt naastenliefde (liefde tussen gelijken), moederliefde (liefde tot de hulpeloze), erotische liefde, zelfliefde en liefde tot god.¹⁶⁶ De erotische liefde wordt gekenmerkt door een zekere exclusiviteit: mensen kunnen volgens Fromm slechts in één ander mens volledig en intensief opgaan. Deze exclusiviteit moet niet worden verward met bezitsdrang, zij sluit slechts de liefde voor anderen uit, voor zover ‘het de erotische fusie, de volledige verbintenis in alle aspecten van het leven betreft’. ‘Of liefde bestaat kan slechts blijken uit de diepte van de verstandhouding en uit de levensintensiteit en de kracht in elk der minnenden.’¹⁶⁷ Fromm laat in zijn boek ‘Liefhebben, een kunst, een kunde’ zien wat er aan de hand kan zijn waardoor mensen hinder ondervinden in hun vermogen tot liefhebben en wat zij kunnen doen om hun vermogen te versterken.

Dohmen heeft een ander idee over liefde. Liefde is bij Dohmen enerzijds een aanduiding van een specifiek soort relatie ter onderscheiding van vriendschap¹⁶⁸, anderzijds is het de aanduiding van een specifiek soort betrokkenheid als onderdeel van een vriendschap¹⁶⁹.

Volgens Dohmen kenmerkt een liefdesrelatie zich door dat geliefden meestal een ‘min of meer omschreven levensplan’ delen. Ze zien elkaar als de belangrijkste persoon in hun leven en ze zijn bereid om verantwoording af te leggen over belangrijke beslissingen. Geliefden zijn ‘doelbewust elkaars bezit, ook al wordt dat tegenwoordig graag verdoezeld en liefst ontkend’.¹⁷⁰ ‘In de romantische opvatting (...) is liefde een overweldigend gevoel. De versmelting waarover graag gesproken wordt is overigens hoogst uitzonderlijk en vaak niet meer dan een lichte aanraking. Als men liefde serieus neemt, als een levenswijze tussen twee personen, ziet de zaak er heel anders uit. Het beslissende verschil is dan de manier waarop vrienden hun eigen individuele leven leiden en geliefden een gezamenlijk leven.’¹⁷¹ De betrokkenheid die vrienden naar elkaar hebben laat in de visie van Dohmen

¹⁶⁴ Fromm (1973) p. 49.

¹⁶⁵ Fromm (1973) p. 50.

¹⁶⁶ Fromm (1973) p. 68-113.

¹⁶⁷ Fromm (1973) p. 139.

¹⁶⁸ Dohmen (2007) p. 263, 269.

¹⁶⁹ Dohmen (2007) p. 271.

¹⁷⁰ Dohmen (2007) p. 269.

¹⁷¹ Dohmen (2007) p. 269.

veel meer vrij. Daarom, zegt hij, zouden we met Manschot kunnen zeggen dat vriendschap beter is dan liefde.¹⁷²

Vriendschap is volgens Dohmen een specifieke sociale omgangsvorm waarin twee mensen een band aangaan die niet gereguleerd wordt door institutionele inbeddingen, zoals dat bij collega's, ouders en kinderen of partners wel het geval is. Een vriendschap wordt gekenmerkt door een wederzijdse betrokkenheid op elkaar, door vrijheid en openheid, door wederkerigheid, een gedeelde activiteit, een zeker onderhoud, exclusiviteit¹⁷³ en een private sfeer.¹⁷⁴ Vriendschap ontstaat volgens Dohmen vanuit een plotselinge sympathie en 'daar komt dan uitdrukkelijk een element van kiezen bij, een vriend is uitverkoren'.¹⁷⁵ De deugden liefdevolle betrokkenheid, betrouwbaarheid, moed en zelfrespect zijn bepalend voor de inhoud van de vriendschapsrelatie. Vrienden houden van elkaar omwille van wie de ander is. Belangeloze liefde vormt de kern van echte vriendschap. Daarnaast is het van belang dat vrienden elkaar moeten kunnen vertrouwen en dat zij met elkaar de confrontatie durven aan te gaan. Een vriend moet een reisgezel in het leven zijn, 'iemand die het goede leven van de ander helpt bevorderen en van dat geluk meegeniet'.¹⁷⁶

Omdat Dohmen voornamelijk over vriendschap en Fromm over liefde spreekt, is het niet eenvoudig om de uitwerking van de verschillen voor de levenspraktijk te schetsen. Daarom beperk ik me hier tot een tentatieve aanduiding.

Beide auteurs ontwerpen een levenskunst, maar in elk staat een andere relatievorm centraal. Fromm werkt zijn levenskunst voornamelijk uit via de liefdesrelatie. Omdat hij liefde als een generiek concept benadert, is veel van wat hij schrijft wel te vertalen naar vriendschapsrelaties. Bij Dohmen is de liefde geen onderdeel van zijn levenskunst. Misschien is dat vanwege zijn stelling dat de liefde heilig en hoogst zeldzaam is en geen betrekking heeft op moraal.¹⁷⁷ De waardering van liefde waar hij hier blijk van geeft verdraagt zich echter niet goed met de negatieve kwalificaties die hij toekent aan de

¹⁷² Dohmen (2007) p. 270.

¹⁷³ Zowel Fromm als Dohmen gebruiken het begrip exclusiviteit. Fromm gebruikt dit begrip met betrekking tot de liefdesrelatie met de in de tekst gegeven betekenis. Bij Dohmen heeft dat begrip betrekking op de vriendschapsrelatie. Voor hem betekent exclusiviteit dat echte vriendschappen geen allemansvrienden zijn. 'Meestal is er sprake van een natuurlijke rangorde: de ene vriend betekent meer voor je dan de andere omdat hij dichter bij je staat. (...) Vrienden (...) gaan terecht uit van een zekere voorrang. Dat is iets anders dan bezitsdrang, en heeft te maken met het soort aandacht die echte vriendschap vereist. Het aantal echte vriendschappen moet beperkt zijn in een mensenleven, al was het maar omdat aandacht tijd kost en de beschikbare tijd in een mensenleven beperkt is. Elke vriendschap kent een eigen sfeer en intimiteit. (...) Echte vriendschap speelt zich (...) af in de beslotenheid tussen twee mensen. Hun agenda is privé.' Dohmen (2007) p. 267-268.

¹⁷⁴ Dohmen (2007) p. 266.

¹⁷⁵ Dohmen (2007) p. 266.

¹⁷⁶ Dohmen (2007) p. 278.

¹⁷⁷ Dohmen (2008) p. 185.

liefdesrelatie in vergelijking met de vriendschapsrelatie.¹⁷⁸ Anders gezegd het is niet helemaal duidelijk wat Dohmen op het oog heeft als hij de liefde bespreekt.¹⁷⁹ Hoe dan ook, in Dohmens levenskunst staat de vriendschap centraal. Door de aard daarvan kenmerkt zijn levenskunst zich door een hoge mate van individualisme. Hier komen we bij een mogelijk verschil in hoe Fromm en Dohmen de levenspraktijk beschrijven. Fromm lijkt te kiezen voor verbondenheid als beginsel, Dohmen voor autonomie. Het is alleszins redelijk te veronderstellen, dat dit ander vertrekpunt consequenties heeft voor de vormgeving aan relaties.

Mens en natuur

Humanisten zijn het eens over het belang van een respectvolle omgang van de mens met de natuur. Zij maken zich zorgen om het milieu, het dierenwelzijn en het behoud van de schoonheid van de natuur. Er is een behoorlijk aantal humanisten voor wie de natuur intrinsieke waarde heeft. Dat blijkt uit verschillende publicaties en maatschappelijke acties van mensen uit humanistische kringen.¹⁸⁰ Bovendien is er een relatief groot aandeel studenten humanistiek dat regelmatig ecologisch verantwoord eet. Hun milieubewuste idealen winnen het van het belang van hun kleine portemonnee. Toch wordt van humanisten gezegd dat zij een antropocentrisch wereldbeeld hebben en daarin heeft de natuur slechts een instrumentele waarde. Dat is niet verwonderlijk. Alleen al wanneer we in het oog springende humanistische leuzen bekijken zoals: ‘de mens is de maat van alle dingen’ of ‘de mens centraal’ of ‘zelf denken, samen leven’, dan treedt een dergelijk beeld al gauw op de voorgrond. Bovendien engageren humanisten zich in hun werk en vrije tijd sterk met idealen die op mens en samenleving betrekking hebben en treden milieuzaken daarin minder op de voorgrond. Voor natuurminnende studenten humanistiek is het vaak een zoektocht hoe zij in hun innerlijke ervaring hun betrokkenheid op de natuur kunnen verbinden met hun humanistische levensbeschouwing. Deze verbinding, of aanknopingspunten daarvoor, ligt in het humanisme niet direct voor de hand.

Ondanks deze beeldvorming valt goed te verdedigen dat niet alle humanisten een antropocentrische houding ten opzichte van de natuur hebben.¹⁸¹ Een antropocentrische houding kenmerkt zich door een perspectief dat alleen mensgerichte belangen omvat. De zorg voor de natuur wordt dan ingegeven door bijvoorbeeld gezondheidsredenen, het belang van toekomstige generaties of het belang van de arme wereldbevolking. Wanneer mensen opkomen voor de natuur vanwege haar onafhankelijke waarde, hebben zij een niet-antropocentrische houding.¹⁸² Voorbeelden van niet-antropocentrische houdingen

¹⁷⁸ Dohmens beschrijving van de liefde lijkt op de beschrijving van ‘égoïsme a deux’ van Fromm (1973, p. 127; ook p. 79).

¹⁷⁹ Dohmen (2007) p. 269.

¹⁸⁰ Zie bijvoorbeeld Wissenburg (2005) *Mens, natuur en onderwerping. Een humanistisch perspectief op de intrinsieke waarde van de natuur*.

¹⁸¹ Humanistisch Verbond Adviesgroep bezinning (1993) p. 14. Van Noordwijk-van Veen (1994) p. 3.

¹⁸² Wenz (2001) p. 12, 14. Achterberg (1993) p. 440. Fesmire (2003) p. 89 De indeling antropocentrisch, niet-antropocentrisch, met een individualistische en een holistische variant, en synergetisch vinden we bij Wenz.

ten aanzien van de natuur vinden we bij James Lovelock en zijn Gaia-theorie (holistisch) en bij dierenrechtenorganisaties (individualistisch).

Ook in humanistische kringen vinden we voorbeelden van non-antropocentrisme. In het manifest van de vrijdenkers staat een actiepunten ten aanzien van dierenrechten en milieu opgenomen. De vrijdenkers pleiten voor duurzaamheid, diervriendelijke veeteelt en afschaffing van de bio-industrie.¹⁸³ Paul Cliteur was tijdens de verkiezingen in 2004 (Europa) en 2006 (Tweede Kamer) lijstduwer voor de Partij voor de Dieren. Daarnaast schreef hij in 2001 een boek over dierenrechten: 'Darwin, Dier en Recht'.¹⁸⁴

Naast het antropocentrisme en het non-antropocentrisme is er een derde houding te onderscheiden ten opzichte van de natuur: de synergetische houding. Een synergetische houding vinden we bij mensen die een zodanige relatie met de natuur aangaan dat mens en natuur samenwerken en elkaar versterken. Synergie vindt plaats wanneer twee of meer partijen of delen van een proces samenwerken en het resultaat groter is dan wanneer elke partij of elk deel afzonderlijk gehandeld zou hebben. Bij mensen met een synergetische houding is sprake van een zekere identificatie met de natuur. Net als bij de niet-antropocentristen heeft de natuur bij synergetisch ingestelde mensen een intrinsieke waarde. Maar daarnaast veranderen zij hun ideeën over het menselijk leven en over wat een vervullend leven inhoudt. Zoals sommige ouders erin kunnen slagen een kindgericht idee van vervulling in hun leven te ontwikkelen, en een leven met kinderen en andere waarden beter waarderen dan een leven zonder kinderen en hun (al dan niet zelfgecentreerde) oude waarden, zo is de kwaliteit van het leven van mensen met een synergetische houding direct verbonden met de kwaliteit van hun omgang met de natuur.¹⁸⁵

Voorbeelden van visies op de relatie tussen mens en natuur die blijken te geven van een synergetische houding zijn de die van de deep ecology beweging, de spiritueel naturalistische visie van Tom Lemaire en het participatiemodel van Wim Zweers.¹⁸⁶ Elk van de drie visies bevat een formulering van een vorm van levenskunst. Voor de deep ecology is dat een overwegend spirituele levenskunst, de spiritueel naturalistische visie van Tom Lemaire is een esthetisch-hedonistische levenskunst en het participatiemodel van Zweers is een morele levenskunst.¹⁸⁷ Ik zal ze hier kort bespreken.

Achterberg (1993) hanteert een andere indeling: antropocentrisch en niet-antropocentrisch, waarvan de laatste een ecocentrische variant heeft. Deze ecocentrische variant omvat zowel het holistisch niet-antropocentrisme als het synergisme zoals beschreven door Wenz.

¹⁸³ Het Vrijdenkersmanifest 6 augustus 2007 (website).

¹⁸⁴ Cliteur (2001).

¹⁸⁵ Wenz (2001) p. 14.

¹⁸⁶ Naess (1993), Sessions (1995), Zweers (1995), Lemaire (2002).

¹⁸⁷ Dohmen (2008) p. 90, 112, 121, 129. De ecologische levenskunst van Zweers is een morele omdat er een morele keuze aan ten grondslag ligt. Zij wil op basis daarvan een alternatief bieden voor het scheidingsdenken en de daaruit voortkomende milieucrisis door de ontwikkeling van andere waarden. Zweers (1995) p. 80. De morele levenskunst van Zweers onderscheidt zich van de morele levenskunst van Dohmen omdat de funderende waarden niet zelfzorg en zelfverantwoordelijkheid zijn, maar intrinsieke waarde, verantwoordelijkheid, verbondenheid en participatie. Zweers (1995) p. 143 en 144. Het participatiemodel heeft wel een belangrijke spirituele component, maar daar ligt niet het fundament. Naess en Lemaire (2002) p. 307 verwijzen letterlijk naar het begrip levenskunst: Naess (2002) p. 160: *The Art of Living: To Do Little Things in a Big Way*.

De deep ecology waarvan Arne Naess de belangrijkste inspirator is, is enerzijds een sociale beweging, anderzijds een filosofische theorie¹⁸⁸. Zij gaat ervan uit dat herkenning van de intrinsieke waarde van alle levende natuur voortkomt uit het diep ecologische besef dat de natuur en het zelf één zijn. De mens vertegenwoordigt maar één specifieke lijn te midden van al het leven¹⁸⁹ en hem past daarom de nodige bescheidenheid. De praktische kern van de deep ecology beweging wordt gevormd door een 'platform', bestaande uit acht feitelijke en normatieve aanspraken die ingaan op de intrinsieke waarde van mens en natuur, op de benodigde ideologische en politieke veranderingen om de rijkdom en diversiteit van de natuur te behouden en op het belang van kwaliteit van leven boven het belang van levensstandaard. Iedereen die de acht aanspraken onderschrijft wordt gevraagd te proberen de benodigde veranderingen direct of indirect ten uitvoer te brengen.¹⁹⁰

De diepere kern van de deep ecology beweging vormen de concepten zelfrealisatie en identificatie. Elk levend wezen heeft het recht om zijn eigen potentieel te verwezenlijken. Dat potentieel is voor geen twee levende wezens ooit precies hetzelfde. Volgens Naess verdiept onze vreugde en de betekenis die we in ons leven ervaren wanneer we ons toelagen op zelfrealisatie, niet de realisatie van ons smalle ego, maar van ons ecologische zelf. Het ecologische zelf is datgene waar de persoon zich mee identificeert.¹⁹¹ 'De menselijke natuur zit zo in elkaar dat we door voldoende alomvattende rijping niet anders kunnen dan ons identificeren met alle levende wezens, mooi of lelijk, groot of klein, bewust of niet-bewust.'¹⁹²

Net als dat bij de deep ecology het geval is, is ook het spiritueel naturalisme van Ton Lemaire gebaseerd op de gedachte dat het van belang is dat 'de mens zijn verwantschap met natuur en aarde herontdekt en bevestigt'.¹⁹³ Lemaire onderzoekt in zijn boek 'Met open zinnen' hoe onze benadering van de wereld, en de vooronderstellingen die daaraan ten grondslag liggen, hebben geleid tot een diepe kloof tussen mens en natuur, met vernietigende gevolgen. Hij wijst erop dat het denken over mens en natuur door een dualisme wordt gekenmerkt. Idealisme en spiritualisme aan de ene kant, en naturalisme en sensibilisme aan de andere kant, zitten als dominante werkelijkheidsbeelden in de westerse cultuur ons contact met de natuur in de weg omdat ze kiezen voor één kant van het dualisme. Lemaire staat een spiritueel naturalisme voor om de kloof te overbruggen. Zijn 'filosofie van de aarde' werkt hij uit in een levenskunst. Net als de levenskunst van de deep ecology beweging begint ook de levenskunst van Ton Lemaire bij de keuze om in harmonie met de natuur te leven.'¹⁹⁴, een harmonie

¹⁸⁸ McLaughlin (1995) p. 85.

¹⁸⁹ Capra (1995) p. 20.

¹⁹⁰ Naess (1993) p. 29, Naess (1996) p. 83-93 en McLaughlin (1995) p. 85-89. Dit platform blijft overigens ter discussie staan. Zie bv.: Naess (1995) p. 213.

¹⁹¹ Naess (2007) p. 22.

¹⁹² Naess (1995) p. 224.

¹⁹³ Lemaire (2002) p. 266.

¹⁹⁴ Lemaire (2002) p. 266, 307.

die bereikt kan worden door spiritualisme (waarin sprake is van ‘transcendentie ten gunste van een hogere en diepere wereld’¹⁹⁵) te verbinden met naturalisme (waarin ‘het bestaan van de wereld buiten de mens vanzelfsprekend is’¹⁹⁶). In het spiritueel naturalisme wordt de wederzijdse weerspiegeling van mens en natuur erkend en de diepte en glans in de dingen zelf ervaren, en niet erachter.¹⁹⁷ We kunnen een sensibiliteit ontwikkelen waarin de zinnen zich kunnen openen voor de ware rijkdom van de wereld, zodat we met bezonnen zinnen van het leven kunnen genieten.¹⁹⁸

Wim Zweers presenteert in ‘Participeren aan de natuur’ (1995) zes houdingen ten aanzien van de natuur: despotisme, verlicht heerschap, rentmeesterschap, partnerschap, het participatiemodel en ‘unio mystica’. Het participatiemodel werkt hij verder uit. Vanuit dit model wordt de natuur gezien als een betekenisuniversum waar de mens deel van uitmaakt. Het eigene van de mens ligt erin dat hij op basis van zijn specifieke vermogens ook op het vlak van zinervaring en betekenisgeving deel kan uitmaken van de natuur. Voor de mens is het mogelijk om, als hij daarvoor kiest in een meer omvattende dan alleen de biologische zin tot de natuur te behoren. De mens ontleent aan zijn behoren tot de natuur een betekenis die medebepalend is voor zijn opvatting van de essentie van menszijn. Net als de visies van Naess en Lemaire impliceert de keuze voor deze participatiebenadering van het leven een spiritueel omvormingsproces. Onder ecologische spiritualiteit verstaat Zweers de ervaring van eenheid of verbondenheid met de natuur.

Voor zowel Zweers, Lemaire als Naess is het een keuze om te leven in harmonie met de natuur. Een keuze die we kunnen maken tegen de achtergrond van wat we over de natuur en over de mensheid en haar ontwikkeling weten. Alledrie gaan ze ervan uit dat de mens deel is van de natuur en dat mens en natuur elkaar kunnen versterken.

