

DE LEIDENDE GRONDGEDACHTEN VAN HET MODERNE A-GODSDIENSTIGE HUMANISME EN HUN ONDERLINGE SAMENHANG

door J. ALLEMAN (Wegberg).

Iedere wijsbegeerte en meer nog iedere ware levensovertuiging — in dit laatste geval mogen wij veelal zelfs spreken van levensfilosofie — berust op enige grondopvattingen, die voor de betrokkenen zo evident zijn of van zo grote betekenis, dat daardoor niet alleen het dagelijkse leven, maar ook iedere verdere theoretische bezinning op de werkelijkheid wordt geleid en beheerst. Deze eerste affirmaties bewegen zich alle rond het uitgangspunt van de wereld- en levensbeschouwing en zij kunnen zowel van rationele als van empirische aard zijn.

In dit artikel willen wij een uiteenzetting geven van de grondgedachten waardoor het hedendaagse a-godsdienstige humanisme als levens- en wereldbeschouwing wordt gedragen en geleid, en willen wij wijzen op de onderlinge samenhang daarvan. Tevens zal zich dan de gelegenheid voordoen om uit te zien naar datgene, wat dit humanisme nu eigenlijk de niet godsdienstige kant doet opgaan, of liever, wat het daarin steunt.

In dit exposé zullen wij ons echter beperken tot het niet-godsdienstige humanisme, zoals dit reeds jaar en dag vorm en gestalte heeft aangenomen in de Nederlandse vereniging « Het Humanistisch Verbond » en haar geestverwanten. Wij doen dit niet alleen omdat dit humanisme tot ons eigen onmiddellijke cultuurmilieu behoort, maar ook omdat het in

het wereldhumanisme in het algemeen genomen, met name in de IHEU¹, een vooraanstaande en inspirerende rol speelt.

De geringe afstand die ons van het hedendaagse humanisme scheidt, moet ons echter tot een zekere behoedzaamheid in ons oordeel over dit humanisme aansporen. Van de andere kant is er in het moderne humanisme echter ook veel wat tot de kern van het a-godsdienstige humanisme van alle tijden kan worden gerekend. Voorshands wil deze studie niet meer zijn dan een eerste bescheiden benadering van de beschouwelijke grondmotieven, waardoor het hedendaagse niet-godsdienstige humanisme wordt beheerst en geleid. Deze studie bevat duidelijk twee onderscheiden delen : het eerste behandelt de humanistische grondgedachten omtrent de eigen levensovertuiging formeel als zodanig genomen. Het tweede geeft de eigenlijke inhoud daarvan.

Tenslotte zij nog opgemerkt, dat dit artikel alléén een exposé wil zijn van de humanistische gedachte en niet een kritiek. Voor een reële kritiek wordt eerst een grondige kennisneming van de gekritiseerde gedachte zelf vereist.

Opmerking We hebben gezocht naar een geschikte term om het alhier onderzochte humanisme aan te duiden.

Vooreerst kwam een term als « anti-godsdienstig » of « anti-theïstisch » niet in aanmerking, omdat dit humanisme — in onderscheid met de klassieke vrijdenkersorganisaties — uitdrukkelijk, op grond van eigen beginselen en inzicht in de aard van levensbeschouwelijke waarheden, niet antigodsdienstig wil zijn. Een term als « buitenkerkelijk » bleek echter niet voldoende, omdat er nog vele buitenkerkelijken zijn,

1. De IHEU of de « International Humanistic and Ethical Union » is een internationale organisatie van gelijkgezinde humanistische bewegingen over de gehele wereld. Zij werd opgericht in augustus 1952 op het eerste internationale humanistische congres te Amsterdam. Momenteel zijn bij deze IHEU verenigingen aangesloten uit de Verenigde Staten van Amerika, het Verenigd Koninkrijk, Nederland, België, Frankrijk, India, Noorwegen, Oostenrijk, Duitsland, Zuid-Afrika en Japan. Op het laatste internationale congres, in juli 1957 te Londen gehouden, waren daarenboven nog waarnemers aanwezig uit Afghanistan, Australië, Canada, Ceylon, Denemarken, Ierland, IJsland, Italië, Nieuw-Zeeland, Zweden en Joegoslavië. — Zie de « Proceedings » van dit tweede congres, 1957 (152 Oude Gracht, Utrecht), pag. 3 en 90 e.v.

die het Geloof in God niet verloren hebben. Termen daarentegen als « ongodsdienstig », « atheïstisch » en zelfs nog « ongelovig », — hoewel op zich zelf niet ongeschikt om het onderhavige humanisme aan te duiden —, hebben in het dagelijks gebruik een bijbetekenis gekregen en wel in een misprijzende zin. Deze pejoratieve bijbetekenis wilden wij echter beslist vermijden. Men kan slechts respect hebben voor het ethische karakter van dit humanisme en voor het grote verantwoordelijkheidsbesef dat vele humanisten aan de dag weten te leggen. Wanneer wij dus in deze studie ter afwisseling deze termen wel eens hebben gebruikt, dan hebben wij toch geenszins de bedoeling gehad deze kleinerende betekenis erin te leggen, maar wensten wij deze termen slechts te gebruiken in hun abstract wijsgerige betekenis.

Anderzijds wilden wij de term « humanisme » ook niet zonder enige nadere bepaling laten staan, een gebruik waartoe vooral de humanisten zelf zich getrokken voelen. Zij spreken en schrijven zonder meer over « Het Humanisme » in onderscheid met « Het Christendom » en « Het Katholicisme ». Wij willen dit gebruik niet volgen, omdat wij niet de indruk willen wekken, dat dit humanisme naar ons oordeel de enig mogelijke vorm van waar humanisme zou zijn en nog minder het humanisme bij uitstek.

Zoekend nu naar een passend woord om het eigene van dit humanisme voldoende uit te drukken, meenden we voor het ogenblik geen betere karakteristiek te kunnen nemen dan die opgesloten ligt in de term « a-godsdienstig » of « niet-godsdienstig » en « niet-theïstisch ». Vooreerst omdat deze termen de genoemde afkeurende bijbetekenis missen en anderzijds ook omdat zij precies het fundamentele onderscheid aangeven met het christelijk humanisme. Dit onderscheid is immers — ook in humanistische opvatting — primair niet in een positieve, maar in een negatieve factor gelegen, zoals het tevens in de aanhef van de humanistische beginselverklaring wordt geformuleerd : « De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door het pogen om leven en wereld te verstaan met een beroep op menselijke vermogens en zonder uit te gaan van bijzondere openbaring » of zoals het in de oude beginselverklaring heet : « zonder uit te gaan van een persoonlijke

godheid ». Ook op het tweede internationale congres van de I H E U (Londen 1955) werd de term « non-theistic » als de meest voldoening schenkende term aanbevolen.

Eerste Deel

DE HUMANISTISCHE GRONDGEDACHTEN OMTRENT DE EIGEN LEVENSOVERTUIGING FORMEEL ALS ZODANIG GENOMEN

Art. 1

Het humanisme is een echte levensovertuiging

1. — Het humanisme is geen abstrakte theorie maar een waarheid van waaruit men leeft. Een van de eerste fundamentele gedachten waardoor in het bijzonder het moderne humanisme

wordt bewogen, betreft het grondig onderscheid tussen een zuiver wetenschappelijke waarheid en een levensovertuiging.

Wat een levensovertuiging tegenover een puur wetenschappelijke waarheid op de eerste plaats typeert is, dat een levensovertuiging een waarheid is, die onmiddellijk het leven zelf raakt en bezielt, een wetenschappelijke waarheid daarentegen niet. Een levensovertuiging is niet een pure beschouwing van een waarheid, maar het in het leven gegrepen zijn daardoor. In een wetenschappelijke waarheid is omwille van het ideaal der objectiviteit het subject zoveel mogelijk door de methode uitgeschakeld ; het is een onpersoonlijke waarheid. Een levensovertuiging daarentegen is niet onpersoonlijk, maar op de meest innige wijze met de concrete persoonlijkheid verbonden. Dit blijkt o.a. uit de twijfel. Twijfel aan een wetenschappelijke stelling of zelfs een positieve verandering van inzicht op dit punt behoeft de levensloop van de betrokkene nog niet te veranderen ; opkomende twijfel binnen een levensovertuiging echter tast deze onmiddellijk aan en indien de twijfel niet wordt bezworen door terug te keren naar de bronnen, waaruit die levensovertuiging is voortgekomen en voortdurend wordt gevoed, dan

kan die twijfel tenslotte leiden tot een totale omwenteling in levenswijze : de bekering ².

In de levensovertuiging is de concrete mens zelf onmiddellijk betrokken en wel in al zijn bestaansaspecten ; zij raakt de totale mens. Zo is zij voor de betrokkene een bron van kracht en inspiratie, een voortdurende stimulans, die iemand van binnen uit drijft om taken op zich te nemen en te vervullen ³. De levensovertuiging is een hecht fundament voor het persoonlijk leven, een bezielend beginsel en tegelijk een maatstaf, die bepaalt hoe men zich zal hebben te gedragen, een richtsnoer dus voor iemands zedelijke, kulturele en politieke activiteit. Het concrete leven wordt door haar gericht en in zekere banen geleid ⁴.

Een echte levensovertuiging is ook sterk. Zij wordt door argumenten niet zo maar aan het wankelen gebracht, zoals bij voorbeeld een puur wetenschappelijk inzicht. Men zal haar zo lang mogelijk verdedigen en zelfs al kan men tegen de argumenten van de tegenstander niets meer inbrengen, dan zal men haar toch nog niet zonder meer prijsgeven. Men heeft steeds de neiging eigen levensovertuiging voor absoluut en onvoorwaardelijk te houden en tot het uiterste daaraan vast te houden. Men is zelfs geneigd haar te dogmatiseren ⁵. Over een levensovertuiging kunnen jarenlang stormen heentrekken zonder dat zij aan het wankelen wordt gebracht. Een mens kan zijn levensovertuiging dus niet zo maar afleggen, evenmin als zij zo maar kan worden opgelegd. Een levensovertuiging bezit men steeds min of meer onwillekeurig. Zij is als de feitelijk gegeven geestelijke achtergrond van waaruit iemand leeft, dikwijls niet reflexief bewust. Zij is een « levende » kracht, een « leven-

2. Vgl. Dr. J. PRINS, *Verslag van een openbaar gesprek. Zekerheid of twijfel*, in *Mens en Wereld*, jrg 12, nr. 6, 23 mrt 1957, pag. 4. (Centraal Bureau H. V., Oude Gracht 152, Utrecht).

3. Zie J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 4 nov. 1956. Deze radiovoordrachten worden wekelijks gepubliceerd in een uitgave getiteld : « Het Woord van de Week », Orgaan van de humanistische luisterkring. (Utrecht, Centraal Bureau).

4. Het is een « levens-over-tuig-ing », dit is een soort geestelijk « gespan » (« tuig ») waarin iemand loopt en dat zijn leven bepaalde banen doet gaan. — Naar Prof. Mazure, radiovoordracht van 25 mei 1958.

5. Vgl. Prof. LIBBE VAN DER WAL, *Wat is modern humanisme ? De toets der rede* (Cursus) pag. 7.

de » idee, een « beginsel », — in de originele betekenis van het woord, dit is : een bron waaruit iets ontspringt, — dat ons denken en doen bepaalt ⁶.

Een levensovertuiging is ook emotioneel geladen ⁷. Zij is de mens altijd dierbaar. Bij gevaar gaat men haar beschermen en beschutten. Bij aanvallen wil men haar in de ogen van anderen rechtvaardigen. Men verdraagt daaromtrent geen spot. Men verdedigt haar met passie. Men leeft « er-uit » en men leeft « er-voor ». Iemands levensovertuiging is eigenlijk zijn persoonlijkheid zelf ⁸. Iedere aanval op onze overtuiging wordt dan ook als een aanval op onze persoonlijkheid zelve aangevoeld. Een levensovertuiging is een complex van — uiteraard op de eerste plaats subjectieve — waarheden waarmede men zich heeft vereenzelvigd ; een complex dat het « ja » gekregen heeft van de gehele persoon. De levensovertuiging is iemands geestelijk « onderdak », waar men zich thuis voelt en veilig. Zij is iemands laatste houvast en steun in het leven, vooral als het moeilijk wordt en het gaat spannen. Door haar raakt men min of meer stevig « geworteld » in het bestaan ⁹. Tenslotte is de levensovertuiging voor de betrokkene een waarheid, die hij naar zijn mening niet alleen voor zichzelf mag behouden, maar waarvoor hij zich verplicht, geroepen en gedreven voelt voor anderen te getuigen en aan hen mee te delen ¹⁰.

Welnu van humanistische zijde wijst men er steeds met nadruk op, dat het humanisme niet dient te worden beschouwd als een abstracte theorie of een wijsgerig systeem, niet als een wereld- en levens b e s c h o u w i n g, zelfs niet als een levenshouding, maar als een echte levensovertuiging. Het humanisme is dat voorgaande allemaal wel, of liever, dit alles is mede in de overtuiging inbegrepen, maar het is dat

6. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg 4, nr. 4, 21 april 1949, pag. 2.

7. Zie Prof. LIBBE VAN DER WAL, *Wat is modern humanisme? De toets der rede*, pag. 7.

8. Naar Karl JASPERS, *Wijsgerig Geloof*. (Haarlem, 1950), pag. 8. « De waarheid waaruit ik leef is er slechts, zo lang ik mij met haar vereenzelvig ». Een levenswaarheid is een waarheid waarvoor men zou kunnen sterven en dat doet men voor de « onpersoonlijke » en puur wetenschappelijke waarheid — bijvoorbeeld $2 + 2 = 4$ — niet.

9. Zie J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 4 mrt 1951.

10. Zie J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht « Waarom humanist? », 4 nov. 1956.

alles niet op de eerste plaats. In eerste instantie is het humanisme l e v e n s waarheid, zoals ook de godsdiensten voor de gelovigen levenswaarheden zijn. Het is de waarheid, van waaruit de humanist leeft en denkt¹¹. In dit opzicht is de humanist dan ook geneigd godsdienst en humanisme aan elkaar gelijk te stellen. Door dit alles is het humanisme dus heel wat meer dan een louter levensbeschouwelijke theorie of een wijsgerig stelsel. Het wordt hierdoor zelfs geheel boven het vlak van filosofische stelsels uitgeheven en « als overtuiging » naast — dus niet t e g e n o v e r — de religies en godsdiensten geplaatst. Wat de godsdienst is voor de gelovige, dat betekent het humanisme voor de humanist. Evenmin als de godsdienst een geloofs s y s t e e m is — dat is eventueel de theologie —, evenmin is het humanisme te vereenzelvigen met een of andere theorie. « Wetenschappelijk Humanisme » is daarom even grote onzin als « logische werkelijkheid » of « wetenschappelijke menselijkheid ». Humanisme is geen kwestie van logica of systeem. Een levensovertuiging heeft een ware existentiële betekenis en men behoeft de levensovertuiging van de ander niet te delen om die existentiële betekenis van die overtuiging voor de andere te verstaan¹².

Als men zich zou afvragen, hoe het komt, dat een levensovertuiging zo diep ingrijpt in het concrete en persoonlijke leven van de mens, dan moet het antwoord wellicht luiden : dat komt, omdat iemands levensovertuiging een concrete en persoonlijke stellingname insluit omtrent de grote vragen van wereld, leven en zijn ; een stellingname, die tegelijk zin en waarde van zijn bestaan, arbeid en zwoegen bepaalt. Zij is een concrete antwoordhouding met betrekking tot de grote en fundamentele zijnsproblemen. Wij zeggen een « concrete » antwoordhouding, hiermee bedoelend, dat dit antwoord niet noodzakelijk reflexief bewust en gerechtvaardigd behoeft te zijn. Iemands levens-

11. Zie « Beginsel en doel van het Humanistisch Verbond » (Utrecht, Centraal Bureau), 1955, pag. 4. « Het humanisme wordt hier opgevat als een l e v e n s o v e r t u i g i n g . Dit wil zeggen niet allereerst als een stelsel van opvattingen bij voorbeeld over opvoeding, moraal, wetenschap of kunst, en zelfs niet allereerst als een allesomvattende beschouwingswijze van leven en wereld, maar veeleer als een bezielend beginsel ... ». — « Beginsel en doel van het Humanistisch Verbond » kent twee redacties, een eerste van 1946 en een nieuwe van 1955. In het vervolg citeren wij eenvoudig : Oude resp. Nieuwe Beginselverklaring, pag. ...

12. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Wereldbeschouwing en Levensovertuiging*, in : *Reken-schap* (Utrecht, Centraal Bureau), jrg. 3, 1956, pag. 219-223. Alsook VAN PRAAG, *Modern Humanisme* (A'dam, Contact, 1947), pag. 12-13. Eveneens VAN PRAAG, in *Mens en Wereld*, jrg. 10, 1955, nr. 6, pag. 7, de kritiek op Margeret Knight.

overtuiging is zijn persoonlijke en subjectieve visie op het geheel van het zijnde, de definitieve grond van al het bestaande en de plaats van de mens daarbinnen, hetgeen ook zijn visie bepaalt op zin en waarde van eigen leven en werken. Door de levensovertuiging is iemand op zijn eigen subjectieve wijze zinnig ingegroeid in de totaliteit van het zijnde. Iedere aanslag op de levensovertuiging en iedere crisis daarbinnen schokt de mens dan ook onmiddellijk in al zijn bestaansverhoudingen en in de zin zelf van zijn bestaan.

Het feit dat de levensovertuiging een subjectieve visie behelst op de totaliteit van het zijnde en de plaats van de mens daarbinnen, brengt de levensovertuiging zeer dicht in de nabijheid van de metafysiek en de filosofie. Beider motieven betreffen namelijk de grote en universele aspecten van het menselijk bestaan : zoals zijn en niet-zijn, leven en dood, vrijheid en noodlot, schuld en hoop, lijden en geluk. Men kan de metafysiek en de wijsbegeerte beschouwen als een reflexief verantwoorde en methodisch onderzochte visie op de totaliteit van het zijnde en haar problemen, speciaal van de plaats van de mens daarbinnen. De levensovertuiging die iemand bezit, en de filosofie en de metafysiek die iemand in feite beoefent, staan dan ook zeer nauw met elkaar in verband. Wij mogen wellicht zelfs zeggen : in concreto genomen liggen zij steeds in elkanders verlengde.

2. — De humanistische levensovertuiging is niet geheel op de rede gebaseerd, maar vertegenwoordigt een « geloof ». Een tweede grondgedachte waardoor het moderne humanisme wordt gekarakteriseerd, bevat de overtuiging dat geen enkele levenswaarheid, noch de godsdienstige noch de ongodsdienstige, dus ook niet de humanistische, in haar totaliteit genomen op de rede is gebaseerd, dit wil zeggen door strikt wetenschappelijke argumenten kan worden bewezen. De uitgangspunten van geen enkele overtuiging kunnen geheel experimenteel worden geverifieerd of onontkoombaar uit rationele beginselen worden afgeleid. Iedere levensovertuiging draagt in meer of mindere mate het karakter van een « geloof ». Een levensovertuiging is doorgaans reeds iemands bezit vóór iedere redelijke en wetenschappelijke reflexie daarop.

Een humanist meent dus helemaal niet, dat zijn overtuiging geheel « logisch-causaal » afleidbaar zou zijn¹³. De humanist erkent tenvolle

13. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951 (Broch., Utrecht, Oude Gracht 152). pag. 2-4. Hij veegt hier aan toe, dat het om deze reden principieel ook niet mogelijk is de godsdienstige overtuiging langs de weg van de rationele bestrijding alleen doeltreffend te benaderen en beslissend te weerleggen. Het verschil tussen de

de onbewijsbaarheid van zekere laatste (of eerste) meningen of overtuigingen, die als zodanig niet in de rede zijn gefundeerd. Niet in de rede gefundeerde overtuigingen kunnen zelfs niet vermeden worden¹⁴. Iedere levensovertuiging berust op enkele uitgangspunten, die — hoewel allerm minst willekeurig gekozen, integendeel veeleer op innerlijke noodzaak berustend — juist als uitgangspunten moeilijk toegankelijk zijn voor bewijs of tegenbewijs¹⁵. « Diehards » die verklaren niets te aanvaarden dan wat bewezen is, zeggen daarmee meer dan ze kunnen verantwoorden. Iedere mens — en er is geen enkele reden om aan te nemen, dat de humanisten daarop een uitzondering zouden vormen — draagt een kleinere of grotere reeks overtuigingen met zich mee, die hij niet kan rechtvaardigen. Ze behoeven daarom natuurlijk nog niet onwaar te zijn¹⁶. Het gaat in de uiteenlopende overtuigingen niet om puur verstandelijke beschouwingen en gedachtenconstructies, maar om laatste nooit geheel te rechtvaardigen, onbewijsbare en empirisch niet constateerbare beslissingen, waarbij ons gehele menszijn betrokken is, en uiteindelijk om een laatste totale beslissing, die de zingeving van de gehele wereld en van het leven betreft¹⁷. Iedere levensovertuiging, ook de humanistische, gaat de rede dus ver te boven en krijgt daardoor het karakter van een « geloof ». De moderne humanist erkent tenvolle het geloofselement dat aan iedere levensovertuiging, ook aan de humanis-

overtuigingen is gelegen in een verschil van uitgangspunt. Om dezelfde reden wordt in de kringen van het Humanistisch Verbond de ouderwetse zuiver rationalistische bestrijding van de godsdienst, zoals deze veelal nog door vrijdenkersverenigingen wordt bedreven, als onvruchtbaar afgewezen. Zie ook : J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen. II Geloof en Rede*, in *Mensch en Wereld*, jrg 5, juli-augustus 1950, pag. 2. Eveneens : Dr. J. PRINS in *Mens en Wereld*, jrg 12, 1957, nr. 6, pag. 4.

14. J. P. VAN PRAAG in *Rekenschap*, jrg 3, 1956. *Wereldbeschouwing en Levensovertuiging*, pag. 219 e.v. — LIBBE VAN DER WAL in *Rekenschap*, jrg 1, 1954, *Overtuiging en Objectiviteit*, pag. 150. Hij beroept zich hier op de onmogelijkheid met het funderen van de kennis tot in het oneindige door te gaan.

15. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg 5, juli-augustus 1950, pag. 2 *Getoof en Rede*. Eveneens *Mens en Wereld*, jrg 6, juni 1951, pag. 3 *Humanisme en Christendom*.

16. LIBBE VAN DER WAL in *Overtuiging en Objectiviteit*, in *Rekenschap*, jrg 1, 1954, pag. 150-151. « Principieel wil de humanist dus wel ondogmatisch zijn, waaruit echter nog niet volgt, dat hij het ook in feite is ».

17. N. G. C., publicatie nr. 7 : *Filosofie en Geloof* (Utrecht, Spectrum, 1953), pag. 23 en 39.

tische, ten grondslag ligt ¹⁸. In dit opzicht is dit moderne humanisme het oude 18e en 19e eeuwse rationalisme te boven gekomen.

Het « geloof » waarom het hier gaat, is natuurlijk niet het geloof in godsdienstige zin, het geloof namelijk in een persoonlijke God of in een Openbaring. Dit geloof is de humanist vreemd ; niet vreemd is hem evenwel het geloof in ruimere zin, in de algemene betekenis van een vermoeden of vertrouwen. « Godsdienst in de engere zin is de dienst van God, opgevat als Persoon, wel niet als mens of supermens, maar wel als wil en bewustzijn, liefde en kracht, die schepper en instandhouder is van een heelal, waarvan hij wél onderscheiden is. Ruimer genomen is het de beleving van eigen bestaan als zijnde uit God en opgedragen aan die God. Het hoeft niet gezegd te worden, dat deze godsdienstigheid geen deel uitmaakt van het humanisme van het Verbond, omdat dit humanisme van God in deze zin geen ervaring heeft en krachtens zijn hele geesteshouding zijn bestaan (ook) niet kan aanvaarden op gezag — ook niet op het gezag van Christus. Hiervan onderscheiden kan men nu « geloof » zien als de volledige aanvaarding van beslissende levensovertuigingen, waarvan de waarheid niet exact bewijsbaar is. Zulk een geloof nu kent het humanisme ook ... » ¹⁹. Zo draagt dus ook de humanist naar zijn eigen mening een zekere dosis geloof in zijn levensbagage mee. Dat dit « geloof » in een andere zin bedoeld is dan wat theologen en godsdienstigen er onder verstaan, is wel duidelijk. Het benadert het meeste wat Jaspers « der Philosophische Glaube » noemt ²⁰.

18. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg 5, juli-augustus 1950, pag. 2 : *Geloof en Rede*. — Idem, *Poging tot plaatsbepaling*, pag. 2. Idem, *Autonoom Humanisme*, (Broch., Utrecht, Oude Gracht 152), 1946, pag. 14. Dr. J. PRINS in *Mens en Wereld*, jrg 12, 1957, nr. 6, pag. 4.

19. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen. Godsdienst, Geloof en Religie*, in *Mens en Wereld*, jrg 5, sept. 1950, pag. 5. — Idem, *Autonoom Humanisme*, pag. 14. « Tenslotte is er het geloof als intuïtie, als onbewijsbare, maar daarom niet minder stellige zekerheid, zoals dat ook aan het humanisme ten grondslag ligt ». — Vgl. ook : Prof. T. TEN HAVE, *Echt en onecht in Geloof en Ongeloof, Rekenschap*, jrg 3, 1956, pag. 120 e.v.

20. Zie N. G. C. publ. nr. 7 *Filosofie en Geloof*, pag. 39 : « De commissieleden zijn het er over eens, dat de betekenis van het begrip geloof ook in de ruimste zin, te zoeken is in de existentiële sfeer, ook zonder dat het noodzakelijk tot existentialistisch filosoferen

3. — Dit humanistische « geloof » wordt evenwel niet zo maar willekeurig gekozen.

Het feit dat de levensovertuiging nimmer geheel op argumenten is gebaseerd, brengt niet met

zich mee, dat haar uitgangspunten nu willekeurig worden gekozen. Er is dus geen weg geopend tot alle mogelijke « waarheden ». Integendeel. Zij schijnt veeleer op een innerlijke noodzaak te berusten²¹. Zij presenteert zich als een complex van waarheden waarvan men het anders-zijn momenteel niet vermag in te zien of te beleven. Haar noodzaak schijnt echter niet zozeer in het theoretisch inzicht van de noodzakelijkheid daarvan als wel in de ervaring en beleving te liggen. In feite wortelt iemands levensovertuiging inderdaad op de eerste plaats in zijn opvoeding, in het passief opnemen van onderwijs en zijn opgroeien in een bepaald — hetzij ongodsdienstig hetzij godsdienstig — levensmilieu. Wij spraken boven over de levensovertuiging als de geestelijke achtergrond van waaruit iemand leeft en denkt. Welnu, wij krijgen allen een zekere geestelijke achtergrond mee in het leven. Wij komen allemaal met een aantal overgenomen en aangeleerde zekerheden, met een bepaald « geestelijk patroon » tot volwassenheid. Wij bezitten onze overtuiging reeds vóór iedere reflexie daarop, een duidelijk teken dat zij individueel genomen niet primair op rede en bewijs berust. Wij hebben allen onze overtuigingen zonder enige kritiek als vanzelfsprekende waarheid stilzwijgend van onze opvoeders aanvaard. Wij zijn daarin groot gebracht en hebben haar van binnenuit leren kennen. Geheel ons leven en streven werden er wellicht van doordrongen en zijn daardoor voor ons zinvol geworden. Door een intense beleving van

aanleiding hoeft te geven. Bij wijze van benadering ware er in algemene zin onder te verstaan de in beginsel volledige aanvaarding van persoonlijk beleefde fundamentele (dit is niet bijkomstige, niet-toevallige) waarheidsinhouden. Daarmee wordt het dan ook in algemene zin onderscheiden van bijgeloof, dat in bijzondere mate afhankelijk is van tijdelijke factoren en omstandigheden. In die ruime zin kan men nu spreken van humanistisch geloof of wil men van een humanistische levensovertuiging, naast christelijk Geloof ». — Voetnoot : « Al in het Grieks is „pistis” geaffilieerd met vertrouwen, erkennen van laatste zekerheden. In het oud-Skandinavisch gebruikt men „trua” (trouw) in de betekenis van geloof. Het woord geloof hangt samen met het Germaans „Leubh” (lief), d.i. dat wat (bij uitstek) waarde heeft ».

21. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg 5, juli-augustus 1950, pag. 2. — *Mens en Wereld*, jrg 6, juni 1951, pag. 3 *Humanisme en Christendom*.

die overtuiging, van ons « geloof », hebben wij er wellicht diep wortel in geschoten. Pas later kan de aldus verworven overtuiging ook door argumenten worden geschraagd. Het inzicht in de juistheid van de levensovertuiging wordt pas langzamerhand gedurende het leven verworven. In het begin is de levensovertuiging geen kwestie van wetenschap of systeem. Dat kan er later eventueel bijkomen. Deze aanvankelijk passief verworven zekerheden — bijvoorbeeld de overtuiging van het bestaan van God — kan men achteraf kritisch gaan onderzoeken, ze met argumenten steunen en dus beamen ofwel afwijzen. Eens komt namelijk het moment — hetgeen zich later nog vele malen kan herhalen — waarop men bewust voor de waarheidsvraag van de eigen levensovertuiging komt te staan. Het ogenblik van een echt persoonlijke beslissing is dan aangebroken. De tijd breekt dan aan, dat het louter passieve geloof van het verleden zich in zekere mate tot een echt persoonlijke en weerbare overtuiging gaat omvormen. Dit geschiedt door haar inhoud en uitgangspunten te toetsen aan de rationele beginselen en methodisch onderzochte ervaring²². Rede en ervaring zijn als twee maatstaven waarmee men zich dan van zijn levensovertuiging « rekenschap » geeft.

Aldus komen wij tot het volgende onderwerp, dat handelt over de functie, die — naar humanistische opvatting — de rede en de door de rede onderzochte ervaring binnen de levensovertuiging vervullen.

Art. 2

De kritische functie van de rede binnen de levensovertuiging

In het algemeen kan worden gezegd, dat de functie van de rede — en van de door de rede bewerkte ervaring — ten opzichte van de levensovertuiging is: criterium en toetssteen te zijn van haar waarheid en objectiviteit. « Neemt aan, wat u na zorgvuldig en eerlijk onderzoek

22. De algehele persoonlijke rechtvaardiging van de levensovertuiging kan echter onmogelijk gedurende het kortstondig leven van het individu worden tot stand gebracht. Zij is veel meer het werk en het bezit van de gemeenschap. De afzonderlijke persoon kan dan ook voor zijn geweten verantwoord zijn, wanneer hij zich op dit punt op het ernstige, onbaatzuchtige, misschien reeds eeuwenlange werk van de gemeenschap verlaat

het geloofwaardigst voorkomt, hetzij feiten, hetzij argumenten ; maar één ding : betwist niet aan de Rede datgene wat haar tot het hoogste goed op aarde maakt, namelijk het voorrecht de laatste toetssteen der waarheid te zijn »²³.

1. -- Die kritiek is nodig. Vooreerst is die toetssteen noodzakeijk. Dat komt omdat de mens vaak in « hokjes » denkt. Hij komt er niet altijd toe om datgene wat hij op het ene levensgebied als waar aanvaardt te vergelijken met zijn overtuigingen op ander terrein. Wanneer zijn overtuigingen op het ene gebied niet te rijmen zijn met zijn overtuigingen op het andere terrein, moet hem dat dientengevolge ontgaan. Daar komt bij, dat de levensovertuigingen van de mens hem meestal zeer dierbaar zijn en sterk emotioneel geladen. Men stelt ze boven alles. Men kan schrikken van de gedachte, dat ze eens niet waar konden zijn. Men gaat dergelijke dierbaar geworden overtuigingen dan ook gemakkelijk beschutten en afgezonderd bewaren en vooral niet blootstellen aan een « gevaarlijke » confrontatie met andere overtuigingen. Aldus gaat een bepaald complex van bijzonder lief geworden overtuigingen als het ware een zelfstandig bestaan voeren, verliest de samenhang met de verdere bewustzijnsinhoud en ontsnapt dan aan de controle daarvan. Met andere woorden : het krijgt het karakter van een gesloten reservaat binnen onze andere overtuigingen. Misschien werd de samenhang zelfs nimmer tot stand gebracht. Daar waar men er toe komt de oude vertrouwde waarheden wel te confronteren met de nieuwe, of daartoe gedwongen wordt, stelt men zich vaak in een soort afweerhouding. Men tracht te redden wat er nog te redden valt, en wie eenmaal in deze verdedigende houding is gedwongen, blijkt dan over een heel arsenaal van spitsvondigheden te beschikken om aan de ineenstorting van zijn oude geliefde overtuiging te ontkomen²⁴.

23. Prof. LIBBE VAN DER WAL, *Wat is modern Humanisme ? De toets der Rede*, pag. 1. — Ontleend aan Kant « Was heisst sich im Denken orientieren ? » aan het slot.

24. Prof. LIBBE VAN DER WAL, t.a.p. passim. — Een hernieuwde bewerking van dit artikel vindt men ook in *Rekenschap*, jrg 1, 1954, pag. 145-155.

2. — Door die kritiek wordt binnen de levensovertuiging het ware van het valse gescheiden.

De rede en de door de rede bewerkte ervaring hebben dus ten overstaan van de levensovertuiging

op de eerste plaats een « zuiverende » taak, dit wil zeggen : de opdracht om eventuele tegenstrijdigheden binnen de levensovertuiging te ontdekken. De verschillende delen van de levensovertuiging moeten met elkander in harmonie zijn. Twee tegenstrijdige oordelen kunnen nooit tegelijk waar zijn en twee als zodanig « herkende » oordelen kan men ook nooit tegelijk voor waar houden. Het is echter wel mogelijk, dat wij twee tegenstrijdige oordelen tegelijk voor waar houden, omdat de tegenstrijdigheid impliciet is en nog niet als zodanig herkend. Veelal moet men uit het ene oordeel de niet-uitgedrukte en dus nog niet bewust geworden consequentie halen om de tegenstrijdigheid te zien. Welnu, dit is de zuiverende functie van de rede²⁵. De kritiek der rede zal de levensovertuiging voor tegenstrijdigheden moeten behoeven. De levensovertuiging zal niet alleen niet in strijd met de rede mogen zijn, maar zal zelfs enigermate in rede en ervaring gefundeerd moeten wezen. Men kan zo maar niet alles, waarvan men de tegenstrijdigheid nog niet inziet, aannemen en voor waar houden. Minstens zal men moeten kunnen aanduiden waar men die kennis vandaan haalt, ofwel de kennisbron moet kunnen worden aangegeven. Op deze wijze zal de levensovertuiging dus steeds de toets en kritiek der rede en der ervaring moeten kunnen doorstaan. Dit klemt des te meer als men bedenkt, dat de mens als mens juist door de rede wordt bepaald. Men zou niet waarlijk mens zijn en niet menselijk leven, als men tegenstrijdige, onredelijke of ongefundeerde elementen in zijn overtuiging zou toelaten. Op deze voorafgaande stelling is de humanistische eis tot redelijke verantwoording gebaseerd. Het mens-zijn vordert dus van hem, dat hij zich van zijn overtuigingen voortdurend « rekenschap » geeft. Vandaar ook, dat de humanist deze eis tot redelijke verantwoording als een grondelement van het humanisme ziet. Hij beschouwt deze eis als wezenlijk en principieel humanistisch. De beginselverklaring van

25. Prof. LIBBE VAN DER WAL, t.a.p.

het Humanistisch Verbond luidt dan ook in punt twee van zijn statuten : « Het humanisme eist de voortdurende bereidheid zich in denken en doen redelijk te verantwoorden »²⁶.

Daar staat « ... zich in denken en d o e n redelijk te verantwoorden ». De redelijke verantwoording geldt dus niet alleen zijn overtuigingen, maar ook zijn beslissingen²⁷. Echter niet alleen met betrekking tot de persoonlijke beslissingen, maar ook met betrekking tot zijn fundamentele ervaringen en belevingen wordt van de humanist de toets der rede gevraagd. Ook hier zal uit de aard der zaak de waarheidsvraag gesteld moeten worden, en wel in de enig zinvolle betekenis van het woord, de vraag namelijk of de inhoud van de beleving, bijvoorbeeld van de religieuze ervaring, overeenstemt met de feiten ; en feiten zijn ook hier werkelijkheidselementen die in hun klaarblijkelijkheid een meer dan individuele geldigheid openbaren²⁸.

In dienst van deze redelijke verantwoording van het niet-godsdienstig humanisme werd in het jaar 1954 het wetenschappelijk tijdschrift *Rekenschap* opgericht.

26. Zie : de *Nieuwe Beginselverklaring*, 1955, pag. 2. De toelichting daarop luidt : « Sinds de Renaissance is de neiging tot redelijke verantwoording als een der typische trekken van het humanisme naar voren gekomen. Misschien is er ook wel geen karaktertrek die aanleiding heeft gegeven tot zoveel misverstand. Het gaat daarbij vooral om het begrip rede. Die betekenis houdt nog steeds verband met een der oorspronkelijke bedoelingen van het woord, namelijk : rekenschap. Redelijk is hij die blijk geeft van de „voortdurende bereidheid zich in denken en doen redelijk te verantwoorden”. Daarmee wordt niet uitgedrukt dat de mens zich in feite te allen tijde rekenschap van zijn doen en laten zou moeten geven en nog minder dat hij er altijd naar zal moeten streven alles te verklaren (of te bewijzen). Maar wel, dat de bereidheid tot redelijke toetsing als het nodig is, van hem geëist mag worden. En niet voor één keer, alsof het als het ware voldoende zou zijn, zich eens voor al rekenschap te geven van zijn levensovertuiging en wereldbeschouwing, maar doorlopend, in een voortdurende kritische openheid ten aanzien van denken en doen ». L.c., pag. 7-8.

27. « ... de humanist zal voortdurend bereid moeten zijn zich ook van deze persoonlijke beslissingen rekenschap te geven als behorend tot een boven het persoonlijke uitgaande samenhang ... ». *Nieuwe Beginselverklaring*, 1955, pag. 8.

28. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Beschouwing en Beleving*. Complementaire begrippen in het denken over de mens. *Rekenschap*, jrg 1, 1954, pag. 18-19. Deze redelijke verantwoording en toetsing van de belevingen hebben vooral hun betekenis in de grote interne controverse tussen het rationele en het religieuze humanisme.

3. — Niet alles is echter te bewijzen. Veel binnen de levensovertuiging kan slechts fenomenologisch en existentieel benaderd worden.

De eis tot redelijke verantwoording betekent echter niet, dat men de levens-

overtuiging nu ook helemaal « logisch-causaal » moet kunnen afleiden of strikt wetenschappelijk moet kunnen bewijzen. Integendeel. De humanist is er diep van overtuigd, dat voor verschillende belangrijke uitgangspunten van de humanistische overtuiging een logische afleiding of een wetenschappelijk bewijs niet is te leveren. Men heeft dan ook de indruk dat het beamen van zekere eerste zeer essentiële uitgangspunten van het humanisme op een keuze berust ofwel op een existentiële beslissing, maar dan op een keuze, die niet geheel vrij is of op willekeur berust, doch die geschiedt op grond van een zekere innerlijke noodzaak, bepaald door eigen aanleg en geestelijke constitutie²⁹. Christendom en Humanisme berusten (gedeeltelijk) op wat tegenwoordig vaak genoemd wordt een existentiële beslissing, dit wil zeggen, dat men niet door uitsluitend verstandelijke of emotionele overwegingen komt tot het aanvaarden van bepaalde « waarheden » of « beschouwingen », maar dat men met zijn gehele existentie wordt gebracht tot het belijden of aanvaarden van een geloof of overtuiging. De rede is daarbij niet uitgeschakeld, doch deze existentiële beslissingen gaan de rede ver te boven³⁰. Die « keuze » van een levensovertuiging mag men dus niet zo opvatten, dat zij (namelijk die overtuiging) geheel van onze vrije wil zou afhangen, maar alleen in deze zin, dat hij (namelijk de humanist) « dit geloof niet zo maar uit zijn verstand voortbrengen kan. Het berust op zeer diepe ervaringen, waarvan het de redelijke formulering is »³¹.

Het feit dat men voor belangrijke punten in zijn levensovertuiging het wetenschappelijk bewijs niet kan geven, betekent anderzijds ook niet, zoals reeds is gezegd, dat men nu maar van alles kan aannemen.

29. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen II. Geloof en Rede*, in *Mens en Wereld*, jrg 5, juli-augustus 1950, pag. 2.

30. N. G. C., publ. nr. 10, Utrecht, Spectrum, 1955, *Kerk en Staat*, pag. 10. Spatiëring van ons.

31. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg 5, sept. 1950, pag. 5, *Godsdienst, Geloof en Religie*.

Want minstens moet de kennisbron kunnen worden aangegeven. Welnu, een belangrijke kennisbron is voor de humanist de intuïtie en ervaring. De humanist is er van overtuigd, dat meerdere van zijn opvattingen slechts fenomenologisch kunnen benaderd worden, omdat zij direct in ervaring en beleving funderen. « De humanist kan slechts uitgaan van de geestelijk-vitale ervaringen, die zich in zijn bestaan manifesteren. In deze — beperkte — zin vertoont zijn levensbeschouwing een existentialistische inslag. De grondslagen daarvan kan hij slechts winnen door zich te bezinnen op het *w e z e n l i j k* karakter dier ervaringen, los gedacht van de toevallige psychologische en historische situaties. In dit opzicht kan men zijn methode fenomenologisch noemen. Aldus grondt hij zijn inzicht in mens en wereld op een drietal fundamentele ervaringen, die men het best ontdekkingen zou kunnen noemen, omdat hij ze niet als theoretische afleidingen wil laten gelden, maar als direct gewonnen klaarlijkheid, waarin slechts ontdekt wordt, wat eerst be-dekt geweest was ». Deze humanistische fenomenologie baseert zich aldus op onmiddellijke evidentie³².

4. — Deze eis tot redelijke verantwoording geeft aan het humanisme zijn principiële openheid en zijn ondogmatisch karakter. Met deze eis tot redelijke verantwoording is ook de principiële « openheid » of het principiële « ondogmatisch karakter » van dit niet-godsdienstig humanisme gegeven. Beide worden beschouwd als wezenlijke en specifieke

32. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 8-9. — Idem, *De plaats van het humanisme in de Nederlandse volksgemeenschap*, in *Samenwerking in Nederland*. Een bijdrage tot meer eendracht en verdieping in het volksleven. Rotterdam, 1949, pag. 23 e.v. — Deze drie ontdekkingen of ervaringen, die tot het uitgangspunt van het humanisme behoren zijn : ten eerste de ontdekking van de « geworpenheid van het bestaan », van het « deel hebben aan het worden van het zijn » ; de ervaring van het kosmische zijn als organische verbinding van orde en chaos, bouw ondanks vernietiging, van vreugde in leed ; de ervaring en het besef een eigen plaats en taak te hebben binnen het geheel der werkelijkheid. Ten tweede, de ontdekking van de mens als persoonlijkheid, dit is als scheppende eenheid, onderworpen aan een waardebesef, onafhankelijk van persoonlijke willekeur. Ten derde, de ontdekking van de medemens als medepersoonlijkheid, medeschepper en mededragers van hetzelfde waardebesef ; de ervaring dus van een fundamentele menselijke gelijkheid. Dit laatste is het fenomeen dat ten grondslag ligt aan de gemeenschap. — L.c.

kenmerken van een humanistische levensovertuiging. Vooreerst « openheid », staande tegenover de dogmatische geslotenheid der openbaringsgodsdiensten. Deze openheid bestaat in het niet krampachtig vasthouden aan eenmaal aanvaarde meningen en in het onbevooroordeeld benaderen van de werkelijkheid, van het zijn en zijn mysteries³³. Deze openheid heeft evenwel niets te maken met een hoogmoedig vertrouwen in eigen vermogens, met name in de eigen rede, in de zin van verstand, maar wel met een « deemoedig » benaderen van het zijn en zijn mysteries³⁴. De levensovertuiging, speciaal de humanistische, moet altijd toegankelijk blijven voor redelijke kritiek.

Vervolgens : ondogmatisch karakter. Niets is meer in strijd met de openheid van het humanisme dan het koesteren van overtuigingen, die aan iedere kritiek en redelijke toetsing worden onttrokken, die voor eens en altijd worden aanvaard en waaraan niet meer getornd mag worden³⁵. Het humanisme — dit is in de zin van het Humanistisch Verbond — is dus ook niet dogmatisch atheïstisch³⁶. Niets is meer in strijd met het humanisme dan onberedeneerd gezag aanvaarden of een van buitenaf opgelegde levensovertuiging. Ook het gezag moet aan de toets der rede worden onderworpen. En juist de humanist moet altijd en in iedere omstandigheid bereid blijven tot zelfkritiek en zelfcorrectie³⁷. Deze eis tot redelijke verantwoording gaat zelfs zo ver, dat de humanist het risico niet hoeft te vermijden, dat hij daardoor zijn humanistische levensovertuiging zou verliezen, hetgeen — zo zegt hij — van de godsdienstige mens niet gezegd kan worden. De gelovige mag het risico niet lopen dat hij door zijn kritisch onderzoek zijn geloof verliest. De humanist ziet hierin een principiële verschilpunt met de godsdienst en de kerk. De godsdienstige levensovertuiging zou niet

33. Dr. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht, 4 oct. 1953, *De boodschap van het humanisme*.

34. Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c.

35. Dr. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht, 4 maart 1951, *In het leven geworteld*.

36. Dit in tegenstelling met de geest binnen de oude en conservatieve vrijdenkerskringen.

37. Dr. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht, 4 oct. 1953, *De boodschap van het humanisme*.

principiëel open zijn, maar gesloten en dogmatisch. De humanist kan hierin niets anders zien dan een principiële verzaking aan de menselijke verantwoordelijkheid en aan het eigen mens-zijn zelf³⁸.

5. — De humanistische levensovertuiging is gericht op algemeenheid en objectiviteit. Met de eis tot redelijke verantwoording is nog een derde wezenlijk kenmerk van de

humanistische levensovertuiging verbonden. De humanist maakt er namelijk aanspraak op, dat zijn levensovertuiging op grond van die eis tot redelijke verantwoording gericht is op objectiviteit en algemeenheid. Want de humanist kan als maatstaf en criterium van zijn levensovertuiging alléén de rede en de door de rede onderzochte ervaring aanvaarden; waarbij onder rede dan het algemeen menselijk vermogen tot waarden en oordelen verstaan moet worden, terwijl met ervaring alleen de in beginsel algemeen toegankelijke (en slechts gradueel verschillende) ervaring bedoeld wordt. De humanistische levensovertuiging is dus principiëel op algemeenheid gericht³⁹.

De fenomenologische bezinning, waarover boven sprake was, heeft juist tot doel het wezenlijke van deze humanistische ervaringen te «ont-dekken». «En daarbij zullen wij ons laten leiden door wat Max Adler het objectiviteitsbeginsel noemt, dat wil zeggen, dat ik om een grondslag te vinden slechts dat als fenomeen mag laten gelden, wat ik niet anders denken kan dan als geldig voor iedereen ...». «De humanistische fenomenologie baseert zich (aldus) op een onmiddellijke evidentie, die als evidentie misschien slechts met het directe mystieke schouwen vergelijkbaar is, maar daarvan verschilt door het algemeen-menselijk karakter daarvan. Immers de mystiek veronderstelt een speciale faculteit, die wel subjectieve zekerheid, maar geen objectieve waarheid kan opleveren. Het komt niet bij de mysticus op, zijn ervaringen

38. Zie N. G. C., publ. nr. 10, *Kerk en Staat*, 1955, pag. 15. «De humanisten in de commissie tekenen hierbij aan ...». — Zie ook Mr. H. B. J. WASLANDER, radiovoordracht, 13 april 1958. — De humanisten zijn daarom geneigd deze godsdienstige levensovertuigingen niet humanistisch te noemen.

39. Zie *Mens en Wereld*, jrg 6, juni 1951, pag. 3, *Humanisme en Christendom*.

gen als geldig voor iedereen te denken »⁴⁰. « Het zal ondertussen wel overbodig zijn op te merken, dat wanneer het hier gaat over onmiddellijke evidentie, niet op zintuiglijke ervaring bedoeld wordt, al hangt die er op een bepaalde wijze toch ook weer mee samen. Het gaat hier om waarheid in de meest oorspronkelijke zin, om *a-lethèia*, om het ontdekken van wat aanvankelijk verborgen scheen, maar niettemin aanwezig was »⁴¹. « Een humanistisch geloof is derhalve principieel gericht op algemeengeldigheid, en hierin verschilt het wezenlijk van godsdienstige overtuigingen, precies voor zover in deze laatste genade en openbaring als beslissende elementen verondersteld zijn »⁴². Het christelijk geloof kan er dus uit de aard der zaak geen aanspraak op maken algemeengeldig te zijn. Want de christen baseert zijn godsdienstige overtuiging vooreerst op « bijzondere openbaring ». Maar deze bijzondere openbaring is uit haar eigen aard niet voor iedereen toegankelijk ; ook de « door de genade verlichte rede » kan precies voor zover zij deze verlichting der genade behoeft niet op algemeengeldigheid aanspraak maken. Bovendien kan niet worden ingezien, hoe die ervaring, waarop de christen zich beroept, openbaring van God is, en hoe die verlichting, die de christen aanneemt, werking van de genade is, tenzij alleen voor degene, die tevoren reeds in die openbaring en genade geloofd. De christelijke levensovertuiging kan dus per se niet op algemeengeldigheid aanspraak maken. Een humanist die zulk een bijzondere openbaring en verlichting der rede door de genade niet « ervaart », kan daarom de godsdienstige overtuiging allerminst aanvaarden ; en dit dan niet als een kwestie van niet-willen, maar van eenvoudig niet « kunnen »⁴³. Dr. J. P. van Praag tekent hierbij nog aan : « Maar men dient er zich nu van bewust te zijn, dat deze voor de humanist overtuigende weerlegging desondanks de christen niet overtuigt, juist omdat hij Gods werkelijkheid en zijn genade meent te ervaren. De voor de

40. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 8-9.

41. Dr. J. P. VAN PRAAG, t.a.p.

42. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 3. — *Mens en Wereld*, jrg 6, juni 1951, pag. 3, *Humanisme en Christendom*.

43. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Een poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 2. — *Alsook Mens en Wereld*, juni 1951, jrg 6, pag. 3.

humanist zo fundamentele vraag naar de algemeenmenselijke grondslag van enige overtuiging in rede en ervaring mist voor de christen beslissende betekenis als het kwesies van godsdienstig geloof betreft, omdat voor hem God en zijn genade even reëel zijn als bijvoorbeeld voor de humanist zijn geweten. Dit wil intussen niet zeggen, dat hiermede de gedachtenwisseling tussen christendom en humanisme geëindigd is. Men is aan zich zelf en de ander verplicht om te trachten iemands levensbeschouwelijke positie van binnenuit te verstaan en te kritiseren. Doch een gedachtenwisseling in deze vorm heeft niet het karakter van een « debat » maar van een « gesprek ». Zulk een gesprek blijkt echter slechts mogelijk te zijn, als men zich realiseert, dat hier in eerste instantie alleen sprake kan wezen van een confrontatie van uitgangspunten »⁴⁴. « Aan de andere kant is eveneens duidelijk, dat ook hier van redelijke weerlegging (van de christelijke levensovertuiging) in stricte zin geen sprake kan zijn, zolang juist de draagwijdte van die rede zelf ter discussie staat »⁴⁵.

6. — De humanistische levensovertuiging kan dienen tot grondslag van een algemeenmenselijke verbondenheid. De eis tot redelijke verantwoording en de algemeengeldigheid der humanistische levensovertuiging heeft tenslotte nog een vierde kenmerk tot gevolg — uitermate belangrijk in de ogen van de humanist — namelijk : dit humanisme kan tot grondslag dienen van een universeel menselijke verbondenheid en verstandhouding. Immers bij onderlinge onenigheid en verdeeldheid kan alleen op dié grondslag een onderlinge verstandhouding tot stand komen, die werkelijk algemeengeldigend en voor iedereen toegankelijk is. Welnu, zoals wij hebben gezien, de humanist wil zijn levensovertuiging slechts baseren op de voor iedereen geldende rede en op de voor allen toegankelijke ervaring. Vandaar dat dit humanisme wordt gezien als een werkelijke basis waarop een universeel menselijke eenheid tot stand kan komen⁴⁶.

44. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 2-4.

45. Zie in *Mens en Wereld*, jrg 6, juni 1951, pag. 3, *Humanisme en Christendom*.

46. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, pag. 2-3. — Ook *Humanisme en Christendom*, l.c.

Zonder de bereidheid tot redelijke verantwoording zullen de mensen van elkander vervreemd blijven doordat eenieder zijn eigen subjectieve ervaring en visie — of die van de groep waartoe hij behoort — als de enig ware zou beschouwen. Daar waar die bereidheid immers niet meer aanwezig is, begint het dogma en in het verlengde daarvan de onverdraagzaamheid. Tegenover de redelijke verantwoording in de hier bedoelde zin staat dan de inquisitie en het concentratiekamp⁴⁷. Vandaar ook dat deze redelijke verantwoording zulk een wezenlijke en fundamentele plaats inneemt binnen dit humanisme. Men ziet haar als een onmisbaar bestanddeel van ieder waar humanisme.

Het godsdienstig geloof, door de uitsluiting van de rede als laatste maatstaf, zal dan ook, in de ogen van de humanist, nimmer aanspraak kunnen maken op algemeengeldigheid en objectiviteit en om deze reden ook nimmer kunnen dienen als basis voor een algemeenmenselijke verbondenheid. Want als men eenmaal permitteert, dat men iets kan aannemen zonder dat het op enigerlei wijze op rede en ervaring is gefundeerd, of er zelfs mee in strijd is, of ook, wanneer men meent zekere « waarheden » aan de toets der rede te mogen of te moeten onttrekken, dan kan men wel van alles gaan aannemen. Daarmee is echter dan ook het beginsel der onderlinge verdeeldheid gegeven en het gevaar van onderlinge strijd en intolerantie. Immers de voor allen toegankelijke en voor iedereen geldende rede is de enig mogelijke weg om tot een vergelijk te komen. Daarbuiten blijft niets anders dan strijd en verdrukking over. Ook de « openbaring » en de door de « genade verlichte » rede hebben slechts individuele betekenis, geldend alleen voor hem die ze als levenswerkelijkheid ervaart of meent te ervaren.

De humanisten zijn daarom geneigd om in de dogmatische godsdiensten een grote bron van verdeeldheid en strijd te zien. « ... De godsdienst is een splijtzwam der cultuur, die volk tegen volk, geslacht tegen geslacht, dorp tegen dorp, gezin tegen gezin, man tegen vrouw, en broeder tegen broeder ophitst in de felste, principieelste en fanatiek-

47. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, 1955, pag. 8-9.

ste vijandschap »⁴⁸. Men acht dus het Christendom krachtens eigen aard niet geschikt om als grondslag voor een universeel menselijke verbondenheid te dienen.

Art. 3

De algemeengeldigheid en de objectiviteit van de levensovertuiging zijn niet die van de exacte wetenschappen

1. — De moeilijkheid. De algemeengeldigheid der humanistische levensovertuiging baart echter ook moeilijkheden. Want: «Levensbeschouwelijk denken kan (eigenlijk) nooit aanspraak maken op algemeengeldigheid» — in tegenstelling met bijvoorbeeld de exact wetenschappelijke bevindingen — «van hoe grote betekenis zijn uitspraken voor de mens die ze ontdekt ook moge zijn»⁴⁹. Want geen enkele levensovertuiging steunt geheel op de rede, maar is in de grond een soort «geloof»⁵⁰. Zij steunt veeleer, zoals reeds uiteengezet is, op enkele primaire ervaringen en belevenissen, die zich in het bestaan manifesteren, dan op de rede. «Levensbeschouwelijk denken — ofwel kritisch onderzoek van de eigen overtuiging — is primair dan ook altijd denken naar aanleiding van eigen belevingen en eigen waarde-bepalingen. Alle levensbeschouwelijk denken dat zich hiervan zou losmaken ontaardt noodzakelijk in een spel met lege woorden of tot zinloze fantasie. Levensbeschouwelijk denken is dus altijd een persoonlijke onderneming. Twee verschillende mensen „kunnen” daarbij wel tot overeenkomstige resultaten komen, maar noodzakelijk is dit geenszins»⁵¹. De aldus verworven waarheden kunnen voor de betrokkene dan wel „unbedingte” maar in geen geval „algemeengül-

48. Zie Ir. P. SCHUT in *Humanisme en Religie* (Utrecht, Centraal Bureau, 1952), pag. 22-23. — Vgl. ook LIBBE VAN DER WAL, *Twee filosofische wegbereiders* (van het humanisme namelijk), in *Rekenschap*, jrg 3, 1956, pag. 78-80. — Alsook Dr. J. P. VAN PRAAG in het *Mededelingenblad* (= jg. 1 van *Mens en Wereld*), 1946, nr. 8. De gedachte van de godsdienst als splijtzwam van de menselijke gemeenschap is vooral afkomstig van Prof. Leo Polak.

49. Dr. H. PRINS in *Mens en Wereld*, jrg 9, 9 jan. 1954, pag. 7.

50. Zie art. 1 van deze studie, nr. 2 e.v.

51. Dr. H. PRINS, l.c.

tige" waarheden zijn, dit laatste dan genomen in de zin van de algemeengeldigheid der rationele en exacte wetenschappen⁵². Het is inderdaad niet goed in te zien, hoe inwendige ervaringen en belevingen algemeengeldigheid kunnen bezitten. Men kan haar tenminste niet a-priori adstrueren. Wel zou achteraf uit het onderlinge gesprek kunnen blijken, dat bepaalde belevingen meer dan individuele geldigheid bezitten; misschien dat zelfs vele mensen gelijksoortige ervaringen hebben, maar dit is dan slechts een algemeengeldigheid in beperkte zin en in empirische betekenis. Gevraagd wordt dus, hoe men de algemeengeldigheid der humanistische levensovertuiging dient te verstaan.

2. — Een eerste antwoord van Prof. Libbe van der Wal⁵³ verbindt de prof. Libbe van der Wal algemeengeldigheid en objectiviteit van een overtuiging « onverbrekkelijk » met de « waarheid » daarvan. Daarbij wordt dan uitgegaan van de « oude thomistische formulering » van de waarheid als : *adaequatio rei et intellectus*, « waarbuiten men het naar mijn mening nooit zal kunnen stellen om het waarheidsbegrip te verduidelijken ». Een waarheid is dan hierom algemeengeldig en objectief omdat zij betrokken is niet op een particulier subject « op mij of enig ander bestaand subject », maar « op een niet bestaand, zuiver denkbeeldig subject. En juist daarin bestaat haar objectiviteit, haar algemeengeldigheid, waardoor zij ontheven is aan de sfeer van het louter persoonlijke ». Van deze objectiviteit en algemeengeldigheid kan echter ook gesproken worden in die gevallen, waarin verificatie principieel onmogelijk is, dit wil zeggen in de meest persoonlijke levenservaringen zoals in „ik verveel mij”. Want ook de waarheid van dit oordeel is als waarheid betrokken op een zuiver denkbeeldig subject, dat niet geïdentificeerd kan worden met welk particulier subject ook. « Die waarheid (ik verveel mij) heeft weliswaar betrekking op een stemming, die uitsluitend de mijne was en zich beperkte tot een bepaald moment, maar is zelf tijdloos en onafhankelijk van

52. Naar een onderscheiding van Karl Jaspers. Zie *Wijsgerig Geloof*, pag. 8. Voor hem is levensbeschouwelijk denken niet « allgemeingültig » maar wel « unbedingt ».

53. In *Rekenschap*, jrg 1, 1954, pag. 145 e.v. *Overtuiging en Objectiviteit*.

mij⁵⁴. Zo kunnen dus persoonlijke belevingen en ervaringen, zoals „ik verveel mij” en „ik weet mij vrij” of „ik voel mij verplicht” niet voor algemene verificatie openstaan en toch aanspraak maken op algemeen-geldigheid en objectiviteit.

Het is echter duidelijk, dat déze algemeen-geldigheid niet volstaat om aan de humanistische levensovertuiging het wezenlijke kenmerk te schenken van grondslag te kunnen zijn van een algemeen-menselijke verbondenheid. De algemeen-geldigheid, die men in dít verband aan de humanistische levensovertuiging moet kunnen toeschrijven, heeft veel meer de betekenis van « algemene toegankelijkheid en aantoonbaarheid ». Beide, algemeen-geldigheid, in de zin die prof. Libbe van der Wal aan deze term geeft, en algemene toegankelijkheid zijn dan ook niet hetzelfde. Algemeen-geldigheid in de zin van tijdloosheid en onafhankelijkheid van ieder particulier subject behoeft nog niet per se algemene toegankelijkheid in te sluiten. Het is dan ook meer in deze laatste zin dat men „algemeen-geldigheid” neemt, wanneer men kritiek op de godsdienst uitoefent en betoogt dat alleen de humanistische levensovertuiging een mogelijke basis inhoudt voor een universeel menselijke verstandhouding. Het is alleen deze algemeen-geldigheid, die aantoonbaarheid en bewijsbaarheid insluit en die formuleerbaarheid zonder misverstand veronderstelt, die een of andere levensovertuiging geschikt maakt om grondslag te zijn waarop een universele menselijke verbondenheid kan worden opgebouwd.

Aan de andere kant echter, als de humanistische levensovertuiging in deze zin algemeen-geldig en toegankelijk moet worden genoemd, kan men zich weer afvragen, of dat dan niet in strijd is met de reeds eerder uiteengezette mening, dat de humanistische levensovertuiging niet geheel op de rede steunt, maar grotendeels een « geloof » moet worden genoemd, dat in de grond niet strikt bewijsbaar is. Nog is dus de vraag open, hoe men in humanistische kringen de algemeen-geldigheid van hun overtuiging verstaat, waarop men aanspraak maakt in onderscheid met de godsdienstige overtuigingen⁵⁵. Aangetoond dient te worden, of

54 Prof. LIBBE VAN DER WAL, l.c., p. 148.

55. In dit verband is het misschien nuttig er op te wijzen, dat men niet zozeer zegt,

en hoe de humanistische levensovertuiging algemeen geldend in de zin van algemeen toegankelijk is. Pas dan kan men aan haar aanspraak een grondslag te bieden voor een algemeenmenselijke verbondenheid recht doen wedervaren.