Tegen de achtergrond van deze schets kunnen we terugkeren naar de veronderstelling die aan het begin van dit hoofdstuk werd geformuleerd: verschillende levensbeschouwelijke posities leveren verschillende manieren van leven op. Dat is betreffende de relatie tussen mens en natuur, zichtbaar te maken aan de hand van het waarden debat.

Zweers laat zien hoe visies, waarderingen en grondhoudingen ten opzichte van de natuur en de manier van omgaan met de natuur met elkaar samenhangen.¹⁹⁹ Voor iemand met een antropocentrische houding naar de natuur heeft het ecosysteem een louter instrumentele waarde, voor zijn esthetisch genot, voor het voortbestaan van de mensheid of als te bewerken materie voor wetenschappelijk, zinnelijk of economisch nut. Alleen de mens heeft intrinsieke waarde en moet op grond daarvan ook

¹⁹⁵ Lemaire (2002) p. 258.

¹⁹⁶ Lemaire (2002) p. 148.

¹⁹⁷ Lemaire (2002) p. 232 en 258.

¹⁹⁸ Lemaire (2002) p. 307 en 320.

¹⁹⁹ Zweers (1995) p.62-73 Zie ook: Achterberg (1993) p. 440.

zijn gang kunnen gaan. Het lot van de natuur speelt hoogstens een rol als randvoorwaarde van de functionaliteit voor de mens. Antropocentrisme kent blinde en gematigde varianten.²⁰⁰

Hoewel gedacht vanuit de non-anthropocentrische houding de natuur net als de mens ook intrinsieke waarde heeft, is deze houding, net als de antropocentrische houding, gebaseerd op scheidingsdenken. Niet-menselijke levende wezens of ecosystemen worden beschouwd als andere, in zichzelf waardevolle medebewoners of onderdelen van de wereld. Vanuit het besef van de intrinsieke waarde van de natuur en vanuit het besef dat de mensheid de neiging heeft die natuur te onderdrukken of anderszins schade te berokkenen, springen niet-anthropocentristen op de bres voor de bescherming van diergroepen, natuurgebieden of de aarde als geheel. Mensen hebben niet alleen morele plichten jegens andere mensen, maar ook jegens andere levende wezens of ecosystemen (ecocentrisme). De bescherming van voor de mens ontoegankelijke wildreservaten is een bekend voorbeeld dat voortkomt uit deze houding.²⁰¹

Synergetisch ingestelde mensen hebben de diepewortelde overtuiging dat de mens, zowel op biologisch als geestelijk niveau, deel is van de natuur en dat het welbevinden en de zinervaring van de mensheid afhankelijk is van het lot van de natuur en andersom. Mensen met deze houding ten opzichte van de natuur zijn gericht op het ontwikkelen van een levenswijze in eenheid of harmonie met de natuur, dat wil zeggen: in overeenstemming met het wederzijds belang. Vanuit een diepgevoelde eenheid of verbondenheid, maar ook vanuit het besef dat mens en natuur één zijn, kunnen mensen compassie ontwikkelen met dieren, planten of de natuur als geheel. Vanuit die diepewortelde compassie is het niet mogelijk de natuur schade berokkenen zonder ook jezelf iets aan te doen. Mensen met een synergetische houding gaan ervan uit dat zowel de mens, als de andere wezens in de natuur intrinsieke waarde hebben. Aansluitend bij een door Naess gehanteerd onderscheid tussen behoeften en verlangens betekent dit wel, dat erkend wordt dat de mens voor zijn vitale behoeften op de natuur is aangewezen, maar dat hij terughoudend omgaat met zijn verlangens zodat hij kan leven in overeenstemming met zijn diepste waarden en motieven. Zo kunnen mens en natuur elkaar versterken.²⁰²

²⁰⁰ Zweers (1995) p. 26-43.

²⁰¹ Achterberg (1993) p. 440. Non-anthropocentrisme komt in de benadering van Zweers (1995) overeen met het de natuurgerichte kant van het partnerschapsmodel en met het radicale ecocentrisme: p. 55. Deze houding ten aanzien van de natuur onderscheidt hij nadrukkelijk van de houding van de deep ecology beweging.

²⁰² Glasser (2002) p. xiv. Naess (1995) p. 260.

4. Stromingen in het Humanisme: een voorstel tot ordening

Het actuele levensbeschouwelijk humanisme heeft een aantal verschillende verschijningsvormen. Deze hebben hun wortels in de geschiedenis.²⁰³ Voor een analyse van de ontwikkelingsmogelijkheden van het humanisme is een ordening in verschijningsvormen of stromingen van belang, omdat de stromingen verschillende ontwikkelingsmogelijkheden in zich dragen.

Het humanisme indelen in stromingen is echter niet zo gemakkelijk. Verschillende auteurs hanteren verschillende onderscheidingen. Verder lopen we tegen enkele problemen aan. Er is een aantal organisaties dat humanistisch levensbeschouwelijke stromingen vertegenwoordigt.²⁰⁴ Het is niet goed mogelijk de stromingen aan de hand van deze organisaties te beschrijven. Dat komt omdat de seculiere organisaties nauwelijks een invulling geven voor het existentieel humanisme, dat wil zeggen voor het omgaan met zingevingvragen. Bovendien vertegenwoordigen de religieus humanistische organisaties ook geen duidelijk uitgewerkte visies, maar zijn zij eerder vrijplaatsen waar religieus humanisten hun eigen levensbeschouwing vorm kunnen geven.

Een ander probleem waar we tegenaan lopen is dat de oriëntatie van een individuele humanist zich niet altijd eenduidig laat benoemen. Iemand kan ten aanzien van de scheiding kerk en staat fanatiek seculiere standpunten willen verdedigen, maar ten aanzien van het wezen van de mens een meer spirituele visie hebben. Daarnaast zijn er humanisten die waarde hechten aan de verschillende humanistische perspectieven van de stromingen naast elkaar. Zij gebruiken die perspectieven om situaties vanuit verschillende hoeken te kunnen belichten.

Een indeling die vaak wordt gebruikt (zie hoofdstuk 1) is gebaseerd op de debatcultuur over het wezen en de koers van het humanisme in het Humanistisch Verbond. Men onderscheidt het seculier humanisme, het religieus humanisme, het sociaal-kritisch humanisme en het pluriform humanisme. In de debatten over de positie van het Humanistisch Verbond ten opzichte van de godsdiensten en over de rol van beschouwen en beleven in het levensbeschouwelijk humanisme in het Humanistisch Verbond, stonden de seculieren en de religieuzen vaak tegenover elkaar. Het ligt dan voor de hand om deze als twee stromingen te onderscheiden. Daarnaast waren er (en zijn er nu nog) humanisten die zich vooral wilden richten op de humanisering van de samenleving.²⁰⁵ Door Gasenbeek en Winkelaar wordt deze richting het sociaal kritisch humanisme genoemd.²⁰⁶ De benaming kritisch humanisme suggereert dat deze humanisten allemaal een postmoderne benadering hebben. Dat is echter niet het geval. Ook het humanisme van Douwe van Houten, zoals dat naar voren komt in zijn ontwerp van de 'gevarieerde

²⁰³ Voor een overzicht van deze geschiedenis door Jaap van Praag zie bijlage.

²⁰⁴ Zie hoofdstuk 1.

²⁰⁵ Kuijman (2001) p. 51.

²⁰⁶ Gasenbeek en Winkelaar (2007) p. 127 Kunneman gebruikte de term 'kritisch humanisme' in een lezing in het kader van het symposium Humanisme en Atheïsme op 30 mei 2008.

samenleving', richt zich vooral op de sociale kant. Zijn benadering is echter niet postmodern, maar modern.²⁰⁷ Vanuit dit oogpunt zou de benaming 'sociaal humanisme' voor deze stroming beter zijn. De drie genoemde stromingen hebben dus verschillende posities in het debat over de koers van het humanisme. De term pluriform humanisme is door het HV bedacht als paraplu om de drie andere stromingen niet alleen ruimte te bieden binnen de organisatie, maar ook enigszins met elkaar te verzoenen. Er ligt dus een ander denkschema (ordeningsrationale) aan 'deze stroming' ten grondslag dan aan de andere drie. Daarnaast is het de vraag of het pluriform humanisme wel een stroming is als we kijken naar de betekenis van het woord 'stroming'.²⁰⁸ Het is misschien eerder een verzameling stromingen bij elkaar.

Kunneman verving in een lezing over humanisme en atheïsme het pluriform humanisme door 'Bildungshumanisme'. Hoe dit Bildungshumanisme zich tot de andere humanismen verhoudt, liet hij echter in het midden.²⁰⁹

Het gaat er in dit onderzoek om stromingen in het levensbeschouwelijk humanisme te beschrijven op grond van de informatie die in de vorige hoofdstukken is verzameld, hoofdstuk 4, en in die stromingen aanzetten te vinden voor de ontwikkeling van het humanisme, hoofdstuk 5. Daarin let ik vooral op de existentiële kant van het humanisme. De stromingen onderscheiden zich daarom niet alleen door hun levensbeschouwelijke gezichtspunten en door de manier waarop zij bestaansvragen adresseren, maar ook door hun specifieke geschiedenis en ontwikkelingsrichting. Wanneer de vraag wordt gesteld hoe het religieus humanisme zich op die punten onderscheidt van het seculier humanisme, worden we geconfronteerd met het feit dat het religieus humanisme een veelheid aan verschillende visies en ontwikkelingsrichtingen vertegenwoordigt. Om verschillende stromingen met betrekking tot visies en ontwikkelingsrichtingen te kunnen onderscheiden is een meer gedetailleerde indeling nodig.

Naar een nieuwe ordening

Ten behoeve van zo'n indeling ben ik zonder vooropgezet plan of ordeningskader verschillende visies van bekende en minder bekende humanisten al lezende met elkaar gaan vergelijken.²¹⁰ Ik keek naar verschillen en overeenkomsten in wereldbeelden en mensbeelden, in hun visies op transcendentie en in wat de diverse individuele humanisten drijft in hun benadering van de wereld. Ik wilde daarbij te weten komen wat het vertrekpunt is van waaruit deze humanisten levensvragen benaderen, hoe de relatie is tussen visies op mens en wereld en de richting van hun praktisch engagement bij de

²⁰⁷ Van Houten (2004).

²⁰⁸ Van het woord stroming in Van Dale (het met kracht vloeien en stromend water, lucht, gas) heeft het woord ook nog een figuurlijke betekenis: 'het volgen van een bep. gedragslijn, of de huldiging van opvattingen of gevoelens met een zekere strekking, die een bepaalde richting uitgaat, zoals die in zekere tijd voordoet; op zeker ogenblik heersende denkwijze of werkwijze op godsdienstig, politiek, maatschappelijk, artistiek of enig ander terrein.'

²⁰⁹ Lezing Kunneman in het kader van het symposium Humanisme en Atheïsme 30 mei 2008.

²¹⁰ Zie ook hoofdstuk 1, 2 en 3.

vormgeving van rest van de wereld. Langzamerhand begonnen zich clusters van visies af te tekenen, vooral toen ik begon te kijken vanuit het perspectief van de koers die de verschillende auteurs voor het humanisme in gedachten hebben.

Een helderder beeld van wat ik zocht, vond ik door de indelingen die anderen hadden gemaakt onder de loep te nemen, zoals de indeling van Gasenbeek en Winkelaar en de indelingen van Derkx en van Van Praag.²¹¹ Van Praag wijdt in 'Grondslagen van Humanisme' een hoofdstuk aan verschijningsvormen van humanisme. Hij beschrijft verschillende filosofische, wetenschappelijke en culturele stromingen van de oudheid tot en met de twintigste eeuw, waarin een humanistisch levensbesef tot uitdrukking komt. Daarmee geeft hij ook zijn interpretatie van de ontwikkeling van het humanisme.²¹²

Probleem is dat zijn indeling in stromingen gedateerd is. Van marxistisch of existentialistisch georiënteerde humanisten horen we in deze tijd nauwelijks iets meer. Daarnaast vertegenwoordigen de twintigste eeuwse stromingen die Van Praag beschrijft geen totale complexen aan visies op mens en wereld, maar eerder kenleren en wetenschappelijke paradigma's. Over hoe levensbeschouwelijke stromingen in Nederland vorm kregen in organisatieverband is Van Praag kort. Er wordt nauwelijks ingegaan op inhoudelijke visies. Wel heb ik door zijn indeling meer zicht gekregen op wat stromingen nu humanistisch maakt. Aan het einde van dit hoofdstuk ga ik hier nader op in. Ook heb ik aan zijn indeling het 'cultureel humanisme' ontleend. Die benaming bleek precies te passen bij een van de stromingen die ik had geïdentificeerd. Aan de indeling van Gasenbeek en Winkelaar ontleen ik, zoals dat al eerder naar voren kwam, in afgeleide vorm, het sociaal humanisme.²¹³

Een belangrijke actuele indeling in het humanismedebat is het onderscheid dat gemaakt wordt tussen existentieel humanisme en publiek humanisme. Publiek humanisme en existentieel humanisme worden niet als richtingen in het humanisme onderscheiden, maar betreffen een onderscheid in het soort vragen dat in elke dimensie wordt geadresseerd. Bestaansvragen worden meestal geassocieerd met de existentiële dimensie en individuele zingeving. Mensen stellen zich echter ook vragen over hoe het goed samenleven is, over hoe om te gaan met mensen die verschillen van henzelf, over wat een prettige wereld zou zijn om in te leven. Dit zijn bestaansvragen die evengoed de publieke dimensie raken. Het onderscheid hanteer ik daarom niet als stromingen. De indeling loopt grofweg parallel aan het onderscheid tussen zingeving en humanisering. Voor elke stroming zijn beide categorieën in

²¹¹ De indeling van Gasenbeek en Winkelaar kwam eerder dit hoofdstuk aan bod. Zie ook hoofdstuk 1. Derkx (1993) p. 100-112 onderscheidt humanisme als vorming van hogere menselijkheid (Bildung), humanisme als moreel en politiek streven, humanisme als levenskunst en humanisme als ongodsdienstige levensbeschouwing. Derkx geeft geen stromingen weer, maar gebieden waar het humanisme zich op heeft bewogen. En hij doet dit vanuit een historisch perspectief. Binnen deze gebieden zijn uiteenlopende visies mogelijk, terwijl een stroming juist een cluster van gelijksoortige visies behelst.

²¹² Van Praag (1989) p. 18 en 35. Voor een samenvatting van zijn overzicht: zie bijlage.

²¹³ Zie p. 59-60

principe van belang. Ik kom in het volgende hoofdstuk nog wel op dit onderscheid terug in verband met de onderzoeksvragen.²¹⁴

Uiteindelijk ben ik gekomen tot een indeling die gestoeld is op hoe humanistische auteurs hun eigen humanisme verwoorden, op wat zij aanwijzen als (wenselijke) invullingen voor een humanistische benadering van het leven en op welke ontwikkelingen zij binnen het humanisme wenselijk achten. Achtereenvolgens bespreek ik het humanisme van Van Praag, het seculier naturalistisch humanisme, het humanisme van de vrijdenkers, het sociaal humanisme, het existentieel spiritueel humanisme, het transcendent humanisme, het filosofisch humanisme, het cultureel humanisme, het moreel humanisme en het humanisme als levenskunst. Er is sprake van een stroming wanneer meer mensen hun humanisme op een soortgelijke manier verwoorden, wanneer er aan die verwoordingen soortgelijke ontologische, antropologische en normatieve uitgangspunten ten grondslag liggen en wanneer de betreffende verwoording enige geschiedenis heeft gemaakt en bijval heeft gekregen binnen de humanistische beweging. Ik beschrijf het gedachtegoed van de stroming met als doel de visie op mens en wereld op samenhangende wijze weer te geven.

De indeling in stromingen moet zodanig worden begrepen dat een en dezelfde persoon zich kan herkennen in meerdere stromingen. Iemand kan tegelijkertijd binnen de naturalistisch humanistische stroming passen en binnen het moreel humanisme. Iemand kan zich zowel plaatsen binnen het cultureel, als het sociaal humanisme of het existentieel spiritueel humanisme.

Om tot een vergelijking te kunnen komen heb ik elke stroming beschreven langs een aantal dimensies. Niet elke dimensie is voor alle stromingen relevant, soms geven auteurs dat zelfs expliciet aan. Maar ook dat gegeven levert soms interessante inzichten met betrekking tot de reikwijdte van de stroming en de samenhang binnen het gedachtegoed van de stroming.

De dimensies zijn: bronnen van kennis en kenleer, ontologie en antropologie, de gerichtheid ten aanzien van de maatschappelijke dimensie, de gerichtheid ten aanzien van de innerlijke dimensie, de normatieve oriëntatie, levensstrategie, drijfveren die achter de betreffende verwoording van humanisme ten grondslag liggen, visies op transcendentie, religie en godsdienst.²¹⁵

²¹⁴ Zie inleiding p. 9

²¹⁵ Ik hanteer hierbij de volgende definitie van transcendentie die ik ontleen aan Van Dale. Transcendentie is 'het feit van bep. grenzen (m.n. die van de ervaring) te overschrijden. Synoniem: bovenzinnelijkheid.' De omschrijving van de transcendentie ervaring sluit hierop aan en ontleen ik in navolging van Alma aan Dewey (Alma 2007) p. 48. In het geval van de stroming 'transcendent humanisme' verwijst transcendent ook naar andere werkelijkheden dan die we met de gewone zintuigen ervaren. Wanneer ik deze laatste betekenis gebruik in relatie tot de andere stromingen dan doe ik dat in de combinatie van: transcendentie werkelijkheden.

Het humanisme van Van Praag

In humanistische kringen wordt ervan uit gegaan dat de meeste humanisten in het Humanistisch Verbond een humanistische levensbeschouwing hebben zoals Van Praag die formuleert.²¹⁶ Als het gaat om de welwillende houding ten opzichte van religie is dat misschien terecht. Maar er bestaan ook misvattingen over het humanisme van Van Praag, die aanleiding zijn voor vraagtekens bij die aanname. Het humanisme van Van Praag zou bijvoorbeeld naturalistisch zijn, net als het humanisme van de meeste leden van het Humanistisch Verbond.²¹⁷ In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat dit niet het geval is. Zijn vijfde ontologische postulaat, namelijk dat de wereld dynamisch is, spreekt dit tegen. Volgens Van Praag kunnen wij alleen iets weten over hoe wij de wereld ervaren, niet over hoe de wereld *is*.

Het humanisme van Van Praag kenmerkt zich door een idealistische realiteitszin.²¹⁸ De doelen waar hij zich bij de oprichting van het HV op richtte, de strijd tegen het nihilisme en het bieden van een levensbeschouwelijk dak aan buitenkerkelijken, zijn verbonden met zijn grootste drijfveren en visies op levensbeschouwelijk vlak: de lotsverbondenheid van alle mensen, weerbaarheid en menswording voor individuen van alle lagen van de bevolking.²¹⁹ Weerbaarheid komt volgens van Praag voort 'uit een innerlijk gevoel van te weten waar je voor staat in het leven, wat het leven betekent, en wat de waarde van leven voor je is'.²²⁰ Van Praag vindt het van belang dat mensen een levensovertuiging ontwikkelen.²²¹ Hij was zelf ongodsdienstig²²², maar hij kon zich voorstellen dat er mensen zijn die het humanisme kunnen verenigen met een godsgeloof.²²³ Ook hechtte Van Praag belang aan de religieuze ervaring als bron van zin. Wie het ervaart kan zich volgens Van Praag vernieuwd, gesterkt en 'uitgedaagd tot hernieuwde creativiteit en solidariteit' voelen. Het kan iemand de innerlijke kracht geven 'om in de gewone werkelijkheid pal te blijven staan voor de menselijke waardigheid'.²²⁴ Eigenlijk zag Van Praag de ontwikkeling van het humanistische denken als een steeds verder gaande emancipatie, gericht op zelfbestemming. Hij vond het van belang dat mensen bij die zelfbestemming geholpen konden worden, middels geestelijke begeleiding of vormingswerk. Het was de taak van humanisten om gunstige structuren te scheppen voor deze zelfbestemming en om in alle gebieden van het leven, ook de functionele, de geestelijke component te herkennen.²²⁵

²¹⁶ Rein Zunderdorp in een lezing ter gelegenheid van het symposium 'Humanisme en Atheïsme' op 30 mei 2008 aan de UvH.

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Derkx en Gasenbeek (1997) p. 57-58.

²¹⁹ Van Praag (1989) p. 238-243. Derkx en Gasenbeek (1997) p. 55.

²²⁰ Derkx en Gasenbeek (1997) p. 56.

²²¹ Derkx en Gasenbeek (1997) p. 140-146.

²²² Van Praag geeft aan dat hij in de jaren veertig atheïstischer (antigodsdienstiger) was dan later in zijn leven. Het was toen een kwestie van tact om daar geen zwaartepunt van te maken. 'Je moest mensen iets positiefs geven.' Daarnaast had hij ook 'duidelijk het gevoel dat het niet alleen een kwestie was van huichelarij of domheid als je een christen was'. Derkx en Gasenbeek (1997) p. 54.

²²³ Zie hoofdstuk 2 p. 36.

²²⁴ Van Praag (1989) p. 186.

²²⁵ Van Praag (1989) p. 188-189. Voor de ontologische, antropologische en epistemologische aspecten van de levensbeschouwing van Van Praag: zie hoofdstuk 2.

Seculier naturalistisch humanisme

Het seculier naturalistisch humanisme, zoals dat in het Nederlandse Center for Inquiry en het Amerikaanse Counsel for Secular Humanism tot uitdrukking komt, streeft naar een menswaardig en betekenisvol leven op basis van een seculier naturalistisch wereldbeeld.²²⁶

Naturalisten gaan ervan uit dat de natuurwetten betreffende massa en energie, fysica en chemie de bouwstenen zijn voor het fysieke universum, op kosmisch en op atomair niveau, en dat de wereld zich ontwikkelt op basis van evolutionaire verandering. Mensen zijn uit natuurlijke evolutie (Darwin) voortgekomen. Het universum is begrijpelijk voor de menselijke rede en verklaarbaar aan de hand van natuurlijke oorzaken.²²⁷ Met dit uitgangspunt hebben naturalisten een modern wereldbeeld. Seculier humanisten hebben een groot vertrouwen in de wetenschap als basis voor de vooruitgang van de mensheid, zowel op het niveau van de fysieke levensbehoeften, als op het niveau van de ethiek, zingeving, psychisch en sociaal welzijn.²²⁸ Daarnaast hechten ze grote waarde aan de rede als basis voor de ethiek en als middel om de voorwaarden te ontdekken die het mogelijk maken een gelukkig leven te leiden.²²⁹ Net als de andere humanistische stromingen hecht het seculier humanisme aan autonomie voor het individu en een vorm van altruïstische zorg voor anderen. Het cultiveren van een gevoel van ‘goodwill’ naar anderen helpt mensen puur egocentreeerde belangen aan banden te leggen.²³⁰ Seculier humanisten zijn sterk gemotiveerd de wetenschap, de rede en vrij onderzoek op alle gebieden van het menselijk streven zowel te beschermen als te bevorderen. Ook willen zij zich inzetten voor appreciatie en begrip van wetenschappelijke kennis in de samenleving.²³¹ Hoewel Seculier humanisten zich profileren als niet-religieus, zijn er onder hen die het belang van de religieuze ervaring erkennen. Het seculier humanisme wijst echter bovennatuurlijke verklaringen van de religieuze of enig andere ervaring af. Seculier humanisten zijn meestal nontheïsten, wat betekent dat zij onvoldoende bewijs vinden om het bestaan van God aan te nemen, maar we vinden ook seculier humanisten die atheïst zijn. Deze wijzen het godsgeloof af.²³²

Vrijdenkers

‘Vrijdenken is atheïsme op humanistische grondslag’. De vrijdenkersvereniging ontstond als een strijdgroep voor vrijheid van meningsuiting. ‘Tegenover dogmatisme en autoriteit stelt het vrijdenken twee eenvoudige uitgangspunten, namelijk dat (1) alle meningen en uitspraken, inclusief dogma’s wetenschappelijk te toetsen en onderzocht moeten kunnen worden en dat (2) de autoriteit van kerk en

²²⁶ Kurtz (2007) p. 8. Website Center for inquiry low countries: Mission Statement 31 oktober 2007.

²²⁷ Kurtz (2007) p. 26.

²²⁸ Website Center for inquiry low countries: Mission Statement 31 oktober 2007.

²²⁹ Kurtz (2007) p. 36.

²³⁰ Kurtz (2007) p. 42.

²³¹ Website Center for inquiry low countries: Mission Statement 31 oktober 2007.

²³² Kurtz (2007) p. 34.

staat vervangen moet worden door individuele autonomie en volkssoevereiniteit.²³³ Deze uitgangspunten komen uit het vrijdenkersmanifest van 6 augustus 2007. Dit manifest wordt democratisch vastgesteld. Dat betekent dat de inhoud van het streven van de vrijdenkers afhankelijk is van de zittende leden van 'De vrije gedachte' en gedurende de geschiedenis verandert.²³⁴ Volgens Gasenbeek en Derkx zijn er in Nederland ook veel vrijdenkers die geen lid zijn van deze organisatie en mensen die zich vrijdenker noemen maar een andere invulling geven aan het concept vrijdenken. Wat vrijdenkers met elkaar gemeen hebben is het volgende: 'De ratio, en alleen deze, is het richtsnoer in het zoeken naar 'het ware, het goede en het schone'.²³⁵ Volgens Blom gaat het in vrijdenken letterlijk om vrij en dus zelfstandig denken 'dat moet uitlopen op zelf beredeneerde conclusies gebaseerd op zorgvuldige waarneming en wetenschappelijk onderzoek.' Blom ziet atheïsme niet als enige mogelijke consequentie van de vrijmaking van het denken. Vrijdenken kan volgens Blom ook resulteren in een agnostische of deïstisch positie.²³⁶ Voor de bespreking van deze stroming laat ik deze vormen buiten beschouwing en beperk ik mij tot het hedendaagse gedachtegoed van 'De vrije gedachte'.

De vrijdenkers van 'De vrije gedachte' gaan, net als seculier humanisten, uit van een naturalistisch wereldbeeld. In hun antigodsdienstigheid en hun streven een wetenschappelijk wereldbeeld te verspreiden zijn de vrijdenkers doorgaans radicaler. Gedurende hun gehele geschiedenis, en ook nu nog, is er een element van strijd waar te nemen.²³⁷ De vrijdenkers hebben in hun manifest een negental actiepunten opgenomen die betrekking hebben op een zo groot mogelijke ruimte voor individuele vrijheid en vrijheid van meningsuiting, het verspreiden van een wetenschappelijk verantwoord wereldbeeld, een strikte scheiding tussen kerk en staat (laïcisme), vergroting van de cirkel van de moraal naar dieren en mensen van toekomstige generaties en andere landen, democratisering, laïcisme en naleving van de mensenrechten op mondiaal niveau, verdergaande liberalisering van de abortus en euthanasiewetgeving, de bescherming van het individu en de lichamelijke integriteit. Over hun standpunt ten aanzien van religie en godsdienst zeggen de vrijdenkers het volgende: 'Rationaliteit en de wetenschappelijke methode sluiten heel veel uit: religie, New Age, het paranormale. Vrijdenkers nodigen iedereen uit tot het vrije denken en de bevrijding van dogma's, onwaarheden, onzin en leugens. De overheid dient er alles aan te doen om wetenschappelijke kennis en methodiek aan een breed publiek bekend te maken en daarmee de bres op te werpen tegen bijvoorbeeld creationisme,

²³³ Website de Vrije Gedachte: Vrijdenkersmanifest 6 augustus 2007. Derkx (2006) p. 263-264 verwijst naar de statuten van de Vereniging de Vrije Gedachte om de doelstellingen en het gedachtegoed van deze vereniging weer te geven. Ik ga in mijn beschrijving niet op deze statuten af, omdat statuten meestal ruim geformuleerd worden en het sociaal-culturele gezicht van een beweging specifiek is.

²³⁴ Derkx (2006) p. 272.

²³⁵ Blom (2006) p. 12.

²³⁶ Blom (2006) p. 12.

²³⁷ Derkx (2006) p. 272.

Intelligent Design, kwakzalverij (zoals homeopathie, gebedsgenezing), het piramidespel, et cetera. Vrijdenken leidt tot vrijheid.²³⁸

Sociaal humanisme

Van het sociaal humanisme bespreek ik twee vormen: het (sociaal) kritisch humanisme²³⁹ en een meer moderne variant van sociaal geëngageerd humanisme zoals dat naar voren komt in de inclusiebeweging en het concept de ‘gevarieerde samenleving’ van Van Houten.

Het kritisch humanisme werd ontwikkeld door Kunneman. ‘In tegenstelling tot het levensbeschouwelijk humanisme, dat een omvattend wereldbeeld probeert aan te reiken met behulp waarvan individuen hun leven zin kunnen geven en moreel en politiek stelling kunnen nemen, is kritisch humanisme niet gericht op een algemeen houvast, onafhankelijk van specifieke contexten, maar op het praktisch inhoud geven aan humane waarden in directe relatie tot de vragen die in specifieke organisatorische contexten aan de orde zijn.’²⁴⁰ Het kritisch humanisme wordt ten eerste gekenmerkt door politieke betrokkenheid. Vanuit een radicaal democratische oriëntatie wordt een kritische houding aangenomen tegenover de vele vormen van kortzichtigheid ten aanzien van mondiale vragen rond rechtvaardigheid en duurzaamheid. In de plaats daarvan probeert het verbindingen te leggen tussen levenskunst en mondiaal burgerschap. Ten tweede kenmerkt het kritisch humanisme een praktische inslag. Het gaat niet om abstracte uitgangspunten en postulaten, maar om het praktisch realiseren van humane waarden. Ten slotte wordt het gekenmerkt door zelfrelativering en zelfkritiek. Het is zich steeds bewust van zijn historische en culturele gesitueerdheid.²⁴¹ Het kritisch humanisme is dus een waardengeoriënteerd humanisme gericht op praktisch handelen. Er worden zo weinig mogelijk ontologische en antropologische uitspraken gedaan. En dit alles gebeurt tegen de achtergrond van de analyse van de West Europese cultuur als een postmoderne situatie, dat wil zeggen, een situatie die gekenmerkt wordt door het einde van de grote verhalen, waardrelativisme en het toenemende onvermogen van de politiek om complexe mondiale ecologische, economische en maatschappelijke vraagstukken het hoofd te bieden.²⁴² Dit humanisme krijgt niet alleen gestalte op het niveau van individuele bestaansvragen, zingeving en algemeen maatschappelijke stellingnamen, maar vooral op het niveau waar systeem en leefwereld elkaar raken: in (kennisintensieve) organisaties waar mensen een groot deel van hun leven doorbrengen. Kritisch humanisme is een zoektocht naar inspirerende en humane antwoorden op contextspecifieke productie- en beheersvragen en de daarmee verbonden morele dilemma’s en zingevingsvragen in het overgangsgebied tussen systeem en leefwereld.²⁴³ Om dit te realiseren is het volgens Kunneman van belang dat we aandacht hebben voor

²³⁸ Website de vrije gedachte: Vrijdenkersmanifest 6 augustus 2007.

²³⁹ In recente publicaties (2005) wordt door Kunneman over kritisch humanisme gesproken.

²⁴⁰ Kunneman (2005a) p. 211.

²⁴¹ Kunneman (2005b) p. 405.

²⁴² Kunneman (2005a) p. 11

²⁴³ Kunneman (2005a) p. 211

bestaansvragen, levenskunst en actief wereldburgerschap op het niveau van het individu; voor afstemming van systeemeisen, bestaansprojecten van de betrokken individuen en maatschappelijke verantwoordelijkheid op het niveau van organisaties; en voor samenwerking tussen naties, organisaties en gemeenschappen op mondiaal niveau betreffende de handhaving van mensenrechten, of ecologische- en verdelingsvraagstukken.²⁴⁴

Dit alles wordt gestuurd door een aantal richtinggevende humanistische waarden als gelijkwaardigheid en mensenliefde, individuele ontwikkeling en persoonlijke vervolmaking, opvoeding en culturele vorming, politieke emancipatie en maatschappelijke rechtvaardigheid, dialoog en kritische argumentatie.²⁴⁵

Ook het sociaal humanisme van Van Houten richt zich op de realisatie van een humane samenleving. Het is een maatschappelijk geëngageerd humanisme van ‘burgers die niet gaan neerzitten bij de pakken taai ongerief die veel actuele maatschappelijke problemen met zich meebrengen maar die actief en zorgend aan de slag gaan’.²⁴⁶

In dit denken wordt gebruik gemaakt van enkele utopische en richtinggevende idealen: de gevarieerde samenleving en de inclusieve samenleving.²⁴⁷ Daarnaast staan in dit humanisme een aantal waarden centraal, zoals gelijkwaardigheid en diversiteit, maar ook autonomie, solidariteit, wederkerigheid, wereldburgerschap, zelfzorg, dialogiciteit, participatie en sociale cohesie.²⁴⁸ De gevarieerde samenleving is een samenleving waarin alle burgers ongeacht sexe, leeftijd, psychische, verstandelijke of lichamelijke beperking en etniciteit samen optrekken. Elke burger wordt gelijkwaardig benaderd ‘en niet als probleemgeval, arbeidsgehandicapte, WAO-er, bijstandstrekker, of welke andere reductionistische aanduiding dan ook’. Serieus nemen betekent dat de aandacht niet gefixeerd wordt op een deelaspect van mensen, maar dat zij worden gerespecteerd zoals zij zijn.²⁴⁹ Dat betekent dat mensen met een psychische, fysieke of verstandelijke beperking niet meer wonen op een eigen terrein buiten de stad, maar dat zij met de nodige ondersteuning kunnen functioneren in de samenleving zelf. Er wordt daarbij rekening gehouden met het bestaansproject van elk van de betrokkenen.

In de inclusieve samenleving staat een toenemende participatie van alle burgers in de samenleving centraal.²⁵⁰ Het onderscheid tussen mensen met en zonder handicap, oud of jong, wordt losgelaten. Iedereen kan iets bijdragen. In werk, school en vrije tijd wordt gebruik gemaakt van ieders specifieke mogelijkheden en als dat nodig is ondersteunen mensen met en zonder beperkingen elkaar. Een nationale en internationale inclusiebeweging is bezig dit ideaal gestalte te geven in het onderwijs, op

²⁴⁴ Kunneman (2005a) p. 212 Kunneman (2005b) p.408. Manschot (2005) p. 8-9.

²⁴⁵ Kunneman (2005a) p. 203-204.

²⁴⁶ Cover Van Houten (2004)

²⁴⁷ Van Houten (2004) p. 34. Zie ook: (2008).

²⁴⁸ Van Houten (2004) p.

²⁴⁹ Van Houten (2004) p. 23-24.

²⁵⁰ Clough en Corbett (2002) p. 7.

de arbeidsmarkt of in de wijk.²⁵¹ Bij het geven van richting aan het handelen en het denken gebruikt men instrumenten zoals de index voor inclusie.²⁵²

De realisatie van deze idealen is volgens Van Houten iets van de samenleving zelf. Burgers, gemeenschappen en organisaties hebben de eigen vrije keuze eraan bij te dragen of niet. De rol van de overheid bestaat erin (experimenteer)ruimte te bieden en voorwaarden te scheppen.²⁵³ Door middel van voorbeelden van concrete praktijken wordt tamelijk gedetailleerd geïllustreerd hoe aspecten van die gevarieerde samenleving op alle gebieden van de samenleving gestalte kunnen krijgen.²⁵⁴ Het gaat er niet om deze goede voorbeelden te kopiëren, maar om aspecten ervan toe te passen op een manier die bij de specifieke situatie past en door middel van een leerproces van ‘trial and error’ het ideaal van inclusie in de eigen specifieke context vorm te geven. Hierbij wordt uitgegaan van een bescheiden vorm van maakbaarheid.²⁵⁵ Door middel van kleine stappen en met aandacht voor de individuele participanten aan het proces is het al mogelijk gebleken inclusie op deelgebieden te realiseren.

Existentieel spiritueel humanisme

Er bestaat een vorm van humanisme die sterk verschilt van de voorgaande richtingen. Dit humanisme ziet de mens als deel van een kosmisch geheel. Via de weg naar binnen wordt een diepgaande liefdevolle betrokkenheid ontwikkeld op alle lagen van het menszijn, ons diepste zelf, de ander en de natuur. Deze weg is voor iedereen anders en kan alleen gevonden worden door naar de eigen innerlijke ervaring te luisteren, naar intuïties, innerlijke beelden en zinnelijke sensaties.²⁵⁶ Luisteren naar je innerlijke ervaring betekent leven vanuit je hart. Gebeurtenissen die zich in ons leven voor doen, levensproblemen of uitdagingen worden gebruikt om het contact met je hart of de betrokkenheid op het leven te verdiepen.²⁵⁷ Door het leggen van verbindingen tussen binnenwereld en de buitenwereld, tussen de eigen persoon en het professionele werk, persoonlijke relaties of situaties uit het dagelijks leven maakt iemand een ontwikkelingsproces door. Het toelaten en doormaken van gevoelens, ervaringen en emoties speelt daarbij een belangrijke rol. Dit ontwikkelingsproces vertoont hermeneutische trekken. Brouwer vergelijkt het proces van zelfonderzoek dat met deze ontwikkeling gepaard gaat met het steeds ‘dieper doordringen in een tekst’. ‘Door dieper door te dringen in een tekst, word je je bewust van steeds meer samenhangen. Plotseling is er dan een omslag, waarin de betekenis oplicht. Begrijpen voltrekt zich steeds binnen een reeds bestaande geschiedenis en traditie van culturele betekenissen en onze ‘levenstekst’ ligt als het ware al klaar als we geboren worden. Ieder van ons zet van daaruit, op eigen, unieke wijze, zijn levensverhaal voort.’²⁵⁸ Teksten uit

²⁵¹ Voor voorbeelden zie: Van Houten (2008).

²⁵² Booth and Ainscow (2002).

²⁵³ Van Houten (2004) p. 46.

²⁵⁴ Van Houten (2008)

²⁵⁵ Van Houten (1999) p. 179.

²⁵⁶ Jorna (2003) p. 9.

²⁵⁷ Jorna (2005) p. 222-223.

²⁵⁸ Brouwer (1994) p. 46.

humanistische, religieuze of mystieke tradities kunnen inspiratie bieden, evenals biografieën, romans, kunst, poëzie en natuurervaringen.²⁵⁹ Zowel in het innerlijk leven als in het uiterlijk bestaan wordt gezocht naar congruentie: eenheid van functioneren met oog voor de magie, nuances en de dieptestructuren van het bestaan.²⁶⁰ De weg naar binnen kan ons bij een ego-overstijgend punt brengen, ‘waarbij het eigene en het andere niet meer tegenover elkaar staan, maar als het ware in elkaar overvloeien. Op een diep niveau ervaren we dan dat alles met alles samenhangt en dat we uiteindelijk één zijn. Op die manier kan een spirituele levenshouding ons brengen bij een van binnen uit geleefde moraal in plaats van een afgedwongen moraal.’²⁶¹

Transcendente ervaringen, ook wel spirituele of religieuze ervaringen genoemd, worden gezien als bronnen van kennis en inspiratie. Onder existentieel spiritueel humanisten vinden we mensen met een seculiere visie (agnosten en non-theïsten). Zij zien het mysterie van het bestaan, zoals dat soms tot uitdrukking komt in transcendente ervaringen, als onderdeel van een wereldse werkelijkheid en niet als verwijzend naar een transcendente dimensie erbuiten of erachter. Transcendente ervaringen verwijzen dan eerder naar ‘diepere lagen van de werkelijkheid’²⁶², om ‘een wereld voorbij deze wereld, die toch de diepere realiteit is van de wereld van onze dagelijkse ervaringen.’²⁶³

Dit humanisme is nog niet als stroming geïdentificeerd, wellicht omdat het vereenzelvigd wordt met spiritueel of religieus humanisme. Vanwege de duidelijke specifieke inhoudelijke gerichtheid wil ik deze benadering als aparte stroming zien met als aanduiding: existentieel spiritueel humanisme. Vertegenwoordigers van deze stroming zijn Ina Brouwer en Ton Jorna.