3. — Het antwoord van Dr. H. Redeker. Een poging hiertoe werd ondernomen door Dr. H. Redeker⁵⁶. Hij gaat eerst in op de methodische en wijsgerige moeilijkheden van deze kwestie, op de meerzinnigheid der termen, in het bijzonder van de term « objectiviteit »⁵⁷, en op het veelvoud van problemen dat er mede samenhangt. Vervolgens toont hij aan, dat de objectiviteit, de algemeen-geldigheid en bewijsbaarheid der levensbeschouwing en der wijsbegeerte⁵⁸ niét die zijn van de exacte wetenschappen. Voor deze laatste immers bestaan objectiviteit of trouw aan het object, algemeen-geldigheid, en bewijsbaarheid in : de hoogst mogelijke onpersoonlijkheid van de uitkomsten, in een algemene toetsbaarheid en volkomen verifieerbaarheid, in een ondubbelzinnige formuleerbaarheid en daarom in een bijkans volmaakte verstaanbaarheid, en in exactheid en strengheid van opbouw. Dit alles dankt de exacte wetenschap aan de nauwkeurige beperking en omlijning van haar object en taak, aan het werken met volkomen exact vaststelbare grootheden en functies, dit is aan het opereren met ondubbelzinnige factoren en constanten, die als afzonderlijke grootheden bestaan en die op de algemeenheid van structuur in de kosmos berusten, zoals stof, tijd, stelsel, natuurwet, functie, etc., en tenslotte aan het

dat de humanistische levensovertuiging algemeen-geldig is, maar « er naar streeft », er op is gericht ; omdat zij zich alleen op de algemeen-geldende rede en op de voor iedereen toegankelijke ervaring wil baseren.

56. In *Rekenschap*, jrg 1, 1954, 155 e.v. onder de titel *Levensbeschouwing en objectiviteit*.

57. Naar zijn mening heeft « objectiviteit » tegenwoordig twee aspecten en eisen, eerstens die van « trouw aan het gegeven » (dit is : de traditionele betekenis als *adaequatio rei et intellectus*), en vervolgens onder invloed van de moderne exacte wetenschappen, « algemene kenbaarheid, onpersoonlijkheid, bewijsbaarheid, en formuleerbaarheid zonder misverstand ». Beide eisen dragen de mogelijkheid van een spanning en conflict in zich.

58. Wanneer men de levensbeschouwing kritisch op haar waarheidsgehalte gaat onderzoeken, of haar gaat funderen, dan groeit zij vanzelf uit tot wijsbegeerte.

manipuleren met experimentele situaties, die praktisch onbepaald herhaald kunnen worden, waarin slechts één onbekende factor bestaat, waarbij de persoon van de waarnemer dan zoveel mogelijk uitgeschaald wordt. Het is dus de eigen methode, die daar leidt tot die exacte bewijsbaarheid en tot die volledige formuleerbaarheid zonder misverstand, welke methode, omdat elk woord en woorddeel nog vaagheid in zich bergt, tenslotte in de volledige mathematisering uitmondt. Iedere methode beslist tenslotte over wat men er mede in handen krijgt.

Welnu, de objectiviteit en geldigheid van de wijsbegeerte zijn niet die van de exacte wetenschap en kán die ook niet zijn, omdat de wijsbegeerte haar geheel e i g e n veld van onderzoek heeft en haar geheel e i g e n daarop afgestemde taak en methode, hetgeen zij overigens nog dikwijls tegenover de wetenschapsmensen te verdedigen heeft; een arbeidsveld, taak en methode, die natuurlijk ook weer haar e i g e n grenzen en draagwijdte bezitten, haar e i g e n mogelijkheden en beperkingen van bewijsbaarheid en formuleerbaarheid der resultaten, haar e i g e n stringentie, orde en systeem.

De eigen taak en het eigen arbeidsveld van de wijsbegeerte is nu juist datgene wat door de exacte wetenschap in vroeger dagen steeds weer werd voorbijgezien, namelijk de prioriteit van het gegeven vóór de methode te erkennen en te handhaven. Want : de methode van de exacte wetenschap, die aan haar uitkomsten zulk een kracht en vruchtbaarheid verleent, dreigt daar permanent een « tyrannie » over het object of gegevene uit te oefenen, daar zij voor haar de verleiding inhoudt om slechts die aspecten van de wereld te erkennen, die zich tot haar ingreep lenen, en om eventueel al het overige voor schijn te verklaren. Al het individuele en concrete schijnt haar een ergerlijke en irrationele rest toe en niet meer dan de toepassing van de algemene regel of wet. Kwaliteit en substantie verdwijnen voor kwantiteit en functie. Met een begrip als totaliteit, waarbij het geheel meer is dan de delen en in alle delen aanwezig is, — terwijl de delen onderling weer dependent zijn — kan zij niets beginnen ; evenmin als met begrippen zoals interdependentie of interpenetratie, met het in zich tegenstrijdige of met al wat zich niet als factor ondubbelzinnig laat vaststellen, zoals « geest », « liefde »,

of « vrijheid ». In het ergste geval loochent zij dan het bestaan van dergelijke aspecten en categorieën, zelfs als mogelijkheid, en heeft dan slechts in zoverre gelijk, dat zij met dergelijke elementen niet « rekenen » kan en hen ook in haar exactheid nergens aantreft. Daarom is een van de meest wezenlijke aspecten van de huidige wijsbegeerte, tenminste in een aantal van de belangrijkste en meest recente stromingen, dat zij tegenover de eenzijdige eis der exactheid haar eigen trouw aan het object stelt als datgene, wat haar meest dringende taak is, dit wil zeggen, datgene naar voren te brengen wat men om der exactheid wille heeft voorbijgezien, om op deze wijze tegelijk, indien niet direct dan toch op de duur, aan de resultaten der wetenschap hun eigen taak en strekking te geven.

De taak van de moderne wijsbegeerte is dus de prioriteit van het gegeven vóór de methode te erkennen, te handhaven en te onderzoeken. Op deze manier heeft deze wijsbegeerte niet een bepaalde methode, maar is zij haar eigen methode in het afleggen van de eigen weg. Dit gegevene vóór de methode is nu juist — hetgeen sinds de ontwikkeling van Descartes tot op heden overduidelijk geworden is — de mens zelf; de mens in zijn concrete persoonlijke bestaanswijze, niet als een geïsoleerd individu, doch juist in al zijn wereld- en samenhangvormende verhoudingen, activiteiten en mogelijkheden; de mens als centrum en oorsprong van zijn wetenschappen, kunsten, zijn « geloof » en zijn daden — dus volstrekt niet de alleen exacte wetenschap beoefende mens — vooral echter de mens in zijn zelfbezinning, levensbeschouwing en levensovertuiging. Want de levensbeschouwing is geen randprovincie meer van de filosofie, maar juist haar meest centrale gedeelte, want zij is uitgangspunt van de filosofie, en haar trefpunt met andere stromingen. Haar thema's raken de grote aspecten van het leven, zoals leven en dood, streven en noodlot, schuld en hoop, angst en geluk, allemaal thema's die van oudsher ook in religieuze overtuigingen een antwoord hebben gevonden. Want het gaat hier om elementen, die met de menselijke natuur gegeven zijn en die telkens, zij het dan ook op andere wijze, maar dan ook onontkoombaar beantwoord moeten worden door iedere

leer, stroming, levensovertuiging of beweging, die op het leven zelf een antwoord willen zijn.

En wat nu omtrent de algemeengeldigheid der levensovertuiging? — Daar iedere wijsbegeerte uit haar aard een zelfbezinning is van de mens op zijn eigen concrete, individuele en persoonlijke bestaanswijze en zij dus gelijk iedere zelfbezinning primair een bezinning is op persoonlijke belevingen en levenservaringen: « is zij niet bewijsbaar in het experiment en niet volledig, zonder vaagheid en misverstand mededeelbaar, hoezeer zij er ook naar moet streven. Uitgesproken of in boeken neergelegd biedt zij slechts verwijzingen naar een filosoferen, dat iedereen weer voor zich zelf moet voltrekken. Haar geldigheid kan dan tenslotte ook nergens anders op berusten dan op de mogelijkheid, dat anderen mee kunnen denken⁵⁹. Wanneer het dus over deze fundamentele ervaringen gaat en de bezinning daarop, staan de woorden welke men gebruikt niet voor exact definieerbare begrippen, maar dan zijn zij symbolen die de inhoud van corresponderende belevingen aanduiden. In dat geval wekken die woorden in degene die luistert, herinneringen aan overeenkomstige belevingen op⁶⁰. De wijsgerige objectiviteit en algemeengeldigheid moet men dus meer zoeken in het filosofische leven en in de dialoog van het filosofisch gesprek, dan in het laboratorium of het experiment.

4. — Dr. J. P. van Praag. Geheel in dezelfde lijn is het betoog van Dr. van Praag⁶¹. Van de humanist wordt de bereidheid tot kritiek gevraagd niet alleen van zijn intellectuele opvattingen maar ook van zijn fundamentele belevingen, en wel in deze enig zinvolle betekenis van het woord: of de inhoud van deze persoonlijke belevingen overeenstemt met de feiten; en feiten zijn hier dan werkelijkheidselementen, die in hun klaarblijkelijkheid een meer dan indivi-

59. Dr. H. REDEKER, l.c., passim.

60. Vgl. Dr. D. H. PRINS in *Mens en Wereld*, jrg 9, 9 jan. 1954, pag. 7.

61. In *Rekenschap*, jrg I, 1954, pag. 18 e.v. « *Beschouwing en Beleving*. Complementaire begrippen in het denken over de mens ».

duele geldigheid openbaren. Deze meer dan individuele geldigheid bestaat hierin : dat het beleefbaar zijn daarvan door anderen wordt meebeleefd. Het woord functioneert hier in de bezinning niet als teken voor een begrip maar als een symbool voor een ervaring. « In deze sfeer wil het woord een bezielende aanwijzing zijn van een nog niet geanalyseerd totaal, dat in de analyse geheel ophoudt beleving te zijn. De bezinning op de beleving doet — blijvend in de nabijheid van de beleving en iets daarvan in haar taalkarakter meedragend — in toegespitste zin, een beroep op de *existentiële ervaring* van de ander⁶². En in zover de ander die in woorden vertolkte ervaring existentieel in zich zelf vermag mee te beleven en dus in zich zelf terug te vinden, kan men spreken van een meer dan individuele geldigheid van een levensovertuiging. Dus slechts in deze zin spreekt men in de filosofie en levensovertuiging van algemeengeldigheid, toetsbaarheid, formuleerbaarheid en verstaanbaarheid. En de humanist streeft dan naar een levensovertuiging die berust op de algemeengeldende rede of op elementaire ervaringen die door anderen kunnen worden meebeleefd. Als zodanig streeft het humanisme er naar een basis te zijn voor een algemeenmenselijke communicatie en verbondenheid.

Dr. J. P. van Praag licht dit alles nog verder toe door een beroep te doen zowel op het onderscheid als op de samenhang tussen beschouwing en beleving. Beschouwing en beleving zijn namelijk twee benaderingswijzen of waarnemingsmethoden van dezelfde werkelijkheid. De observatie of de beschouwing is namelijk een benadering van het object als het ware van buiten af ; zij is een methode die vooral in het behaviorism haar toepassing vindt. In de beleving daarentegen gaat het meer om een « intreden » in het object en een identificatie met het object. Het is een benadering van de werkelijkheid meer van binnen uit. Zij is een methode die men voornamelijk in de fenomenologische psychologie aantreft. Met beide waarnemingsmethoden kan men tot waardevolle gegevens komen met betrekking tot de werkelijkheid. Zo vertoont zich de mens bijvoorbeeld in de observatie en de beschouwing als « natuur » en « in de bepaaldheid ». Voor de beleving en identificatie daarentegen als « zelfbewustzijn » en als « gericht op vrijheid ». Beide waarnemingsmethoden en ook de gegevens die zij aanbrenge*n* zijn *comple-*
mentair : dit wil zeggen, hoe meer men zich uitsluitend op het ene standpunt stelt des te onmogelijker wordt dan het andere. Hoe meer men zich bijvoorbeeld op het standpunt der observatie stelt, hoe meer de « vrijheid » verdwijnt en de mens verschijnt als in de « bepaaldheid ». En hetzelfde geldt ook omgekeerd. De samenhang tussen

62. L.c.

beide systemen kan doorzichtig worden gemaakt als men let op de onderlinge betrokkenheid van natuur en kosmos zoals deze bijvoorbeeld « in het denken van Spinoza, Hegel en Heymans » tot uiting komt. Als middenterm tussen de zuivere beleving en beschouwing kan gelden de « inleving » of het « invoelend verstaan ».

In de werking van het bewustzijn treedt een wederzijdse samenhang tussen beschouwing en beleving op. De zuivere wetenschappelijke beschouwing is als verschijnsel doorgaans ook een beleving, waarmee het subject zich identificeert. Als de beschouwing nu zelf ook voorwerp van observatie wordt, levert zij materiaal voor kennis op en geeft aanleiding tot kenniskritiek. Maar nog belangrijker is dat omgekeerd de beleving voor de observatie tot beschouwelijke fenomenologie wordt, echter « in-de-nabijheid-van » het beleven. Het is in die situatie dat redelijke toetsing en zuivering der beleving mogelijk wordt. In dit verband moet dan nog opgemerkt worden, dat er in de beschouwelijke sfeer met de beleving nog iets anders kan gebeuren dan bij de observatie van andere objecten. De term « bezinning » dringt zich hier op, in de betekenis van een geestelijk « zijn-bij » de identificatie. Aldus wordt een eigen gebied der bezinning afgepaald, dat dan wél onderscheiden is van het terrein der observatie als psychisch curiosum. En hiermee hangt samen dat in de beschouwing het woord functioneert als teken voor een begrip, in de bezinning echter als symbool voor een ervaring⁶³.

Art. 4

De « verklarende » functie van de rede binnen de levensovertuiging

1. — De inhoud van de levensovertuiging moet niet alleen kritisch worden onderzocht maar haar uitgangspunten moeten ook verder worden « verklaard » en « doorlicht ».

De rede heeft met betrekking tot de levensovertuiging niet alleen een « zuiverende » functie, maar ook

een « verklarende » en « belichtende » taak. Want zich rekenschap geven van zijn levensovertuiging betekent niet alleen het onware van het ware daarin scheiden, maar ook de ware beschouwelijke uitgangspunten daarvan « doorlichten » en de wijsgerige consequenties daaruit trekken. De gehele wijsgerige verdieping die het Humanistisch Verbond zich tot taak heeft gesteld kan men zien als een poging de humanistische beginselen te rechtvaardigen en verder uit te werken. « Van de wijsbegeerte zal het humanisme verwachten, dat zij zich

63. Dr. J. P. VAN PRAAG in *Rekenschap*, jrg 1, 1954, « *Beschouwing en Beleving. Complementaire begrippen in het denken over de mens* », pag. 18-19.

rekenschap geeft van de humanistische geesteshouding, deze doorlicht en er de wijsgerige consequenties uit trekt »⁶⁴.

Maar in dit opzicht, dit is dus inzake filosofische (en politieke) vragen, heeft het Humanistisch Verbond zich « de nodige zelfbeheersing » op te leggen, dit wil zeggen « het zal zich niet uitspreken voor een bepaalde wijsgerige interpretatie van zijn beginselen »⁶⁵.

Ieder humanist mag dus zijn levensovertuiging grondvesten op het filosofische stelsel zijner eigen keuze. Noch het Humanistisch Verbond noch de I H E U kiezen tussen een of ander wijsgerig systeem⁶⁶.

64. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 14. Er wordt nog aan toegevoegd : « Antigoedsdienstige propaganda hoort daar niet toe, al zullen de humanistische opvattingen in feite meer dan eens tegenover de godsdienstige komen te staan. Dat sluit echter de bereidheid tot eerlijke en ernstige samenwerking met andersdenkenden allerminst uit. Tegen die achtergrond staat de „verdieping, verdediging en verbreding” van de humanistische levensovertuiging. Wat de verbreding betreft uiteraard voorzover men daarvan gediend is en er voor openstaat ; de verdediging zinspeelt op de gevallen dat het humanisme wordt miskend of belemmerd in zijn ontplooiing ; de verdieping omvat een voortdurende taak van bezinning en scholing ».

65. Zie *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 13-14. — Dezelfde gedachte vindt men uitgesproken in de *Proceedings* van het tweede internationale congres van de IHEU.

66. Individuele humanisten en ook bij de IHEU aangesloten organisaties mogen hun levensovertuigingen op bijzondere filosofische stelsels grondvesten, maar de internationale humanistische beweging kiest niet voor een of ander filosofisch stelsel. De humanistische organisaties hebben zich in de IHEU verenigd, omdat zij dezelfde intellectuele en morele tradities gemeen hebben en omdat zij dezelfde houding aannemen, dezelfde zaak ondersteunen en dezelfde doe'einden onderschrijven. Deze gemeenschappelijke toewijding is vooreerst praktisch gericht, ofschoon het aannemelijk is, dat zij op gemeenschappelijke overtuigingen is gebaseerd. Sommige humanisten (of humanistische organisaties), die deze praktische toewijding delen, zullen een gelijke waarde toekennen aan de tot de verbeelding sprekende aspecten van een wetenschappelijke of een idealistische wereldbeschouwing.

Onder de titel « levensovertuiging » werd dan op dat congres een poging gedaan de fundamentele overtuigingen en waarden vast te stellen, die de humanisten onderscheiden en deze kenschetsende taken en houdingen ondersteunen. De formulering van deze overtuigingen betekende enkel een begin. Elk van die overtuigingen moest 1. volledig worden omschreven en onderscheiden, 2. worden gerechtvaardigd, en 3. tenslotte worden beoordeeld in het licht van haar consequenties. Op deze wijze, in zoverre een vergaande overeenstemming zou kunnen worden bereikt, zou een filosofische basis voor een internationale humanistische beweging gelegd kunnen worden ; niet dus door uit te kiezen uit filosofische « ismen », maar op een gerechtvaardigde wijze, die het beste zowel het Humanisme als de Filosofie tot hun recht doet komen, door verdiept gemeenschappelijk denken over de betekenis en geldigheid van de onderstellingen, houdingen en beslissin-

2. — De principiële grenzen van de rede. Aan deze redelijke verklaring echter zijn haar eigen natuurlijke grenzen gesteld.

Want « rekenschap afleggen kan krachtens de aard van de menselijke geest niet betekenen iets uit niets verklaren, maar wel iets in zijn elementen ontleden of met iets anders in samenhang brengen. De mens kan niet verklaren waarom de wereld er is, noch waarom leven en werkelijkheid zo zijn als ze zijn. Ergens hoe dan ook, stuit men op het raadsel, het mysterie als men wil, waarvan de mens zich geen rekenschap kan geven, anders dan door het als zodanig te erkennen. Maar hij kan wel trachten het zo-zijn van het bestaan en de wereld in zijn samenhang van tegendelen te verstaan, ook al zal hij in dit streven nooit geheel slagen. En door dit zich-rekenschap-geven wordt de subjectieve willekeur overwonnen ... Er is geen grote scherpzinnigheid voor nodig om in te zien, dat de mens er, tot nu toe althans, niet in geslaagd is om de gehele werkelijkheid redelijk te doorzien. Talloze problemen van de levende en dode natuur zijn — niet alleen naar hun oorsprong, dat spreekt van zelf, maar ook in de onderlinge samenhang der verschijnselen (nog) onoplosbaar. Dat neemt overigens niet weg, dat humanisme de bereidheid tot redelijke verantwoording veronderstelt. Alleen hierdoor is werkelijke verstandhouding tussen de mensen mogelijk »⁶⁷.

Het verstand is dus niet in staat het geheel van de ervaring in zijn diepste gronden doorzichtig te maken en het waarom van alles te doorzien zodat er niets wezenlijks te vragen meer over zou blijven. Het verstand heeft zijn eigen principiële grenzen. Het kan namelijk zijn grondmateriaal niet uit zich zelf voortbrengen, maar het veronderstelt dit als te voren in de ervaring gegeven. « Krachtens de aard van de menselijke geest »⁶⁸ is de eigenlijke functie van het verstand slechts : tussen het g e g e v e n materiaal verbanden te vinden, het te analyseren, te vereenvoudigen, te synthetiseren en te combineren. Het verstand is het middel om de fundamentele ontdekkingen die de menselijke ziel

gen, die de humanisten tot humanisten hebben gemaakt en hen te samen brachten. — Zie de *Proceedings* van dit tweede congres, 1957, Section I : *Philosophy*, Syllabus, pag. 39 (Utrecht, Centraal Bureau).

67. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 8.

68. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 8.

doet in de ervaring, in een houdbare vorm te gieten. Maar het kan geen nieuw materiaal of kennis uit zich zelf of uit het niets voortbrengen. De rede is daarom geheel gebonden aan de grenzen van de ervaring. Vandaar ook dat er nergens een mogelijkheid bestaat om tot de kennis te komen omtrent datgene waarvan iedere ervaring ontbreekt, met uitzondering slechts van die elementen van de wetenschap die de ervaring ons principieel niet heeft kunnen leveren, maar die aan de inrichting van onze geest te danken zijn, zoals bijvoorbeeld dat iedere verandering een oorzaak moet hebben ⁶⁹.

3. — Het mysterie moet dus Het is dus niet mogelijk kennis te verkrijgen omtrent werkelijkheden die buiten alle ten volle worden erkend. ervaring liggen. Zo kan de mens niet achterhalen en verklaren waarom de wereld er is en waarom leven en werkelijkheid zo zijn zoals ze zijn. Zo kan de rede nog niet eens verklaren waarom een steen valt. De toets van de rede betekent dus nog geenszins de loochening van het mysterie. « Er is in de humanistische levensovertuiging ten volle plaats voor de erkenning van het mysterie van het zo-zijn der dingen, van het zijn dat we niet in onze zak hebben, waarin wij geplaatst zijn zonder het te doorzien, dat we aanschouwen als een wonder » ⁷⁰. Steeds stuit de rede in de analyse op een verder onherleidbare werkelijkheid. Het mysterie blijft dus ook daar waar men tot op de bodem kan zien. En nadat men eenmaal heeft erkend, dat er niets meer over te zeggen valt, heeft de humanist er ook geen behoefte meer aan toch nog op de een of andere manier dat mysterie te usurperen. De humanist weet, dat hij in de wereld opduikt, dat de mensheid in de wereld opduikt, niet wetend vanwaar, niet wetend waarheen, dat hij in alle bescheidenheid, om niet te zeggen deemoed, daarin zijn plaats heeft te vinden ⁷¹. Het ligt dan

69. LIBBE VAN DER WAL *Wat is modern Humanisme ? De toets der rede*, pag. 4-6.

70. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Ontmoeting der levensovertuigingen* (Utrecht, C. B.), 1954, pag. 51.

71. Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c. — Een rationalistische interpretatie van het mysterie in ons kennen vindt men in *Rekenschap*, jrg I, 1954, in een artikel van M. A. ROMERS, *De functie der religie*. Hier wordt het mysterie als mysterie rationeel weer wegverklaard, omdat het mysterie het louter « toevallige » en a-logische feit van het nu eenmaal zo

ook geheel in de lijn van het denken en van de levenshouding van de humanist zich met dit mysterie en de onmogelijkheid daarin door te dringen, verzoend te voelen. De aanvaarding van het mysterie ligt geheel binnen de redelijkheid zoals humanisten die opvatten ⁷².

Zo zal de humanist eerlijk bekennen, dat hij van de oorsprong van het waardebeseft in de mens geen weet heeft. « Aan de andere kant zou een verwijzing naar de bijzondere openbaring Gods het ene raadsel slechts door een ander nog groter raadsel vervangen ; voor hem is dat slechts een verschuiving van de moeilijkheid. Hij volstaat dan ook met de erkenning, dat het waardebeseft van de mens in het bijzonder zijn menselijkheid uitmaakt, ook al vermag hij het niet tot de grond toe te verklaren » ⁷³. Zo ligt dus ook het bestaan van een Persoonlijke God in een kennisgebied dat principieel « bovenmenselijk » is en daarom onbereikbaar ⁷⁴. « De vraag waar het waardebeseft vandaan komt, is voor hem geen andere vraag, dan die waar de wereld vandaan komt, die zich in zijn geheel als een raadsel voordoet. Wanneer men niet meer doet, dan het geheel dezer raadselachtigheid God noemen, geeft men slechts een verbaal antwoord » ⁷⁵. Het zijn is voor de humanist een groot mysterie, een geheim dat voor ons nooit ontraadseld zal kunnen worden. We beschikken niet over bovenmenselijke krachten ⁷⁶. « Wil nu iemand het mysterie van het zijn, waarin wij nauwelijks kunnen doordringen en waaruit wij niet kunnen treden God noemen dan zal geen humanist daar bezwaar tegen hebben, maar kent hij aan dit mysterie menselijke eigenschappen toe en beschouwt hij dit als een

zijn van het zijn en de wereld betreft, waartegenover de mens, die dit eenmaal heeft ingezien als voor een Medusabeeld moet verstarren. Naar Ed. von Hartmann. Zie l.c., pag. 165-166.

72. Zie *De Vragende Mens*, jrg 3, dec. 1955, pag. 4-5, gesprek met Dr. van Praag.

73. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag 7. — De Oude Beginselverklaring pag. 8 « In deze gedachtenwereld zou de bewering „alles komt van God” niets werkelijk oplossen : het ene mysterie zou zodoende met een ander nog groter mysterie worden verklaard ; maar deze „verklaring” is voor de humanist slechts een verschuiving van de moeilijkheid ».

74. LIBBE VAN DER WAL, radiovoordracht, 14 oct. 1956.

75. Dr. J. P. VAN PRAAG, N. G. C., publ. nr. 7, 1953, *Filosofie en Geloof*, pag. 40.

76. Zie *Mens en Wereld*, jrg 4, 1949, nr. 4.

persoon met macht, wil en liefde, dan loopt daar de scheiding der geesten »⁷⁷. « In alle deemoed staat hij (de humanist) voor het wonder van het zo-zijn van de werkelijkheid en van het bestaan. Wie zich dat eenmaal gerealiseerd heeft, niet alleen met zijn verstand maar met zijn hele wezen, die beseft, bij alle kennis, midden in het raadsel te staan ... De christen meent hier een antwoord te weten : God is de oorsprong aller dingen, God heeft de wereld geschapen. Maar het is duidelijk, dat dit antwoord alleen overtuigend is voor wie voordien en afgezien hiervan al gelooft. Het lost immers het raadsel niet op, maar maakt het raadselachtiger en voegt er nieuwe raadselen aan toe. ... Verwondering, ontzag en schroom tegenover het onnaspeurlijke, dat overal opborrelt als onkenbare bron van kenbare werkelijkheid. Opborrelt ook en vooral in de mens zelf, waar het zich laat ontdekken als een besef van waarde ... dat onafhankelijk is van onze willekeur, van onze luimen en neigingen ... Maar achter dit alles is het in zijn wezen een getuige uit de diepte der menselijkheid. O zeker ... ook hier hebben de redelijke vermogens een taak, te zuiveren, samenhangen te laten zien, de omstandigheden aan te wijzen, de oorsprongen bloot te leggen, maar achter iedere oorsprong tonen ze een oorspronkelijker uitgangspunt, en ergens een einde der ervaring : (en) het raadsel »⁷⁸. « Aan het einde van alle verstandelijke processen staat (dus) steeds de verwondering en het mysterie. Wezenlijk onverklaarbaar blijft immers altijd het feit, dat de wereld en werkelijkheid zijn zoals ze zijn en het ligt in het humanistische denken om zich in die bescheiden houding verzoend te voelen met het raadsel ». « Ook als we alles zouden weten en alles zouden begrijpen, zou er wel een eind gekomen zijn aan onze onwetendheid, maar niet aan onze verwondering ; een donkere put is romantisch, maar een fontein blijft mysterieus, ook al kan men tot op de bodem zien »⁷⁹. « Ergens, hoe dan ook, stuit men op het mysterie, waarbij de rede te

77. H. BONGERS, radiovoordracht, 23 sept. 1951.

78. Dr. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht *In alle ernst*, 18 dec. 1949.

79. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 35. Naar J. JAURÈS, *De la réalité du monde sensible*, 1902², pag. 88-89. Zie ook Dr. J. P. VAN PRAAG in *De Vragende Mens*, jrg 3, 1955, nr. 3, pag. 4.

kort schiet, dat wil zeggen waarvan de mens zich geen reenschap meer kan geven »⁸⁰.

4. — De « onbekende » mysteries zijn slechts alléén met « hypothesen » te benaderen. Het is dan ook in humanistische kringen gewoon gebruik om over het Godsbestaan, onsterfelijkheid van de menselijke geest en andere bovenzinnelijke waarheden te spreken als over louter hypothesen, « werkhypothesen » genoemd, maar dan hypothesen waar meer tégen dan vóór gepleit kan worden. Dit houdt geheel verband met de functie die men daar aan de rede en het verstand toekent. Het is dienstig voor een goed begrip van hun geestelijke instelling daarop nog eens speciaal de aandacht te vestigen, wijl het deze opvatting van de rede is, en de eigen grenzen die men in dit verband er aan toekent, die tot ongeloof zou kunnen voeren en hen ook feitelijk in het ongeloof bevestigt. Het is de opvatting dat de éinig mogelijke taak van het verstand bestaat in het ordenen, analyseren en in onderlinge samenhang brengen van de feitelijke gegevens der ervaring⁸¹. Voor het verstand staat geen andere werkzaamheid open. Vandaar dat de grenzen van de rede tegelijk met die van de ervaring zijn gegeven. Iedere kennis omtrent werkelijkheden, waarvan geen ervaring is gegeven, wordt principieel uitgesloten. Deze uitsluitend ordenende taak van het verstand, is precies de functie die het verstand vervult binnen de exacte met name de fysieke wetenschappen. Zij voert regelrecht naar het metafysische agnosticisme en steunt nog steeds op de kritiek van Kant op de rede en de toenmalige metafysiek. De illusie waarvan wij ons voor goed zouden moeten bevrijden is dan, dat wij in staat zouden zijn het aandeel, dat de structuur van onze geest bijdraagt tot onze kennis uit te schakelen, om zo te komen tot een absolute kennis van de werkelijkheid op zich zelf. « Wij zijn daartoe niet in staat. Ons oordelen en waarden wordt altijd medebepaald door onze geestesstructuur ». We kunnen dus slechts « menselijk » waarden en men-

80. *Oude Beginselverklaring*, pag. 9-10.