Transcendent humanisme

Ook het transcendent humanisme is nog niet eerder als stroming geïdentificeerd. Het betreft een beschouwingwijze waarin humanistische kernnoties worden gecombineerd met een transcendente visie op de werkelijkheid die in humanistische kringen regelmatig voorkomt. Elementen ervan vinden we bij humanistisch raadsliden, bij jonge humanisten en bij studenten en docenten van de Universiteit voor Humanistiek.²⁶⁴ Deze beschouwingwijze (en soms in mindere mate ook het existentieel spiritueel humanisme) is vaak aan kritiek van andere humanistische stromingen onderhevig. Het is vanwege het feit dat deze beschouwingwijze in humanistische kringen regelmatig voorkomt en in doen en laten voor deze humanisten daadwerkelijk iets betekent, en vanwege de interessante combinatie van een transcendente visie met humanistische waarden, dat ik deze beschouwingwijze als stroming een eigen plek en stem toeken.²⁶⁵ Het transcendent humanisme komt wat betreft oriëntatie en levenshouding overeen met het spiritueel existentieel humanisme. Ook transcendent humanisten

²⁵⁹ Bijvoorbeeld Buber (1998), Moore (1993) (2004).

²⁶⁰ Doornebal (1999) p. 22.

²⁶¹ Doornebal (1999) p. 27.

²⁶² Alma (2007) p. 48.

²⁶³ Dewey (1980 p. 195.) geciteerd door Alma (2007) p. 48.

²⁶⁴ Van IJssel (2007) p. 177, 196 (zie ook noot 751), 201.

²⁶⁵ Van IJssel (2007) p. 202-203.

proberen vanuit hun diepste zelf een intensieve betrokkenheid op het bestaan te ontwikkelen en hun innerlijk leven en hun uiterlijk functioneren met elkaar in overeenstemming te brengen. Het verschil is dat zij hun ervaringen in een kader plaatsen waarin andere (transcendente) werkelijkheden, die niet met de gewone zintuigen zijn waar te nemen, ook deel van de natuur zijn. Dit betekent dat de mens een wezen is met veel meer mogelijkheden dan meestal wordt gedacht. In welk werkelijkheidsbeeld dit resulteert is niet voor elke transcendent humanist hetzelfde. Vaak is er sprake van een reïncarnatiegeloof, hetgeen betekent dat ook niet fysieke bewustzijnsvormen deel uitmaken van hun realiteit. Sommigen ervaren contact met overleden mensen, zogenoemde begeleiders of natuurwezens.²⁶⁶ Sommige transcendent humanisten hebben de visie en ervaring van bezieling van de kosmos. De aarde, de planten, het water, de sterren worden dan gezien als bezielde wezens met een eigen bewustzijnskwaliteit (animisme). Er zijn er ook die de werkelijkheid ervaren als een groot betekenisvol universum, waarin de muren lijken te ademen en het flakkeren van het vuur hun innerlijke gemoedstoestand weerspiegelt. Meestal hebben transcendent humanisten een besef van eenheid van mens, natuur en kosmos. Met hun eigen ontwikkeling en vorming of met het oplossen van belangrijke levensthema's steunen zij de rest van de wereld. Transcendent humanisten hebben ook vaak een sterke drijfveer om anderen te willen helpen of iets dragen aan een mooiere en rechtvaardige aarde. Het respecteren van de vrije wil van anderen is altijd een voorwaarde. Transcendent humanisten beoefenen vaak een of andere vorm van spirituele praxis zoals zenmeditatie, het leggen van tarotkaarten of het toepassen van energiewerk zoals reiki.²⁶⁷ Inspiratie wordt gevonden in het contact met anderen, in westerse, indiaanse of oosterse culturele bronnen, in gnostische mystieke of esoterische bronnen of de natuur.²⁶⁸

Net als bij andere humanisten speelt de vrije wil, verbondenheid en zelfstandig denken een belangrijke rol in de visie van deze humanisten. Typisch voor humanisten met een transcendente visie op de werkelijkheid is dat zij uitgaan van gelijkwaardigheid tussen mensen en alle andere bewoners van wereld en kosmos, en van het hebben van een verregaande verantwoordelijkheid voor de vormgeving aan het bestaan. Dat geldt niet alleen voor het eigen leven, maar ook in belangrijke mate voor het grotere geheel: de gehele mensheid en de natuur. Hoe meer men zich ontwikkelt, hoe groter de verantwoordelijkheid die men bewust op de schouders kan nemen.

Filosofisch humanisme

Achterberg verstaat onder 'humanistische wijsbegeerte de filosofische, en dat wil zeggen systematische en kritische doordenking van uitgangspunten van de humanistische levensovertuiging. De term kritisch verwijst naar het meer dan alleen funderende en legitimerende karakter van deze

²⁶⁶ Van IJssel (2007) p. 431.

²⁶⁷ Van IJssel (2007) p. 427, 430

²⁶⁸ Aspecten hiervan worden genoemd in Van IJssel (2007) p. 425, 428.

activiteit: amendering of verwerping van sommige aspecten behoort tot de mogelijkheden.²⁶⁹

Wanneer dat gebeurt vanuit een humanistische levensoriëntatie en men aan deze filosofische doordenking, die volgens Achterberg ook zingeingsvragen omvat, bovendien consequenties verbindt voor de praktijk, spreek ik van filosofisch humanisme. In deze traditie passen de humanistische milieufilosofen zoals Wouter Achterberg en Marcel Wissenburg, maar ook de filosoof Joachim Duyndam.

Achterberg en Wissenburg stellen het antropocentrische wereldbeeld van de humanisten ter discussie en kennen de natuur een eigen autonomie en intrinsieke waarde toe. Zij doen op grond daarvan een voorstel voor verbreding van de humanistische moraal.²⁷⁰ Duyndam bespreekt in zijn werk de betekenis, verschijningsvormen en ervaringsdimensies van centrale humanistische waarden, zoals autonomie, uniciteit, empathie en vergeving, en doet voorstellen voor nieuwe perspectieven en daaruit voortvloeiende consequenties voor het handelen in het dagelijks leven.

Cultureel Humanisme

Van Praag onderscheidt als stroming een ‘cultureel humanisme’.²⁷¹ Dit cultureel humanisme kenmerkt zich door een aantal uitgangspunten: de menselijke verantwoordelijkheid als grondslag van de cultuur, eerbied voor het leven, *cultura animi* (hogere vorming van de geest), en het streven de tekorten van het menselijk bestaan te overwinnen door creatieve inspanningen. Van Praag verwijst naar verschillende auteurs van Europese en Aziatische afkomst, zoals Johan Huizinga, Albert Schweitzer, Boeddha en Lao Tze die in deze stroming thuishoren. Cultureel humanisten hebben een grote betrokkenheid op de vorming van de mensheid en op de menselijke cultuur als geheel, zij proberen ‘culturen te brengen tot diepere lagen van betekenis en creativiteit, door ze voortdurend in interactie te brengen met hun culturele ‘anderen’. Door deze interacties kunnen ‘culturen hun eigen reeds bestaande structuren van betekenisgeving naar de oppervlakte brengen’.²⁷²

Mijns inziens zijn er ook in het hedendaags humanisme vertegenwoordigers van deze stroming te vinden, zoals bijvoorbeeld de filosofen Fons Elders en Arne Naess.

Fons Elders richt zich in zijn beschouwingen over humanisme op het overstijgen of verzoenen van historisch gegroeide culturele tegenstellingen die zowel op microniveau (in de mens) als op macroniveau (in de cultuur en onze omgang met de wereld) terug te vinden zijn, zoals de tegenstelling tussen klassiek versus romantiek, hemel versus hel, mens versus natuur, het schone versus het sublieme, cultuur versus natuur, intuïtie en rede, transcendent versus immanent, lichaam versus geest, eros versus thanatos.²⁷³ Deze tegenstellingen of scheidingen zijn volgens Elders geen natuurwetten. Ze

²⁶⁹ Achterberg (1992) p. 1-2.

²⁷⁰ Achterberg (1992) Wissenburg (2005)

²⁷¹ Van Praag (1989) p. 57-58. Zie de bijlage voor een korte samenvatting.

²⁷² Parafrase van Cave (1993) over *Mircea Eliade* p. 192.

²⁷³ Elders (2001) p. 26. (2002) p. 89

komen voort uit de onderdrukking van lagen in onze creatieve verbeelding.²⁷⁴ Elders schrijft dat deze tegenstellingen in onze benadering van de wereld pas zijn ontstaan na de renaissance, met de komst van het verlichtingsdenken en het moderne newtoniaans natuurwetenschappelijk wereldbeeld.²⁷⁵ Ook het hedendaags humanisme is volgens Elders doortrokken van deze beweging in de cultuur. Elders ziet het hedendaags humanisme als het resultaat van een zeer complexe traditie die vier hoofdlijnen behelst: de Grieks Romeinse oudheid; het spiritueel syncretisme van de hermetische gnosis, het Arabische humanisme, de kabbala en de alchemie; de christelijke traditie vanaf de 12^e-13^e eeuw en de verlichting met haar wetenschappelijke en politieke idealen.²⁷⁶ Volgens Elders is het huidige humanisme zijn bronnen kwijt geraakt. We hebben het poëtisch universum, van het denken in metaforen en analogieën, getransformeerd naar een prozaïsche tekstuele werkelijkheid, het denken in enkelvoudige beweringen. In onze benadering van het leven hebben we het platoonse ‘deelname van alle dingen aan het zijn’ (methexis), vervangen door de perceptie van de dingen an sich.²⁷⁷ Ook de postulaten van Van Praag getuigen volgens Elders van een diepgaande breuk tussen mens en natuur. ‘De discontinuïteit of breuk tussen mens en wereld blijkt uit een vergelijking van de antropologische postulaten met de ontologische postulaten (...) De ontologische dimensie bevat geen innerlijke schoonheid of zingeving: het is het domein van het dynamische toeval of toevallige dynamiek. De mens is de enig-zingevende instantie.’²⁷⁸ Met deze veranderingen heeft zich een diepgaand dualisme in onze benadering van de wereld ontwikkeld, in onze (instrumentele) omgang met de natuur, in onze omgang met kunst en in onze omgang met het irrationele.²⁷⁹

Hoewel Elders kritiek heeft op Sartres idee van de mens als zijn eigen oorzaak, de mens als activistische zelschepper los van de natuur, zijn er volgens hem geen grenzen dan zelfopgelegde grenzen. We zijn vrij tegenstellingen in onze benadering van de wereld te beëindigen.²⁸⁰

In het cultureel humanisme van Fons Elders zijn niet alleen de rationele logica of de empirische waarneming bronnen van kennis, ook de intuïtie, de creatieve verbeelding en esthetische ervaring kunnen dat zijn.²⁸¹ Via de creatieve verbeelding kunnen we inzicht krijgen in de verschillende lagen van het collectief onderbewuste, dat deel uit maakt van Elders holistische visie op mens en wereld. De mens verhoudt zich tot de natuur als de microkosmos tot een macrokosmos, en andersom.²⁸² Hij maakt gebruik van de paradoxale logica van onder andere de taoïsten en de boeddhisten om diepgaande

²⁷⁴ Elders (2001) p. 28.

²⁷⁵ Het verlichtingsdenken wordt door Berlin gekarakteriseerd door drie principes. Het eerste principe houdt in dat alle echte vragen beantwoord kunnen worden omdat de wereld begrijpelijk is. Het tweede principe is dat antwoorden op echte vragen binnen het bereik van mensen als rationele wezens liggen, wanneer zij de juiste methodes gebruiken. Het derde principe is dat alle antwoorden met elkaar te verenigen zijn. Deze drie principes is de basis voor het moderne vooruitgangsgeloof. Berlin geparafraseerd door Elders (2002) p. 90. Vert. AB.

²⁷⁶ Elders (1993a) p. 9

²⁷⁷ Elders (1993b) p. 90

²⁷⁸ Elders (1993b) p. 83.

²⁷⁹ Elders (2002) p. 103., (1993b) p. 95, (2004) p. 225-227.

²⁸⁰ Elders (2001) p. 28. (2004) p. 226. (1993) p. 88.

²⁸¹ Elders (2004) p. 230.

²⁸² Elders (2004) p. 228.

patronen en bewustzijnsvernauwingen in ons westerse denken aan te wijzen.²⁸³ Een van deze patronen is het onderscheid tussen transcendent en immanent dat volgens Elders met de komst van het christendom is ingezet.²⁸⁴ Elders heeft een transcendent wereldbeeld, dat wil zeggen, de natuur kent zowel elementen die we wel, als elementen die we niet met de gewone zintuigen kunnen waarnemen (transcendentie en immanentie zijn één), en waar we soms in kunnen doordringen door middel van onze creatieve verbeelding.²⁸⁵

Elders beperkte zich lange tijd tot het geven van een analyse van de menselijke conditie onder invloed van het verlichtingsdenken. In *Visions of Nature* sluit hij voor een oplossing van de gesignaleerde problemen aan bij Arne Naess en diens ‘relational total field image’ waarin alles verbonden is met al het andere. We moeten ons realiseren dat de natuur niet ergens daarbuiten is, maar dat ook wij daar onlosmakelijk deel van uitmaken.²⁸⁶

Net als Elders heeft ook Arne Naess een grote betrokkenheid bij de ontwikkelingsrichting van de mensheid en haar cultuur, en concentreert zich in zijn levensfilosofie vooral op het oplossen van de scheiding tussen mens en natuur. Met anderen ontwikkelde hij de *deep ecology*, een levensfilosofie die ernaar streeft de eenheid met de natuur op alle lagen van het leven te ervaren en tot uitdrukking te brengen. Naess zoekt naar ‘een herbezieling van de wereld door een herbelichaming van de rede. Hij ontwikkelt een nieuwe en tegelijkertijd oude vorm van rede die gevoelens en emoties omvat, en lichaam en geest, feit en waarde, natuur en cultuur naadloos met elkaar integreert’.²⁸⁷ Naess gaat er vanuit dat ons wereldbeeld onlosmakelijk is verbonden is met onze waarden en dat ons handelen altijd naar beide verwijst. Geen enkel feit is waarde vrij en geen enkele waarde is vrij van ontologische aannames.²⁸⁸ Wanneer we deze drie aspecten in vrijheid met elkaar in overeenstemming brengen, kunnen we leren ‘to act beautifully’.²⁸⁹ Bij moreel handelen is er altijd sprake van een kleine worsteling, een conflict tussen morele en natuurlijke tendensen. Tijdens ‘beautiful actions’ doen we iets dat moreel goed is als resultaat van een natuurlijke impuls.

Om de breuk tussen mens en natuur te herstellen en de schadelijke gevolgen voor het milieu die daaruit voortkomen, is een fundamentele verandering in bewustzijn nodig. Het is ingewikkeld om de verbondenheid tussen jezelf en de rest van de natuur rationeel te begrijpen, maar volgens Naess is het nodig dat dit begrip deel wordt van onze identiteit. Volgens Naess is deze bewustzijnsverandering een keuze die we kunnen maken. En voor die keuze zijn we zelf verantwoordelijk.²⁹⁰

²⁸³ Elders (1993b) p. 84. Elders (2000) p. 23. (2004) p. 228.

²⁸⁴ Elders (1993b) p. 87.

²⁸⁵ Elders (1999a), Elders (2001) p. 14.

²⁸⁶ Elders (2004) p. 231. Naess (1993) p. 28 Seed (2007) p. 10.

²⁸⁷ Glasser (2002) p. xxiii. Vert AB.

²⁸⁸ Elders (1993b) p. 94.

²⁸⁹ Naess (2002) p. 129. Vgl. de opvatting van Schiller zoals weergegeven in Derkx (1993) p. 104.

²⁹⁰ Seed (2007) p. 10.

Moreel humanisme

In de levensbeschouwelijke oriëntatie van het hedendaagse Humanistisch Verbond worden drie elementen onderscheiden: Ten eerste wordt het humanisme gezien als een levensbeschouwing die wordt gevormd, gevoed en geïnspireerd door de mens, diens vermogens en waardigheid; daarnaast wordt het humanisme opgevat als een politiek-moreel streven; en ten slotte omvat het humanisme het streven naar een goed, mooi en zinvol persoonlijk leven.²⁹¹ Moreel humanisten nemen het tweede element, humanisme opgevat als politiek-moreel streven, als centraal element van hun levensbeschouwing. Moreel humanisme bestrijkt vooral de maatschappelijke dimensie en de normatieve oriëntatie. Centraal in de benadering van het leven van moreel humanisten staat hun moreel en politiek engagement, gericht op een actieve bijdrage aan de realisering van een humane samenleving gebaseerd op menselijke waardigheid, rechtvaardigheid, menslievendheid, gelijkwaardigheid en de vrijheid van het individu.

Moreel humanisten nemen stelling ten aanzien van actuele maatschappelijke kwesties of problemen. Zij legitimeren hun positie met een rationele argumentatie op grond van waarden, zoals medemenselijkheid, of op grond van ‘algemeen geldige beginselen die als verplichtend worden erkend’.²⁹² De Universele Verklaring voor de rechten van de Mens wordt gezien als een belangrijke morele en politieke leidraad. Actuele maatschappelijke kwesties waar moreel humanisten zich mee bezig houden zijn bijvoorbeeld: euthanasieregelgeving, armoedeproblematiek in ontwikkelingslanden, discriminatie, milieu en gen-technologie. De humanisten Peter Derkx en Rob Buitenweg zijn vertegenwoordigers van deze stroming.²⁹³

Humanisme als levenskunst

Het streven om van je leven een kunstwerk te maken is een ideaal dat opnieuw sterk in opkomst is. Dat blijkt onder andere uit de hoeveelheid boeken over dit onderwerp die hun weg vinden naar een breed publiek. ‘Onder levenskunst wordt fundamenteel de mogelijkheid en de inspanning begrepen om op bereflecteerde wijze het eigen leven te leiden en het niet onbewust, zomaar voorbij te laten gaan.’²⁹⁴ Levenskunst is een bewust vormingsproces dat ‘begint op het ogenblik dat men zich gaat bekommeren om de vorming van zijn eigen leven.’²⁹⁵ Levenskunst is geen abstracte ethiek, maar een praktijk van handelen, kiezen en bewustwording.

De wortels van de levenskunst liggen volgens de filosofen van de levenskunst in de klassieke oudheid, in de leefgemeenschappen rond Pythagoras (550 v. C.).²⁹⁶ De antieke scholen die vanaf die tijd

²⁹¹ Zie ook Derkx (1993) p. 102.

²⁹² Derkx (1998b) p. 232. Zie ook Mazure (1976) p. 12 en (1981) p. 84. In 1981 ontstond in het tijdschrift *Rekenschap* een discussie tussen Derkx en Mazure over het wezen van ethiek en politiek, over de wenselijke koers van het HV in deze, en over de fundering van de moraal.

²⁹³ Zie bijvoorbeeld de oratie van Derkx (2004).

²⁹⁴ Wilhelm Schmid (2001) geciteerd in Dohmen (2008) p. 26.

²⁹⁵ Dohmen (2008) p. 38.

²⁹⁶ Dohmen (2008) p. 44. Zie ook de bijlage: Van Praag: verschijningsvormen van Humanisme.

ontstonden, zoals die van Plato, Aristoteles, Epicurus, Zeno (de Stoa), de Cynici en de Sceptici ontwikkelden elk hun eigen visies op wijsheid en op het goede leven.²⁹⁷ Sporen daarvan vinden we terug in hedendaagse vormen van levenskunst. Dohmen onderscheidt zes verschijningsvormen: vrij leven, spiritueel leven, zen leven, voortreffelijk leven, genietend leven en leven in schoonheid, en voegt daar zelf nog een zevende vorm, een morele levenskunst aan toe.

In het vrije leven leren mensen zich te verhouden tot hun mogelijkheden, verlangens, (on)lusten, de ander, de instituties en de staat op zo'n manier dat zij hun leven zelf richting kunnen geven. Het gaat erom telkens opnieuw te leren geen slaaf te worden van je verlangens of emoties, maar je eigen doelen te kiezen en na te streven. Levenskunst als vrijheidspraktijk legt de nadruk op positieve vrijheid, die alleen te verwerven is door praktisch handelen, waarbij het individu gericht is op creatieve zelfzorg en maximale openheid.²⁹⁸ Spirituele levenskunst is een innerlijke zoektocht, gericht op het bereiken van een toestand van transcendentie, een toestand van wijsheid, van een hogere staat van zijn.²⁹⁹ Zen leven streeft meesterschap over zichzelf na door innerlijke transformatie. 'Indirecte oefeningen' (bijvoorbeeld boogschieten of bloemschikken) dienen voor het ontwikkelen van de juiste houding. Dan komen 'kunstenarschap en menszijn in de omvangrijkste zin van het woord samen als in een hogere mens'.³⁰⁰ Voortreffelijk leven gaat om een houding van integratie door een praktijk van voortreffelijkheid, dat wil zeggen van deugdzaamheid. Integratie betekent dat al je menselijke vermogens en alle activiteiten in je leven op elkaar zijn afgestemd. Samen vormen je deugden je karakter.³⁰¹ De hedonistische levenskunst (genietend leven) 'zoekt naar een manier om optimaal van het leven te genieten.' Dohmen onderkent 3 vormen: 'Wie gemoedsrust zoekt, kan het beste voor Epicurus kiezen (verstandig genieten). Wie voor de balans gaat, kiest voor Veenhoven (streven naar een prettig leven). En wie intensiteit zoekt, gaat bij Onfray te rade (vitaal genot)'.³⁰² In de esthetische levenskunst is sprake van 'een doordachte, samenhangende visie op en uitvoering van het goede leven, met als belangrijkste kenmerk de waardering voor schoonheid.' Dohmen onderscheidt vier actuele typen van deze levenskunst: de klassieke estheet (perfectioneren van alle onderdelen van het menselijke gedrag), de dandy (zich omringen met mooie dingen en mensen), de dichter (zoeken naar de essentie van zichzelf) en de kameleon (gerichtheid op experimenteren met, en uitbreiden van zichzelf, steeds een ander identiteit aannemen).³⁰³

Dohmen bepleit, tenslotte, een levenskunst gebaseerd op de moraal van zelfverantwoordelijkheid. De bouwstenen daarvoor zijn autonomie, zelfkennis, afstemming met anderen en authenticiteit.³⁰⁴

²⁹⁷ Dohmen (2007) p. 46

²⁹⁸ Dohmen (2008) p. 86-90

²⁹⁹ Dohmen (2008) p. 95-97

³⁰⁰ Dohmen (2008) p. 103-104

³⁰¹ Dohmen (2008) p. 106-111

³⁰² Dohmen (2008) p.112-120

³⁰³ Dohmen (2008) p.124- 126

³⁰⁴ Dohmen (2008) p. 165, 172, 184, 189.

Levenskunstfilosofen, zoals Joep Dohmen, Ruut Veenhoven en Wilhelm Schmidt willen mensen instrumenten bieden om zich te bezinnen op hun eigen leven, en om goed te leven in termen van zelfkennis, handelen, waarderen, omgaan met tijdelijkheid en met de culturele en maatschappelijke context. De inhoud van die levenskunst, evenals de funderende ontologische, antropologische en morele uitgangspunten, is principieel onbepaald. Die ‘kan slechts in dialoog tussen het concrete individu en de samenleving worden ingevuld’.³⁰⁵

Wat hebben humanisten gemeenschappelijk?

De humanistische stromingen zijn beschreven vanuit de visie dat een levensbeschouwing zowel bewuste als voorbewuste elementen omvat en dat een levensbeschouwing betrekking heeft op het totale complex aan visies op de wereld, het leven, de kosmos en de plaats van de mens daarin. Zo’n beschrijving levert veel op aan informatie over de eigenheid van de verschillende stromingen, over de wegen en perspectieven die de beschouwingwijzen openleggen of juist belemmeren. Ook worden verschillen en overeenkomsten ten aanzien van de eerder genoemde dimensies, maar ook ten aanzien van enkele andere aspecten, duidelijk zichtbaar. Hieronder noem ik enkele verschillen waarna ik weergeef wat humanisten van de verschillende stromingen gemeenschappelijk hebben.

Ten eerste hebben de stromingen *verschillen* in focus. Sommige stromingen hebben een scherpe focus op een bepaald gebied van het menselijk leven, zoals de sociaal humanistische stromingen respectievelijk hun focus op organisatieverbanden en op sociale verhoudingen hebben liggen, waar andere stromingen die minder hebben. Er zijn stromingen die een sterke focus hebben vanuit een bepaalde benadering van gebeurtenissen, zoals de moreel humanisten geneigd zijn naar gebeurtenissen kijken met de vraag of de intenties en het handelen van de betrokken personen wel gelegitimeerd kunnen worden. Terwijl filosofisch humanisten meer geïnteresseerd zijn in de ideeën, veronderstellingen en beweegredenen die aan het handelen van de betrokken personen ten grondslag liggen. Tussen de vrijdenkers, het humanisme als levenskunst en het existentieel spiritueel humanisme zien we grote verschillen in levensstrategie wat betreft de omgang met levensvragen, respectievelijk het zelfstandig leren denken zonder dogma’s, de zorg voor het zelf en de weg naar binnen. Ook verschillen de stromingen in de methoden van kennisverwerving en in hun visie op waarheid. Volgens Van Praag kunnen we alleen iets over de werkelijkheid weten zoals wij die ervaren. Het naturalistisch humanisme en de vrijdenkers doen ware kennis op over de werkelijkheid ‘an sich’ door middel van de rede en door middel van wetenschappelijke logische en empirische bewijsvoering. Het kritisch humanisme van Kunneman geeft enerzijds blijk van een naturalistische benadering van kennis, met name op het niveau van de macronatuur (kosmische tijd ruimte orde) met behulp van de Newtoniaanse fysica. De macronatuur is volgens Kunneman onafhankelijk van het menselijk ingrijpen

³⁰⁵ Dohmen (2007) p. 54, 52.

en werkt volgens onveranderlijke wetmatigheden. Op het niveau van de mesonatuur (ecologie), en vooral op het niveau van de micronatuur (de menselijke natuur en de interactie natuur-cultuur) is er vooral contextgebonden kennis mogelijk op basis van (technologische ontwikkeling begeleid door) praktische, morele en existentiële leerprocessen.³⁰⁶ Naess heeft een andere opvatting van kennis dan de naturalisten en de vrijdenkers. Hij gaat ervan uit dat feiten en waarden voortdurend op elkaar betrokken zijn. Naess heeft een relationele opvatting van kennis. 'Objectieve beschrijvingen van de natuur' uit de natuurkunde zouden niet moeten worden gezien als beschrijvingen van de natuur, maar als beschrijvingen van bepaalde condities van afhankelijkheden (structuren). Deze structuren zijn objectief, niet omdat ze de realiteit beschrijven, maar omdat ze interculturele intersubjectiviteit beschrijven.' Zij kunnen steeds worden gereviseerd of opnieuw geïnterpreteerd. Alles verandert voortdurend en alles hangt met elkaar samen in het werkelijkheidsbeeld van Naess.³⁰⁷ Volgens Naess en Elders zijn empirie en ratio bovendien niet de enige bronnen van kennis.³⁰⁸ Naess noemt de emoties als bron van kennis en Elders de creatieve verbeelding.

Ook zijn er verschillen waar te nemen met betrekking tot de plaats die de mens in de natuur en de kosmos inneemt. Is de mens een deel van de natuur of staat hij er min of meer los van? In de zorg voor de dieren en de natuur (de vergroting van de cirkel van de moraal) van de vrijdenkers zien we aspecten van een non-antropocentrische houding. Ook in het naturalistisch humanisme zien we non-antropocentrische elementen. Het wordt van belang geacht de natuur te beschermen, evenals dieren die worden bedreigd met uitsterven. Maar vaak overheerst daar de antropocentrische manier van denken en wordt de natuur niet als intrinsiek verbonden met het menselijk functioneren gezien, maar als randvoorwaarde ervoor.³⁰⁹ In het moreel-politiek humanisme zien we eenzelfde houding als bij de vrijdenkers: we moeten de natuur beschermen omwille van de natuur zelf. Van Praag heeft in de ontwikkeling van zijn humanisme nauwelijks aandacht besteed aan de natuur en de verhouding van de mens daartoe³¹⁰, dat geldt ook voor het sociaal humanisme van Van Houten en de levenskunstfilosofie van Dohmen. Kunneman geeft vooral blijk van een instrumentele en antropocentrische houding ten aanzien van de natuur, hij spreekt over de natuur in termen van 'natuurlijke hulpbronnen'.³¹¹ In het

³⁰⁶ Kunneman (2005a) p. 106, 107, 109, 110, 116.

³⁰⁷ Naess (1993) p. 50.

³⁰⁸ Naess heeft overigens een andere opvatting van de rede dan de naturalisten en de vrijdenkers. Hij gaat ervan uit dat iets niet rationeel is, tenzij het correspondeert met de meest fundamentele waarden en doelen in ons leven. Naess (2002) p. 88.

³⁰⁹ Kurtz (2007) p. 52-55.

³¹⁰ Van één keer rapporteert Edelman dat hij met Casper Vogels spreekt over de milieuproblematiek in het 'Woord van de Week.' Zie biografie en index Van Praag van P. Edelman in Derx en Gasenbeek (1997) p. 230 en 221.

³¹¹ Kunneman (2005a) P. 33, 95, 210, 223, 245, 260, 264. Een aanzet voor een synergetische houding ten aanzien van de natuur vinden we in het hoofdstuk over horizontale begrenzing. Kunneman noemt de natuur als alteriteit waarvan horizontale begrenzing uitgaat. We kunnen op twee manieren met alteriteit omgaan (Kunneman haalt Jessica Benjamin aan over intimiteit tussen mensen): 'Wanneer Jessica Benjamin gelijk heeft, dan rijzen ervaringen van intimiteit, trouw en diepe verbondenheid tussen mensen op binnen een ellips met twee brandpunten: enerzijds het vreedzaam opkomen voor de eigen alteriteit waar die door een ander geweld wordt aangedaan en anderzijds het afzien van beheersing, het op een diep emotioneel niveau kunnen accepteren en

existentieel spiritueel humanisme en het transcendent humanisme zien we aspecten van de synergetische houding ontstaan, met name op het niveau van het streven naar de ervaring van de eenheid tussen mens en natuur. De vraag is echter of en hoe individuen dit vertalen naar hun praktisch handelen en in hoeverre de intrinsieke verbondenheid van mens en natuur ook in hun levensvisie tot uitdrukking komt. In het cultureel humanisme van Elders zien we een kritiek op de scheiding tussen mens en natuur en op het antropocentrisme. Hij noemt in de loop van zijn teksten voorbeelden van andere culturen die deze scheiding niet kennen. In zijn latere teksten integreert hij deze inzichten en geeft hij op momenten blijk van een synergetische houding. Bij Naess komt de synergetische houding consistent in zijn teksten, visies en uitgangspunten voor het handelen tot uitdrukking.

Ten aanzien van godsdienst, religie en transcendentie zijn ook grote verschillen waar te nemen. Waar vrijdenkers godsdienst, religie en transcendentie afzweren en bestrijden, zien we in het seculier humanisme een zekere waardering voor de religieuze ervaring, terwijl er onder seculier humanisten ook mensen zijn die godsgeloof of religie afwijzen. Het sociaal humanisme, het humanisme van Van Praag en het moreel politiek humanisme zijn gericht op samenwerking met mensen met andere levensbeschouwingen om te werken aan een humane samenleving. Cultureel humanisten, existentieel spiritueel humanisten en transcendent humanisten zoeken bewust inspiratie bij andere godsdienstige of niet godsdienstige levensbeschouwingen, om de relativiteit van hun eigen gezichtspunten in te kunnen zien, maar ook om nieuwe manieren te vinden om met hun bestaansvragen (publiek en existentieel) om te gaan.

Humanistische stromingen kunnen diepgaand van elkaar verschillen, maar er zijn enkele cruciale *overeenkomsten*. Een fundamenteel punt heeft te maken met de tijd waarin de meeste auteurs de oorsprong van het humanisme plaatsen, de tijd waarin de eerste sofisten zich op hun vorming begonnen te bezinnen, uitgaande van het besef dat zij als mens waarde hebben in zichzelf.³¹² Mensen begonnen te schaven aan zichzelf als individu of aan de gemeenschap, niet om goden gunstig te stemmen, maar omdat zij zich als doel in zichzelf gingen ervaren. Eigenlijk komt dit idee terug in elke humanistische stroming. De vormgeving van het eigen bestaan wordt daarbij niet los gezien van het lot en de kansen van anderen.

Een andere ontwikkeling die zich in de Grieks-Romeinse oudheid voltrok was dat mensen schepper werden van hun eigen waarden. Mensen streefden ernaar zelfstandig na te denken over hun waardeoriëntatie met betrekking tot hun relaties met andere mensen, en ook naar die waarden te leven.

respecteren van de alteriteit van de ander. Diepe autonomie is zogezien tegelijkertijd in 'en tussen mensen gesitueerd. Ze rijst op uit de ervaring dat de eindigheid van de eigen controle geen onveiligheid hoeft te impliceren, maar juist toegang kan bieden tot de diepere veiligheid die voortspruit uit het vertrouwen in de mogelijkheid van leerzame wrijving tussen mensen; in het eigen vermogen om die wrijving aan te gaan; en in het onderlinge respect, de intimiteit en de zorg die daardoor gevoed worden'. . (2005a) p. 97. Kunneman werkt dit echter niet uit ten aanzien van de relatie tussen mens en natuur en geeft in de rest van het boek er geen blijk van de antropocentrische houding los te laten. Hij blijft overwegend spreken in termen van natuurlijke 'hulpbronnen'.

³¹² Zie Dohmen (2007) p. 56-57. Van Praag (1989) p. 28-29. (zie ook de bijlage).

Dit gegeven vinden we terug in alle humanistische stromingen. Wel zijn er waarden die alle humanistische stromingen met elkaar delen, zoals de mogelijkheid tot vormgeving van het eigen leven, en autonomie, verbondenheid, menselijke waardigheid, rechtvaardigheid, gelijkwaardigheid, solidariteit, vrij en zelfstandig denken en handelen, dialogiciteit. Deze waarden brengen voor humanisten zowel een verantwoordelijkheid naar zichzelf als naar anderen met zich mee. Vormgeven aan de waarde vrij en zelfstandig denken behelst voor veel mensen bijvoorbeeld een proces van oefening en reflectie. Dat doen, is verantwoordelijkheid nemen voor zichzelf. De verantwoordelijkheid naar anderen bestaat erin dat het individu ook anderen de mogelijkheid geeft om vrij en zelfstandig te denken en dit soms helpt bevorderen, zoals in het geval van kinderen, vrienden of studenten. Andere meer maatschappelijk gerichte waarden zijn democratie, emancipatie, antidiscriminatie, oog voor mondiale vraagstukken, het belang van het individu vóór het belang van de gemeenschap, vrijheid van meningsuiting, scheiding van kerk en staat, de naleving van de mensenrechten en de mogelijkheid tot abortus en euthanasie. Er zijn humanisten die zich hier actief mee bezig houden, zoals moreel humanisten, maar ook humanisten die pas actief stelling nemen op het moment dat zij direct met kwesties waarbij deze waarden in het geding zijn, geconfronteerd worden.

Eén waarde die verbonden is met een antropologisch uitgangspunt noem ik apart, en dat is dat mensen in staat zijn tot, en ook verantwoordelijk zijn voor, hun eigen zelfbestemming.³¹³

Mensen zijn verantwoordelijk voor hun doen en laten, en alhoewel zij hun lot niet altijd in eigen hand hebben, zijn ze ook verantwoordelijk voor hoe zij zich tot gebeurtenissen, situaties en hun eigen geschiedenis verhouden. Om tot zelfbestemming te kunnen komen, zich niet te laten leiden door autoriteiten of de cultuur van de massa, is enig zelfbewustzijn nodig. Humanisten hechten er belang aan dat mensen zich reflectief verhouden tot wat zij meemaken. Daarnaast gaan zij ervan uit dat mensen de verantwoordelijkheid tot zelfbestemming pas goed kunnen invullen als zij een brede vorming en opvoeding hebben gehad. Humanisten vinden het van belang dat mensen door middel van goede scholing de kans krijgen hun potentieel te ontwikkelen. Deze vorming zet zich ook door in het latere leven. Humanisten blijven zich graag gedurende hun hele leven ontwikkelen, in intellectuele, culturele of artistieke zin, maar ook op sociaal vlak of in een carrière waarin ze van betekenis kunnen zijn voor de wereld of voor anderen.

Samenvattend en concluderend kunnen we zeggen dat stromingen humanistisch genoemd worden wanneer zij de opvatting hanteren dat de mens, zowel op het niveau van het individu als de samenleving, zijn eigen lot ter hand moet nemen, en dat zij daar een invulling aan geven die tegemoet komt aan de menselijke waardigheid.

³¹³ Het antropologische element bestaat erin dat mensen *in staat zijn tot* hun eigen zelfbestemming.

5. Ontwikkelingslijnen voor het Humanisme

In het Humanistisch Verbond en op de Universiteit voor Humanistiek is men op zoek naar mogelijke ontwikkelingslijnen voor het humanisme. Het wordt niet zo uitgesproken, maar men lijkt te reageren vanuit een gevoel van stagnatie. Het Nederlands humanisme kent verschillende krachtenvelden die verstrikt zijn geraakt. Geestelijk begeleiders bijvoorbeeld, geven al langer aan dat zij vinden dat het HV onvoldoende inhoudelijke inspiratie biedt. Het humanisme van het HV wordt te rationalistisch gevonden en er wordt onvoldoende aandacht besteed aan de doordenking van existentiële thema's. Anderen vinden dat het humanisme als levensbeschouwing niet met zijn tijd is meegegroeid. De veranderende wereldverhoudingen, de milieuproblematiek en de complexiteit van de huidige samenleving vragen nieuwe antwoorden. En van de kant van het seculier humanisme wordt gevraagd om bewuste inspanning ter behoud van de seculiere traditie: vrijheid van meningsuiting, scheiding van kerk en staat en een wetenschappelijk wereldbeeld. Daarnaast, en dat is van iets andere aard, vraagt de samenwerking met, en de positiebepaling binnen, de humanistische alliantie de nodige aandacht. Temidden van dit krachtenveld staan het HV en de UvH voor de taak koers te bepalen en identiteit te ontwikkelen. Vooral is het van belang, zegt het HV, voor het existentieel humanisme een eigentijdse invulling te vinden. In dit hoofdstuk wordt dit krachtenveld nader besproken, dilemma's uiteengelegd, en nieuwe mogelijke ontwikkelingslijnen naar voren gebracht. Dit alles gebeurt tegen de achtergrond van wat er in de vorige hoofdstukken aan inzichten is verzameld ten aanzien van humanistische perspectieven en stromingen.