81. Deze opvatting staat zelfs uitdrukkelijk geformuleerd in de *Beginselverklaring*, in de oude op pag. 9, in de nieuwe op pag. 8.

selijk oordelen en een « bovenmenselijke » wijsheid (de kennis der dingen in zich) is voor ons niet bereikbaar. Men kan misschien nog wel bezwaar hebben tegen de formulering van deze gedachte, maar wat men zo aanvechtbaar formuleert, is onweerlegbaar. We kunnen nooit loskomen van ons eigen keur- en oordeelsvermogen, van onze rede, zo min als van ons zelf. We zullen het zijn dus nooit anders dan op menselijke wijze kunnen benaderen⁸². « In beginsel kan de mens helemaal niets ervaren of denken, zonder dat het in de vormen der rede gevat is. In die zin is de rede alomvattend. Maar juist ook de rede stelt de mens in staat te denken aan een « zijn » nog voordat het door de rede tot menselijke ervaring verwerkt is. Alleen dit « zijn » is hem een boek met zeven zegels »⁸³. We zullen de wereld dus nooit anders kunnen kennen, dan zoals zij aan ons verschijnt. We hebben slechts een menselijk wereldbeeld. Er zijn geen andere kennisbronnen voor ons dan die met de mens zelf zijn gegeven. Verabsolutering is niet mogelijk, wel objectivering, voorzover wij een oordeel kunnen uitstrekken tot meerdere mensen ; geen vereeuwiging, omdat wij het « bovenmenselijke » wel kunnen stellen, maar nimmer kennen. Het is een van de ficties die men zich slechts als tegenstelling tot de realiteit verbeeldt. Hier ligt de grens van ons kennen. Nimmer is de mens in staat tot absolute waarheden te komen. Hier houdt de mogelijkheid van weten op. Daar eindigt echter niet de mogelijkheid van menselijk « denken », want dit fantaseert en speculeert verder. Maar dit leidt hoogstens tot hypothesen. En van zulke hypothesen kan men zeggen dat ze betrekkelijke waarheden zijn — en niets meer —, die gelden voor een bepaalde tijd. De menselijke geest scheidt telkens nieuwe hypothesen en heft die weer op⁸⁴.

5. — De metafysiek is dan ook van dezelfde structuur als het theoretische deel van de ervaringswetenschappen. Het Godsbestaan en de andere metafysische theorieën hebben dus geen andere waar-

82. Zie Prof. LIBBE VAN DER WAL, *De draagkracht van onze rede*, in *Humanisme en Rede*, 1957, pag. 52 (Utrecht, Centraal Bureau).

83. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Humanisme en Rede*, 1957, *Inleiding*, pag. 6.

84. Dr. A. L. CONSTANDSE, *Ontmoeting der levensovertuigingen*, 1954, onder het hoofdstuk « Scepticisme », pag. 25.

de dan die van loutere « werkhypothesen ». Men kent aan de metafysiek dan ook hetzelfde karakter toe als de natuurkundige theoriën en hypothesen bezitten. Geheel uitdrukkelijk geschiedde dit door de Groningse hoogeraar Gerardus Heymans, die op de ideeën binnen het Humanistisch Verbond nog steeds een grote invloed uitoefent⁸⁵. Hij ziet de metafysiek geheel in de lijn en in het verlengde van de natuurwetenschappen, als een onderzoek naar de « voorwaarden » van de verschijnselen. De wetenschappen zoeken echter naar de voorwaarden van maar een g e d e e l t e van de verschijnselen. De metafysiek moet het g e h e e l van de gegeven feiten beschouwen (én de feiten van het bewustzijn én de feiten van de natuur). De metafysiek moet dus de hiaten aanvullen welke door de wetenschappen noodzakelijkerwijze worden opengelaten. « Volgens dit alles is dus het doel der metafysica niet essentieel verschillend van de andere wetenschappen »⁸⁶. Zij heeft geen eigen voorwerp. « Haar voorwerp is dezelfde, al onze ervaringen met hun gronden en voorwaarden omvattende werkelijkheid, die ook de andere wetenschappen wenssen te kennen »⁸⁷. Het onderscheid is alleen dat de metafysica met het geheel der beschikbare gegevens werkt ; daarin ligt ook de rechtvaardiging van haar bestaan als bijzondere wetenschap. « Ze heeft dus noch de arbeid der bijzondere wetenschappen te becritiseren, noch dien te vervangen ; maar ze heeft dien te voltooien »⁸⁸ namelijk de hoogst bereikbare conclusies af te leiden. De methode der metafysiek is dus dezelfde als die welke men in het v e r k l a r e n d e deel van alle werkelijkheidsweten-

85. Zie o.a. Prof. LIBBE VAN DER WAL, *Twee filosofische wegbereiders* (nl. G. Heymans en Leo Polak), in het Jubilaenumnummer van *Rekenschap* — bij gelegenheid van het 10 jarig bestaan van het Humanistisch Verbond — jrg 3, 1956, pag. 73 e.v. — Alsook Prof. LIBBE VAN DER WAL, *De Filosoof Heymans*, in *Rekenschap*, jrg 4, 1957, pag. 80-92.

86. Zie Prof. Dr. G. HEYMANS, *Inleiding in de Metafysica*, 1941, in het inleidende artikel over de taak der metafysica, met name pag. 22. — Het betreft hier een Nederlandse vertaling door H. TULNER, de 3^e druk, onder toezicht van Prof. Dr. Leo Polak. Wereldbibliotheek, Amsterdam. De eerste druk dateert uit 1933. Het oorspronkelijk werk draagt tot titel *Einführung in die Metafysik*, een verdediging en uiteenzetting van het psychisch monisme. 1905.

87. L.c., pag. 22.

88. L.c., pag. 23.

schappen gebruikt, namelijk : « kennisname van de gegeven feiten, ten tweede 't zoeken van de daarin voorkomende, op verborgen voorwaarden wijzende en althans een relatieve bepaling dezer voorwaarden mogelijk makende raadsels of problemen, ten derde de poging door hypothesen-vorming en nauwgezette verificatie der hypothesen, van deze voorwaarden een minder relatieve respectievelijk een absolute kennis te verkrijgen »⁸⁹. De metafysische theorieën zijn dus louter hypothesen die aanvankelijk slechts gedacht worden. « De metafysische stelsels zijn verklaringshypothesen in precies dezelfde zin waarin ook de atoom- en moleculairtheorie, de aetherhypothese, de mechanische warmtetheorie verklaringshypothesen zijn: dus wel niet direct uit het gegevene geabstraheerde, maar met het oog op het gegevene bedachte begripscomplexen, waarvan de kenniswaarde berust op hun vermogen, 't gegevene begrijpelijk te maken »⁹⁰.

Op de moeilijkheid dat de « hypothesen » van de metafysica principieel niet voor verificatie toegankelijk zijn, wordt geantwoord : dat zij wel niet openstaan voor directe verificatie. In deze zin zijn echter ook de algemene natuurwetenschappelijke hypothesen niet te verifiëren, men kan nu eenmaal geen atomen zinnelijk waarneembaar maken. Maar zij zijn wel toegankelijk voor indirecte verificatie « die hierin bestaat, dat de uit de hypothese afgeleide conclusies met de ervaring vergeleken en overeenstemmend bevonden worden ; daarop berust het vertrouwen, dat wij aan die genoemde natuurkundige hypothesen schenken ; ze is echter ook van oudsher gebruikt tot toetsing van metafysische hypothesen. Inderdaad komt elke afwijzende kritiek van een metafysisch stelsel neer op zo'n indirecte verificatie met negatief resultaat, doordat men de tekortkoming ervan ten opzichte van de ervaringsfeiten en de eisen van het denken tracht aan te tonen »⁹¹. De metafysica « vormt als het ware den sluitsteen in het gebouw der empirische wetenschap »⁹².

89. L.c., pag. 31.

90. L.c., pag. 35. — Het gespatieerde gedeelte is in de tekst cursief gedrukt.

91. L.c., pag. 36.

92. L.c., pag. 39. — Prof. Heymans onderzoekt dan in zijn boek volgens de door

Dit is dan de opvatting van de metafysica, die nog wijd en zijd onder ongelovige humanisten verbreid is en die de achtergrond vormt van waanuit al hun gesprekken over Godsbestaan, ziel en onsterfelijkheid enz. worden gevoerd. Zo komt volgens hen de hypothese van een Persoonlijke God niet overeen met de gegevens der ervaring ; zij is niet te verenigen met het bestaan van het kwaad (indirecte verificatie met negatief resultaat) en ook niet met de eisen van het denken ; het absolute kan namelijk niet gedacht worden als een werkelijkheid onderscheiden van de rest van het zijnde en daaraan als het ware tegenover gesteld, omdat dit een relativering van het absolute zou inhouden.

Zullen de gesprekken tussen gelovigen en ongelovigen op dit gebied dus voortgezet kunnen worden, dan zullen zij eerst accoord moeten zijn over deze fundamentele kwestie : de draagwijdte namelijk en de grenzen van ons waarheid-zoekende verstand, de eigen aard, structuur, methode, kenniswaarde en stringentie van de metafysiek. Zonder dit eerste en fundamentele accoord lijken alle verdere gesprekken over deze zaken onvermijdelijk tot mislukking gedoemd. Het vraagstuk van de metafysiek is dus nog altijd urgent.

Zo voert dus de opvatting van het verstand als een louter ordenende functie het humanisme feitelijk tot ongeloof, of liever deze opvatting steunt de humanisten in hun ongeloof achteraf, want daarbuiten kunnen zij geen ander motief vinden voor een affirmatie van God, zoals dit bij Kant nog wel het geval was.

Art. 5

De rede is ook de laatste en enige kritische en verklarende toetssteen der humanistische levensovertuiging

1. — Het humanisme kan redelijkerwijze niet primair uitgaan van 'n persoonlijke God of openbaring maar kan alleen uitgaan van eigen menselijkheid. Een volgende zeer fundamentele humanistische gedachte in dit

verband is nog, dat voor de humanist — en naar zijn mening zelfs voor

hem aangegeven methode de verschillende dualistische en monistische metafysische stelsels en komt tot de conclusie dat het psychisch monisme de totaliteit van de gegevens der ervaring (zowel van de fysieke als de psychische ervaring) het eenvoudigste en met de minste hulphypothesen verklaart.

iedereen — de rede ook de laatste en uiteindelijke toetssteen is van de waarheid en objectiviteit der levensovertuiging ; dat dus de humanist — en ook ieder ander — bij zijn poging om wereld en leven te verstaan redelijkerwijze en ook in feite niet primair kan u i t g a a n van een persoonlijke God of van een Openbaring als vanuit een absoluut vertrekpunt. De mens kan alleen uitgaan vanuit zijn eigen vermogens, zoals verstand, rede, intuïtie en ervaring. Het humanisme kan ten aanzien van alle ervaring, zowel van het innerlijke leven als van de uitwendige werkelijkheid, geen andere kennisbronnen laten gelden dan die welke het menselijke geestesleven aanbiedt ⁹³.

Naar humanistische opvatting kán er voor de mens geen ander uitgangspunt gegeven zijn dan dat van zijn eigen menselijkheid. Ook een algemene of bijzondere openbaring, het bestaan van een persoonlijke God, — indien zij al zouden bestaan — kunnen wij slechts vanuit onze eigen menselijkheid als uitgangspunt bereiken, dit is met ons eigen verstand, ervaring en intuïtie. Het bestaan van een Openbaring of persoonlijke God zou toch met een van deze vermogens onbetwifelbaar vastgesteld of aangeduid moeten kunnen worden. En ook een bijzondere Openbaring in iemands individuele leven ⁹⁴ moet toch als zodanig, dit is als een bovennatuurlijk en vooral goddelijk gebeuren dat niet herleidbaar is tot het natuurlijke, met zekerheid voor de betrokkene herkenbaar en aanwijsbaar zijn. Anders is men niet gerechtigd ze te aanvaarden en verzaakt men aan de menselijke verantwoordelijkheid. Een louter neergedaalde waarheid is eigenlijk niet eens mogelijk ; zij kan niet eens gedacht worden. Iedere openbaring als kenbron, het bestaan van een persoonlijke God en al het bovennatuurlijke liggen noodzakelijk op een of andere manier in het verlengde van de menselijke vermogens, in het bereik namelijk van rede en ervaring, en zouden daardoor dus toch weer in het natuurlijke vlak komen te liggen. Het is

93. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 2. « De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door het pogen om leven en wereld te verstaan met een beroep op menselijke vermogens en zonder uit te gaan van bijzondere openbaring ». — Zie ook de Toelichting daarop, pag. 5.

94. Men denke bijvoorbeeld aan de betekenis van de individuele verlichting door de H. Geest bij het lezen van de H. Schrift in het reformatorisch Christendom.

tenslotte onmogelijk voor de mens zijn toevlucht te nemen tot een hogere instantie dan zijn eigen rede. In die zin oordeelt en waardeert hij altijd menselijk. Aldus zijn rede en ervaring per se de laatste instantie van de waarheid der levensovertuiging. En de humanist is ervan overtuigd, dat dit in feite ook voor de godsdienstige mens, die van een openbaring zegt te vertrekken, het geval is, al is hij er zich ook niet duidelijk van bewust. Er is tenslotte voor niemand in heel de wereld enige andere autoriteit gegeven dan zijn eigen ziel. « What other judgment can I judge but my own ? »⁹⁵. « Hier en niet voornamelijk in de culturele, sociale, psychische en morele sfeer, voelt het Humanisme zich de superieure tegenspeler (van het Christendom), doordat het anthropogenetisch, (dit is) uitgaande van de mens als het enig gegevene, niet zozeer de mogelijkheid van het Godsbestaan ontkent als wel de mogelijkheid voor de mens om van God uit te denken ». Degene die deze mogelijkheid wel aanvaardt, bezit dan een « theocentrische of liever een theogenetische wereld- en levensbeschouwing, één die van God uit begint »⁹⁶.

Uit dit alles is te begrijpen, dat de idee zelf van het « bovennatuurlijke » de humanist wel vreemd en contradictorisch in de oren moet klinken. De humanist denkt « naturalistisch » in deze zin, dat hij van geen openbaring of persoonlijke Godheid, van geen enkele bovennatuurlijke werkelijkheid uit kan beginnen te denken, maar alleen vanuit zijn eigen natuurlijke menselijke vermogens. De mens is voor de humanist in de grond volkomen autonoom.

Het is dienstig hier bij op te merken, dat de kritiek van het humanisme in deze vooral gericht is op het reformatorisch Christendom. Voor dit Christendom is de rede immers op geen enkele wijze uitgangspunt voor de levens- en geloofsovertuiging. Daar is het enig vertrekpunt « het Woord Gods », de Openbaring en de verlichting van de H. Geest, waar de mens zich voor open moet stellen. Het Katholicisme daarentegen vraagt wel degelijk een redelijke verantwoording van het geloof. Het kent een belangrijke

95. Naar een citaat uit *Joan of Arc* van Maxwell ANDERSEN. Zie Prof. LIBBE VAN DER WAL, *Humanistische waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg 4, 1950, pag. 224. — Idem : *Problemen der zedelijke waardering*, Den Haag, Leopold, 1958, pag. 41. Zie ook Dr. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 1 juni 1958.

96. G. STUIVELING, *De mens tussen dogma en denken*, in *Rekenschap*, jrg 5, 1958, pag. 149.

en wezenlijke rol toe aan de redelijke benadering van het Godsbestaan, de zedelijkheid en de historiciteit van de Openbaring als geschiedkundig feit. De encycliek *Humani generis* bijvoorbeeld is hierin zeer nadrukkelijk. « Men kent de kracht, die de Kerk aan het menselijk verstand toekent om het bestaan van de éne persoonlijke God met zekerheid aan te tonen („demonstrandam”), om de grondslagen van het christelijk geloof uit goddelijke tekenen onomstotelijk te bewijzen („comprobandam”), om de wet, door de Schepper in het hart van de mensen gelegd, juist („rite”) te formuleren, en tenslotte om te komen tot enig en wel zeer vruchtbaar begrip van de geloofsgeheimen ». « God heeft zoveel wonderbare uiterlijke tekenen gegeven, die het mogelijk maken, alleen reeds met het natuurlijk licht van het verstand de goddelijke oorsprong van het Christendom als zeker te bewijzen » („certo probari possit”).

Van de andere kant echter is volgens de Kerk, een openbaring in de huidige conditie der mensheid niet overbodig, ja zelfs noodzakelijk om deze waarheden met zekerheid en zonder dwaling te kennen. « Daarom moet men zeggen, dat de Openbaring moreel noodzakelijk is, opdat hetgeen op godsdienstig en zedelijk gebied op zich niet boven het bereik van het verstand ligt, ook in de toestand van de mensheid, zoals die nu is, door allen gemakkelijk met vaste zekerheid en zonder enige dwaling kan worden gekend »⁹⁷. Van elders weten wij, dat voor alle feitelijke geloof in God en de Openbaring de genade van God, een bovennatuurlijke invloed derhalve, vereist is. Het geloof is een geloofs- g e n a d e⁹⁸.

De vereiste redelijke verantwoording van het geloof echter brengt het Katholicisme toch onmiddellijk veel dichter bij het humanisme dan dat dit voor het Protestantisme mogelijk is. Het Katholicisme heeft hierdoor een veel bredere gespreksbasis met het humanisme. De humanistische kritiek op de heteronomie is vooral grotendeels gericht op bepaalde reformatorische moraal- en Godsopvattingen.

De diepste oorzaak van het verschil tussen het katholieke en reformatorische Christendom op dit punt is gelegen in de theologische mensopvatting. Volgens de reformatorische theologie werd de menselijke natuur, met name de rede, door de zondeval geheel bedorven, zodat de rede in zake geloofs- en levensovertuiging uit zichzelf tot niets goeds meer in staat is en daartoe dus ook geen uitgangspunt meer kan bieden. Ook deze waarheid wordt echter weer uit de Openbaring vernomen. In het reformatorisch Christendom is er eigenlijk helemaal geen « natuur » ; alles is daar « bovennatuur ». Op dit punt staat het diametraal tegenover het humanisme, waar alles rede en natuur is. Het Katholicisme daarentegen tracht tussen deze twee, als tussen twee extremen, een middenpositie te handhaven en baseert de geloofsovertuiging zowel op de natuur als op de bovennatuur, evenwel met de nadruk op de primauteit van het bovennatuurlijke element in de geloofsovertuiging. Met betrekking tot de « natuur », dit is de redelijke grondslag van de geloofsovertuiging, is een brede gespreksbasis met het humanisme dan aanwezig.

97. Zie uitgave Gooi & Sticht, Hilversum, 1958, pag. 36 en pag. 20.

98. Dit alles wijst heel sterk in de richting, dat alle feitelijk gegeven redelijke argumenten voor Godsbestaan en Openbaring een redelijke rechtvaardiging inhouden van het geloof of de overtuiging « achteraf ». Men dient dus goed onderscheid te maken tussen de bewijzende kracht van die argumenten en de overtuigingskracht daarvan.

Op andere punten komen het humanisme en het reformatorisch Christendom weer dichter bij elkander, zoals bijvoorbeeld inzake huwelijksmoraal. De protestanten baseren hun opvattingen in deze slechts op het woord van de Bijbel, waar echter weinig over deze belangrijke kwestie gezegd wordt, zodat in feite de huwelijksmoraal van het Protestantisme, met name inzake geboorteregeling, echtscheiding en echtelijke gemeenschap vóór het huwelijk veel dichter bij het humanisme staat dan de katholieke huwelijksmoraal. Hetzelfde moet gezegd worden met betrekking tot de afwijzing van iedere natuurlijke Godskennis en metafysiek. Ook hier staan het reformatorisch Christendom en het humanisme dicht bij elkander hoewel op verschillende gronden.

2. — God en de Openbaring ook geen mogelijk secundair vertrekpunt van de humanistische levensovertuiging. — Vooreerst niet : rationeel beschouwd.

De humanist kan dus onmogelijk vanuit een persoonlijke God of Openbaring absoluut beginnen te

denken. Het oordeelsvermogen van de mens is in de grond noodzakelijk autonoom. Niemand kan met de ogen van een ander zien of met het verstand en geweten van een ander oordelen⁹⁹. De eerste oordelen van de mens zijn onvermijdelijk eigenmachtig en zelfstandig.

Deze gedachten behoeven het humanisme echter nog niet per se tot ongelooft te voeren, want, zoals reeds is gezegd ook binnen de katholieke levensovertuiging is er een wezenlijke plaats voor een redelijke verantwoording van het geloof. Kan dan het bestaan van een persoonlijke God of een Openbaring dan geen absoluut eerste uitgangspunt zijn van leven en denken, misschien dat zij een later en secundair uitgangspunt daarvan kunnen vormen, nadat bijvoorbeeld hun bestaan op redelijke wijze en met zekerheid is aangetoond.

Maar ook deze mogelijkheid is voor de humanist uitgesloten, omdat voor hem het bestaan van een persoonlijke God binnen een kengebied ligt, dat voor de mens principieel ontoegankelijk is. Omtrent het bestaan van God, zegt hij, niets te kunnen weten en principieel agnostisch te zijn¹⁰⁰. Ook voor de historiciteit der Openbaring, de authenticiteit van de Bijbel en de Evangelieën, zelfs voor de historiciteit van Jezus als menselijke persoon, acht hij nog geen enkel overtuigend bewijs gegeven. Er is voor hem geen enkele waarschijnlijkheid voor de talloze

99. G. STUIVELING, *Critische notities*, in *Rekenschap*, jrg I, 1954, pag. 97.

100. Zie art. 4 van deze studie, nr. 2, 3, 4 en 5.

« onwillekeurige afwijkingen » van de natuurlijke orde, waarvan Oude en Nieuwe Testament wemelen. Ook de authenticiteit van de Bijbel zelf komt dan in het geding. Dat de tekst van het Oude Testament dubieus is, acht hij algemeen erkend. En wat het Nieuwe Testament betreft, hij weet niet welke waarde hij moet hechten aan getuigenissen die eerst vijftig tot tweehonderd jaar na dato zijn te boek gesteld. Hij vindt het merkwaardig, dat Jezus als historische figuur nergens in profane bronnen genoemd wordt, eigenlijk ook bij Paulus maar terzijde ; behalve op één plaats bij Flavius Josephus, waarvan men aannemelijk heeft gemaakt, dat het een vervalsing is.

Het empirische Christendom is er voor hem allerm minst in geslaagd de twijfel omtrent zijn wezenlijke authenticiteit overtuigend op te heffen. Men kan de ogen wel niet sluiten voor de positieve waarden van naastenliefde en opofferingsgezindheid die door christenen op grote schaal zijn verwerkelijkt en stellig mede in de godsdienst wortelen, maar men mag evenmin blind zijn voor het feit dat dit alles zich afspeelt in een sfeer die principieel deze waarden ondergeschikt maakt aan de geloofsgehoorzaamheid. Daarom is het niet toevallig, dat het Christendom de menselijke rijping op geestelijk, wetenschappelijk, moreel en maatschappelijk gebied op verre afstand volgt. Dat versterkt voor de humanist bepaald niet het gevoel voor de authenticiteit van het christelijk geloof. En evenmin is in dit verband voor hem de kreet overtuigend, waarmee P. Clausing tracht het godsdienstig geloof te redden door uit te roepen : « Hoe zou een mens er ooit toe komen om zo iets hachelijks te verzinnen ? »¹⁰¹.

De humanist kan derhalve geen « middellijke » openbaring laten gelden, « omdat deze hem geen genoegzame grond tot waarheid oplevert. Noch de geloofsgetuigen, zoals die in het katholieke denken zo grote rol spelen, noch de bijbel bezitten voor hem die overtuigingskracht, omdat men eerst geloven moet om aan hun uitspraken die bovennatuurlijke waarde toe te kennen, waardoor ze overtuigen kunnen. En

101. Zie P. CLAUSING, *De Mens in de knoop*, 1953, pag. 148. — Dr. J. P. VAN PRAAG, *In alle ernst*, in *Rekenschap*, jrg 4, 1957, pag. 38 e.v., in het bijzonder pag. 41-42 : « Rede en openbaring ».

hetzelfde geldt voor de in het katholieke denken gangbare godsbewijzen. Ze hebben slechts bewijskracht als men de rede in staat acht uit natuurlijke zaken tot bovennatuurlijke te besluiten, en deze hypothese veronderstelt reeds het geloof »¹⁰².

3. — God en Openbaring zijn ook existentieel Maar zelfs het feit, dat de
geen uitgangspunt voor de humanistische humanist geen bewijs aanwe-
levensovertuiging. zig acht voor het bestaan van

een persoonlijke God en voor de historiciteit van de Openbaring, is voor hem nog niet de diepste grond van zijn ongeloof en van zijn onvermogen om van God in zijn levensovertuiging uit te gaan. Want aangezien de humanist het Godsbestaan anderzijds ook niet ontkent, staat in zijn ogen de mogelijkheid nog open, dat de levende God Zich in het persoonlijke bestaan van de mens zou manifesteren door de « genade », door een godsdienstige ervaring gedurende het leven of door een bijzondere beïnvloeding en ontmoeting bij het lezen van de H. Schrift. Want ook het geloof van de godsdienstige mens ontspringt tenslotte toch niet aan de Godsbewijzen of aan de argumenten voor de historiciteit van de Openbaring. Deze argumenten kunnen eventueel aan zijn geloof achteraf steun verlenen, maar het geloof zelf dankt zijn bestaan aan een bijzonder, bovennatuurlijk ingrijpen Gods ; het is een vrije goddelijke gave.

Welnu, de humanist moet getuigen, dat hij van een dergelijke « bijzondere openbaring », van een dergelijke toenadering Gods geen enkele ervaring en beleving heeft. « Het humanisme zal niet licht de schoonheid en wijsheid ontkennen die veelal in deze (godsdienstige bijbelse) geschriften en tradities besloten ligt, maar het vermag ten ene male niet mee te b e l e v e n , dat daarin Gods woord en wijsheid zich zou openbaren. Het zou in de humanistische gedachtengang een innerlijke onwaarachtigheid zijn, indien men (hij) beweerde in deze „bijzondere openbaring” werkelijk de stem Gods te v e r n e m e n . Juist daarom kan men zich als humanist niet dan op menselijke vermogens beroepen. Als de christen hiervan zou volhouden, dat ook deze

102. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Autonom Humanisme*, pag. 8.

vermogens van God afhankelijk zijn, dan stelt de humanist daartegenover, dat dit voor hem geen ervaringswerkelijkheid is»¹⁰³. «... de uitspraak van Christus, dat hij Gods zoon is, (is) voor humanisten onwaar. Omdat zij dit, lezend en herlezend, horend en opnieuw horend, ook met de grootst mogelijke bereidheid tot openheid en invoeling, en met inachtneming van alle belevingen van tekort en raadselachtigheid in het bestaan, niet als adaequaat aan de werkelijkheid kunnen ervaren...». «Men kan deze confrontatie met de goddelijke openbaring uitbreiden tot het gehele evangelie waarin Christus met zijn gehele handel en wandel verwijst naar de in hem mensgeworden en zich openbarende God waarover hij spreekt met de innerlijke zekerheid van macht en autoriteit; men kan ook het Oude Testament met zijn heilsgeschiedenissen en de getuigenissen der profeten in de ontmoeting betrekken, evenals de latere geschiedenis van de kerk en het christendom; maar de humanist kan niet anders dan «neen» zeggen, omdat hij onwaarachtig zou zijn, als hij «ja» zei op iets dat voor hem niet het karakter van onontkoombare bestaanswerkelijkheid draagt». «De christen zal zich altijd ... beroepen op onze „geestelijke blindheid”, die alleen maar kan genezen door de kracht van de H. Geest. Nu zal de christen wel altijd stellen, dat wij ons daarvoor niet willen openstellen, maar de humanist kan het niet anders ervaren dan dat dit niet-willen een niet-kunnen is»¹⁰⁴.

Deze volledige afwezigheid van iedere ervaring en beleving van het goddelijke en bovennatuurlijke geeft de humanist op als de diepste grond van zijn onvermogen om van een persoonlijke Godheid of van een Openbaring uit te gaan. Dit ongeloof en onvermogen zijn primair dus niet gebaseerd op een redenering, maar wortelen in de existentiële sfeer. Hierop zij nog eens nadrukkelijk de aandacht gevestigd. «Het komt mij voor, dat (men) ons „niet-uitgaan-van-bijzondere-openbaring” onjuist verstaat. Zo ongeveer, dat een humanist op principiële, logische of wijsgerige redenen deze mogelijkheid uitsluit. ... Maar dat is een miskennis van de bedoeling. Het gaat hier niet om een princi-

103. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 5. Spatiëring van ons.

104. Dr. J. P. VAN PRAAG, *In alle ernst*, in *Rekenschap*, jrg 4, 1957, pag. 40-41.

piële premisse, maar om een existentieel uitgangspunt. Omdat hem inhoudelijk niets op bijzondere wijze is geopenbaard, kan de humanist in zijn levensovertuiging niet van dit niets uitgaan. Nauwkeuriger gezegd : humanisten in deze zin zijn mensen, die gemeen hebben, dat hun de ervaring ontbreekt die christenen ja doet zeggen op de „bijzondere openbaring” in Christus. Daarom zijn ze in de formulering van hun humanistische overtuiging op dit punt — zij het ook in negatieve zin — ook aangewezen op een theologische term »¹⁰⁵.

4. — De gehele kritiek van de rede op Godsbestaan en Openbaring heeft in de humanistische levensovertuiging slechts secundaire betekenis. Uit deze gehele uiteenzetting blijkt nog een ander zeer belangrijk punt :

de hele rol die de rede binnen de levensovertuiging vervult, heel die « zuiverende » en « belichtende » kritiek heeft slechts secundaire betekenis ; dit wil zeggen, de levensovertuiging zelf berust er in eerste instantie niet op. Humanisten leggen ook hier zeer de nadruk op¹⁰⁶. Die kritiek is veel meer een belichting achteraf van een reeds tevoren bestaande overtuiging. Vandaar dat een overtuiging, ook de humanistische, niet zo maar door argumenten wordt aan het wankelen gebracht. Dus de ongodsdienstige humanistische levensovertuiging berust primair niet op de kritiek welke men daar op de idee van een persoonlijke God en op de godsdienst heeft. Die kritiek is de manier, waarop men later met Openbaring en godsdienst als louter historische verschijnselen theoretisch klaar komt, nadat men tevoren reeds op andere gronden tot de ongodsdienstige levensovertuiging is gekomen. Ook de tegenovergestelde overtuiging, namelijk die wel uitgaat van een persoonlijke God en een Openbaring, berust primair niet op rationale argumenten, maar op existentiële voorwaarden en gronden. Wanneer men dit uitgangspunt van de godsdienst heeft aanvaard, dan is het « helemaal niet zo onredelijk » om in wonderen enz. te geloven¹⁰⁷. Het gaat dus in beide overtuigingen, zowel de godsdienstige als ongodsdienstige, tenslotte

105. Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c.

106. Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 41-42.