Humanisme en religie, polariteit of samenspraak?

Vanaf het begin van het Humanistisch Verbond leeft de vraag naar de verhouding tussen humanisme en religie. Rond deze kwestie is het nooit echt stil geweest. Een tamelijk recente beschouwing over deze verhouding werd in 2005 gegeven door de directeur van het Humanistisch Verbond, Ineke de Vries. In deze lezing schetst zij de geschiedenis van het Humanistisch Verbond in het verzuilde Nederland van na de Tweede Wereld oorlog. Het Verbond had zich tot taak gesteld onderdak te bieden aan buitenkerkelijken. Interessant is dat zij melding maakt van het Religieus Humanistisch Verbond (RHV), dat zelfs eerder dan het HV bestond, en dat is opgegaan in het HV.³¹⁴

In de meeste discussies over religie en humanisme lopen twee niveaus bijna als vanzelfsprekend door elkaar. Het eerste niveau is de discussie tussen humanisme *en* andere levensbeschouwingen. Het tweede niveau betreft de religieuze dimensie *in* het humanisme.

Voor het schetsen van ontwikkelingslijnen is het raadzaam deze beide niveaus te onderscheiden.

³¹⁴ De Vries (2005).

Religie en Humanisme

Het Humanistisch Verbond wil het humanisme graag profileren als levensbeschouwing naast andere religies en levensbeschouwingen.³¹⁵ Dit is een belangrijke stap in de richting van het ontwikkelen van een sterke identiteit, dat wil zeggen een identiteit die het niet nodig heeft zich af te zetten tegen religies. De stappen die De Vries voorstelt voor de omgang met andere religies dragen mijns inziens bij aan het verkrijgen van een herkenbare en erkende plaats in de Nederlandse samenleving. Zo stelt zij voor dat de humanistische beweging inzet op een dialoog met andere levensbeschouwingen, waarin naar gezamenlijkheid gezocht wordt waar dat kan en waarin verschillen aanleiding geven tot nieuwsgierig onderzoeken. Een tweede voorstel is een uitvloeisel van dit zoeken naar gezamenlijkheid. Het gaat dan om elkaar vinden in het streven naar het goede dat in elke levensbeschouwing aanwezig is en om een gezamenlijke vormgeven aan deze morele impulsen. Een derde voorstel kan ook weer gezien worden als een voortvloeisel uit het vorige voorstel. De Vries bepleit samenwerking in de strijd tegen ongelijkheid, armoede, wantrouwen.³¹⁶ Dit kan worden aangevuld met samenwerking in de aanpak van maatschappelijke problemen waar levensvisie en moraliteit een rol spelen.

Religie in Humanisme

De kwestie die de gemoederen regelmatig bezighoudt ten aanzien van religie, is de vraag naar de plaats die religie binnen het humanisme kan hebben. Hierboven werd al gesteld dat er sprake was van stagnatie van krachtenvelden. Het debat over *religie in humanisme* is hiervan een voorbeeld. Het lijkt erop dat in de loop van de tijd sprake is van een herhaling van zetten.

Voor een vruchtbaarder proces is een heldere visie nodig op religie in humanisme.

Daarbij stuiten we wel direct op een probleem, te weten wat er onder *religieus humanisme*, dus onder de religieuze dimensie, wordt verstaan. Belangrijk is te erkennen dat onder de vlag van religieus humanisme verschillende religieuze oriëntaties schuilgaan. Dit is zichtbaar geworden in hoofdstuk 1 en in de schets van stromingen in hoofdstuk 4. Voor sommige seculier naturalistisch humanisten krijgt religie een plaats in de vorm van de religieuze ervaring. Dat geldt ook voor het humanisme van Van Praag, voor het existentieel spiritueel en het transcendent humanisme. Voor alle vier de stromingen geldt dat de religieuze ervaring bron van zin kan zijn. Alleen binnen de laatste twee stromingen zien we de opvatting dat de religieuze ervaring ook kennis kan opleveren. Het existentieel spiritueel humanisme, het transcendent humanisme en het cultureel humanisme verstaan onder religie bovendien het putten van inspiratie uit religieuze bronnen en tradities. Een gevolg van de verscheidenheid is dat het spreken over religie *in humanisme* steeds vraagt om helderheid over welke betekenis van religie aan de orde is. De discussie wordt troebel als alle vormen over één kam geschoren worden. Voor een vruchtbare ontwikkeling is van belang dat de feitelijkheid van religieus humanisme wordt erkend. Het

³¹⁵ HV Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 20.

³¹⁶ De Vries (2005).

is eigenlijk vreemd dat religieus humanisten zich voor hun religiositeit dikwijls moeten verantwoorden, terwijl seculier/rationalistisch humanisten dat niet hoeven voor hun rationalisme. Humanistische stromingen met een religieus accent bieden verder interessante ontwikkelingsperspectieven voor het humanisme in het algemeen, met name op het gebied van het existentieel humanisme (zingeving): aandacht voor (een taal van de) beleving, voor innerlijke ontwikkeling, voor inspiratie vanuit het onzegbare, het mysterie en de natuur, en aandacht tenslotte voor de rituele dimensie van de omgang met het bestaan.

Een laatste aspect van religie in humanisme betreft transcendentie. Het aannemen van het bestaan van transcendente werkelijkheden wordt in het debat vaak als gelijk gezien aan het afschuiven van de verantwoordelijkheid voor de vormgeving van het eigen bestaan aan hogere machten of krachten. Een transcendente oriëntatie kan echter wel degelijk samengaan met het nemen van volledige verantwoordelijkheid voor eigen doen en laten. Voor veel humanisten die ook New-Age georiënteerd zijn is de daar gevonden inspiratie juist motief en steun om verantwoordelijkheid op zich te kunnen nemen. Ook op een ander niveau gaan verantwoordelijkheid en transcendentie samen: de Alevieten (humanistisch georiënteerde moslims) maken deel uit van de Humanistische Alliantie en onderschrijven ‘centrale humanistische waarden als autonomie, zelfbeschikking en verantwoordelijkheid voor de kwaliteit van het eigen leven en van de samenleving als geheel’.³¹⁷

Rationaliteit, emotie en verbeelding

Een aan het vorige thema verwante kwestie, is de verhouding tussen rationeel ingestelde personen en mensen die eerder gevoelsmatig in het leven staan. Het klassieke, seculiere humanisme heeft de naam overwegend rationalistisch te zijn. Daarbij geldt dat dit rationalisme vooral betrekking heeft op één aspect van de zinervaring, namelijk de ervaring dat de wereld voor ons begrijpelijk is.³¹⁸ Het gaat dan om de verklarende functie van de levensbeschouwing. Levensbeschouwing heeft op meer betrekking dan het begrijpen van de werkelijkheid: waarden, ethiek, esthetiek, levensperspectieven. Mijns inziens is het van belang dat een levensbeschouwing recht doet aan de wijze waarop mensen hun leven en de wereld ervaren (het relevantiecriteria³¹⁹). Mensen benaderen de wereld verschillend. Denken, voelen, gewaarworden, intuïtie zijn vermogens die alle mensen in zich hebben, maar in hun oriëntatie op de wereld neigen zij ertoe een of twee functies de voorkeur te geven. Dit wil zeggen dat zij verschillen in de wijze waarop zij de wereld kennen. Het humanisme als levensbeschouwing dient ook recht te doen aan de oriëntatie van mensen die op een meer gevoelsmatige en intuïtieve wijze in het leven staan. Idealiter is het zelfs per individu van belang dat elk van de functies zo goed mogelijk ontwikkeld is. Dit is in overeenstemming met het commentaar van Naess op het vraagstuk van de verhouding tussen rede en emotie: ‘De vraag “moet ik mijn gevoel volgen of mijn verstand?” is

³¹⁷ De Vries (2005).

³¹⁸ Mooren (1998) p. 197-202.

³¹⁹ Brümmer (1979)

simpelweg irrelevant...Wat we nodig hebben is altijd de vereniging van gevoelens en rede 'in the sense of ratio'.³²⁰ Er is geen a-priori reden waarom de rationaliteit zou moeten domineren. Steeds gaat het om de totaliteit van de functies die betrokken zijn in het proces van oriëntatie op de wereld.³²¹ Bovenstaande heeft ook praktische implicaties. De gerichtheid op andere elementen dan de ratio leent zich veelal beter voor oriëntatie op vraagstukken of situaties waar het existentieel humanisme een rol speelt. 'De weg naar binnen' vraagt bijvoorbeeld om sensibiliteit en creatieve verbeelding. De interpretatie van gebeurtenissen in de wereld van alledag verloopt veelal via het bewust worden van gewaarwordingen en de intuïtie. De ratio volgt dikwijls pas in tweede instantie. Raadslieden werken dan ook niet voor niets vaak langs de weg van de creatieve verbeelding (metaforen, gedichten, muziek, visuele kunst). Ook zelfreflectie als element van het proces van bestaansoriëntatie vereist creatieve verbeelding, omdat de betrokkene anders niet boven de feitelijkheid van de situatie kan uitstijgen en niet buiten de begrenzings van zijn eigen denken kan treden.

De humanistische beweging zou meer aandacht kunnen besteden aan de betekenis van verbeelding, gevoelens en intuïties en aan de ontwikkeling van deze wijzen van zich oriënteren op de wereld. Voor veel mensen zou het humanisme daardoor aan zeggingskracht winnen en als meer inspirerend ervaren worden.

Inspirerend humanisme, existentieel én publiek

In de inleiding is het onderscheid tussen publiek en existentieel humanisme ter sprake geweest.³²² Met dit onderscheid duidt men verschillende vragen aan die aan de orde zijn in het humanisme debat. Het publiek humanisme gaat over de gewenste inrichting van de samenleving. In het existentieel humanisme gaat het om zingeving, betekenisgeving en inspiratie door middel van cultuur, ontplooiing, ontwikkeling en verbeelding. Dat onderscheid wekt de indruk dat beide vormen van humanisme gelijkelijk aan bod komen. In de praktijk wordt over sociale en maatschappelijke vraagstukken veel gepubliceerd en aan ideeën ontwikkeld. Op het niveau van het geestelijk werk blijkt grote behoefte aan doordenking van existentiële thema's ten behoeve van de persoonlijke oriëntatie op het bestaan. De belangstelling voor levenskunst laat zien dat deze behoefte veel ruimer leeft dan alleen in het raadswerk. Desondanks stagneert de doordenking van existentiële thema's in vergelijking met thema's van het publiek humanisme. Er zijn wel enkele recente publicaties, zoals van Van IJssel, maar een groot gebied is nog onontgonnen. Wil het humanisme inspiratie bieden voor persoonlijke zingeving, dan is het niet voldoende om het persoonlijke tot een autonome keuze te herleiden en daarmee te laten

³²⁰ Naess (2002) p. 12. Voor de rationaliteitsopvatting van Naess is het volgende relevant: '... iets is niet rationeel tenzij het correspondeert met de fundamentele waarden en doelen van ons leven.' p. 88. Dit geldt ook voor onze waarden en normen: 'een normatief systeem is een synoptische weergave van de relatie tussen onze principes, onze prioriteiten en de consequenties van een beslissing. Slechts als een principe de toets van deze fundamentele overwegingen doorstaat, zal ze rationeel zijn. (Idem).

³²¹ Dit correspondeert met de in de inleiding van deze scriptie geformuleerde visie op levensbeschouwing p. 11-14.

³²² Zie inleiding p. 8

rusten, maar is het nodig dat vanuit diverse stromingen en optieken gedachtevorming plaats vindt die individuen kan helpen bij hun eigen oriëntatie op het bestaan. Voorbeelden van dat soort uitwerkingen zijn geschetst in hoofdstuk 3. Het is denkbaar en wenselijk dat ten aanzien van thema's als relaties (niet alleen vriendschapsrelaties), opvoeding, intermenselijke omgang, betekenis van werk, ouderdom en vrije tijd een scala van humanistische visies wordt gearticuleerd. Een belangrijk punt wordt hierbij zichtbaar en dat betreft de verhouding tussen existentieel en publiek humanisme. Een op het eerste gezicht werkzaam onderscheid, gaat in het slechtste geval werken als een scheidingswand tussen zaken die nauw op elkaar betrokken zijn.

Zo is het euthanasie debat, publiek humanisme, nauw gerelateerd aan persoonlijke visies op leven en dood, existentieel humanisme. Zorg en burgerschap (publiek humanisme) impliceren persoonlijke visies op autonomie en afhankelijkheid, verbondenheid en individualisme en persoonlijke verantwoordelijkheid en solidariteit (existentieel humanisme). De gerichtheid op de ervaring van samenhang (existentieel humanisme) is voor sommige humanisten nauw verbonden met maatschappelijke vraagstukken zoals het ecologiedebat of het debat over de omgang van de mens met de natuur. Achter vraagstukken over gelijke verdeling van welvaart en over de interculturele samenleving gaan existentiële opvattingen schuil over wat menszijn is, wat het leven menswaardig en zinvol maakt en hoe men met anders-zijn kan samenleven. Voor de ontwikkeling van het humanisme is de doordenking van deze vraagstukken op het snijvlak van publiek en existentieel humanisme een interessante en waarschijnlijk ook noodzakelijke stap.³²³ Het is dan ook van belang dat de grondslagediscussie niet afgewezen wordt, zoals dat gebeurt bij het kritisch humanisme, maar meegenomen wordt in de ontwikkeling van de eigen richting. Anderzijds vraagt een volledig uitgewerkt humanisme ook om een doordenking van de relevantie van spirituele oriëntaties op maatschappelijke vraagstukken. De verknoping van existentieel en publiek humanisme die hier wordt verondersteld en voorgesteld, is ook van belang voor de relatie tussen de gerichtheid op zingeving en humanisering, een onderscheid dat bijna samen lijkt te vallen met het onderscheid tussen publiek en existentieel humanisme.

Het Humanistisch Verbond en de UvH zitten in een uitgelezen positie om het denken over dergelijke dwarsverbanden te stimuleren en te ontwikkelen.

Ontologie en ethiek

In dit hoofdstuk kan ik geen recht doen aan de complexiteit van de relatie tussen ethiek en ontologie, wel bespreek ik die relatie met betrekking tot enkele knopen in het humanismedebat en mogelijke ontwikkelingsrichtingen.

Een van de grote vraagstukken die in het humanismedebat spelen, soms expliciet maar altijd aanwezig, is de vraag of het humanisme een ontologie (wereldbeeld, mensbeeld, kosmologie) moet formuleren of

³²³ Zie ook HV Meerjarenprogramma 2007-2012 p. 18 en 19.

dat de moderne ontwikkelingen en vraagstukken argumenten zijn tegen zo'n ontologie. Deze laatste benadering ontwikkelt een betrokkenheid op mens en wereld op basis van morele inzichten en op basis van de erkenning van het anders-zijn van mensen en culturen (differentiedenken). Een van de implicaties van deze benadering is dat contextueel wordt gedacht, dat wil zeggen dat de algemene geldigheid van uitspraken fundamenteel ter discussie gesteld wordt en dat daarmee grondslagen worden afgewezen (zie de beschrijving van het sociaal humanisme, de kritische variant³²⁴).

In mijn ogen is de tegenstelling wel of geen ontologie geen vruchtbare tegenstelling. Op het niveau van het existentieel humanisme, met name als het gaat om individuele zingeving, is het vrijwel ondenkbaar dat mensen geen fundamentele aannames hanteren over mens, wereld en kosmos. De vraag over het wezen van de mens mag dan bijvoorbeeld door mensen verschillend beantwoord worden, maar op individueel niveau zal toch een bepaald antwoord naar voren komen. Ook al wordt dit niet altijd geëxpliciteerd. Ook over de aard van de kosmos en over vraagstukken van leven en dood, zullen bij het individu ontologische en antropologische noties leven. Eerder wees ik al op de intrinsieke verbindingen tussen publiek en existentieel humanisme.

De vraag is of het afwijzen van funderende uitspraken een strategie is om maatschappelijke vraagstukken in gezamenlijkheid te kunnen bespreken, of deze strategie wenselijk is en of de afwijzing van uitspraken over grondslagen fundamenteel houdbaar is. Zo is de contextuele wijze van benaderen evenzeer gestoeld op aannamen over wat waar is en houdt zij normatieve keuzen in. Ik deel het standpunt van Naess dat ontologie en ethiek altijd op elkaar betrokken zijn en zelfs dat mens- en wereldbeelden berusten op normatieve keuzen. Het is voorstelbaar dat mensen zich met hun praktische inslag richten op politieke, sociale en mondiale vragen rond rechtvaardigheid en duurzaamheid. Maar het is mijn overtuiging, Naess volgende, dat hun praktijken aan kracht winnen, wanneer het handelen, normatieve stellingnamen en ontologische en antropologische uitgangspunten geëxpliciteerd en op elkaar betrokken worden. Mensen handelen immers hetzij bewust, hetzij onbewust altijd op grond van aannames over hoe de wereld in elkaar zit. Wanneer deze aannames worden geëxpliciteerd, kan het denken en handelen meer samenhang krijgen en op grond van nieuwe inzichten worden bijgesteld. Ik denk dat het humanismedebat uit de onvruchtbare tegenstelling tussen ontologie en ethiek kan geraken, als in het ethische denken de ontologische basis wordt herkend en erkend. Ook denk ik, en dat geldt voor het existentieel humanisme, dat meer zou moeten worden nagedacht over de gevolgtrekkingen van de existentiële positie voor het omgaan met vraagstukken van maatschappelijke en globale reikwijdte. Een belangrijke winst zou verder zijn dat vanuit het kritisch humanisme het fenomeen ontologische uitgangspunten niet per definitie wordt afgewezen, maar dat dergelijke uitspraken inhoudelijk bekritiseerbaar worden en daarmee voor verandering in aanmerking komen indien dat noodzakelijk of waardevol blijkt. Het voorgaande betekent natuurlijk dat ontologische uitgangspunten weliswaar fundamenteel maar niet onveranderlijk zijn.

³²⁴ Zie p. 66-67.

Duurzaam humanisme

Een voorbeeld van een discussie waarin de onderlinge dynamiek van ethiek en ontologie tot uitdrukking komt is het debat rond humanisme en milieu. Vanwege het belang van ontwikkelingsmogelijkheden op dit terrein, besteed ik hier apart aandacht aan.

Mens en natuur staan in het humanisme al lange tijd op gespannen voet met elkaar en tegen de achtergrond van de milieuproblematiek is dit een onhoudbare situatie. Het is humanisten er veel aan gelegen deze spanning op te lossen.³²⁵ Vaak worden oplossingen gezocht in matiging, in begrenzing of in het ondersteunen van steeds strakkere regelgeving in het kader van het natuur en milieubeleid. Deze oplossingen spelen in op het schuldgevoel van mensen en de vraag is of zij voldoende motivatie en betrokkenheid genereren om daadwerkelijk anders met de natuur om te gaan.

Milieufilosofen zijn van mening dat antwoorden op deze vraagstukken ook op een dieper niveau gezocht moeten worden. Zij denken dat de omgang met de natuur niet alleen een morele kwestie is, maar dat die samenhangt met het wereldbeeld van de meeste mensen in de westerse cultuur en dat zich kenmerkt door een diepgaande vervreemding tussen mens en natuur als gevolg van het scheidingsdenken (subject-object). Een uitvloeisel van deze vervreemding is de instrumentele houding van de mens ten opzichte van natuur: het antropocentrisme.³²⁶

Het humanisme wordt vaak geassocieerd met antropocentrisme. Dat is niet zo verwonderlijk, mede gezien de leuzen die nog steeds door de humanistische beweging worden gebruikt: ‘de mens is de maat’ en ‘de mens centraal’.³²⁷ Nu kunnen we het antropocentrisme onder humanisten enigszins nuanceren. In hoofdstuk 3 kwam naar voren dat humanisten zich wel degelijk inzetten voor de natuur omwille van de natuur.³²⁸ In het volgende wordt echter zichtbaar hoe diepgaand het antropocentrisme toch in onze humanistische cultuur geworteld zit.

Manschot is het eens met de milieufilosofen ‘dat het moderne humanisme veel explicieter haar antropocentrische vooronderstellingen moeten bijstellen.’³²⁹ Hij verwijst naar de kosmopolitische levenshouding van de Stoa. ‘De verbondenheid van ieder mens met alle anderen gaat bij Zeno namelijk hand in hand met de situering van de mens in de kosmos. De weg naar buiten eindigt dus niet bij de mensen, maar loopt verder tot in de uiteinden van het heelal. “Wie deze wending met de Stoa mee voltrekt,” aldus de Franse Stoa-kenner Pierre Hadot, “leeft niet meer in de wereld van de alledaagse menselijke conventies waaraan we gewend zijn maar in de wereld van de Natuur.”³³⁰ De gedachtelijn die Manschot schetst biedt aanknopingspunten voor een nieuwe humanistische houding

³²⁵ Achterberg (1993), Kunneman (2005a en b), Manschot (2005).

³²⁶ Lemaire (2002) p. 162.

³²⁷ Website Humanistisch Verbond.

³²⁸ Hoofdstuk 3 p. 53-54.

³²⁹ Manschot (2005) p. 11.

³³⁰ Manschot (2005) p. 11.

ten aanzien van de natuur. Voor zijn pleidooi voor duurzame ontwikkeling geeft hij echter alleen antropocentrische argumenten.³³¹

Kunneman wijst op het antropocentrische wereldbeeld als een van de blinde vlekken van het huidige humanisme. Het levensbeschouwelijk humanisme voedt volgens hem een wereldbeeld ‘waarin de alzijdige ontplooiing van menselijke vermogens als de eigenlijke bestemming van al het aardse leven verschijnt.’³³² Het postmoderne kritisch humanisme kan volgens hem een inspirerende rol spelen. De vraag is echter of het antwoord van het kritisch humanisme voldoende is voor een daadwerkelijk andere verhouding tussen mens en natuur. Met name door het al vermelde ontbreken van een visie op een relatie tussen mens en natuur, waarbij de natuur intrinsieke waarde heeft, loopt Kunneman het risico toch in een antropocentrisch denken gevangen te blijven.³³³

Naess zet een stap die bij Kunneman ontbreekt. Hij hanteert het concept ‘relational total field’.³³⁴ Daarin brengt hij een mens en wereldbeeld tot uitdrukking waarin alles met alles samenhangt. Om vanuit het vertrekpunt van antropocentrisch wereldbeeld, een synergetisch wereldbeeld te ontwikkelen is volgens Naess een proces van diepgaande verandering nodig.³³⁵

Voor het Nederlands humanisme ligt hier een kans om een inspirerende rol te spelen in het tot stand brengen van een ander bewustzijn.

³³¹ Manschot (2005) p. 12: ‘Wie nadenkt over duurzame ontwikkeling leert eigen belang en algemeen belang niet als tegenpolen te zien. In die optiek is wat goed is voor mij uiteindelijk ook goed voor de ander en voor de volgende generaties.’

³³² Kunneman (2005a) p. 206.

³³³ Daarnaast neemt Kunneman in zijn bespreking van de ‘bouwstenen voor een kritisch humanisme’ die hij aan Manschot ontleent, de kosmopolitische levenskunst op als iets dat alleen mensen betreft (2005a) p.244. Deze opvatting van kosmopolitisme is smaller dan die van Manschot.

³³⁴ Naess (1993) p. 28.

³³⁵ Ook in andere initiatieven op het niveau van milieu en samenleving, zien we soortgelijke opvattingen als die van Naess, namelijk dat er diepgaande veranderingen of leerprocessen nodig zijn om visies en handelen met elkaar in overeenstemming te brengen, zie bijvoorbeeld de inclusiebeweging (besproken onder sociaal humanisme in hoofdstuk 4).

Samenvatting

Deze scriptie is het verslag van een zoektocht naar het humanisme in Nederland. De volgende met elkaar samenhangende vragen staan in dit onderzoek centraal: Welke stromingen zijn er in het levensbeschouwelijk humanisme te vinden? Wat hebben die stromingen gemeenschappelijk en hoe laat het humanisme zich op grond daarvan omschrijven? Waar liggen in die stromingen aanzetten voor ontwikkeling van het humanisme?

Tegen de achtergrond van een korte weergave van het actuele debat over het humanisme in Nederland wordt een beeld geschetst van hoe over het Nederlands humanisme gedacht wordt. Het Humanisme van Van Praag lijkt de dominante oriëntatie te zijn. Er zijn redenen om aan deze beeldvorming te twifelen.

Het humanisme kent een grote variëteit in uitgangspunten en ideeën. Door de beschrijving van humanistische posities ten aanzien van de dood, de natuur en relaties worden inzichten verzameld over verschillende humanistische oriëntaties op het niveau van het dagelijks leven. Dit is een eerste poging om te achterhalen hoe de diverse stromingen binnen het Nederlands Humanisme zich tot elkaar verhouden.

In vervolg hierop wordt een eigentijdse ordening van humanistische stromingen gepresenteerd.

Duidelijk wordt waarin de stromingen verschillen en wat ze gemeenschappelijk hebben.

Tot slot worden een aantal mogelijke ontwikkelingsrichtingen binnen het humanisme aangeduid. Deze voorstellen hebben betrekking op de volgende kwesties: humanisme en religie; rationaliteit, emotie en verbeelding; de verhouding tussen existentieel en publiek humanisme; de relatie tussen ontologie en ethiek; en de verhouding tussen mens en natuur.

Van Praag: verschijningsvormen van Humanisme

Inspiratie voor de ontwikkeling van een indeling in stromingen kunnen we vinden in het hoofdstuk over verschijningsvormen van humanisme uit Van Praag's 'Grondslagen van Humanisme'. Van Praag beschrijft verschillende filosofische, wetenschappelijke en culturele stromingen van de oudheid tot en met de twintigste eeuw, waarin een humanistisch levensbesef tot uitdrukking komt.³³⁶ Hij begint met een beschrijving van het *renaissance humanisme* waarin de 'studia humaniora' zich ontwikkelden. Men ontdekte via het bestuderen van teksten van auteurs uit de oudheid dat de menselijke natuur ook los van het christendom onderzocht kon worden en dat de mens 'ook zelf voortbrenger kan zijn van waarden en wijsheid'.³³⁷ Bekend zijn de herontdekking van auteurs als Cicero in de 14^e eeuw (Petarca), de verhandelingen over de menselijke waardigheid van Lorenzo Valla (1452) en Pico della Mirandola (1487) en de bespiegelingen over de vrije wil van Erasmus (1525).³³⁸

Om het gedachtegoed waar de renaissance humanisten zich op baseerden een gezicht te geven, presenteert Van Praag een overzicht van het oude Griekse en Romeinse denken. Dat denken ontwikkelde zich via de vroege Griekse natuurfilosofen uit de zesde eeuw voor Christus die geen genoeg meer namen met mythisch religieuze voorstellingen uit eerder tijden en die de oorzaken voor ontstaan en verandering in de aard van de dingen zelf zochten. Bij hen vinden we bijvoorbeeld het model van de werkelijkheid waarin alle verschijnselen tot de elementen, water, vuur, aarde en lucht werden herleid. In vervolg op deze ontgoddelijking van de natuur bij de natuurfilosofen, ontwikkelden de eerste sofisten een visie op menszijn en een immanente ethiek. Uit deze tijd stamt de bekende uitspraak van de sofist Protagoras: 'de mens is de maat van alle dingen' en het Delphische 'ken u zelve'.³³⁹ Ook Socrates komt uit deze traditie voort. Voor hem was het van belang dat mensen zich bezinnen 'op de eigen natuur van de mens, los van traditionele (voor-)oordelen en alle van buiten gegeven noties omtrent mens en wereld'.³⁴⁰ Hij ontwikkelde de dialoog om mensen aan te sporen tot kritisch nadenken over de menselijke verantwoordelijkheid en bovendien ontwikkelde hij een autonome visie op menszijn gebaseerd op de gehoorzaamheid aan een innerlijke stem.³⁴¹ Naar aanleiding van de filosofie van Socrates ontstond in Griekenland een cultuur van opvoeding en zelfopvoeding, paideia, een ideaal van algemeen menselijke vorming. Voor een deel kreeg de vormgeving van dat ideaal gestalte via scholen waaronder die van Plato, Aristoteles, de cynici, de Stoa

³³⁶ Van Praag (1989) p. 18, 35.

³³⁷ Van Praag (1989) p. 23.

³³⁸ Van Praag (1989) p. 26.

³³⁹ Van Praag (1989) p. 28.

³⁴⁰ Van Praag (1989) p. 29.

³⁴¹ Van Praag (1989) p. 29.

(Zeno) en Epicurus (hedonisme).³⁴² Bij de stoicijnse filosoof Panaitios verschijnt deze paideia in de vorm van het begrip anthropismos (menschelijkheid) dat door Cicero in de vorm van het begrip humanitas vertaald werd naar het Romeinse denken. ‘Humanitas werd de uitdrukking van de mogelijkheden die voortvloeien uit de waarde van de mens: edelmoedigheid en trouw, zowel als cultuur, geest en kunst.’³⁴³

Vervolgens bespreekt Van Praag hoe de filosofie zich sinds de renaissance in hoofdlijnen ontwikkeld heeft via de empirische Angelsaksische lijn van Francis Bacon, John Collins (‘Discours of Freethought’ 1713) en John Locke (tabula rasa) en de meer beschouwelijke continentale lijn via Spinoza, Voltaire, Diderot, Lessing, Goethe, Kant, Marx en Feuerbach.³⁴⁴

De humanistische stromingen van de twintigste eeuw bespreekt hij systematisch. Enerzijds zijn dat *de humanistische stromingen die met bepaalde wetenschappen samenhangen*, zoals de pedagogie, de biologie, de psychologie en de sociologie. Anderzijds zijn dat de meer *beschouwelijke stromingen die met filosofische richtingen samenhangen*, zoals het pragmatisme, het logisch positivisme, het rationalisme, het idealisme, het cultureel humanisme en het existentialisme.

Dewey was volgens Van Praag de belangrijkste humanistische denker verbonden aan de pedagogie. Aan de basis van het denken van Dewey ligt een groot vertrouwen in de menselijke ontplooiing. Het denken is niets anders dan een instrument voor die ontplooiing. Dat uitgangspunt maakt Dewey tot een pragmatistisch denker.³⁴⁵ ‘Het denken is een orgaan tot praktische aanpassing in de evolutie van de mensensoort en het individu, een middel tot verbinding van weerbarstige werkelijkheid en scheppende levensdrang.’ Dewey ging, zowel in de wetenschap als in de ontwikkeling van het persoonlijk leven, uit van de methode van trial and error. Tasten en dwalen zag hij als de grondslag van de menselijke ontplooiing. Centraal in Dewey’s denken staat de menselijke en universele samenhang. Zijn opvatting van religie sluit hierbij aan. Religie is bij Dewey aards van karakter en gericht op geluk, dat wil zeggen op de vervulling van ieders mogelijkheden in altruïstische zin. De religieuze houding bestaat bij Dewey in een diepgaande harmonisering van het ik met de wereld. De wereldbeschouwing van Dewey kunnen we karakteriseren als een *seculier, wetenschappelijk of naturalistisch humanisme*.³⁴⁶ Vanuit de biologie heeft zich het *evolutionistisch humanisme* van onder andere Julian Huxley ontwikkeld. ‘Het evolutionistisch humanisme berust op het inzicht in de uitzonderlijke positie (uniqueness) van de mens in het geheel van de natuurlijke ontwikkeling.’ De aard van de mens wordt ter onderscheiding van alle andere levende wezens, wezenlijk bepaald door zijn begripsmatig denken. Deze uitzonderlijke positie brengt een zware verantwoordelijkheid met zich mee gericht op de voortgaande rijping van het leven en de verwerkelijking van de menselijke mogelijkheden.

³⁴² Van Praag (1989) p. 30 en Dohmen (2008) p. 113.

³⁴³ Van Praag (1989) p. 31.

³⁴⁴ Van Praag (1989) p. 35-44.

³⁴⁵ Van Praag (1989) p. 45.

³⁴⁶ Van Praag (1989) p. 45-46

Het *psychologisch humanisme*, vaker de *humanistische psychologie* genoemd, ontwikkelde zich in reactie op de psychoanalyse van Freud en het behaviorisme. Het uitgangspunt van deze psychologie is de totaliteit van de gezonde menselijke persoonlijkheid. ‘De erkenning van het wezenlijk menselijke’ wordt beschouwd als een voorwaarde voor een bevredigende psychische integratie. ‘Het is de taak van de psychologie neurotische storingen te voorkomen, omdat de normale levenskracht in staat is een gezonde levensontplooiing tot stand te brengen.’³⁴⁷ Bekende humanistisch psychologen zijn Fromm³⁴⁸, Rogers en Maslow. De laatste is bekend vanwege zijn theorie over zelfverwerkelijking.

Zelfverwerkelijking wordt mogelijk als het natuurlijke groeiproces niet wordt verstoord. Wanneer de fundamentele behoeften, zoals warmte, voedsel, geborgenheid en waardering zijn vervuld, komen de hogere behoeften aan kennis, kunst, aan scheppen en beleven op de voorgrond, ‘en opent de mens zich voor topervaringen die een religieuze dimensie hebben.’³⁴⁹ De humanistische psychologie wil de weg wijzen naar ‘het appel van ons eigenlijke ik, dat ons terugroept tot onszelf om te worden wat wij naar mogelijkheid reeds zijn’. Het is de taak ‘van de menselijke scheppingskracht zelf om het te realiseren’.³⁵⁰

Vanuit de sociologie kennen we de *marxistisch humanisten*, voor wie het Marxisme geen volledig systeem is, dat tegelijkertijd een mens-, maatschappij en wereldbeschouwing behelst, ‘maar een methode van maatschappijkritiek, gericht op de opsporing van allerlei vormen van vervreemding op basis van ongelijke eigendoms- en machtsverhoudingen’. Ilja Ehrenburg schrijft vlak na de tweede wereldoorlog dat het op de mens aan komt. ‘De menselijke geest is wezenlijk meer dan de weerspiegeling van sociaal-economische condities. De diepste bewegingen van de mensenziel – ten goede én ten kwade – liggen aan gene zijde daarvan.’³⁵¹

In de bespreking van de meer beschouwelijke of filosofische humanistische stromingen verwijst Van Praag naar het eerder genoemde *pragmatisme* van Dewey en naar het logisch positivisme van Alfred Ayer en Herbert Feigl. Het *rationalisme* ligt dicht tegen deze beide beschouwingswijzen aan en vindt zijn oorsprong net als beide andere stromingen in de Verlichting en in het geloof in de rede. Het erkent dat aan de aanvaarding van het uitgangspunt van de rede een keuze ten grondslag ligt, maar het beroept zich wel ‘op het universele karakter van de menselijke rede als middel tot verstandhouding omtrent waarheid.’³⁵² Rationalisten gaan uit van de bereidheid ‘uitgangspunten, meningen, houdingen en beslissingen te bekritisieren en te herzien’ niet om een onvruchtbaar scepticisme in stand te houden,

³⁴⁷ Van Praag (1989) p. 49.

³⁴⁸ Zie hoofdstuk 3.

³⁴⁹ Van Praag (1989) p. 50.

³⁵⁰ Van Praag (1989) p. 51.

³⁵¹ Van Praag (1989) p. 52-53.

³⁵² Van Praag (1989) p. 56.

maar om een houdbaar en samenhangend beeld te vormen van de wereld en ‘een verantwoorde wijze van bestaan daar in’.³⁵³

Het *idealisme* is de volgende door Van Praag beschreven stroming. In het denken van de idealisten speelt de wereld op zich nauwelijks nog een rol. Zij gaan er van uit dat de wereld altijd al een door het denken geordende werkelijkheid is. ‘Het zijn ontspringt aan het denken.’

Dit uitgangspunt maakt dat juist zij een open oog hebben ‘voor de cultuur in zijn verschillende uitingen’.³⁵⁴ De Nederlanders G. Heymans en Leo Polak en Felix Adler uit de Verenigde Staten zijn vertegenwoordigers van deze stroming.

Het cultureel humanisme, met J. Huizinga en Albert Schweitzer als vertegenwoordigers, gaat ervan uit dat we de tekorten van het menselijk bestaan kunnen overwinnen door creatieve inspanningen. ‘De menselijke verantwoordelijkheid is de grondslag van de cultuur.’³⁵⁵ Cultureel humanisten laten zich sterk beïnvloeden door ideeën uit de antieke beschaving, zoals het ideaal van vorming van de menselijke geest (*cultura animi*), en door oude Aziatische denkwerelden, zoals de levensleer van Khoeng Foe Tsze, de mystieke wijsheid van Lao Tsze en de rationele mystiek van Boeddha. Eerbied voor het leven is in deze stroming een belangrijke richtlijn.³⁵⁶

Als laatste beschouwelijke humanistische stroming bespreekt Van Praag het existentialisme van Sartre, Merleau Ponty en Karl Jaspers. Het existentialisme ‘breekt fundamenteel met de onderscheiding van bewustzijn en werkelijkheid. (...) Steeds is het totale bestaan – existentie – als werkelijkheid in het spel.’ Dat betekent bijvoorbeeld dat het denken opgevat wordt als een functie van het bewust-lichamelijk met-de-wereld zijn. Bij Sartre is het menselijk zijn onderdeel van het in-zich-zelf zijn van de wereld. Daarbinnen treedt het bewustzijn, als voor-zich-zijn aan de dag. Los van de wereld is het bewustzijn niets. Het is bewustzijn van de wereld, inclusief mijzelf. ‘Er is geen echte samenhang tussen bewustzijn en wereld, alleen tegenstelling: het bewustzijn is het ‘niet’ van het ondoordringbare, zinloze bedreigende zijn. Daarin ligt overigens juist ook de vrijheid van het bewustzijn besloten; het is de ontkenning van alle bepaaldheid. De mensen kunnen zich dan ook niet op iets buiten zichzelf beroepen; dat is kwade trouw.’ Mensen zijn ‘veroordeeld tot vrijheid’, ze kunnen zich alleen beroepen op hun eigen gekozen waarden.³⁵⁷

Merleau-Ponty heeft een andere opvatting van vrijheid. Hij gaat uit van een volledige eenheid van de bewuste mens en de wereld in een geleefde ervaring. ‘In deze aanvankelijk ongelede ervaring ontdekt de mens zich zelf als bewuste lichamelijke aan de wereld’, en dat betekent ook: aan de andere mensen. ‘Het onderscheid tussen het bewustzijn en het andere is een objectivering achteraf, die de eenheid van de geleefde ervaring (...) niet kan opheffen.’³⁵⁸ Net als bij Sartre is vrijheid bij Merleau-

³⁵³ Van Praag (1989) p. 56.

³⁵⁴ Van Praag (1989) p. 56-57.

³⁵⁵ Van Praag (1989) p. 57.

³⁵⁶ Van Praag (1989) p. 57-58.

³⁵⁷ Van Praag (1989) p. 59.

³⁵⁸ Van Praag (1989) p. 60-61.