107. Aldus Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 42.

« over getuigenissen die uiteraard op existentiële ervaringen berusten, maar die als zodanig niet discutabel zijn »¹⁰⁸. De humanist acht het daarom principieel niet mogelijk om langs de weg van rationele bestrijding de godsdienstige overtuiging werkelijk doeltreffend te benaderen en bijgevolg beslissend te weerleggen. En ook andersom kunnen wij eraan toevoegen : nimmer wordt iemand door argumenten alleen tot het geloof gebracht. Dit standpunt beschouwt de humanist niet als een soort verzaking van eigen redelijke grondslag, maar hij acht het noodzakelijk op grond van de ontwikkeling, die zich in de doordenking van de aard van levensbeschouwelijke vragen in het moderne filosoferen voltrekt¹⁰⁹. De humanist « neigt ... tot het inzicht dat levensbeschouwelijke waarheden in wezen onbewijsbaar zijn »¹¹⁰.

5. — Samenvatting en conclusie. Voor de humanist is de rede dus de enige en laatste kritische en belichtende toetssteen van zijn levensovertuiging. Hij kan niet van een persoonlijke God of een Openbaring uit *b e g i n n e n* te denken. Hij kan slechts vanuit zijn eigen natuurlijke menselijke vermogens vertrekken. In die zin is zijn levensovertuiging « anthropogenetisch » en naturalistisch. Ook in het verdere verloop van zijn bewustzijnsleven openbaart zich een persoonlijke God niet, noch in zijn nadenken over de wereld, noch in zijn persoonlijke belevingen en ervaringen. Het humanisme is derhalve naturalistisch in de exclusieve zin van het woord, namelijk dat de natuurlijke vermogens van de mens voor de humanist ook de *e n i g e* toetssteen van zijn overtuiging zijn en blijven. Heel de kritiek met betrekking tot de levensovertuiging heeft echter slechts secundaire betekenis.

Het humanisme is dus de facto een volkomen autonome levensovertuiging. Zijn inhoud wordt niet bepaald door enig gezag of invloed van buitenaf. De humanist kent geen waarheid die van bovenaf tot hem is neergedaald. Zijn overtuiging behelst geen enkele eis, die hem door

108. Dr. J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 40.

109. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 2.

110. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Verscheurde Wereld*, in *Mens en Wereld*, jrg 11, 13 oct. 1956, pag. 7.

iets of iemand buiten hem wordt gesteld. Zijn levensovertuiging wordt slechts bepaald door de eisen die uit zijn eigen innerlijk wezen naar boven komen. In zijn oog is het kenmerkende van de godsdienstige levensovertuiging juist het feit, dat zij door een uitwendig gezag of een uitwendige invloed wordt opgelegd, door een God of kosmische wereldgrond, die dan als onderscheiden van en tegengesteld aan mens en kosmos wordt voorgesteld ¹¹¹.

Zo wordt de mens met zijn g e h e l e existentie, en volstrekt niet met zijn verstand en rede alleen, tot het aanvaarden en belijden van een bepaalde overtuiging gebracht. En dit vooral op grond van zijn opvoeding, levensmilieu, zijn levenservaringen en andere existentiële factoren, ja zelfs emotionele overwegingen zijn niet uitgesloten. Geen enkele overtuiging, noch de godsdienstige noch de niet-godsdienstige, kan geheel uit de rede worden afgeleid of wetenschappelijk worden bewezen. De uitgangspunten van de levensovertuiging worden evenwel niet willekeurig gekozen, maar zij berusten op een innerlijke noodzaak die veelmeer op de gehele, individuele en historisch onwillekeurig gegroei-de, concrete constellatie van de innerlijke persoonlijkheid en de beleving en de ervaring die men daar dagelijks van heeft, gebaseerd is. De levensovertuiging wortelt veel dieper dan in verstand en rede alleen; haar subject is tenslotte het totaal van de menselijke persoonlijkheid, de volheid van het individuele bestaan. De rede is daarbij niet uitgescha-keld, maar deze « existentiële beslissingen » gaan de rede ver te boven ¹¹². Dit maakt, dat iedere echte levensovertuiging beschouwd kan worden als een « geloof », waaruit men leeft. Ook de humanisten beschouwen hun levensovertuiging als een « geloof », wel niet als een bovennatuurlijk, maar toch als een louter natuurlijk geloof.

De bewering, enerzijds dat iedere levensovertuiging gekarakteriseerd wordt en geleid door enkele g r o n d e v i d e n t i e s (zie de Inleiding op deze studie) en anderzijds dat geen enkele levensovertuiging geheel bewijsbaar is en dus een geloof vertegenwoordigt, behoeft nog geen tegenspraak in te sluiten. « Geloof » wordt hier namelijk niet gebruikt

111. Zie Prof. HOETINK, *Het humanisme in de maatschappij. I. Humanisme en leven*, 1950, pag. 3-4 (cursus).

112. N. G. C., publ. nr. 10, *Kerk en Staat*, 1955, pag. 10.

in de enge zin van « aannemen op gezag van een ander », doch staat veelmeer tegenover : een affirmatie gegrond op wetenschappelijk bewijs. « Geloofd » wordt dan in humanistische opvatting datgene in de overtuiging wat niet rationeel afleidbaar of experimenteel verifieerbaar is. Welnu, het is duidelijk, dat datgene wat als zodanig geloofd wordt voor iemand toch nog wel het karakter van een intellectuele of empirische evidentie kan bezitten, zoals bijvoorbeeld de realiteit van de vrijheid en de zedelijkheid. « Geloof » nadert in dit geval dicht tot « intuïtie ».

Toch kunnen er in een levensovertuiging nog opvattingen voorkomen, die voor de betrokkene als uitgangspunt van zeer grote betekenis zijn en die toch niet voor hem op die onontkoombare evidentie kunnen aanspraak maken. Zulk een punt is bijvoorbeeld in de humanistische levensovertuiging de fundamentele gelijkheid van het waardebesef bij alle mensen, waarover in het tweede deel gesproken zal worden. Dergelijke uitgangspunten worden dan natuurlijk in een meer eigenlijke zin « geloofd », hoewel « geloof » ook hier nog niet staat in de zin van « aannemen op gezag van een ander ». Hier nadert « geloof » dicht tot de idee van « vertrouwen ». Dit « geloof » in ruimere zin wordt dan door de humanist toegelaten, namelijk als « de volledige aanvaarding van beslissende overtuigingen, waarvan de waarheid niet exact bewijsbaar is »¹¹³. « Geloof » in deze ruime zin nadert ook heel dicht tot wat men tegenwoordig « existentiële beslissing » noemt. Daarmee bedoelt men dan dat het in de onderscheiden levensovertuigingen primair niet gaat om puur verstandelijke beschouwingen of gedachtenconstructies, maar om laatste nooit geheel te rechtvaardigen, onbewijsbare en empirisch niet constateerbare beslissingen, waarbij ons hele menszijn betrokken is ; en uiteindelijk om een laatste totale beslissing, die de zingeving van wereld en leven betreft¹¹⁴.

Art. 6

De onderlinge gelijkheid der levensovertuigingen en de eis tot Verdraagzaamheid en Gelijkberechtigtheid

1. — De levensovertuigingen zijn onderling « gelijk », maar niet « gelijkwaardig ». Wij naderen nu een nieuwe fundamentele gedachte omtrent de levensovertuiging in het algemeen genomen, namelijk de thesis van de onderlinge gelijkheid daarvan. Men acht deze stelling wezenlijk humanistisch, omdat bij ontkenning daarvan de menselijke waardigheid opnieuw gevaar loopt.

Geen enkele levensovertuiging kan volledig worden bewezen. Iedere

¹¹³. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen*, in *Mens en Wereld*, jrg 5, sept. 1950, pag. 5.

¹¹⁴. N. G. C., publ. nr. 7, *Filosofie en Geloof*, 1953, pag. 23 en pag. 39.

levensovertuiging berust op een geloof, op persoonlijke ervaringen en existentiële beslissingen. Iedere levensovertuiging vertegenwoordigt voor haar drager zijn eigen subjectieve waarheid. In dit opzicht heeft de ene levensovertuiging niets voor op de andere, de humanistische niet op de christelijke en omgekeerd. Op dit punt zijn alle overtuigingen gelijk en onderling vergelijkbaar. « Zo goed als men het christelijk geloof kan vergelijken met het geloof van andere godsdiensten, zo kan men ook het geloof van de christen vergelijken met de humanistische overtuiging »¹¹⁵. De humanisten wensen dan ook inderdaad, datgene wat de christenen « geloof » noemen en datgene wat de humanisten als hun diepste overtuiging belijden onder een en dezelfde noemer te brengen, waarbij zij overigens wel inzien, welke grote verschillen er tussen christendom en humanisme blijven bestaan. Zij kunnen als gemeenschappelijke noemer de term « levensbeschouwing » aanvaarden, mits men daarbij dit woord niet letterlijk opvat als een soort beschouwelikheden van wereld en leven, maar als de levensovertuiging van de mens, zijn existentiële beslissing, op grond waarvan men wereld en leven met andere ogen gaat zien dan voordat men deze overtuiging had¹¹⁶. De humanisten wensen ook dat deze gelijkheid algemeen erkend wordt. De niet-erkenning zou immers kunnen leiden tot verdrukking en schending van de menselijke rechten. De erkenning van de onderlinge gelijkheid der levensovertuigingen sluit overigens helemaal niet in, dat men deze nu ook van gelijke waarde moet achten. Deze feitelijke erkenning van de gelijkheid betekent nog niet noch expliciet noch impliciet de erkenning van de gelijkwaardigheid¹¹⁷. Integendeel het is eigen aan iedere echte levensovertuiging door de drager ervan voor beter, zuiverder en meer waar te worden gehouden ; anders zou men immers van standpunt veranderen. Zo houdt ook de humanist zijn « eigen overtuiging ... voor zuiverder, vollediger en waardiger benadering van de waarheid dan de godsdienstige » en « aarzelt niet daarnaar

115. Zie N. G. C., publ. nr. 10, *Kerk en Staat*, 1955, pag. 10.

116. L.c., pag. 9.

117. Dus het is ook niet op grond hiervan, dat de erkenning van de gelijkheid wordt gevraagd, zoals velen nog verkeerdelijk menen.

zijn houding te bepalen »¹¹⁸. De humanist houdt zijn eigen overtuiging voor hoger en beter dan de godsdienstige, juist omdat deze laatste wegens haar dogmatisch vertrekpunt de *a l g e m e e n h e i d* mist, dit is, omdat zij onmogelijk tot basis kan dienen van een algemeen menselijke verbondenheid¹¹⁹. Men dient dus alle overtuigingen in het opzicht van overtuiging wel gelijk, maar niet gelijk-*w a a r d i g* te achten. Het feit dat *i e d e r* zijn eigen overtuiging de meest waardevolle acht, onderstreept weer opnieuw een zekere oorspronkelijke gelijkheid van de overtuigingen.

De thesis der onderlinge gelijkheid der levensovertuigingen leidt in de humanistische opvatting tot twee belangrijke consequenties : voor eerst tot de eis van verdraagzaamheid en vervolgens tot de aanspraak op gelijkberechtigtheid.

2. — De eis tot verdraagzaamheid. De onderlinge gelijkheid der overtuigingen brengt met zich mee, dat men elkander in zijn eerlijke overtuiging dient te respecteren. Geen enkele overtuiging berust geheel op de rede en er kan dan ook van een strikte weerlegging van elkanders overtuiging geen sprake zijn. Men kan over gelijk of ongelijk strijden in verifieerbare zaken, maar niet in zaken van overtuiging, waar geloof en keuze de doorslag geven. Er is slechts plaats voor vergelijking en confrontatie van standpunten, voor een gesprek en niet voor een debat¹²⁰.

Ook de gebrekkigheid van iedere persoonlijke visie noodt tot verdraagzaamheid. Want al is men van de juistheid van het eigen standpunt overtuigd, toch dient men zich altijd bewust te zijn dat de persoonlijke visie op de waarheid altijd onvolkomen en gebrekkig is.

118. N. G. C., l.c., pag. 9.

119. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 1-2. — De humanist is er dus uiteraard van overtuigd dat het humanisme een « hogere waarheid » belichaamt, dan de godsdiensten : hij beschouwt zijn eigen levensovertuiging als de hoogste. Omgekeerd geldt dit natuurlijk ook voor de godsdienstigen.

120. Aldus Dr. J. P. VAN PRAAG, in *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 3-4. — Idem in *Rekenschap*, jrg 3, 1956, pag. 219, *Wereldbeschouwing en Levensovertuiging*. Het humanisme « erkent ook de onbewijsbaarheid van laatste waarheden en ontwikkelt mede daardoor de idee van de tolerantie ».

Ook op dit punt zijn de overtuigingen aan elkander gelijk. Het individuele vermogen om de waarheid uit te drukken schiet steeds te kort; de werkelijkheid is onuitputtelijk rijk en de meningen kunnen steeds verder genuanceerd worden. Met name is ons begrip van datgene wat de ander in zijn overtuiging beweegt dikwijls zeer gebrekkig. De zogenaamde « dwalingen » van de ander kunnen doelen op een aspect van de waarheid dat ons ontsnapt »¹²¹.

Het eigen wezen van de waarheid als hoog geestelijk goed vraagt eveneens van ons verdraagzaam te zijn ten opzichte van elkanders levensovertuiging. Het is de waarheid en de overtuiging eigen niet van buitenaf te kunnen worden opgelegd. Het is niet mogelijk een ander door dwang tot een innerlijke erkenning van een waarheid te brengen. De waarheid kan slechts in een persoonlijke geestelijke worsteling verkregen worden. Het eigen wezen van de waarheid laat enkel toe, dat zij in volle vrijheid wordt aanvaard, anders houdt zij op voor de ander het karakter van waarheid te dragen. Een levensovertuiging laat zich niet opdringen maar volgt een eigen innerlijke weg. Ook omwille van de altijd aanwezige en mogelijke waarheidsdoorbraak bij de ander moet de « dwaling » nooit onderdrukt worden¹²².

Uiteindelijk en principieel fundeert de humanist de verdraagzaamheid op de *e t h i s c h e* eis tot eerbiediging van de menselijke persoon, als een werkelijkheid die in haar diepste wezen door een persoonlijk oordeelsvermogen, door eigen verantwoordelijkheid en door een geestelijk waardebesef wordt gekenmerkt. Welnu de menselijke persoon is in zijn eerlijke levensovertuiging volledig gegeven, ja, men kan zelfs zeggen, dat die levensovertuiging de menselijke persoon « is », want een levenswaarheid is een waarheid waarmede ik mijzelf heb vereenzelvigd. Het gaat dus niet om een eerbiediging of een verdraagzaamheid, die haar oorsprong zou vinden in opportunistische overwegingen, omdat in een gemengde samenleving mensen met verschillende levens-

121. N. G. C., publ. nr. 1, *Wat wil het N. G. C. ?* pag. 19. Ook *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 18.

122. N. G. C., nr. 1, pag. 18 — N. G. C., nr. 10, 1955, pag. 18 en N. G. C., nr. 9, *Het Samenleven in Nederland*, 1954, pag. 8 — *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, Utrecht, C. B., 1954, pag. 18.

overtuiging nu eenmaal moeten samenleven. Het gaat ook niet om een verdraagzaamheid die afgedwongen wordt door de omstandigheden, omdat men in feite de macht niet in handen heeft ; dit zou eigenlijk niet eens eerbiediging mogen heten. Maar het gaat om een verdraagzaamheid, die haar oorsprong vindt in de ethische eis tot eerbiediging van de menselijke persoon, als een waarde in zich, die vraagt omwille van zich zelf benaderd te worden.

Men kan de overtuiging en de beleving daarvan dus niet onderdrukken zonder de persoonlijkheid van de mens zelf aan te tasten. Wanneer ik iemand door dwang « tot andere gedachten » zou willen brengen, dan tast ik hem in zijn diepste menselijkheid aan. De verdraagzaamheid is bij de humanist tenslotte dus op zijn mensopvatting gebaseerd en zij is daarmee *p r i n c i p i e e l*. Het gaat hierbij niet om een « verabsolutering » van de mens, maar om een erkennen en respecteren van zijn unieke bestaanswijze, die door vrijheid en persoonlijke verantwoordelijkheid wordt bepaald. Verdraagzaamheid is tenslotte niets anders dan de erkenning van dit diepste wezen van de mens en het respecteren daarvan ¹²³.

De eerbiediging van elkanders levensovertuiging houdt niet in, dat men de andere levensovertuiging nu ook als waar moet beschouwen, noch geheel, noch gedeeltelijk ¹²⁴. Verdraagzaamheid betekent niet, dat we respect zouden moeten hebben voor datgene wat wij als een dwaling beschouwen. Eerbiediging van bijgeloof, ketterij en dwaling mag men niet verwachten, tenzij bij hen wier waarheidsbegrip volstrekt relatief geworden is. Welnu dit is het bij vele humanisten zeker niet. De humanist fundeert zijn verdraagzaamheid niet op twijfel aan eigen standpunt en vraagt dit ook niet van anderen. De inhoud van een levensovertuiging is een kwestie van waarheid, waartussen geen compromis mogelijk

123. Zie N. G. C., publ. nr. 1, pag. 17-19 ; publ. nr. 9, 1954, pag. 8 ; publ. nr. 10, 1955, pag. 17 e.v. — Eveneens *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 18-19. — N.B. Deze opvattingen omtrent de verdraagzaamheid werden niet alleen door de humanisten onderschreven, maar ook door de andere vertegenwoordigers van de grote levensovertuigingen. Ze dienen dan ook helemaal niet als specifiek voor het niet-gods-dienstig humanisme te worden beschouwd.

124. Zie *Mens en Wereld*, jrg 7, oct. 1952, pag. 3.

is, de verdraagzaamheid is een kwestie van menselijke verbondenheid. Verdraagzaamheid betekent voor de humanist dus geen « concessie » en zij behoeft dit ook niet voor anderen te betekenen. De humanistische verdraagzaamheid is niet gebaseerd op waarheidsrelativisme¹²⁵. Het is belangrijk dit nog eens te benadrukken, omdat hierover nog veel misverstand blijkt te bestaan. Het is dus niet zo, dat de humanist de verdraagzaamheid predikt, omdat voor hem alle waarheden, levensovertuigingen en godsdiensten even goed zouden zijn, als men maar goed leeft.

Dwalingen behoeven dus niet geëerbiedigd te worden. Integendeel het respect aan de waarheid als hoogste geestelijk goed verschuldigd eist dat de dwaling bestreden wordt. Uiteraard verdient alleen de waarheid beschermd, verdedigd en verspreid te worden en niet de dwaling. Daarnaast geldt echter evenzeer dat men de « mens » dient te eerbiedigen, ook al gelooft men dat hij dwaalt. Alleen mensen hebben rechten, ook dwalenden, dwalingen echter niet. De verdraagzaamheid heeft dus betrekking op mensen niet op systemen. Bovendien, dwalingen of systemen, zoals humanisme, atheïsme, protestantisme, katholicisme bestaan als zodanig eigenlijk niet ; het zijn abstracties. Wat wel bestaat, zijn : katholieken, protestanten en ongelovigen, en dit zijn mensen met menselijke plichten en rechten. Dwalingen mogen en moeten wel bestreden worden, maar dan alleen als abstracties, als theorieën, dus op het intellectuele en wetenschappelijke niveau, met geestelijke middelen, zoals met argumentatie en experiment, door getuigenis en verkondiging ; en niet als personen, dit is met middelen die de persoon aangrijpen : ook niet met staatsmacht¹²⁶. Hierom is er zoveel onverdraagzaamheid in de wereld, dat wij elkander in het maatschappelijke leven dikwijls op de eerste plaats niet als mensen tegemoet treden, maar als gepersonifieerde ideeën, waarheden, stelsels en godsdiensten, nationaliteiten en rassen.

125. Zie hiervoor nog eens de zeer duidelijke uitspraak van het Humanistisch Verbond in *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, pag. 18-19 en N. G. C., nr. 1, pag. 19.

126. N. G. C., nr. 9, *Samenleving in Nederland*, pag. 6. N. G. C., nr. 1, *Wat wil het N. G. C. ?* pag. 17. H. BONGER, *Rekenschap*, jrg 1, 1954, pag. 33, *Over Verdraagzaamheid*.

De verdraagzaamheid als gefundeerd op de eerbied voor de mens wordt als principieel humanistisch beschouwd en is in de Beginselverklaring opgenomen. Beginsel drie uit de Statuten luidt : « Het humanisme eerbiedigt de mens als enkeling en als lid van de samenleving in zijn menselijke waarde ». De Toelichting op de beginselverklaring zegt daarbij : De eerbiediging van de concrete mens is misschien wel de meest centrale gedachte van het moderne humanisme. Zodra de mens schuil dreigt te gaan achter abstracties, als natie, ras, klasse of eredienst ontstaat de verleiding tot de afschuwelijkste onmenselijkheid. Chauvinisme, rassenwaan, klasseheerschappij en godsdienstvervolging zijn in hun verabsolutering van een idee even zovele bedreigingen voor de concrete menselijkheid. Ook de « waarheid » of « de rede » kunnen in hun algemeenheid niet het centrale voorwerp van eerbiediging zijn. Natuurlijk moet de waarheid geëerbiedigd worden ; er is geen mens, groep of richting, die dat niet erkent. Maar de vraag is hoe men die waarheid zoekt en verwerkelijkt. Ook in naam van de waarheid zijn te allen tijde de verschrikkelijkste dingen gebeurd. Het humanisme erkent echter als een fundamentele waarheid dat de individuele mens, waar ik mee te maken heb, hier en nu, met schroom benaderd moet worden. Het humanisme eerbiedigt de mens ; en niet als enkeling alleen, in zijn particuliere bestaan, maar evenzeer als lid van de samenleving, als maatschappelijk wezen en als staatsburger. Dit is ook wat de humanist verdraagzaamheid noemt : niet een kleurloze onverschilligheid, noch een sceptisch relativisme, maar de principiële eerbiediging van de ander in zijn menselijkheid » ¹²⁷.

Aldus wordt de onderlinge « gelijkheid » (en niet gelijkwaardigheid !) der levensovertuigingen en de daaraan beantwoordende verdraagzaamheid als principieel humanistisch gezien, omdat bij afwijzing daarvan de deur wijd geopend wordt voor verdrukking en vervolging, religieus en levensbeschouwelijk imperialisme.

De zedelijke eerbiediging van de mens of de verdraagzaamheid eist niet alleen van ons, dat wij nalaten de ander onder dwang tot de

127. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 9.

belijdenis of de uiterlijke beleving van een waarheid trachten te brengen, maar zij eist positief, dat wij de ander vrij laten zijn eigen godsdienst of levensovertuiging aan te hangen, daarvoor uit te komen, er van te getuigen in woord en geschrift, om anderen er toe te brengen gelijkgezind te worden. Want de waarheid is niet een zaak die ons alleen aangaat¹²⁸. Men kan zich innerlijk gedrongen voelen, ja zelfs verplicht, om anderen aan datgene wat men zelf de waarheid acht, deelachtig te maken. Het gaat hier dus om vrijheid van geweten en gewetens u i t i n g ; niet alleen om vrijheid van overtuiging binnen in het eigen hart of met anderen samen binnen de kerkmuren, maar om het mogen beleven en uitdragen van zijn overtuiging in de wereld. Men kan zich wel eens genoodzaakt voelen tegen de propaganda van de ander op te komen, maar dit mag dan alleen geschieden met geestelijke middelen en niet met geweld of staatsmacht¹²⁹.

De verdraagzaamheid kent echter ook haar grenzen. Het is mogelijk, dat in een samenleving p r i m a i r e waarden, zoals die van de persoon, het leven van de evenmens, de goede zeden of de rechtsorde en ook de verdraagzaamheid, zelf gevaar lopen of ernstig worden aangetast. Dan kan verdraagzaamheid niet langer meer geboden zijn. Dan zijn haar grenzen bereikt. Een levensovertuiging die een bewust streven inhoudt tot aantasting van deze primaire levenswaarden kan geen gegronde aanspraak op verdraagzaamheid meer maken. Dus niet alles wat iemand krachtens zijn overtuiging meent te moeten doen, behoeft te worden getolereerd. De maatstaf en de begrenzing tussen dit toelaatbare en niet-toelaatbare zijn gegeven in het algemeen zedelijk bewustzijn zelf. Dit zedelijk bewustzijn kristalliseert zich dan feitelijk in een bepaalde staatsconceptie en in het begrip « openbare orde » en « goede zeden ». Indien een overtuiging in haar consequenties zou leiden tot aantasting van deze rechts- en zedelijkheidsorde, dan behoeft deze aantasting niet te worden getolereerd. Maar zelfs dan zal de humanist heel moeilijk tot een beperking van een dergelijke levensovertuiging en haar uitingen komen, tenzij dan alleen wanneer deze primaire waarden in

128. Dr. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 4 nov. 1956, *Waarom humanist?*

129. N. G. C., nr. 1, pag 19. — N. G. C., nr. 9, 1954, pag. 6.

feite ernstig gevaar lopen. Ter aanduiding van deze norm heeft men de term « achtbaar » gekozen. Hoewel de grenzen niet scherp zijn te trekken, is men het eens geworden over twee richtingen, die niet als « achtbaar » kunnen worden aangemerkt, namelijk : het totalitaire absolutisme en het normloos nihilisme. Voor alle andere zogenaamde « achtbare » overtuigingen dient het beginsel van de verdraagzaamheid en de gelijkberechtigtheid te gelden. De overheid dient alle achtbare overtuigingen gelijk te behandelen ¹³⁰.

We kunnen deze paragraaf besluiten met de volgende tekst : « We menen op grond van het voorgaande te mogen concluderen, dat de verdraagzaamheid in de humanistische overtuiging hecht verankerd is, en dat er juist ten aanzien van Humanisten geen twijfel hoeft te bestaan aan hun houding van principiële verdraagzaamheid. Wij menen zelfs dat de fundering der verdraagzaamheid in de controversale Katholicisme en Humanisme, zeker niet onze zwakste stelling is » ¹³¹.

3. — De eis tot gelijkberechtigtheid. Een tweede consequentie uit de erkenning van de onderlinge gelijkheid der levensovertuigingen is die van de gelijkberechtigtheid. Deze gelijkberechtigtheid is eigenlijk niets anders dan de verdraagzaamheid van de kant van de staat. De erkenning van de gelijkheid van alle achtbare levensovertuigingen, ofwel de eis tot verdraagzaamheid, wordt door het humanisme uitdrukkelijk ook aan het gezag in de staat gesteld. Het vraagt van de staat, dat hij zich van iedere beïnvloeding en partijkeuze tegen de diversiteit van achtbare levensovertuigingen onthoudt, en de voorwaarden schept voor de vrije ontplooiing van al deze levensovertuigingen. Binnen de grenzen van deze achtbare overtuigingen mag de staat niet discrimineren, de ene bevoorrechten en de andere ten achter stellen. De overheid behoort niet een bepaalde levensbeschouwing als de ware te beschouwen. De overheid moet er zich bij voortdoring van bewust zijn, dat de bekentenis

130. N. G. C., nr. 9, *Het samenleven in Nederland*, 1954, pag. 9-12. — Over deze stelling waren de commissieleden, vertegenwoordigers van alle grote levensovertuigingen in Nederland, het unaniem eens ; zij werd in stelling III formeel geformuleerd. — Zie ook : N. G. C., nr. 10, *Kerk en Staat* ; 1955, pag. 18 en N. G. C., nr. 1, pag. 19-20.

131. Zie *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, pag. 19.

tot een levensovertuiging of een geloof moet worden erkend en gewaardeerd als een persoonlijke beslissing, die de ene mens niet voor de ander nemen kan. Te meer moet de overheid de schijn vermijden voor of namens haar burgers wél zodanige beslissingen te willen nemen. Humanisten kunnen het voor de overheid en de staat slechts als een verleiding zien om het geestelijk leven van een volk eenzijdig te willen bestempelen. Veeleer beroven zij in dat geval het geestelijk leven van zijn essentie, omdat de ontplooiing van de menselijke persoonlijkheid en de bezinning op menselijke waarden ernstig gevaar lopen, als zij zich niet in volle vrijheid en in voortdurende confrontatie met andere overtuigingen kunnen voltrekken¹³². In deze zin staat men dus de scheiding van kerk en staat of wel van staat en levensovertuiging voor, dit wil zeggen, de gelijke behandeling van alle achtenswaardige levensovertuigingen. De staat mag dus geen voorrangspositie schenken aan de een of andere overtuiging. De overheid als zodanig kan geen geloof belijden. Men is dus van mening, dat de staat in dit opzicht neutraal dient te zijn. « Stelt men de vraag of de overheid nu bij de uitvoering van haar culturele taak neutraal moet zijn, dan antwoord ik : ja, voorzover zij zich heeft te onthouden van een oordeel over culturele waarden »¹³³.

Deze neutraliteit betekent echter geenszins, — ook voor dit misverstand moet men zich hoeden — normloosheid of ethische beginselloosheid. Want ook de staat is onderworpen aan het algemeen menselijk waardebef, waarvan hij zelfs de behoeder moet zijn. Met deze neutraliteit « wil (ik) niet zeggen, dat de overheid een neutraal of vormloos gedrag zou moeten volgen ; de overheid heeft, emanerende uit een normencomplex, zelf uiteraard ook normen, waarvan het hand-

132. Zie *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 17-19. — Tot eenzelfde conclusie kwam ook de gezamenlijke commissie van het N. G. C. ; zie publ. nr. 9, 1954, *De samenleving in Nederland*, pag. 11-12. Zij werd in stelling III uitdrukkelijk geformuleerd : « In deze geest dient voor de Overheid in beginsel gelijkberechtiging voor elke levensovertuiging te gelden, behoudens voor die vormen van beleving, die het stempel der achtbaarheid ontberen ; ten aanzien hiervan kan de taak der Overheid als handhaafster van het recht zelfs meebrengen, dat zij daadwerkelijk ingrijpt ».

133. Mr. A. STEMPELS, de humanistische vertegenwoordiger in het N. G. C. Zie N. G. C., publ. nr. 4, *Staat en Cultuur*, pag. 39.

haven en waarborgen van de menselijke vrijheid en het beschermen en stimuleren van het culturele leven als kenmerkende uiting van menselijke waardigheid niet de minst betekenende zijn »¹³⁴. « De vrijheid tot ontplooiing dient (dus) gelijk te zijn ; de steun welke hierbij van de Overheid wordt ondervonden, mag niet aan de ene overtuiging worden gegeven, aan de andere onthouden of in mindere mate worden toegekend. Dit laatste ervaart hij (de humanist) als een discriminatie, als een ongelijk behandelen van wat voor de overheid gelijk moet zijn. ... De staat is de organisatie van de g e h e l e gemeenschap »¹³⁵.

Uit dit oogpunt van verdraagzaamheid, — welke als eis vooral aan de gemengde staat moet worden gesteld — heeft nu ook het Humanistisch Verbond¹³⁶ als vertegenwoordiger van een achtbare levensovertuiging formeel de eis tot gelijkberechtiging gesteld¹³⁷. « Het Humanistisch Verbond wenst formele gelijkstelling met de Kerken, omdat het stelt, dat wat het geloof is voor de Christen de overtuiging voor de humanist is. Het realiseert zich daarbij, dat deze aanspraak op formele gelijkstelling niet impliceert, dat er geen p r i n c i p i ë l e t e g e n s t e l l i n g tussen de Kerken en het Humanistisch Verbond zou bestaan. ... Het gaat slechts om een principiële erkenning...