Ponty het fundament van het mens zijn, ook als zij stuit op de weerstand van de situatie. Die vrijheid kan feitelijk tot nul naderen, bijvoorbeeld wanneer er sprake is van onderdrukking van de ene door de andere mens, zonder in haar fundament vernietigd te worden. Dat betekent dat het noodzakelijk is situaties te voorkomen waarin sprake is van belemmering of vernietiging van de feitelijke vrijheid. Hier ligt bij Merleau-Ponty het verband tussen 'vrijheid als existentieel moment en de vrijheidsmogelijkheden in de samenleving'.³⁵⁹ Volgens Merleau-Ponty hebben mensen de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid die vrijheid, in een zorgen voor zichzelf en elkaar, te verwezenlijken.

Van Praag sluit zijn hoofdstuk over verschijningsvormen van het humanisme af met een weergave van binnen en buitenlandse organisatievormen in het humanisme. Hij gaat hier vrij uitvoerig in op de geschiedenis van de vrijdenkers en vermeldt kort de vrij-religieuze, ethische en humanistische stromingen.

³⁵⁹ Van Praag (1989) p. 60-61.

Literatuur

- Wouter Achterberg (1992) *Humanisme zonder arrogantie: modern humanisme en ecocentrisme*. Inaugurele rede landbouwuniversiteit Wageningen.
- Wouter Achterberg (1993) *Milieucrisis en humanisme: Varianten van ecologisch humanisme*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Hans Alma (2007) *Verbeeldingskracht en transcendentie: De spirituele kracht van kunst*. In: Ina Brouwer, Ine van Emmerik, Hans Alma, Margret van Paassen en Antoinette Scholten (red.) (2007) *De stille kracht van transcendentie: Wijsheid in beelden, verhalen en symbolen*. Amsterdam: SWP/Humanistics University Press.
- Kurt Baier (1997) *Problems of Life & Death: A Humanist Perspective*. New York: Prometheus Books.
- Dieuwertje Bakker (1994) *Humanistisch levensbeschouwelijk opvoeden: praktijken, principes, problemen*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- J.C.H. Blom (2006) *De vrijdenkersbeweging in Nederland: Enkele inleidende opmerkingen*. In: Bert Gasenbeek, J.C.H. Blom, Jo Nabuurs (2006) *God noch autoriteit: Geschiedenis van de Vrijdenkersbeweging in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- Theo Boer (2003) *Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?*, in L.L.E. Bolt, M.F. Verweij, J.J.M. van Delden (et al.) *Ethiek in praktijk*. Assen: Van Gorcum. p. 143-150.
- Tony Booth and Mel Ainscow (2002) *Index for inclusion*. Bristol: CSIE.
- Ina Brouwer (1994) *Zingeving door existentieel biografisch werk: Een methodische benadering van existentiële ontwikkeling*. In: Frank Brikhuis & Ina Brouwer (1994) *Methodiek & methoden van het humanistisch raadswerk*. Praktische humanistiek tijdschrift voor geestelijk werk 4^e jrg. nr. 13.
- Victor Brümmer (1975) *Wijsgerige begripsanalyse; een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*. Kampen: Kok.
- Martin Buber (1998) *Ik en jij*. Utrecht: Bijleveld.
- Fritjof Capra (1995) *Deep Ecology: A New Paradigm*. In: George Sessions (e.d.) (1995) *Deep ecology for the 21st Century: Readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*. Boston/London: Shambhala
- David Cave (1993) *Mircea Eliade's vision for a new Humanism*. New York: Oxford university Press.
- Paul Cliteur (1993) *Vergelding en preventie: de legitimatie van het strafrecht*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Paul Cliteur (2000) *Secularisme en Spiritualiteit*. In: *Humanisme en Boeddhisme: een paradoxale vergelijking*. Nieuwerkerk a/d IJssel: Asoka.
- Paul Cliteur (2001) *Darwin, Dier en Recht*. Amsterdam: Boom.

- Paul Cliteur (2008) *Atheïsme, humanisme en de vrijheid van kritiek*. In: *Civis Mundi* jrg. 47 nr 1. pp. 12-26. Budel: Damon.
- Peter Clough and Jenny Corbett (2002) *Theories of Inclusive Education: A students' Guide*. London: Paul Chapman Publishing Ltd.
- Herman Coenen (1993) *Humanisme in het dagelijks leven*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- The Counsel for Democratic and Secular Humanism, Paul Kurtz (1980) *A Secular Humanist Declaration*. Website: Counsel for Secular Humanism.
- Paul Dekker en Joep de Hart SCP (2001) *Levensbeschouwing en vrijwilligerswerk: Het belang van netwerken in een seculariserende samenleving*. In: *Tijdschrift voor humanistiek* 2/8 p. 9-17. Utrecht: SWP.
- Peter Derkx (1993) *Wat is humanisme?: Hoofdlijnen in de Europese humanistische traditie en hun actuele betekenis*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: Uitgeverij De Tijdstroom
- Peter Derkx en Jan Hein Mooren (1996) *Van exclusief naar inclusief humanisme: Een andere toekomst voor het Humanistisch Verbond*. In *Rekenschap: Tijdschrift voor wetenschap en cultuur*, maart 1996. Utrecht: Humanistische Stichting Socrates p. 61-71.
- Peter Derkx en Bert Gasenbeek (red.) (1997) *J.P. van Praag: Vader van het moderne nederlandse humanisme*. Utrecht: De tijdstroom, humanistische bibliotheek.
- Peter Derkx (1998a) *Het woord 'humanisme': opkomst en betekenis*. In: *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?: Humanisme in Nederland 1850-1960*. Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Peter Derkx (1998b) *Humanistische levensovertuiging, ethiek en politiek*. In: *Rekenschap* december 1998. Amsterdam: Humanistisch Verbond.
- Peter Derkx (2002) *Modern Humanism in the Netherlands*. In: Annemie Halsema & Douwe van Houten (2002) *Empowering Humanity: State of the Art in Humanistics*. Utrecht: De Tijdstroom uitgeverij.
- Peter Derkx (2004) *De multiculturele samenleving: een humanistisch ideaal*. Oratie. Amsterdam: SWP.
- Peter Derkx (2006) *De kern van het vrijdenken: Een reflectie na honderdvijftig jaar vrijdenkersorganisatie*. In: Bert Gasenbeek, J.C.H. Blom, Jo Nabuurs (2006) *God noch autoriteit: Geschiedenis van de Vrijdenkersbeweging in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, R.J.J.M Plum (red.) *WRR-verkenningen-13 (2006) Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Joep Dohmen (2007) *Tegen de onverschilligheid: Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo.
- Joep Dohmen (2008) *Het leven als kunstwerk*. Rotterdam: uitgeverij lemniscaat.

- Greet Doornebal (1999) *De andere helft van het humanisme: Over humanisme, natuur, mythen en sprookjes*. In: Praktische Humanistiek (1999) jrg. 8 nr. 4.
- Joachim Duyndam (1997) *Denken, passie en compassie: tijdreizen naar gemeenschap*. Kampen: Kok/Agora.
- Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis, Theo de Wit (red.) (2005) *Humanisme en Religie: controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon
- Joachim Duyndam (2007) *Vriendschap, onbenoemd*. In: Antenne 25^e jrg. nr.2. (2007).
- Joachim Duyndam (2008) *Humanisme en onsterfelijkheid*. In: Civis Mundi jrg. 47 nr 1. Budel: Damon.
- Fons Elders (1993a) *Introduction; On Human Dignity*. In: Elders (ed.) (1993) *Humanism toward the third millennium*. Brussel: VUBPRESS
- Fons Elders (1993b) *Humanisme tussen Oost en West: Over boeddhisme, christendom en humanisme*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Fons Elders (1996) *Humanism toward the third millennium II*. Brussel: VUBPRESS
- Fons Elders (1999a) *Humanisme, dood en transcendentie*. In: W. Dijk & E. Drewerman (1999) *De laatste tijd: Denken over Einde in levensbeschouwing en psychiatrie*. Zoetermeer: Meinema.
- Fons Elders (1999b) *We are all believers: Een korte inleiding op de artikelen van Greet Doornebal en Daphne de Regt*. In: Praktische Humanistiek jrg. 8 nr 4.
- Fons Elders (red.) (2000) *Humanisme en boeddhisme: een paradoxale vergelijking*. Nieuwerkerk a/d IJssel: Asoka en Brussel: Uitgeverij VUBPRESS.
- Fons Elders (2001) *The sublime and the beautiful: On ontology and creative imagination*. Brussel: VUB University Press.
- Fons Elders (2002) *Humanism and the Romantic Syndrome*. In: Annemie Halsema & Douwe van Houten (2002) *Empowering Humanity: State of the Art in Humanistics*. Utrecht: De Tijdstroom uitgeverij.
- Fons Elders (2004) *Postscript: Nature re-Invented*. In: Fons Elders (ed.) (2004) *Visions of Nature: Studies on the Theory of Gaia and Culture in Ancient and Modern Times*. Brussel: VUB Brussels University Press.
- Steven Fesmire (2003) *John Dewey & Moral Imagination*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- M.F. Fresco (1993) *Wortels van modern humanisme sedert de Renaissance*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Erich Fromm (1973) *Liefhebben, een kunst, een kunde: over de ontplooiing tot creatief mens-zijn*. Utrecht: Bijleveld.
- Bert Gasenbeek (2006) Voorwoord. In: Bert Gasenbeek, J.C.H. Blom, Jo Nabuurs (2006) *God noch autoriteit: Geschiedenis van de Vrijdenkersbeweging in Nederland*. Amsterdam: Boom.

Bert Gasenbeek, J.C.H. Blom, Jo Nabuurs (2006) *God noch autoriteit: Geschiedenis van de Vrijdenkersbeweging in Nederland*. Amsterdam: Boom.

Bert Gasenbeek, Jules Brabers en Wouter Kuijman (2006) 'Een huis voor humanisten': *het Humanistisch Verbond (1946-2006)* in: Bert Gasenbeek en Peter Derkx red.(2006) *Georganiseerd humanisme in Nederland: geschiedenis, visies en praktijken*. Utrecht: Het Humanistisch Archief & Amsterdam: Uitgeverij SWP.

Bert Gasenbeek en Peter Derkx red.(2006) *Georganiseerd humanisme in Nederland: geschiedenis, visies en praktijken*. Utrecht: Het Humanistisch Archief & Amsterdam: Uitgeverij SWP.

Bert Gasenbeek en Jo Nabuurs (2006) *Op zoek naar 'het ware, het goede en het schone': 150 jaar vrijdenkersbeweging in Nederland (1856-2006)* in: Bert Gasenbeek en Peter Derkx red.(2006) *Georganiseerd humanisme in Nederland: geschiedenis, visies en praktijken*. Utrecht: Het Humanistisch Archief & Amsterdam: Uitgeverij SWP.

Bert Gasenbeek en Piet Winkelaar(2007) *Humanisme* (Serie Wegwijs Stromingen) Kampen: Kok.

Harold Glasser (2002) Introduction. In: Arne Naess (2002) *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a deeper world*. Athens/London: The University of Georgia Press. With Per Ingvar Haukeland.

Nelson Goud (1995) *Spiritual and Ethical Beliefs of Humanists in the Counseling Profession*. In: Mary Thomas Burke and Judith G. Miranti: *Counseling (1995) Counseling: the Spritual Dimension*.

Annemie Halsema & Douwe van Houten (2002) *Empowering Humanity: State of the Art in Humanistics*. Utrecht: De Tijdstroom uitgeverij.

Wouter Hanegraaff (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Keulen: Brill.

Humanistisch Verbond Adviesgroep Bezinning (1993) *Humanisme en Milieu*. Utrecht: Humanistisch Verbond.

Humanistisch Verbond (2007) *Zelf denken, samen leven 2007-2012: Meerjarenprogramma Humanistisch Verbond*. Amsterdam: Humanistisch Verbond.

Douwe van Houten (1999) *De standaardmens voorbij: Over zorg, verzorgingsstaat en burgerschap*. Maarssen: Elsevier/De Tijdstroom.

Douwe van Houten (2004) *De gevarieerde samenleving: Over gelijkwaardigheid en diversiteit*. Utrecht: De Tijdstroom, Humanistische bibliotheek.

Douwe van Houten (2008) *Werken aan inclusie*. (manuscript) Verschenen in: Tijdschrift voor sociale interventie: themanummer diversiteit februari 2008.

F.C.L.M. Jacobs (1993) *Humanisme en mensenrechten*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.

Ton Jorna (2003) *Het werkzame verlangen als menselijke mogelijkheid*. Lezing voor de Spirituele Sociëteit Zeeland gehouden op zondag 16 november 2003 in de Stadsschouwburg te Middelburg. Verslag: Atyna Janse en Ton Jorna.

Ton Jorna (2005) *De grote gevoelens en verbondenheden in hun afgeronde geheel: Over mensenliefde en religiositeit in het werk van Etty Hillesum*. In: Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis, Theo de Wit (red.) (2005) *Humanisme en Religie: controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon

Jaap Kruithof (1968) *De zingevoer: een inleiding tot de studie van de mens als betekend, waarderend en agerend wezen*. Hilversum: Uitgeverij Paul Brand.

Harry Kunnemn (1993) *Humanisme en post-modernisme*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) (1993) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.

Harry Kunneman (2005a) *Voorbij het dikke-ik: Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: Humanistic University Press-SWP.

Harry Kunneman (2005b) *Henk Manschot en de vernieuwing van het humanisme*. In: Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis, Theo de Wit (red.) (2005) *Humanisme en Religie: controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon.

Wouter Kuijman (2001) *Een mantel met sterren: religieus humanisme in het Humanistisch Verbond*. Utrecht: Het Humanistisch Archief.

Paul Kurtz (2007) *What Is Secular Humanism?* Amherst New York: Prometheus books

Ton Lemaire (2002) *Met open zinnen: Natuur, landschap, aarde*. Amsterdam: Ambo.

Timothy J. Madigan (2006) *Promethean love: Paul Kurtz and the humanistic perspective on love*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

Henk Manschot (2005) *De nieuwe commune van Zeno. Over humanistiek, vriendschap en wereldburgerschap*. Afscheidscollege Universiteit voor Humanistiek. In: Tijdschrift voor Humanistiek nr. 24 jrg. 6 december 2005. Amsterdam: SWP.

Ilja Maso en Adri Smaling (1998) *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

Ilja Maso (2007) *Onsterfelijkheid: van twijfel naar zekerheid*. Kampen: Uitgeverij Ten Have.

J.P. Mazure (1976) *De fundering van de moraal*. In: Rekenschap maart 1976 23^e jrg. nr. 1.

J.P. Mazure (1881) *Humanisme en Politiek. Ingezonden brief*. In: Rekenschap juni 1981 28^e jrg. nr. 3.

Andrew McLaughlin (1993) *The heart of deep ecology*. In: George Sessions (e.d.) (1995) *Deep ecology for the 21st Century: Readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*. Boston/London: Shambhala.

Thomas Moore (1993) *Zorg voor de ziel: Naar toewijding in het dagelijks leven*. Utrecht: Servire Uitgevers B.V.

Thomas Moore (2004) *De donkere nachten van de ziel: Ontdek de positieve kracht van een crisis in je leven*. Utrecht/Antwerpen: Servire/Kosmos-Z&K Uitgevers B.V.

Jan Hein Mooren (1989) *Geestelijke verzorging en psychotherapie*. Nijmegen: KSGV.

Jan Hein Mooren (1998) *Zingeving en cognitieve regulatie. Een conceptueel model ten behoeve van onderzoek naar zingeving en levensbeschouwing*. In: Jacques Janssen e.a. (red.) (1998) *Schering en inslag: Opstelling over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: KSGV.

- Motivaction (2005) *De kijk op het leven na de dood*. Onderzoek in opdracht van televisieprogramma IKON live.
- Arne Naess (1993) *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge university press (translated and edited by David Rothenberg).
- Arne Naess (1995) *The deep ecology 'eight points' revisited; Self-realization: an ecological approach to being in the world; Deep ecology and lifestyle*. In: George Sessions (e.d.) (1995) *Deep ecology for the 21st Century: Readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*. Boston/London: Shambhala p. 213-239.
- Arne Naess (1996) *Ecosophy, Community and Lifestyle*. In: Fons Elders (1996) *Humanism toward the third millennium II*. Brussel: VUBPRESS
- Arne Naess (2002) *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a deeper world*. Athens/London: The University of Georgia Press. With Per Ingvar Haukeland.
- Arne Naess (2007) *Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World*. In: John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming en Arne Naess (2007) *Thinking like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. Gabriola Island: New catalyst books.
- Johanna C. van Noordwijk-van Veen (1994) *You and I and the Environment: A Humanist's View*. Utrecht: Dutch Centre for Humanist Studies (HSN).
- Jaap van Praag (e.a.) (1953) *Humanisme en religie*. Utrecht: Humanistisch Verbond.
- Jaap van Praag (1981) *Humanisme en religie: een discussiestuk*. In: *Rekenschap*, jrg 28 (1981) nr. 1. Amsterdam: Humanistisch Verbond.
- Jaap van Praag (1989) *Grondslagen van humanisme*. Meppel/Amsterdam: Boom
- John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming en Arne Naess (2007) *Thinking like a Mountain: Towards a Council of All Beings*. Gabriola Island: New catalyst books.
- George Sessions (e.d.) (1995) *Deep ecology for the 21st Century: Readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*. Boston/London: Shambhala
- James W. Sire (2008) *The Universe Next Door: A basic worldview catalog* (www.amazon.com)
- B. Van Steenberg (1993) *Humanisme en het nieuwe religieuze bewustzijn*. In: Paul Cliteur en Douwe van Houten (red.) *Humanisme: theorie en praktijk*. Utrecht: Uitgeverij De Tijdstroom
- Adri Smaling (2007) *Zingeving en Levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek. (manuscript)
- Bas van der Sijde (2006) *Hoező Humanisme? Bouwstenen voor een persoonlijke levensbeschouwing*. Amsterdam: Jong HV.
- Paul Tillich (1958) *De dynamiek van het geloof*. Utrecht: Bijleveld
- Koert van de Velde (2007) *Hang naar religie stort de humanist in crisis*. *Trouw*, 'De Verdieping' 2 juli 2007.
- Martijn Verhagen (2005) *Conservatisme als Anti-Humanisme: Onderzoek Naar Het Mensbeeld Van Het Conservatisme*. Utrecht: Doctoraalscriptie Universiteit voor Humanistiek.

Evert Voogd (1989) *Relaties: 6 lezingen*. Humanistisch Verbond Amsterdam.

Frans Vosman en Brecht Molenaar (2005) *Perspectieven op vriendschap*. Amsterdam: SWP.

Ineke de Vries (2005) *Religieus Humanisme: vreedzame samenklank of contradictio interminis. Over de verhouding tussen religie en humanisme en hoe ze samengaan*. Lezing inspiratiedag NPB 2 april 2005. Gepubliceerd op website Humanistisch Verbond.

De Vrije Gedachte (2007) *Vrijdenkersmanifest 6 augustus 2007*. Website De vrije gedachte

Peter S. Wenz (2001) *Environmental Ethics Today*. New York/Oxford: Oxford University Press, Inc.

Marcel Wissenburg (2005) *Mens, natuur en onderwerping. Een humanistisch perspectief op de intrinsieke waarde van de natuur*. Inaugurele rede Wageningen Universiteit.

Theo de Wit (2000) *Boeddhisme als een spiritueel humanisme*. In: Fons Elders (2000) *Humanisme en Boeddhisme: Een paradoxale vergelijking*. Nieuwerkerk a/d IJssel: Asoka.

Suzette van IJssel (2007) *'Daar hebben humanisten en het niet zo over': Over de rol van spiritualiteit in het leven en werk van humanistisch geestelijk raadslieden*. Delft: Eburon

Wim Zweers (1995) *Participeren aan de natuur: Ontwerp voor een ecologisering van het wereldbeeld*. Utrecht: Uitgeverij Jan van Arkel.

Websites

www.humanistischverbond.nl

www.cfilowcountries.org.nl

www.secularhumanism.org

www.devrijegedachte.nl

www.vrijegemeente.nl

www.human.nl