Het spreekt vanzelf, dat de humanistische leden der commissie van mening zijn, dat de overheid deze wens moet bevredigen. Er is reeds eerder opgemerkt dat zij dit een eis van verdraagzaamheid achten, die in elke Staat gehonoreerd dient te worden, omdat de Staat de gerechtigheid (dit wil zeggen : eenieder het zijne geven) heeft te beoefenen. Maar nog sterker dringt deze eis zich op in een democratische staat, waar één der grondpeilers de eerbiediging der minderheden is en de onthouding van misbruik van de macht van het

134. Mr. A. STEMPELS, l.c.

135. N. G. C., publ. nr. 10, pag. 18-19.

136. Uit de aard der zaak kan alleen een georganiseerde humanistische en buitenkerkelijke bevolkingsgroep officiële eisen en wensen hebben.

137. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 15, « De hier omschreven levensbeschouwing pretendeert gelijkberechtigdheid met het Christendom ». — Zie ook Dr. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, juli-augustus 1950, pag. 2.

getal om minderheden hun rechten te onthouden. De verdraagzaamheid is niet slechts in het geding met betrekking tot het Humanistisch Verbond in vergelijking tot de Kerken, maar vooral met betrekking tot de staatsburgers rechtstreeks : in de Nederlandse Staat moet elke staatsburger zich ervan overtuigd kunnen houden, dat hem tot het uiterste zal worden vergund overeenkomstig eigen diepste overtuiging te leven en derhalve zijn geestelijke steun daar te zoeken waar hij meent die te kunnen vinden. De Overheid heeft een bijzondere plicht die gevoelens te respecteren en de gerechtigheid te betrachten wanneer het gaat om burgers, die door haar ingrijpen in leger of gevangenis zijn gebracht »¹³⁸.

RESÛMEE

Jede Philosophie, um so mehr aber jede Lebensüberzeugung oder Lebensphilosophie, wird gekennzeichnet durch einige Fundamentalauffassungen, die für den Betreffenden so offenbar und von so grosser Bedeutung sind, dass er dadurch nicht nur im täglichen Leben, sondern auch bei jeder weiteren Reflexion auf die Wirklichkeit geleitet und beherrscht wird.

Vorliegender Aufsatz soll die Grundauffassungen des heutigen nicht-theïstischen Humanismus auseinandersetzen und die Grundintuitionen darlegen, wodurch diese Lebens- und Weltüberzeugung geführt und beherrscht wird.

In dieser Darlegung wollen wir uns aber beschränken auf den nicht-theïstischen Humanismus, wie er schon seit Jahr und Tag in der niederländischen Gesellschaft « Het Humanistisch Verbond » und in dem internationalen Humanistenverband, den I H E U (« International Humanistic and Ethical Union ») Inhalt, Form und Gestalt annimmt.

Dieser Aufsatz besteht aus zwei Abschnitten. Der erste behandelt die humanistische Grundgedanken hinsichtlich der eigenen Ueberzeugung, formell als solche und an sich genommen. Der zweite Abschnitt bearbeitet des eigentlichen Inhalt dieser Ueberzeugung.

Erster Abschnitt. Die humanistische Lebensüberzeugung formell als Ueberzeugung betrachtet. — Dieser nicht-religiöse Humanismus bietet sich dar nicht wie eine abstrakte

138. N. G. C., publ. nr. 10, 1955, *Kerk en Staat*, pag. 23 en 46. — Op grond van deze beginselen heeft het Humanistisch Verbond officieel aanspraken doen gelden op de geestelijke verzorging van buitenkerkelijken in het leger, in de gevangnissen en arbeiderskampen op voet van gelijkheid met de protestantse veldpredikers en katholieke aalmoezeniers. — Zie N. G. C., l.c., pag. 23 e.v. — Eveneens *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, pag. 17-19. — Op zelfde grond doet het Humanistisch Verbond in de jongste tijd aanspraken gelden op radiozendtijd in proportie met die van de kerken.

und wissenschaftliche Theorie sondern wie eine echte Lebenswahrheit, woraus der nicht religiöse humanistische Mensch Inspiration, Führung und Kraft schöpft für sein Leben. Demnach ist dieser Humanismus für den Betreffenden bedeutend mehr als eine rein weltanschauliche Theorie oder als ein philosophisches System. Er wird hierdurch sogar ganz aus der philosophischen Ebene herausgehoben und wie eine selbständige Ueberzeugung neben die Religionen gesetzt. Was die Religion bedeutet für den gläubigen, das bedeutet dieser Humanismus für den nicht-gläubigen Menschen. Der moderne Humanist ist aber sicher, dass auch seine Ueberzeugung wie die der Gläubigen sich nicht völlig auf die Vernunft gründet, das heisst, sich nicht exakt wissenschaftlich und genau nachweisen lässt, sondern in Bezug auf wesentliche Ausgangspunkte als ein echter « Glaube » zu betrachten ist. In diesem Sinne hat dieser Humanismus den klassischen Rationalismus überwunden. Der Glaube, worum es sich hier handelt, ist selbstverständlich nicht der religiöse Glaube, sondern er nähert sich am meisten dem, was Jaspers « den philosophischen Glaube » nennt. Dieser Glaube wird aber nicht willkürlich gewählt, sondern basiert viel mehr auf einer innerlichen und unentrinnbaren Notwendigkeit der innerlichen Totalbeschaffenheit.

Die Vernunft hat aber betreffs der Lebensüberzeugung eine wichtige Funktion zu erfüllen. Ihre Aufgabe ist es das Wahre vom Falschen zu trennen. Vom Menschen, das heisst von einem vernünftigen Wesen, wird nun die Bereitschaft erwartet sich für sich selbst und für die Gemeinschaft i m m e r vernünftig zu verantworten und von seinen Ueberzeugungen, Taten und inneren Erlebnissen Rechenschaft abzulegen. Der Humanist hält dies für spezifisch und essentiell humanistisch. Den ohne diese Bereitschaft wird ja nur Zwiespalt unter den Menschen herrschen und wird Tür und Tor geöffnet sein für Intoleranz, Kampf, Gewalt und Unterdrückung. Nicht alles aber ist rein vernunftmässig nachzuweisen. An vieles auch in der humanistischen Lebensüberzeugung kann nur phänomenologisch und existentiell herangekommen werden. Aber auch dann darf noch nicht alles als wahr angenommen werden ; immer muss die Erkenntnisquelle nachgewiesen werden. Diese stetige Bereitschaft zu Verantwortung und Rechenschaft gibt diesem Humanismus seine prinzipielle Offenheit und seinen grundsätzlich undogmatischen Charakter.

Kraft dieser Forderung zur ununterbrochenen Verantwortung und Rechenschaft ist diese Humanistische Lebensüberzeugung auf Allgemeingültigkeit und Objektivität gerichtet. Denn der Humanist versichert, dass er als Massstab und Kriterium seiner Lebensüberzeugung nur die für alle geltende Vernunft und die für alle zugängliche Erfahrung gelten lassen will. Demzufolge hält er seine Ueberzeugung auch für die einzig mögliche Grundlage einer allgemeinmenschlichen Einheit. Er urteilt, dass die Religion niemals auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, weil sie als letztes Kriterium nicht die Vernunft, sondern die « Offenbarung » und die « Gnade » oder auch Einzelerlebnisse annimmt ; das heisst Massstäbe, die ihrer Natur nach nur individuelle Bedeutung haben können. Demgemäss können die Offenbarungsreligionen auch niemals eine Grundlage für eine allgemein menschliche Verbundenheit bieten. Im

Gegenteil, die Religion kann nichts anderes sein und ist immer nichts anderes gewesen als eine Quelle von Zwietracht und Streit.

Die Allgemeingültigkeit der humanistischen Lebensüberzeugung ist aber nicht die der exakten Naturwissenschaften — gerade weil, wie schon gesagt wurde, viele wesentliche Ausgangspunkte der Ueberzeugung nicht für eine exakt wissenschaftliche Beweisführung zugänglich sind — sondern nur jene, die der Philosophie eigen ist, das heisst : sie beruht auf dem Mitdenkenkönnen der anderen.

Die Vernunft hat aber nicht nur die Aufgabe « Prüfstein » für die Wahrheit oder Falschheit einer Lebensüberzeugung zu sein, sondern sie hat auch eine « erklärende » Funktion. Denn sich die eigene Lebensüberzeugung vergegenwärtigen bedeutet nicht nur das Wahre vom Falschen zu trennen, sondern auch die wahren weltanschaulichen Ausgangspunkte zu durchleuchten und die philosophischen Folge daraus zu ziehen. In Bezug hierauf sind der Vernunft aber ihre eigenen Grenzen gestellt. Die Vernunft kann nämlich nichts anderes als zwischen den gegebenen Erfahrungen Zusammenhänge enthüllen, die Erfahrungen kombinieren oder in ihre Elemente zerlegen. Sie ist aber nicht imstande neues Material oder neue Kenntnisse aus sich selbst oder aus dem Nichts heraus zu erzeugen. So ist sie nicht fähig zu erklären, weshalb die Welt und das Sein da sind, und warum sie sind wie sie sind. So ist der Mensch nicht imstande Kenntnisse zu erlangen über Wirklichkeiten, wovon uns keine einzige Erfahrung gegeben ist. Das Mysterium des Seins muss deshalb allseits anerkannt werden.

Dem Seinsmysterium lässt sich sodann nie mit Sicherheit, sondern nur mit Hypothesen näherkommen. Es ist diese Auffassung der Vernunft, die den Humanisten zum Unglauben führt oder ihn in seinem Unglauben wenigstens immer wieder bestärkt. Denn sie enthält eine radikale Verneinung der wahren Metaphysik. Oder : gemäss der Auffassung dieser Humanisten ist die Metaphysik nichts anderes als die Fortsetzung des hypotetischen und theoretischen Teiles der exakten Wissenschaften.

Im Auge des Humanisten ist und bleibt die Vernunft auch das letzte Kriterium der Lebensüberzeugung. Der humanistischen Ansicht gemäss kann es für den Menschen keinen anderen Ausgangspunkt geben als die Kräfte seiner eigenen Menschlichkeit. Auch eine Offenbarung, sei es eine allgemeine oder eine individuelle Offenbarung, muss doch als solche mit der Vernunft mit Gewissheit nachzuweisen sein. Im diesen Sinne ist die Offenbarung doch wieder als die Fortsetzung der natürlichen Kräfte des Menschenverstandes zu betrachten. Es gibt für den Menschen schliesslich und endgültig keine höhere Instanz oder keinen Zufluchtsort als seine eigene Vernunft selbst. Im Grunde ist der Mensch durchaus autonom.

Eine Gottesexistenz oder eine Offenbarung ist für den Humanisten aber auch nicht als subalterner Ausgangspunkt möglich. Denn die Gottesexistenz befindet sich in einem Kenntnisraum, der prinzipiell für unsere Vernunft unzugänglich ist. Dieser Humanismus verkündet einen grundsätzlichen Agnostizismus. Ebenso liegt in seiner Auffassung für die geschichtliche Existenz einer Offenbarung kein einziger Beweis und Beleg vor.

Aber auch dieses Faktum ist für den Humanisten noch nicht der tiefste Grund seines Unglaubens. Obwohl er die Gottesexistenz für unkenntlich hält, leugnet er doch keinesfalls die Gottesexistenz auch nicht. Der lebende Gott, obgleich Er sich vernunftmässig nicht nachweisen lässt, würde Sich doch zum Beispiel durch eine « Gnade », durch eine geistige Erleuchtung, durch ein religiöses Erlebnis, in die persönliche Existenz des Menschen manifestieren können. Nun denn, der Humanist muss bekennen und bezeugen, dass er von einer solchen Offenbarung keine einzige Erfahrung und keinerlei Erlebnis hat. Und dies achtet er als den tiefsten Grund seines Unglaubens.

Dementsprechend hält dieser Humanismus seine ganze Kritik an der Gottesexistenz und an der Offenbarung nur für sekundär und nebensächlich. Sein Unglauben gründet sich in erster Instanz nicht darauf, ebensowenig wie der Gottesglaube der Gläubigen sich in erster Instanz auf die Gottesbeweise stützt; diese Kritik und diese Beweise bedeuten viel mehr eine nachherige Beleuchtung einer schon zuvor bestehenden Ueberzeugung. In erster Instanz beruht jede Ueberzeugung auf Intuitionen und Erlebnissen, die — wie der Humanist zu glauben neigt — im Grunde unnachweisbar sind. Der Humanist legt besonderen Nachdruck darauf.

Demzufolge und in dieser Hinsicht betrachtet der Humanist alle Ueberzeugungen im Grunde gleich, dass heisst, er versucht alle Ueberzeugungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Er achtet alle Ueberzeugungen aber nicht als gleichwertig. Denn es ist jeder wahren Ueberzeugung naturgemäss durch den Träger für die meist wertvollere gehalten zu werden. Aus diesem Grund wird von diesem Humanismus eine prinzipielle Toleranz vertreten; eine Toleranz, die nicht basiert auf einem Wahrheitsrelativismus — für diesem Humanismus ist die Wahrheit durchaus nicht relativ — sondern auf die Ehrfurcht für die menschliche Person, denn es ziemt sich diese um ihrer selbst Willen mit Achtung zu behandeln. Diese Toleranz fordert denn auch keinesweges, dass die Ueberzeugung anderer für wahr geachtet wird, weder gänzlich noch teilweise.

Eine zweite Folgerung aus dieser gegenseitigen Gleichheit der Ueberzeugungen ist die Forderung zu Gleichberechtigung im öffentlichen Leben. Insbesondere von seiten des Staates wird öffentliche Gleichstellung mit den Kirchen gefordert. Die Toleranz von seiten des Staates oder die Gleichberechtigung schliesst nicht nur ein die Freiheit seine Ueberzeugung öffentlich zu leben, sondern auch durch Propaganda anderen zu eigenen Auffassung zu bringen, besonders aber das Recht und die Freiheit Gleichgesinnten im Heer, in Krankenhäusern, Gefängnissen und Arbeitslagern geistig-seelisch zu betreuen.

DE LEIDENDE GRONDGEDACHTEN VAN HET MODERNE A-GODSDIENSTIGE HUMANISME EN HUN ONDERLINGE SAMENHANG

door J. ALLEMAN

Tweede Deel

DE INHOUD VAN DE HUMANISTISCHE LEVENSOVERTUIGING IN CONCRETO

Het voorafgaande deel van deze studie betrof het humanisme als levensovertuiging in het algemeen genomen¹. Wij hebben daar het humanisme leren kennen als een werkelijkheid, die zich niet presenteert op de eerste plaats als een wereldbeschouwelijke theorie of wijsbegeerte, maar als een echte levenswaarheid, waaruit de humanist denkt en leeft. In het nu volgend gedeelte komt de inhoud van het niet-godsdienstig humanisme in particulari aan de orde. We zullen daar meer in concreto zien, dat deze levensovertuiging inderdaad niet geheel op de rede is gebaseerd, maar « geworteld is » in de « diepten van het menselijk bestaan ».

Wij kunnen deze inhoud logisch rond de volgende punten groeperen : de humanistische visie op de mens, de ethiek, de stellingname ten opzichte van het transcendente en de persoonlijke God, het probleem van het lijden, het kwaad en de dood en tenslotte de zin van het leven.

1. Zie *Tijdschrift voor Philosophie* XXI (1959), nr. 4, blz. 615-677.

Art. 7

De humanistische visie op de mens

1. — De mens is het volstrekt « enige » centrum van de humanistische levensovertuiging. In art. 5 van deze studie hebben wij gezien, dat voor de humanist de natuurlijke vermogens van de mens, zowel redelijk als feitelijk, het volstrekt enig mogelijke uitgangspunt en de laatste toetssteen vormen van zijn levensovertuiging ; dat hij van het bestaan van een persoonlijke God en het Bovennatuurlijke geen enkel rationeel begrip en ook geen enkele existentiële beleving of ervaring heeft. Hieruit volgt, dat hem niets anders meer is gegeven dan alleen de mens als uitgangspunt, belangstellingscentrum en eindterm van zijn levensovertuiging, van zijn bezinning en doelstrevend handelen. Alle vormen van niet-godsdienschtig humanisme hebben dan ook gemeen, dat hun principale belangstelling uitgaat naar de concrete mens, zoals hij hic en nunc hier op deze aarde leeft, met al zijn gaven en tekorten, met zijn vreugden en miseries.

Dit wil evenwel niet zeggen, dat de mens door hem nu ook beschouwd wordt als het enige middelpunt in de wereld waaromheen alles draait. « Juist het tegendeel is waar ». Binnen het ene grote geheel van de kosmische werkelijkheid ziet het humanisme de mens slechts als een nietig wezen, absoluut verloren in de oneindigheid van tijd en ruimte. Op dit punt « kent het humanisme geen hoogmoed, maar grote bescheidenheid »². Maar wordt nu in het humanisme, met de mens het centrum van zijn wereld- en levensbeschouwing, deze mens nu niet de maatstaf aller dingen ? Inderdaad, maar is dit dan « iets bijzonders » ? Wie acht niet de mens de maat aller dingen, in die zin, dat hij op alle dingen, ook op de zaken des geloofs, zijn persoonlijk subjectief oordeel toepast³ ?

2. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 11, « Zij hebben er in het bijzonder oog voor dat de mens zichzelf ontdekt als een stofje in de wereld, als een moment in de tijd, opduikend in een stroom die hem verder stuwt ».

3. Vgl. Dr. Frater SMID, *De toekomst van het humanisme* (Beschouwingen over het boek van Prof. FAGGINGER AUER, *Humanism states its case*) in *Mens en Wereld*, febr. 1952, pag. 6, kol. 2.

De centrale plaats die de mens in het uitgangspunt en in de doelstelling van het humanisme inneemt, wil men ook in de naam « humanisme » uitgedrukt zien. De godsdienstige overtuigingen worden aangeduid met de naam van een bepaald persoon, zoals boeddhisme, christendom. De naam « humanisme » daarentegen, als afgeleid van het latijnse woord « homo », duidt aan, dat in het humanisme de mens de centrale plaats inneemt⁴.

Deze centrale plaats van de mens in de humanistische levensovertuiging maakt de humanistische visie op de mens natuurlijk zeer belangrijk, en maakt ook duidelijk, dat men in een uiteenzetting van de inhoud van de humanistische levensovertuiging van hun visie op de mens dient te vertrekken.

2. — De mens verschijnt niet als een wezen van dezelfde orde als de andere wezens in de kosmos. Van grote betekenis is daarom deze eerste fundamentele humanistische visie op de mens, namelijk, dat de mens geen wezen is geheel van dezelfde orde als de andere wezens in de kosmos⁵. De mens kan namelijk op de eerste plaats niet helemaal herleid worden tot een dier temidden van de andere diersoorten, ook niet tot een meer ontwikkeld dier. Dit zou een humanistische mensbeschouwing terugbrengen tot « animalisme », wat juist uit humanistisch oogpunt moet worden afgewezen⁶. Onder dit opzicht gaan christendom en humanisme « beide vrijwel vanzelfsprekend gepaard met een levenshouding, die zich verweert tegen elk animalisme, dit wil zeggen, tegen die vormen van mensbeschouwing, waarbij de mens wordt gedegradeerd tot een puur biologisch wezen, dat zich evenmin als het dier vragen zou stellen over leven en dood, de zin van het leven en de onzienlijke dingen »⁷. Omdat een naturalistische mensbeschou-

4. Zie Prof. HOETINK, *Het humanisme in de maatschappij*. I, *Humanisme en leven*, pag. 3-4. Eveneens: Corliss LAMONT, *Humanism as a philosophy*, pag. 38.

5. Zie *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6. — « De mens is een bijzonder deel van het kosmisch geheel », zo luidde het in de oude *Beginselverklaring*, pag. 6. De mens is wel een deel van de kosmos, zoals ook plant en dier en elk ander ding, dat is vanzelfsprekend, maar de mens is een geheel « bijzonder » deel van dat kosmisch geheel.

6. J. P. VAN PRAAG, *Geestelijke Verzorging*, 1953, pag. 31.

7. N. G. C., publ. nr. 10, *Kerk en Staat*, 1955, pag. 10.

wing de mens tracht te herleiden tot een integrerend bestanddeel van de natuur en de menselijke waarden en ideeën tot een product van materiële evolutie betekent het humanisme ook een principiële afwijzing van het « naturalisme », omdat het de ontkenning inhoudt van het onderscheid tussen « zijn » en « behoren »⁸.

Anderzijds is de mens ook niet te herleiden tot een louter deel van een meer omvangend geheel, zoals natie, klasse, staat of ras, waarin de mens over het geheel alleen wordt beschouwd met betrekking tot het vitale deel van zijn wezen, dat wil zeggen, tot die sfeer, die ten nauwste aansluit bij zijn puur biologische positie. In deze samenhang krijgen dan de organische betrekkingen tussen de mensen, zoals die van natie, ras, klasse, een te grote nadruk, ja bijna een absolute betekenis. Daardoor is men geneigd de normatieve functie van het geestelijk leven te miskennen en naar humanistisch inzicht weer de unieke betekenis van het menszijn te loochenen⁹. Hiermee wordt dus ook ieder vitalisme, racisme en collectivisme afgewezen als in strijd met de geheel eigen unieke bestaanswijze van de mens.

De mens is dus geen wezen van geheel dezelfde orde als de andere wezens hier binnen deze kosmos, hoewel hij er anderzijds nauw mee verbonden is. De mens bezit een geheel eigen kwaliteit. Dit is een van de grote ontdekkingen die de humanist doet en existentieel ook beleeft, de ontdekking namelijk van zijn eigen zijn als een geheel bijzondere, ja zelfs als een geheel e n i g e zijnswijze binnen dit grote kosmische heelal, een ontdekking die hem tevens een groot ontzag inboezemt¹⁰. « De mens opduikend in de tijd, vertegenwoordigt daarin een stuk bestaan van een geheel eigen soort voorzover wij weten. Hij vindt mooi,

8. Mr. H. B. J. WASLANDER, *Wat is modern humanisme? Humanisme en samenleving*, 1950, afl. 3. Men lette hier op de betekenis van de term « naturalisme »; hier staat deze term in een andere betekenis dan in art. 5, nr. 1. Daar stond « naturalisme » tegenover « supernaturalisme »; hier betekent « naturalisme » een systeem dat het menselijke terugbrengt tot louter natuurlijke fysieke factoren en het samenspel daarvan.

9. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 6.

10. J. P. VAN PRAAG, *De plaats van het humanisme in de Nederlandse volksgemeenschap*, 1949, pag. 23.

hij geniet, hij denkt, hij spreekt, hij voelt zich verbonden met anderen en weet zich verantwoordelijk »¹¹.

Deze beschouwingwijze van de mens wenst men specifiek humanistisch te noemen. Want zou de mens principieel niet meer zijn dan een louter dier, of een deel van een grotere totaliteit zoals natie of klasse, dan zou het met de « humaniteit » gedaan zijn. Juist daarin bestaat de « eerbied » die voor de mens wordt gevraagd en waarvan het humanisme uitgaat, dat men de mens niet gelijk stelt aan het louter animale of hem tot een puur deeltje van een groter raderwerk reduceert. Deze beschouwingwijze van de mens en « humanisme » gaan dus wezenlijk samen. Waar humanisme kan noch collectivisme zijn, noch een vorm van vitalisme, zoals racisme, noch ook een extreem individualisme ; die hogere verbanden bestaan er wel, maar de mens gaat er niet helemaal in op. Hoewel men de geheel eigen en bijzondere aard van de menselijke zijnswijze onvoorwaardelijk als een eerste uitgangspunt van het humanisme aanvaardt, wordt de wetenschappelijke en wijsgerige rechtvaardiging en verdieping van dit standpunt een kwestie van latere zorg geacht.

3. — Die geheel eigen kwaliteit, die de mens alleen kenmerkt in onderscheid met het dier, ligt in het feit, dat hij drager is van een waardebesef.

Waarin bestaat dan die unieke zijnswijze, waardoor de mens wordt gekarakteriseerd ? Deze werd boven terloops reeds aan-

geduid. De mens is het enige wezen binnen deze kosmos, dat zich zelf heeft « ontdekt, dat vragen stelt omtrent leven en dood, de zin van het bestaan en de onzienlijke dingen. Hij denkt, spreekt, vindt mooi, geniet, voelt zich verbonden met anderen en weet zich verantwoordelijk ». De mens gaat niet geheel op in de kosmos, maar kan daartegenover ook stelling nemen, eveneens tegenover zich zelf. Hij is een wezen met zelfbewustzijn. Dat stellingnemen gaat niet louter willekeurig en in de blinde, maar overeenkomstig een hem ingeboren waardebesef. Tussen al datgene wat de mens zich bewust wordt, ziet en hoort, doet en ziet doen, maakt hij ook onderscheid tussen waar en onwaar, zedelijk goed

11. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht *Humanisme als levensovertuiging*, 2 dec. 1951.

en zedelijk slecht, schoon en lelijk. Hij constateert niet alleen met z'n bewustzijn toestanden, gebeurtenissen, handelingen, voornemens, plannen, maar overeenkomstig dat waardebesef in hem geeft hij er z'n tegelijk ook « rekenschap » van. Dit waardebesef is precies die toetssteen, volgens welke hij zich van alles « rekenschap » geeft en waarna hij ook een « redelijk » wezen wordt genoemd en niet alleen een verstandelijk ¹². Datgene wat de mens dus tot dat enige en unieke wezen van deze kosmos maakt, is zijn waardebesef. Het ontplooit zich in drie richtingen, namelijk in de orde van de waarheid, de schoonheid en de zedelijkheid. « Het humanisme acht (dus) een waardebesef, dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd wezenlijk voor de mens » « In het humanistisch mensbeeld verschijnt de mens niet als een wezen van geheel dezelfde orde als de andere levende wezens, waarmee hij overigens zo nauw verbonden is. Hij maakt zich in zekere zin los van de overige dode en levende natuur, doordat hij drager is van een vermogen dat hem dringt tot stellingname ten aanzien van de werkelijkheid. Daarin komt een waardebesef tot uiting ... dat dwingende geldigheid heeft » ¹⁴.

Dit waardebesef is zelfs zo onontkoombaar voor de mens dat een nihilisme niet eens mogelijk is. Want het « nihilisme » bestaat eigenlijk niet in een leegte, zoals Nietzsche het doet voorkomen, maar eerder in een afkeer van waarden, wat ook als het grootste kwaad moet worden beschouwd omdat het de menselijkheid direct aantast ¹⁵.

De mens bezit dit waardebesef echter niet alleen om toe te zien, om puur getuige te zijn van toestanden en gebeurtenissen om deze dan naar zijn waardebesef te « beoordelen ». Hij bezit dit waardebesef op de eerste plaats om de waarden van waarheid, schoonheid en zedelijkheid scheppend te verwezenlijken ¹⁶. In zijn onvolkomenheid bezit de mens dit waardebesef dus eerder in dienst van een opgave en opdracht. Het

12. Dit « verstandelijk » duidt op de zuiver logische functies van de menselijke geest.

13. Zie *Nieuwe Beginselverklaring*, Statuten, grondslag nr. 1.

14. *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6.

15. Brandt CORSTIUS in *Mens en Wereld*, juli-aug. 1950, pag. 7 « Nihilisme ».

16. *Oude Beginselverklaring*, pag. 5 en 8.

is een aspect van zijn scheppend vermogen. De mens is in zijn aanleg een wezen, dat in zich de mogelijkheid draagt waarheid, goedheid en schoonheid voort te brengen, en dergelijke scheppingen van anderen te waarderen en er vreugde over te hebben¹⁷. Beide : scheppend zijn en dit zijn volgens een zeker waardebesef gaan wezenlijk samen. Een scheppend vermogen, geheel blind en absoluut willekeurig, zonder maatstaf en norm, is eigenlijk niet eens denkbaar. De mens is dus niet alleen een « natuurlijk » wezen, maar is op grondslag van deze « natuur » tegelijk ook betrokken op een « kultuur » waarin zich pas zijn ware menselijkheid openbaart¹⁸.

Dit vermogen van de mens, niet alleen tot waarneming maar ook tot positieve stellingname ten opzichte van de werkelijkheid, zijn bekwaamheid niet alleen tot onderscheiding maar tegelijkertijd ook tot verwerkelijking van geestelijke waarden, heft hem definitief uit boven het dier en heel de rest binnen de kosmos en maakt het wezenlijke van het mens-zijn uit. Het constitueert hem tot persoon.

Dit alles bepaalt ook de geheel eigen waarde van de mens. Daarop fundeert de humanist de idee van de menselijke « waardigheid » en de eis tot « eerbiediging » daarvan. Beide behoren tot de meest centrale gedachten van het moderne humanisme. Deze eerbied bestaat negatief hierin, dat men bij de benadering van de concrete mens hem juist niet behandelt als een louter natuurlijk ding of als een louter onderdeel van een groter geheel, zoals natie of ras. Die eerbiediging bestaat dus hierin dat men hem respecteert in zijn geheel eigen waarde en hem ook geheel overeenkomstig zijn eigen wezen benadert. De mens moet zelfs nog in zijn menselijke waarde gerespecteerd worden daar waar hij omwille van zijn overtuiging bestreden moet worden of gestraft om zijn daden. « Omdat hij ook dan nog mens blijft en als zodanig geëerbiedigd verdient te worden in zijn menselijke waarde »¹⁹.

17. *Oude Beginselverklaring*, l.c.

18. *Oude Beginselverklaring*, l.c. — Hier staat de term « natuurlijk » wederom in een andere zin, nl. tegenover « kultuur » ; « natuurlijk » wordt hier genoemd al datgene, wat geen waardebesef bezit, dus geen mens is. Daaronder valt dan niet alleen meer de dode stof, maar ook de planten en de dieren.

19. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 9-10.

De eis tot eerbiediging van de mens berust dus niet hierop, dat de humanist de mens integraal goed zou achten. Het moderne humanisme huldigt niet meer een optimistische mensopvatting; het erkent alle daemoneïen in de mens. Het erkent echter ook geen pessimistische mensopvatting; het acht de mens zeker uit z i c h z e l f in staat tot allerlei goed. Het aanvaardt alleen een reële mensopvatting, die zowel ten volle de goede als de kwade mogelijkheden in de mens erkent ²⁰.

De eis tot eerbiediging van de mens berust slechts hierop, dat, indien men deze eis zou laten vallen, men dan zou eindigen in een wereld van louter strijd, straf, machtswellust en vergelding ²¹.

4. — Het waardebesef in de mens is niet willekeurig, maar bovenpersoonlijk en fundamenteel gelijk bij alle mensen. Het waardebesef in de mens wordt vooreerst hierdoor gekarakteriseerd, dat het niet wille-

keurig is, maar normatief. Het kan namelijk «niet naar willekeur worden gewijzigd; dit wil zeggen, dat de mens niet naar willekeur het wezen van zijn waarderingsvermogen omtrent waar, goed en mooi kan wijzigen» ²². Het waardebesef is dus tegelijk een normbesef. Het gaat aan de eigenlijke oordeelsvorming vooraf — want die oordelen komen door dat besef juist tot stand — en bezit daarbij dwingende geldigheid. Dwingend ook in die zin, dat de mens er niet aan ontkomen kan zich in alle omstandigheden ten opzichte van dit waardebesef te rechtvaardigen, niet alleen wanneer hij goed, maar vooral ook wanneer hij verkeerd doet ²³.

Door het normatieve karakter is het waardebesef tegelijk ook bovenpersoonlijk, in die zin namelijk dat het onttrokken is aan de persoonlijke vrije sfeer van de individuele mens ²⁴. In die zin dat het waardebesef

20. Zie *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 9. — O. NOORDENBOS in *De Nieuwe Stem*, aug. 1947, over de drie grote misverstanden omtrent het moderne humanisme. — J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 13. — Idem, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 12. — Idem, *Modern Humanisme* (brochure 1957), pag. 18.

21. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 9.

22. *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6. — Oude pag. 7.

23. L.c.

24. Aldus luidt deze term nog in de *Oude Beginselverklaring*, pag. 7. In de *Nieuwe*

niet naar willekeur kan worden gewijzigd heeft het ook een objectief karakter²⁵. En wel in deze dubbele betekenis: in de zin van « onafhankelijk » van subjectieve luimen en lusten, maar op zich zelf toch aan de persoon gebonden hoewel de individuele sfeer te buiten gaande; en ten tweede in de zin van « algemeen menselijk », dit is de persoon in die zin te buiten gaande, dat het als « typisch » menselijk en dus ook als algemeen menselijk dient te worden beschouwd²⁶. Want dit waardebesef ontdekt de mens niet alleen bij zich zelf, maar ook in andere wezens, die hij daaraan als zijn medemens herkent en beleeft. Dit is namelijk een van de drie ontdekkingen die de mens doet, die hij niet als theoretische afleidingen wil laten gelden, maar die slechts fenomenologisch benaderd worden. De ontdekking van de medemens als medeschepper en mededragers van hetzelfde waardebesef is het fenomeen dat ten grondslag ligt aan de gemeenschap²⁷.

5. — Deze opvatting van de gelijkheid van het waardebesef bij alle mensen is voor de humanist een « geloof ».

Het waardebesef acht de humanist fundamenteel gelijk bij alle mensen. De humanist aanvaardt op grond hiervan de wezensgelijkheid

en gelijkwaardigheid van alle mensen als een van de meest principiële grondslagen van het humanisme. Want zonder de aanvaarding van deze gelijkheid zou de weg wijd geopend zijn voor rassenvervolgning en slavernij. De vraag is echter, waarop deze overtuiging is gefundeerd. De thesis van de fundamentele gelijkheid van het waardebesef bij alle mensen ontmoet namelijk moeilijkheden, in het bijzonder wanneer het gaat over zedelijk waarden; niet alle mensen immers achten hetzelfde goed en slecht. Gaat het evenwel over het schone, dan zijn de waardeoordelen klaarblijkelijk divergent. De algemene gelijkheid van het waardebesef kan door de humanist dus niet zo maar a priori worden gesteld. Hij is slechts gerechtigd dit te aanvaarden voorzover de feiten

Beginselverklaring is de term « bovenpersoonlijk » vermeden, waarschijnlijk omdat « bovenpersoonlijk » gemakkelijk geïdentificeerd wordt met « buitenmenselijk ».

25. *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6.

26. Zie J. P. VAN PRAAG, *Een poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 10.

27. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom humanisme*, 1946, pag. 8-9. — Zie art. 2, nr. 3.

en de ervaring hem daartoe machtigen. Welnu, de humanist is er zich grondig van bewust, dat hij dit wezenlijke punt van zijn levensovertuiging niet exact bewijzen of causaal afleiden kan²⁸. De wetenschappen kunnen deze gelijkheid van het waardebesef bij alle mensen wel waarschijnlijk maken, maar niet exact bewijzen. De humanist geeft dan ook toe, dat deze overtuiging het karakter draagt van een geloof; maar dan toch van een geloof, dat niet op een leegte is gebaseerd, dat niet uit het niets wordt voortgebracht, maar dat gegrond is op een degelijke en oorspronkelijke algemeen menselijke ervaring, welke fenomenologisch benaderd en beschreven kan worden. De ervaring leert namelijk, dat er redelijke gedachtenwisseling, verstandhouding en samenleving tussen de mensen mogelijk zijn. Het is immers niet goed in te zien, hoe die samenleving mogelijk is, als niet een beroep kan worden gedaan op fundamenteel dezelfde beginselen omtrent waarheid, schoonheid en zedelijkheid. Het zou voor ons West-europeanen van de twintigste eeuw onmogelijk zijn bijvoorbeeld de oud-griekse heldenfiguren uit de Homerische poëzie te begrijpen en te bewonderen, indien wij niet in wezen waren zoals zij. Het zou ons eveneens onmogelijk zijn de grootheid van de wijsbegeerte van het oude China te erkennen, indien wij daarmee niet in diepste zin één waren. Er is in feite algemene communicatie mogelijk tussen de mensen van alle tijden en alle plaatsen. Een fundamentele gelijkheid van het waardebesef is geheel en al verondersteld en geïmpliceerd in onze menselijke gedragingen van iedere dag, in het bijzonder in de omgang met elkander, in ons spreken en discussiëren, in het onderling overleg en in onze voortdurende pogingen met elkander tot een vergelijk te komen, in onze verwijten, vermaningen en bestraffingen. Dit alles heeft immers alleen maar zin, wanneer wij elkander aan hetzelfde besef van waarheid, zedelijkheid en schoonheid onderworpen achten. De gehele samenleving veronderstelt de gemeenschappelijkheid en fundamentele gelijkheid van het waardebesef en berust daarop. Zonder dat zou zelfs een

28. J. P. VAN PRAAG, *Mens en Wereld*, jrg. 5, 1950, nr. 11, pag. 2, *Humanistische Verkenningen*. Alsook: *Mens en Wereld*, jrg. 6, 1951, nr. 6, pag. 3, *Humanisme en Christendom*.

natuurlijke en echt menselijke samenleving niet eens mogelijk zijn. De maatschappelijke orde zou dan immers, indien men hier nog van orde zou kunnen spreken, slechts op dwang en geweld berusten²⁹. De gemeenschappelijkheid en gelijkheid van het waardebesef worden dus voortdurend ervaren en beleefd. Men kan ze misschien wel ontkennen, maar deze ontkenning niet rechtvaardigen, omdat men dan eo ipso weer een beroep zou doen op de gelijkheid van hetzelfde waardebesef.

Maar deze humanistische overtuiging van de gelijkheid van het waardebesef reikt toch niet verder dan voorzover zij door de feiten niet wordt weerlegd. Want « hij (de humanist) kan bij deze vooronderstelling niet duurzaam volharden, indien de feiten er mee in strijd zouden zijn, maar zolang dit niet definitief is gebleken, vormt dit uitgangspunt een grondslag, waaraan hij beseft principieel te moeten vasthouden »³⁰. « Alleen wanneer de norm voor honderden miljoenen mensen praktisch niet zou gelden, zou men zich wel af gaan vragen in hoeverre principieel de algemeengeldigheid ervan nog volgehouden kan worden. Het is denkbaar, en men zou eventueel de consequenties moeten aanvaarden, dat onze norm in zijn typisch Westerse vormen ook een typisch Westerse inhoud zou bevatten, die elders eenvoudig niet aan een levenswerkelijkheid beantwoordde. De doorvoering van een dergelijke veronderstelling zou zonder twijfel een on-humanistisch aspect hebben, maar... (het) komt ons voor, dat het niet nodig is tot een dergelijke beperking — want dat zou het zijn — onze toevlucht te nemen : vergissen we ons niet, dan neigt de moderne wetenschap er toe het zedelijke beleven van andere culturen en rassen, evenals hun geestelijk en artistiek besef, ondanks alles toch als wezenlijk gelijk aan het onze op te vatten »³¹.

Hoewel de humanistische overtuiging van de gelijkheid aller mensen een « gelijkheids-gelooft » is, is zij toch geen dogma. Want een dogma staat buiten alle redelijke kritiek, terwijl het uitgangspunt van ieder humanisme getoetst wordt aan alle wetenschappelijke feiten en

29. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 10-11.

30. L.c., pag. 12.

31. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 82.

theorieën. « Het is houdbaar precies voor zover het door redelijke kennis niet weerlegd wordt. ... Men kan het een intuïtief geloof noemen »³². Dit gelijkheidsgeloof vormt een principieel uitgangspunt van de humanistische levensovertuiging. « Het is een kenmerkende consequentie van het humanistische uitgangspunt, dat wij behoren uit te gaan van de gelijkwaardigheid van alle mensen, zo lang het tegendeel niet bewezen is ... ». « De erkenning van het (gemeenschappelijk) waardebesef vormt voor de humanist niettemin de grondslag van zijn mens-beschouwing ... ». « Wie er anders over denkt, kan een respectabel mens zijn, maar niet valt in te zien, waarom hij zich humanist zou noemen. En zo lang het humanisme blijft, zal het vasthouden aan deze wezensgelijkheid van alle mensen »³³. « Het is een hoeksteen van het humanisme »³⁴.

6. — Het waardebesef is wel bovenpersoonlijk, maar niet « buitenmenselijk ».

Hoewel het menselijk waardebesef niet naar willekeur kan worden gewijzigd, bovenpersoonlijk is en ob-

jectief, betekent dit toch niet dat het ook als « buitenmenselijk » kan worden opgevat. Deze stelling verdient bijzondere aandacht, omdat men hier een punt aantreft — in tegenstelling met het voorafgaande — dat het humanisme wél de niet-godsdienstige kant doet opgaan of liever het in zijn ongeloof bevestigt. Zij kunnen de waarden namelijk niet anders zien dan als pure idealen, die de mens scheppend in leven en kosmos heeft te realiseren. Buiten de mens en zijn daden hebben die idealen geen zin, ja kunnen zelfs niet gedacht worden. Het is niet zo voor de humanist, dat « de » waarheid, onbaatzuchtigheid, rechtvaardigheid enz. ergens buiten de mens en de kosmos zouden kunnen bestaan. De humanist zou niet weten wat een Hoogste Goedheid, Rechtvaardigheid en Liefde als reële werkelijkheden buiten de mens zouden

32. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen*, in *Mens en Wereld*, jrg. 5, 1950, nr. 11, pag. 2. — Idem, in *Mens en Wereld*, jrg. 7, febr. 1952, pag. 9, *Gelijkheid*. — Idem, *Mens en Wereld*, jrg. 7, maart 1952, pag. 4, *Gelijkwaardigheid*.

33. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 11-12.

34. Zie *Mens en Wereld*, jrg. 8, 1953, nr. 9, pag. 1.

moeten betekenen. Gerechtigheid, waarheid en goedheid komen hem slechts als idealen voor, die voortdurend gerealiseerd moeten worden in de steeds wisselende gebeurtenissen en omstandigheden van de levende mens en de kosmos. Deze daden en gebeurtenissen vormen als het ware de stof waarin de waarden verwerkelijkt moeten worden om te kunnen bestaan. Die waarden kunnen dus niet gedacht worden als concrete werkelijkheden, die hier of daar buiten mens en kosmos bestaan. Zonder de daden en gebeurtenissen waarin de idealen geconcretiseerd worden, hebben ze geen inhoud meer en kunnen niet meer als «iets» door ons begrepen worden. Wij verkeren dus in de situatie, dat wij aan de waarden en de idealen los van de mens, los van de gebeurtenissen en de handelingen waarin ze geconcretiseerd worden, geen vorm en inhoud meer kunnen geven. Vandaar dat «de» gerechtigheid bijvoorbeeld niet begrepen kan worden als vastgelegd in een bepaald gebied, een vaste plaats, een absolute concrete norm. Gerechtigheid als ideaal en in haar volledigheid is niet realiseerbaar in een bepaalde wet, in een bepaalde staatsvorm, of internationale orde. De Gerechtigheid is en blijft steeds iets, wat nergens is, maar waarnaar steeds gestreefd moet worden. Het ideaal is uiteraard geen bepaalde toestand, is geen bepaald stel regels. Het heeft uit zichzelf eigenlijk helemaal geen inhoud. Die inhoud moet er steeds weer «historisch» aan gegeven worden. De daden, de gebeurtenissen, de historie zijn het lichaam zelf waarin de idealen gestalte krijgen en waarin zij voortdurend in steeds nieuwe vormen worden gerealiseerd, zonder dat zij ooit tot een definitieve en volmaakte realisatie komen. Een definitieve realisatie heeft zelfs geen zin. Voortdurend grijpt en tracht de mens naar zijn idealen, waardoor hij wordt getrokken, terwijl zij steeds transcendent zijn en blijven. In geen enkele handeling van de mens, in geen enkele gebeurtenis van de kosmos kunnen die idealen in hun volmaaktheid worden uitgedrukt. Iedere keer opnieuw moet daaraan inhoud worden gegeven, zonder dat zij volledig kunnen worden uitgeput. Het zijn slechts «normen» van werkelijkheden en zelf geen werkelijkheden. En de mens, die in zijn diepste wezen door dit onuitputtelijke waardebesef wordt bepaald, is

daarom een zich zelf steeds transcenderende werkelijkheid, een echt historisch en historiserend wezen³⁵.

De humanist is derhalve niet in staat de normen en waarden buitenmenselijk op te vatten. Waarheid, goedheid, liefde enz. zijn bij uitstek « menselijke » waarden, die buiten de mens geen betekenis meer bezitten. De Beginselverklaring van het Humanistisch Verbond formuleert het aldus : De mens wordt gekenmerkt door een waardebesef « dat aan alle bewuste oordeelsvorming voorafgaat en dwingende geldigheid heeft. Het kan niet naar willekeur worden gewijzigd ... Dat betekent echter nog niet dat het buitenmenselijk is ; zou men de mens wegdenken, dan bleef er naar humanistische opvatting, ook voor het waardebesef geen plaats meer over. Het is aan het mens-zijn gebonden en maakt in zekere zin de menselijkheid van de mens uit. Dat wordt dan ook bedoeld als het in de beginselverklaring *w e z e n l i j k* voor de mens genoemd wordt »³⁶. Het waardebesef is dus zó wezenlijk voor de mens, dat het buiten de mens niet meer te denken valt. Hierdoor krijgt de formule « wezenlijk voor de mens » een nog meer pregnante, ja zelfs exclusieve betekenis. Zij bevat in de kiem reeds de afwijzing van de idee van een persoonlijke God³⁷.

We zien hier dus vier stellingen, die ten nauwste met elkander verband houden : vooreerst, de mens is een wezen in de kosmos van een geheel eigen en unieke soort, vervolgens de mens wordt naar zijn

35. Zie Prof. HOETINK in *Humanisme en Transcendentie II* in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 83-84. — We hopen er in geslaagd te zijn de kern van zijn gedachtengang juist te hebben weergegeven.

36. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6-7.

37. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom humanisme*, pag. 10. « Het waardebesef is bovenpersoonlijk, maar dit betekent geenszins, dat het volgens de humanist nu ook als buitenmenselijk moet worden opgevat. Denkt hij de mens weg, dan kan hij als humanist ook het waardebesef of zelfs de waarde als zodanig, niet meer denken. Wat goed, waar of schoon zou zijn onafhankelijk van de mens, niet van één speciale mens maar van de mens als zodanig, dat is hem geheel onduidelijk. Wanneer de godsdienstige mens hier spreekt over Gods goedheid, waarheid en liefde, lijkt dit de humanist een fictieve verabsolutering van het menselijke ... ». — Het hoofdbezwaar van de humanist tegen de voorstelling van een persoonlijke God « moet (dan ook) wezen, dat iets (menselijks) buiten de mens een absolute betekenis wordt toegekend ». Zie J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht van 4 maart 1951, *In het leven geworteld*.

innerlijke wezen door een niet-willekeurig waardebesef bepaald, ten derde de waarden en idealen zijn onmogelijk buitenmenselijk te denken en tenslotte de afwijzing van de idee van een persoonlijke God. Deze vier stellingen behoren tot de kern van dit niet-godsdiensig humanisme.

Art. 8

De Grondgedachten van de humanistische Ethiek

1. — De zedelijkheid is een « oorspronkelijke » waarde. De humanist acht de ethische waarde vooreerst niet afleidbaar of causaal verklaarbaar uit het fysische. Het humanisme verdraagt zich in deze niet met het « naturalisme », dat in het ethische slechts een product ziet van materiële evolutie. Wie meent, dat het zedelijke volkomen verklaard kan worden, zoals in de natuurwetenschappen de val causaal verklaard wordt, ontkent eigenlijk dat er een « behoren » bestaat ; hij negeert het onderscheid tussen « zijn » en « behoren ». Naturalisten zouden als hun de vraag werd voorgelegd naar de menselijke rechtsvorming, moeten antwoorden, dat zij wel kunnen zeggen, hoe naar hun opvatting de rechtsvorming « zal » veranderen, maar niet, hoe zij « behoort » te veranderen. De vraag naar het behoren kan in het naturalisme niet eens zinvol gesteld worden. Humanisten zijn dus van mening, dat het behoren niet rechtstreeks en zonder meer af te leiden is uit het zijnde, ook niet uit het geheel der sociaal-economische verhoudingen, dat deel uitmaakt van het zijnde³⁸. Evenmin als het ware kan het goede uit iets buiten de mens worden afgeleid. Het ethische is als een geheel oorspronkelijke werkelijkheid in de mens zelf gelegen, het constitueert zijn wezen en maakt hem tot mens. De herhaling van een dwaling, hoe dikwijls ook gelanceerd, maakt de onjuiste bewering niet waar, en de herhaling van een fout, hoe frekwent ook, maakt deze daad niet zedelijk goed. Nergens ligt er een directe brug tussen wat er « is » of wat er in feite geschiedt, en wat « behoort » te zijn³⁹. Het ethische is derhalve

38. Zie Mr. H. B. J. WASLANDER, *Wat is modern Humanisme? Humanisme en Samenleving*, 1950, pag. 1-3. — Dr. P. A. DIETZ, *Over waarde en norm in het humanisme*, 1953, pag. 5 e.v.

39. Prof. Mr. H. R. HOETINK, *Humanisme in de maatschappij*. Lezing I, *Humanisme*

onafhankelijk van feiten en omstandigheden ; het is niet afleidbaar, maar sui juris ; het is een oorspronkelijk gegeven.

Dit alles komt feitelijk neer op het werkelijk aanvaarden van de zedelijkheid of van het reële verschil tussen goed en kwaad. Het grondbeginsel van iedere ware ethiek, het principiële verschil tussen « wat is » en « wat behoort te zijn » wordt derhalve volledig door het humanisme aanvaard. « Wat de humanist nooit prijs geeft is de intuïtieve zekerheid van het onderscheid tussen goed en kwaad... Het besef van goed en kwaad staat gebiedend in zijn leven en wordt door hem aanvaard. Zo niet dan treedt men buiten de grenzen van het humanisme »⁴⁰.

De aanwezigheid van het ethische en de oorspronkelijkheid van zijn karakter laten zich dus niet bewijzen, maar worden slechts door de humanist als onbetwifelbare werkelijkheid beleefd⁴¹. Fundament voor deze zekerheid is dus niet een redenering, maar de onmiddellijk evidente ervaring zelf. De humanistische aanvaarding van de zedelijkheid berust op intuïtieve klaarlijkheid⁴². Derhalve zijn de eerste zedelijke beginselen redelijk, en niet verstandelijk⁴³. Daarom spreekt de beginselverklaring ook van norm-« gevoel », om er mee aan te duiden, dat waarde geen kwestie is van verstand of van formeel logisch denken, maar van de rede⁴⁴. Dit « ethische » vertrekpunt van dit huma-

en Leven, 1950, pag. 4. — J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 60 : « Dat wat ergens op een gegeven moment is of wordt, kan ons op zichzelf nimmer leren wat behoort. Hierin onderscheidt het humanisme zich zowel van vitalisme als van allerlei soorten utilisme ». — Dezelfde gedachte vindt men ook in de ethiek van Prof. Heymans.

40. Zie *Het humanisme in deze tijd* in *Mededelingenblad*, 1946, nr. 3.

41. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 67.

42. Zie *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 13.

43. Prof. Libbe VAN DER WAL, *Wat is Humanisme? De Toets der Rede*, 1950, pag. 15.

Voor een goed begrip hiervan geve men acht op het humanistisch onderscheid tussen « rede » en « verstand ». Verstand duidt op de zuiver logische functies van de geest, « rede » op de geest voorzover hij drager is van het waardebesef. De mens handelt « verstandelijk », wanneer hij bijvoorbeeld allerlei vernuftig oorlogsmateriaal maakt, maar hij handelt ook « redelijk », wanneer hij er slechts gebruik van maakt overeenkomstig de eisen van het waardebesef. Een « redelijk » mens is derhalve iemand, die overeenkomstig zijn besef van waarheid, zedelijkheid leeft en handelt.

44. Prof. Libbe VAN DER WAL, l.c.

nisme is zo belangrijk, dat het in de naam van de internationale organisatie, de I.H.E.U. tot uitdrukking is gebracht.

2. — Het zedelijk goede is het tegen- Waarin bestaat nu het zedelijk goede
gestelde van het egoïsme. naar humanistische opvatting? — Het
zedelijke goede is vooreerst niet te herleiden tot het « nuttige », niet tot het « aangename », ook niet tot het « lustgevende » of « gelukschenkende », het is in het geheel niet herleidbaar tot iets zuiver persoonlijks, tot zelfzucht of eigenbelang, omdat men door al deze herleidingen het zedelijk goede van zijn eigen oorspronkelijke betekenis en zin berooft en dus eigenlijk negeert.

Het zedelijk goede kan ook niet herleid worden tot het collectieve nut, hetzij met die collectiviteit bedoeld wordt, het eigen volk, het ras of de gehele mensheid. Want er zijn zelfs dingen die door de gehele mensheid niet willekeurig goed genoemd kunnen worden, omdat zij voor haar van nut zijn ⁴⁵. Al deze herleidingen zouden neerkomen op een vitale fundering van de ethiek. Wie uit lust handelt, handelt niet zedelijk, maar zelfzuchtig. Het zedelijk waarden maakt bovendien aanspraak op algemeengeldigheid. Wij achten iedereen gebonden aan het zedelijk goede, zoals ook eenieder aan dezelfde maatstaf van de waarheid gebonden is. Welnu, de hedonistische waarden maken juist geen aanspraak op algemeengeldigheid ⁴⁶. Het zedelijk goede ligt ook niet in het geluk, dat met zedelijk handelen gepaard kan gaan. De ene daad is niet goed, omdat daarmee een gelukservaring verbonden is, de ander niet slecht, omdat deze onaangename gevolgen voor ons heeft. Het zedelijk handelen is slechts waarlijk zedelijk, wanneer men het doet, onbekommerd om de gevolgen, die het voor ons heeft. Bovendien zou iemand, die zedelijk zou handelen om de gelukservaring die er

45. Prof. HOETINK, *Humanisme en Socialisme*, 1946, pag. 29-30. — Voor een diepere fundering zie Libbe VAN DER WAL, *Zaligheid en nut van het algemeen* in *Rekenschap*, jrg. 5, 1958, pag. 14-21. Eveneens *Problemen der zedelijke waardering*, 1958, pag. 176-184. Zie echter ook het kritische artikel daarop door J. P. MAZURE, *Ethiek en nut van het algemeen* in *Rekenschap*, jrg. 6, 1959, pag. 50-75.

46. Prof. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische waardefundering* in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 215.

mede verbonden is, haar ook verspelen. Hij zou namelijk gekweld worden door het gevoel niet waarlijk onbaatzuchtig gehandeld te hebben. De innerlijke vreugde kan wel het gevolg zijn van het zedelijk handelen, maar op het moment dat die vreugde doel wordt, houdt zij op gevolg te zijn. Niemand zal een drenkeling uit het water halen terwille van het gevoel van voldaanheid dat hij daarna zal hebben, en wie het toch daarom mocht doen, zou achteraf ervaren, dat dit goed dan juist uitbleef⁴⁷.

Ook hoop op loon of vrees voor straf zijn geen waarlijk zedelijke motieven ; want aldus doet men weer een beroep op iemands egoïstische neigingen. Het zijn meer pedagogische dan ethische motieven. « Wie het goede doet, opdat een God hem zou lonen, maakt daardoor juist het goede tot iets kwaads », zo luidt de klassieke formule⁴⁸. Wie het goede doet omwille van het loon en het kwade laat omwille van de straf, handelt uit berekening. Men kan dus eigenlijk helemaal niet « goed » zijn omwille van een doel, wil er tenminste van echte zedelijkheid sprake zijn. Het is geen doel dat het zedelijke « zedelijk » maakt. Dit zou een ontwijding, een verontzedelijking zijn van de deugd. Goed-zijn is in zichzelf doel. Het zedelijk goede is alleen maar zedelijk goed, wanneer het omwille van zichzelf verwerkelijkt wordt. Het sluit iedere zelfzucht uit⁴⁹. Het zedelijk besef dwingt ons tot oordelen, waarin de ander als gelijkwaardig aan onszelf optreedt, hetgeen praktisch inhoudt, dat het eigenbelang niet zwaarder wegen mag dan de belangen van de medemens, of anders gezegd : dat de naaste daarin volkomen geëerbiedigd wordt, omdat een postulaat van de zedewet is, dat de ander van dezelfde natuur is als wij. De hierdoor gekenmerkte gezindheid is naar humanistische overtuiging het criterium van het goede, en als zoda-

47. Dr. J. P. VAN PRAAG, in *Humanisme en Christelijk Geloof* in *Wending*, jrg. 2, 1947, pag. 399-400. Idem, *Geestelijke Verzorging*, pag. 31-32 ; hier zegt hij : « In die zin is het humanisme anti-egoïstisch ». — Dr. Libbe VAN DER WAL, *Zaligheid en nut van het algemeen*, l.c., pag. 14 e.v.

48. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 16. Een opvoeding welke alleen met deze motieven zou werken, zou meer dressuur dan opvoeding moeten heten.

49. Zie *Mens en Wereld*, jrg. 2, 1947, nr. 12, pag. 6, *In gesprek met een orthodox christen*.

nig behoeft zij geen verdere motivering of herleiding ; precies voorzover de mens zich door die gezindheid laat bepalen is hij zedelijk goed ⁵⁰.

Het zedelijk goede wordt dus gevraagd omwille van zichzelf ; het is « absolute Forderung » ⁵¹. Het goede geldt uit zichzelf, onafhankelijk van subjectieve Godskennis of van een Openbaring, onafhankelijk ook van historische en psychologische beschouwingen omtrent oorsprong, betekenis of inhoud ervan, onafhankelijk ook van de uiteenlopende oordelen waartoe het zedelijkheidsbesef kan leiden ⁵². Omdat men niet zedelijk goed kan zijn omwille van een doel, is het goede datgene, wat gericht is op de overwinning van de zelfzucht ; het is het « onbaatzuchtige » ; het is « de andere liefhebben als zichzelf » ⁵³.

3. — Het zedelijk waardebesef is niet willekeurig, bovenpersoonlijk, algemeen-menselijk, objectief, autonoom, echter niet buitenmenselijk.

Met het waardebesef in het algemeen genomen deelt het zedelijkheidsbesef, dat het niet naar willekeur kan worden gewijzigd.

Wij kunnen misschien wel willekeurig zeggen, dat dit of dat goed of slecht is, maar wij kunnen het ons niet naar eigen verkiezing zo denken. Onze geest is blijkbaar zo geconstrueerd. Het is derhalve een groot misverstand te menen, dat naar humanistische opvatting de mens zelf willekeurig zal uitmaken wat zedelijk goed en slecht is. Niet dit is dus de betekenis van de vrije moraal ⁵⁴. Vrije moraal staat tegenover heteronome moraal.

50. Zie Dr. J. P. VAN PRAAG, in N. G. C., publ. nr. 7, *Filosofie en Geloof*, pag. 40. — Idem, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 65. — Idem, in *Wending*, sept. 1947, naar aanleiding van een artikel van Dr. van Dippel in hetzelfde tijdschrift over humanisme. — Dr. Libbe VAN DER WAL, Radiovoordracht, 27 febr. 1955.

51. Zie N. G. C., publ. nr. 7, 1933, pag. 42.

52. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 9-10. — Dr. Libbe VAN DER WAL, Radiovoordracht, 14 oct. 1956.

53. Dr. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 219.

54. Deze verklaring vindt men in de humanistische literatuur op talrijke plaatsen ; blijkbaar om een ingeworteld misverstand op te ruimen. Wij noemen alleen : *De nieuwe beginselverklaring*, pag. 6. — *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, pag. 13. — *Ontmoeting der levensovertuigingen, Het Humanisme*, door Dr. J. P. VAN PRAAG, pag. 50.

Zeer bijzondere nadruk leggen de humanisten op de autonomie van de moraal. Het niet-willekeurig en bovenpersoonlijk karakter van de zedelijkheid betekent namelijk niet, dat zij van buiten af wordt geopenbaard en opgelegd, betekent nog niet, dat zij heteronoom is. Zij gaat wel de individuele sfeer van het menselijk bestaan te boven, maar zij treedt niet buiten de menselijke sfeer in het algemeen genomen. Wat zedelijk goed is, kunnen wij niet, tenminste niet in eerste instantie, vernemen van een zich openbarende God. Want voordat we weten, dat de zich openbarende instantie « God » is, hebben wij het criterium van goed en kwaad reeds op Hem toegepast. Het goed en kwaad onderscheidend zedelijkheidsbesef is reeds tevoren in ons gegeven. Onder « God » wordt immers verstaan het volmaakt Opperwezen. Maar hoe te weten, dat de openbarende instantie « goed » is, zelfs « algoed » en dus God ? We noemen een God slechts goed en dus God, wanneer Hij beantwoordt aan ons waardebesef. « Als de goden doen wat slecht is, zijn het geen goden ». Het criterium van de Godheid is dus in onszelf gelegen. Krachtens ons eigen inzicht komen wij tot de erkenning van de goedheid en de goddelijkheid van de openbarende instantie. Het onderscheidend vermogen tussen goed en kwaad is dus vóór alles in onszelf gelegen. Zelfs indien God iets zou gebieden wat volgens ons waardebesef kwaad is, dan kunnen wij misschien wel geloven dat het goed is, maar nooit inzien, dat het goed is en geen kwaad.

Gezien het feit dat het zedelijkheidsbesef vóór iedere belijdenis van een algoede God reeds in ons is verondersteld, moet het ook mogelijk zijn de ethiek onafhankelijk van de godsdienst te funderen. Ook het waarheids- en schoonheidsbesef of de oordelen over waar en vals, mooi en lelijk, worden toch niet uit de godsdienst afgeleid. Zedelijkheid is derhalve in deze zin — dus in ordine cognitionis — autonoom, omdat zij nergens anders op berust dan op eigen inzicht. De godsdienstige mens kan daarbij nog wel menen, dat deze autonome oordelen hem — ontologisch — door God gegeven zijn, maar ook zonder deze goddelijke fundering hebben ze onontkoombare normatieve kracht ⁵⁵.

55. Vgl. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 16-17. — Prof. Libbe VAN DER WAL, *Wat is modern humanisme ? De toets der rede*, 1950, pag. 13-14.

Een afzien van het Godsbestaan tast dus de geldigheid van het ethisch ideaal niet aan. « Het goede is niet goed, omdat de goden het liefhebben, maar de goden hebben het lief, omdat het goed is »⁵⁸. Ook wanneer men afziet van het bestaan van God, behoort het ethisch ideaal dus verwerkelijkt te worden. Voor de humanist ontleent het ideaal niet zijn waarde aan God, maar veeleer andersom : als God bestaat, ontleent Hij zijn waarde en betekenis juist aan de mate, waarin Hij het ideaal in zich verwerkelijkt en vertegenwoordigt⁵⁷. In de heteronome moraal wordt dan ook de menselijke zedelijkheid eerst in God geplaatst en daarna tot goddelijke geboden verklaard. In feite maakt de mens zichzelf dus maatstaf van God. We denken openbaringskennis te hebben, maar het is slechts het menselijke wat wij in God hebben geprojecteerd. In plaats dat de zedelijke inhoud afhankelijk zou zijn van het Godsbegrip, is het veeleer andersom, het Godsbegrip is afhankelijk van het in ons aanwezige autonome waardebesef ; dit laatste weerspiegelt zich in het eerste⁵⁸. Het is dus in zichzelf en niet van buiten af, dat de mens de zedelijkheid op het spoor komt. Het is een eis, die niet door iets of iemand buiten hem aan hem wordt gesteld, maar een eis, die uit de diepte van zijn eigen wezen tot hem komt⁵⁹. Het geloof maakt iemand dus nog niet « zedelijk », net zo min trouwens als het ongeloof. Evenmin maakt het ongeloof iemand onzedelijk, zoals zo vaak wordt beweerd en verondersteld. Geen van beide, noch geloof noch ongeloof, is voor iemands zedelijkheid revelant⁶⁰.

De zedelijkheid vindt haar oorsprong en rechtvaardiging derhalve in zichzelf. De normen zijn niet van buiten af opgelegd, maar autonoom

— Idem, *De grond van het zedelijk oordeel*, A.N.T.W.P., jrg. 50, 1958, pag. 140 e.v. — Idem, *Problemen der zedelijke waardering*, 1958, pag. 24-38. En op talrijke andere plaatsen.

56. Prof. Dr. H. J. POS, *Socrates, Stoa en Kant*, in *Mens en Wereld*, jrg. 2, 1947, 14 juli, pag. 1.

57. Prof. Libbe VAN DER WAL, Radiovoordracht, 14 oct. 1956.

58. Vgl. o.a. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Van God en Gebod, Godsdienst en Zedelijkheid*, in *Mens en Wereld*, jrg. 8, 1953, pag. 4.

59. Prof. HOETINK, *Het humanisme in de maatschappij. Humanisme en leven*, pag. 3.

60. Prof. Libbe VAN DER WAL, Radiovoordracht, 9 dec. 1951, naar een notitie van Leo Polak aan het einde van zijn leven.

en immanent. « De gedachte der autonomie berust juist op de ontdekking van een wet, « nomos », die in de mens zelf « autos » aanwezig is en die gehoorzaamheid vergt »⁶¹. Zedelijk leven is dus een ethisch gebonden leven⁶². Het is eigen geestes-wettelijkheid⁶³.

4. — De humanist « gelooft » in een fundamentele gelijkheid van het zedelijkheidsbesef bij alle mensen. Een zekere grond voor absoluut onveranderlijke waarden bezit hij echter nog niet.

De humanist « gelooft » dat het zedelijk waardebesef, gelijk het waardebesef in het algemeen

genomen, fundamenteel bij alle mensen gelijk is. « Er is geen moraal, wanneer of waar ook, die leugen, zelfzucht, harteloosheid, op zich zelf goed acht »⁶⁴. « Het is dan ook duidelijk, dat barmhartigheid en trouw en eerlijkheid en al die andere waarden geen speciale eigenschap vormen van één bepaalde mensensoort. Zij zijn geen christelijke of humanistische of joodse of Griekse begrippen, maar menselijke maatstaven en menselijke idealen, in alle tijden en op alle plaatsen aanwezig, zij het ook niet steeds precies gelijk. ... Geen van ons denkt er dus aan, bepaalde deugden op te eisen als speciaal humanistisch. Iedere waarde, iedere deugd, iedere norm is : menselijk »⁶⁵. Nochtans kan de humanist ook hier bij deze veronderstelling niet duurzaam volharden, indien de feiten ermee in strijd zouden zijn⁶⁶.

Wanneer de geschiedenis der beschavingen ons dus het tegenovergestelde schijnt te suggereren, dit wil zeggen, dat de waarden niet vast en bestendig zijn, maar veranderlijk en niet overal dezelfde, dan moeten wij dit niet te gemakkelijk aanvaarden. Want het is mogelijk, dat de fundamentele waarden niet veranderd zijn maar alleen breder van toepassing geworden zijn. Zo zijn sinds de grondlegging van de West-

61. N. G. C., publ. nr. 9, *Het samenleven in Nederland*, pag. 18, de voetnoot van Dr. J. P. van Praag.

62. Brandt CORSTIUS, Radiolezing, 19 mei 1957.

63. Prof. Libbe VAN DER WAL, *Autonomie*, in *Mens en Wereld*, jrg. 6, 1951, pag. 7-8.

64. J. P. VAN PRAAG, *Autonom humanisme*, pag. 10.

65. G. STUIVELING, *Humanistische Waarden*, art. 1, pag. 3.

66. J. P. VAN PRAAG, *Een poging tot plaatsbepaling*, pag. 12.

Europese beschaving in Griekenland tot heden toe de idealen van rechtvaardigheid, trouw, hulpvaardigheid, toewijding, menselijke gelijkheid, eerbied voor de medemens voor steeds breder kring van mensen geldig geworden : eerst voor de familie, vervolgens voor de kleine staatsgemeenschap en zo voort ⁶⁷. « Het algemeen geldige heeft immer slechts normatieve, nooit descriptieve betekenis » ⁶⁸.

De schijnbare verandering en relativering van de waarden kan dikwijls ook verklaard worden uit een conflict tussen deugden, waarbij het fundamentele waardebesef niettemin het beslissende criterium blijft. Zo kunnen de deugd van solidariteit en het spreken van de waarheid tegenover elkander komen te staan, waarbij een gewetensconflict ontstaat. De arbeider zal dan ten opzichte van de patroon ontkennen dat er een staking in voorbereiding is. Maar hij zal hierom het liegen als zodanig niet goed achten ⁶⁹. Ook het feit dat de mens gedurende de historie bij het aanleggen van zijn zedelijk waardebesef tot zo verschillende resultaten gekomen is, wijst nog niet op het bestaan van een verschillende zedelijke maatstaf of op een verandering van waarden. Met eenzelfde maatstaf, gehanteerd door verschillende personen of zelfs door eenzelfde persoon op verschillende tijden, kunnen de metingen anders uitvallen. Dat wijst nog niet op een verschil in waarde-maatstaf. Te meer daar deze maatstaf niet direct in zich zelf zichtbaar is, maar uit diezelfde concrete waarderingen moet blijken. Datgene waarin het waardebesef tot uitdrukking komt, namelijk het complex van ethische overtuigingen, de moraal, de tradities, conventies, wisselt met de tijden. Het variabele element is dan niet de maatstaf, maar de toepassing op de feiten, zelfs op dezelfde feiten. Uit het bestaan van een veelheid van wijsgerige en wetenschappelijke systemen besluit men toch ook niet tot een verschil in waarheidsmaatstaf ⁷⁰ ?

67. Zie Dr. C. J. Brandt CORSTIUS, *Wat is modern Humanisme ? De menselijke waardigheid*, 1950, pag. 8. — Wat wij in de wandeling dikwijls verandering van normen noemen, is vaak een uitbreiding van hun toepassing.

68. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 81 onderaan.

69. L.c., pag. 78.

70. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische Waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 214 e.v. — Idem : *Problemen der zedelijke waardering*, 1958, pag. 52 e.v.

Niettemin blijft de humanistische overtuiging van een principiële gelijkheid van het waardebesef bij alle mensen een « geloof », waaraan een voldoende wetenschappelijke basis ontbreekt. « Bij het zoeken naar de waarderingsmaatstaf kunnen we alleen uitgaan van de ervaring, die ons hieromtrent ten dienste staat, dus van concrete zedelijke waarderingsmaten, die in allerlei situaties door ons zelf en ook door anderen voltrokken zijn, en waarvan wij de neerslag vinden in literatuur, zeden en gebruiken, wetgeving en rechtspraak » ⁷¹. Welnu deze wetenschap geeft de voldoende basis van een absolute onveranderlijkheid der waarden nog niet. Men vindt in de humanistische literatuur daarom talrijke plaatsen waarin men duidelijk stelt, dat men niet wil geloven in eeuwige, absoluut onveranderlijke normen en waarden. Jammer wordt er in deze teksten dikwijls niet duidelijk onderscheid gemaakt tussen waarde of waardemaatstaf en norm in de zin van een gevestigd concreet oordeel, zodat men niet goed ziet, waarop dit veranderlijkheidsgeloof precies slaat. « Het humanisme gaat ... helemaal niet uit van eeuwige normen of onveranderlijke waarden, maar van een niet-willekeurig normgevoel en objectief waardebesef ». Te menen, dat het humanisme van eeuwige normen uitgaat, berust op « een zeer fundamenteel misverstand omtrent het humanisme » ⁷².

Maar indien er dan toch van verandering sprake moet zijn, dan gaat het zeker niet over een willekeurige verandering, overeenkomstig de duidelijke verklaring van de beginselverklaring ⁷³. Verder gaat het dan alleen over veranderingen in zeer grote perioden ⁷⁴. Voorts betreft deze

In humanistische kringen pleegt men onderscheid te maken tussen ethiek en moraal. Moraal is dat « complex van overtuigingen over wat goed is en wat slecht, dat zich in een bepaalde plaats en tijd heeft gevormd bij een persoon of groep » (p. 55). De ethiek is de persoonlijke worsteling ter verwerkelijking van het zedelijkheidsbesef. De moraal is veranderlijk te noemen, maar daarom nog niet de zedelijke waarderingsmaatstaf zelf.

71. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische Waardefundering*, l.c.

72. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische Verkenningen. Humanisme en Samenleving. In Mens en Wereld*, jrg. 5, 1950, dec., pag. 2 — Brandt CORSTIUS, *Wat is modern Humanisme? De menselijke waardigheid*, 1950, pag. 8. — *Ontmoeting der levensovertuigingen*, in *Het Humanisme*, 1954, pag. 51-52.

73. Pag. 6.

74. « Maar men moet (dan) de verandering der normen ... zien gebeuren in zeer

verandering dan nog alleen de inhoud van de waarde of de norm, en niet het gelden daarvan. De veranderlijkheid der normen neemt nog niet weg « dat die bepaalde levenswaarde, die al naar de beschaving van inhoud kan veranderen voor de mensen van een bepaalde cultuurperiode geen absolute geldigheid zou kunnen hebben. Dat kan hij wel. Wij kunnen om een voorbeeld te geven toch onmogelijk de voor ons vanzelfsprekende eis van trouw aan het gegeven woord niet waardeloos of van minder belang achten, omdat er misschien een tijd is geweest of een tijd zal komen, waarin deze deugd niet als zodanig werd of zal worden beschouwd ». « Zelfs al zou men er in slagen om de inhoud van het waardebesef te herleiden tot sociale instincten, tot psychologische behoeften, of tot historische verworvenheden, dan is dat alleen maar voor de oppervlakkige geest een verzwakking van de geldingskracht ervan »⁷⁵. « Relativistisch kan men zijn ten aanzien van verschillende inhouden van het ware en het goede. Wat men op een gegeven moment van de geschiedenis voor waar houdt, blijkt later slechts ten dele waar te zijn, en wat men op een bepaald moment voor goed houdt, blijkt door iets beters vervangen te moeten worden. In die zin leert iedere geschiedbeschouwing ons de relativiteit van onze zedelijke en redelijke oordelen. Dat kan de humanist niet ontkennen, maar dat kan ook de christen niet ontkennen. De wijze echter waarop wij tot die oordelen komen, de manier waarop we op ieder moment toetsen wat goed en kwaad is, is niet relatief, dat vermogen is met ons mens-zijn gegeven »⁷⁶. « Het gelden zelf is voor hem (de mens) de wet van het bestaan. Ongetwijfeld kan men op grond van dit algemeen principe in de praktijk tot de meest uiteenlopende en zelfs tegenstrijdige beslissingen komen ... maar dat neemt niet weg, dat het goede, schone en

grote perioden. Het leven der primitieve stammen, in Afrika b.v., wijst er op hoe het waarschijnlijk geweest is in Europa vóór de tijd, waarvan wij de geschiedenis der beschaving kennen. Maar (overigens) in duizenden jaren kunnen beschaving en maatschappijvormen veranderen en normen (toch) in toenemende mate van kracht blijven ». Zie Dr. J. C. Brandt CORSTIUS, *Wat is modern Humanisme. De menselijke waardigheid*, 1950, pag. 8.

75. J. P. VAN PRAAG, *Ontmoeting der levensovertuigingen*, in *Het Humanisme*, 1954, pag. 51-52. Idem : *Autonom Humanisme*, 1946, pag. 10.

76. J. P. VAN PRAAG, *Ontmoeting der levensovertuigingen*, pag. 52.

ware als zodanig op ieder moment zich als een onontkoombare eis aan ons opdringt en dat in de gehoorzaamheid daaraan de zin van ons bestaan ligt »⁷⁷.

Volgens Prof. Libbe van der Wal⁷⁸ moet echter één zaak aan iedere relativering worden onttrokken, namelijk de grondmaatstaf ter onderscheiding van goed en kwaad dat is het gronddoordeel of de grondinhoud van de centrale zedelijke waarde, die de fundamentele idee of het wezen zelf van het goede vertegenwoordigt. Hij omschrijft deze grondidee als de objectiviteit van de gezindheid, de volledige onbaatzuchtigheid of « het liefhebben van anderen als zichzelf »⁷⁹. « Want de relativering van deze zedelijke maatstaf zou in feite neerkomen op een overboord zetten van de zedelijke waardering zelf. Maar wanneer nu iemand zegt : „goed, dan zet ik die zedelijke waardering overboord, ik acht het niet wetenschappelijk mijn denken dienstbaar te maken aan een bij voorbaat aanvaarden van een nog te doordenken waardering”, dan maakt hij « zich schuldig aan grootspraak ; hij kán het zedelijk waarden niet overboord zetten, evenmin als het hem mogelijk zal zijn, zijn mens-zijn af te leggen »⁸⁰.

De kwestie omtrent de absolute onveranderlijkheid der zedelijke waarden, is dus nog niet geheel beslist. Onloochenbaar blijft het echter, dat de mens geleid wordt door niet willekeurige waarde-ideeën. Als we ons afvragen, hoe hij daaraan komt, dan luidt het antwoord : « dat deze

77. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, pag. 10-11.

78. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische Waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 224-225.

79. Dit is het z.g. « objectiviteitsbeginsel » van Prof. Heymans ; « Wat altijd weer als slecht en gemeen wordt veroordee'd, dat is het zwaarder laten wegen van bepaalde belangen, niet omdat zij objectief zwaarder zijn, maar omdat het direct of indirect eigen belangen zijn ; het is dus de ik-zucht in al haar verschijningsvormen, zoals valsheid, hebzucht, lafheid, wreedheid, gemakzucht enz. ; wat altijd weer als goed of edel wordt beoordeeld, dat is het ontvankelijk zijn voor andere belangen in dezelfde mate als voor de eigen, dus de objectiviteit der gezindheid in al haar verschijningsvormen, zoals daar zijn gerechtigheid, eerlijkheid, toewijding, trouw, dapperheid, gulheid, enz. ». Zie Libbe VAN DER WAL, l.c., pag. 219. In het bijzonder echter : idem : *Problemen der zedelijke waardering*, 1958, pag. 201-202.

80. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische Waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 224-5.

ideeën naar hun essentie uitvloeisel zijn van de oorspronkelijke uitrusting van de menselijke geest. Zij zijn de producten van het scheppend vermogen der rede en zij fungeren als maatstaven — althans : zij zijn in de feitelijke maatstaven verscholen —, telkens wanneer het gehalte van gegeven waarden moet worden getoetst. De essentie der maatstaven is ons niet aangeleerd of van buitenaf bijgebracht ; er is ook geen reden haar van goddelijke oorsprong te achten. Naar humanistisch inzicht behoort zij tot de meest wezenlijke bestanddelen van de menselijke geest, welke zich manifesteert, op min of meer zuivere wijze, in het feitelijke keuren »⁸¹. « De volgende stap zal moeten zijn om de inhoud van deze intrinsieke waarden in de ganse wereld te analyseren »⁸². Het humanisme waagt het erop te veronderstellen, dat vergelijkend onderzoek aan het licht zal brengen, dat de inhoud van deze waarden overal essentieel dezelfde is en dat wij zullen ontdekken, dat hun oorsprong te vinden is in de menselijke geest »⁸³. « Er worden onderzoeken verricht die lijken te gaan in de richting van een naar tijd en plaats onveranderlijke grondslag voor iedere norm, doch deze onderzoeken zijn nog lang niet voltooid. Ik meen als hypothese te mogen aanvaarden, dat hoewel veel normen bepaald worden door het milieu er toch ook normen zijn, welke berusten op ideeën, welke vóór iedere ervaring reeds in de menselijke geest aanwezig zijn. Dit is evenwel nog slechts hypothese en geen bewezen feit »⁸⁴.

« Als wij aannemen, dat dit waar is dan zou de voornaamste voorwaarde voor een universele beschaving vervuld zijn en daar onze tijd ook technische middelen in handen heeft om zulk een beschaving tot

81. Prof. T. T. TEN HAVE, *Over Waarde en Waardigheid*, in *Rekenschap*, jrg. 4, 1957, pag. 56.

82. De taak van de ethiek is dus niet zozeer te leren « hoe » wij « moeten » waarden, maar veeleer ons te laten zien, « hoe » wij dat in feite doen of liever zouden doen, als de zedelijke waarden zich zouden voltrekken zonder beïnvloed te worden door allerlei storende en vertroebelende factoren. Die storende omstandigheden onschadelijk maken en daardoor de zedelijke waardering in haar zuiverheid laten voltrekken, dat is de grote pedagogische taak van de ethiek. — Zie Libbe VAN DER WAL, *Humanistische waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 220-221.

83. Prof. T. T. TEN HAVE, *Het Humanistisch Waagstuk in onze tijd*, in *Rekenschap*, jrg. 5, 1958, pag. 75.

84. Dr. T. T. TEN HAVE, zie *Hum. Doc.*, jrg. 7, mei 1958, pag. 84.

werkelijkheid te brengen, bestaat de kans, dat de mensheid op zekere dag zijn dageraad zal aanschouwen »⁸⁵.

5. — De humanist aanvaardt geen onveranderlijke concrete normen. Vindt de humanist geen voldoende grond om te spreken van absoluut onveranderlijke waarden, hij ziet helemaal geen grond om onveranderlijke concrete normen aan te nemen. Vooreerst is er onderscheid tussen waarde en norm. Het waardebesef in het algemeen genomen leert ons namelijk nog niet, hoe in deze bepaalde concrete omstandigheden moet worden gehandeld, of door welke waarde men zich hier en nu moet laten leiden⁸⁶. Welnu, dit geschiedt in een concreet zedelijk oordeel, waarin men zijn persoonlijke en subjectieve toepassing van het waardebesef op eigen concrete levensomstandigheden tot uitdrukking brengt. Deze concrete oordelen en handelingen maken voor ieder mens zijn geheel persoonlijke verwerkelijking van de zedelijkheid uit. De omstandigheden zijn echter voortdurend anders, wisselen van persoon tot persoon, van plaats tot plaats, van tijd tot tijd. Zij variëren voortdurend. In al hun concreetheid genomen komen zij zelfs maar één keer voor. Er kan dan ook een grote variatie optreden onder deze concreet zedelijke oordelen. Eenzelfde maatstaf, gehanteerd door dezelfde persoon in gelijke omstandigheden maar in verschillende tijden, kan zelfs geheel verschillende waardemetingen opleveren, omdat hij de toestand anders ziet. Nog meer verschillen deze waardemetingen met dezelfde maatstaf, wanneer hij gehanteerd wordt door verschillende personen, en op verschillende plaatsen en tijden. Dit verschil wordt nog mede beïnvloed door verschil in opvoeding, intelligentie en neigingen. De concrete waardeoordelen zijn derhalve in hoge mate relatief.

Deze concreet zedelijke waarderingen kunnen bij regelmatig terugkerende gelijksoortige omstandigheden voor de individuele mens tot vaste leefregels leiden, en voor een groep in een bepaald milieu en in een bepaalde tijd tot normen, volgens welke men uit gewoonte begint

85. T. T. TEN HAVE, *Het Humanistisch Waagstuk in onze tijd*, l.c.

86. Het waardebesef moet dus niet worden opgevat als een soort receptenboek voor zedelijk handelen.

te leven. Men gaat dus van normen spreken, wanneer die concreet zedelijke oordelen naar tijd en plaats een zekere algemeenheid en vastheid hebben gekregen. Uit deze normen nu, die de mens zich in grote verscheidenheid van geval tot geval, afhankelijk van tijd en plaats, eigen maakt, kunnen hele systemen groeien en deze vormen dan de « moraal ». Deze normen kunnen dan verder weer verstarren tot conventies en tradities⁸⁷. Het is derhalve duidelijk, dat deze normen, conventies en tradities zo relatief zijn en aan tijd en plaats gebonden, dat men wel nooit van absolute normen en een absolute moraal zal kunnen spreken.

Bovendien kleeft aan deze gevestigde normen een groot gevaar. Het zijn namelijk algemeenheden en daarom ook noodzakelijk « abstracties ». Ze houden te weinig rekening met de geheel individuele, persoonlijke en één keer voorkomende situatie, waarin de mens voortdurend verkeert. Het zijn slechts « ruwe taxaties ». De verleiding bestaat nu, dat men zulk een « ruwe taxatie » gaat verabsoluteren en bevroren tot een absolute zelfstandige waarde, die in alle omstandigheden moet onderhouden worden. Tevens rijst dan het gevaar, dat de concrete mens in zijn geheel eigen, nergens anders voorkomende situatie aan die « abstractie » wordt opgeofferd. Een ander gevaar is, dat in een leven volgens deze aangeleerde normen, conventies en tradities de persoonlijke verantwoordelijkheid geheel op de achtergrond raakt of zelfs helemaal verdwijnt. Het is daarenboven niet denkbeeldig, dat men bewust aan deze persoonlijke verantwoordelijkheid gaat verzaken, doordat men haar afschuift op gezag, op overgeleverde tradities en formules. Het blindelings leven volgens tradities en conventies is daarom het minst zedelijke en het minst menselijke van al. Juist daarom legt het humanisme zo uitermate sterk de nadruk op de persoonlijke verantwoordelijkheid, omdat alleen hierin de authentieke zedelijkheid en menselijkheid tot uiting komt.

87. Zie J. P. VAN PRAAG, *De plaats van het humanisme in de Nederlandse volksge-meenschap*, 1949, pag. 24. — Idem, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 11. — Idem, *Humanistische verkenningen. Dogma of uitgangspunt*, in *Mens en Wereld*, jrg. 5, nov. 1950, pag. 2.

De moraal, die een systeem en complex vormt van zulke ruwe taxaties in een bepaalde tijd en in een bepaald kultureel milieu, kan daarom een zeer storende en vertroebelende invloed hebben op de vorming van het persoonlijk zedelijkheidsoordeel van de mens. De moraal immers volgens welke iemand leeft, bestaat voor een deel uit zedelijke waarderingsen, die men zelf gedurende het leven heeft gevormd, en voor een ander, meestal groter deel, uit waarderingsen, die men zo maar uit de traditie of op het gezag van een ander heeft overgenomen. Op een gegeven moment kan deze overgenomen moraal dan geheel in de plaats komen van het eigen zedelijk onderscheidingsvermogen, dat daardoor wordt afgestompt. Deze vertroebelende rol van de moraal wordt verder nog versterkt door allerlei godsdienstige en metafysische theorieën en overtuigingsen. Uit dien hoofde achten humanisten het noodzakelijk, dat er een « zuivering » van de moraal wordt ondernomen⁸⁸.

Het wezen van de ethiek bestaat volgens het humanisme dus niet in een systeem van voorschriften. Fundamenteel humanistisch blijft de gedachte, dat de ware zedelijkheid zich slechts in een uiterst persoonlijke worsteling om waarheid en klaarheid laat verwerkelijken. Het humanisme ziet het wezen van de ethiek in een weloverwogen persoonlijke beslissing. Het zedelijk waardebesef legt de mens juist de plicht op overgeleverde normen steeds weer te onderzoeken en te vernieuwen. De aanvaarding van absolute voorschriften en van niet op concrete situaties achtgevende abstracte normen staat de persoonlijke verantwoordelijkheid voortdurend in de weg. Meer dan de godsdienst ziet het humanisme hier gevaar in het stellen van zedelijkheidsnormen, vóórdat men voldoende inzicht heeft in de natuur van de mens. Deze houding moet daarom als specifiek humanistisch worden gezien⁸⁹.

88. Libbe VAN DER WAL, *Humanistische Waardefundering*, in *De Nieuwe Stem*, jrg. 5, 1950, pag. 216 e.v. — Idem, *De grond van de zedelijke norm*, A.N.T.W.P., jrg. 50, 1958, pag. 142 e.v. — Prof. T. T. TEN HAVE, *Over waarde en waardigheid*, in *Reken-schap*, jrg. 4, 1957, pag. 57.

89. *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 13.

J. P. VAN PRAAG, in *Mens en Wereld*, jrg. 2, dec. 1947, pag. 6. — Idem, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 6. — Idem, *Humanisme en Christelijk Geloof*, in *Wending*, jrg. 2, 1947, pag. 401. — Vgl. ook *Nieuwe beginselverklaring*, pag. 9.

6. — In de humanistische levensovertuiging staat de persoonlijke verantwoordelijkheid centraal. Een zeer centrale plaats in de humanistische levensovertuiging wordt ingenomen door de persoonlijke verantwoordelijkheid. Zedelijkheidsbesef is eigenlijk verantwoordelijkheidsbesef. Verantwoordelijkheid is zelfs de roeping van de mens als mens. Want zonder die roeping zou er ook van mens-zijn geen sprake wezen. De verantwoordelijkheid vertegenwoordigt voor de humanist dan ook een diepe werkelijkheid. Hij plaatst haar in zijn overtuiging centraal⁹⁰. De verantwoordelijkheid is de volstrekte grondslag van de samenleving en de mogelijkheid daarvan, de grondslag ook van alle humaniteit⁹¹. Zonder verantwoordelijkheid is geen maatschappelijke orde mogelijk, maar kan de mens slechts door dwang en geweld tot zijn plicht worden gebracht. Vandaar dat de persoonlijke verantwoordelijkheid een van de hoekstenen van het humanisme wordt genoemd⁹². Niet dat de humanist kan bewijzen, dat de mens in de verantwoordelijkheid is geplaatst, maar het is kenmerkend voor de humanistische levensovertuiging, dat wie die overtuiging aanhangt, niet anders kan dan de mens verstaan in zijn geestelijke en zedelijke, dit is : verantwoordelijke aard⁹³.

Zo is de humanistische eis tot voortdurende bereidheid zich in denken én doen redelijk te verantwoorden⁹⁴ niets anders dan een appèl aan de geheel persoonlijke verantwoordelijkheid van de mens. Vooreerst ten opzichte van zichzelf. Uit zedelijk oogpunt mag de mens o.a. niets

90. Zie over verantwoordelijkheid : Mr. H. B. J. WASLANDER, *Humanistische waarden*, 1948, pag. 17. — Mr. A. STEMPELS, *Verantwoordelijk handelen*, Radiovoordracht (over de grondslagen van het humanisme), 29 oct. 1950.

91. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, pag. 11-13. — *Mens en Wereld*, jrg. 5, nov. 1950, pag. 2.

92. J. P. VAN PRAAG, in *Mens en Wereld*, jrg. 8, 10 nov. 1953, pag. 1. — De verantwoordelijkheid wordt zelfs zo centraal gezien, dat Het Humanistisch Verbond mede is opgericht om een bijdrage te kunnen leveren tot wederopwekking en versterking van dit normgevoel in de mens en hem voor nihilisme te vrijwaren.

Zie ook : Mr. H. B. J. WASLANDER, *Humanisme in de maatschappij*. Lezing III, (over humanisme en politiek), 1950.

93. J. P. VAN PRAAG, *Humanistische verkenningen*, in *Mens en Wereld*, jrg. 5, sept. 1950, pag. 5. — *Ontmoeting der levensovertuigingen*, 1954, pag. 49.

94. *Nieuwe Beginselverklaring, Statuten*, pag. 2, beginsel 2.

aannemen, wat de toets der rede niet kan doorstaan. Hij dient zich voortdurend rekenschap te geven van eigen overtuigingen, mag niets klakkeloos van een ander of uit traditie aannemen. Deze kritische instelling is een van de grondtrekken der humanistische levenshouding, waaraan in de beginselverklaring zelfs een hele passage wordt gewijd⁹⁵.

Vervolgens is de mens geroepen tot verantwoordelijkheid voor zijn medemensen. De mens mag in het maatschappelijk leven niet roerloos blijven toezien. Dit geldt niet alleen voor dringende situaties, bij ongelukken bijvoorbeeld, maar overal waar hulp gevraagd wordt of verbetering nodig is. De mens is een wezen, dat overeenkomstig zijn waardebesef steeds antwoord heeft te geven op de concrete situaties, waarin hij is geplaatst. Iedere keer kan hij geroepen worden tot handelen, zowel in grote als in kleine zaken. Dit antwoord geven is wezenlijk méér dan het loutere reageren van het dier. « Het is een, vanuit de kern van de persoonlijkheid, met de totale persoonlijkheid intreden in de situatie. Dat wil het zeggen, wanneer wij het humanisme noemen een levensovertuiging waarin de mens verstaan wordt als een zedelijk wezen »⁹⁶. Deze verantwoordelijkheid wordt zeer concreet opgevat. Het gaat om de eerbiediging van de concrete mens. In het bijzonder moet er tegen worden gewaakt, dat de concrete mens niet opgeofferd wordt aan abstracties, aan klasse, natie, ras of erediens, aan abstracte voorschriften en regels.

Het verantwoordelijkheidsbesef leidt binnen de humanistische levensovertuiging onmiddellijk tot het zogenaamde « praktisch humanisme », dit is, tot die grootscheepse hulpverlening aan de concrete mens op alle gebied, waarop hij het nodig heeft, zowel nationaal als internationaal, zowel op geestelijk en lichamelijk, economisch en sociaal terrein. Waaruit weer volgt, dat dit moderne humanisme in hoge mate maatschappelijk is en de sociale gerechtigheid als eerste eis stelt voor het maatschappelijk leven⁹⁷.

95. *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 7-9.

96. J. P. VAN PRAAG, *Ontmoeting der levensovertuigingen*, 1954, pag. 49.

97. Dit praktisch humanisme neemt een grote plaats in in Het Humanistisch Verbond. Veruit het grootste deel van de activiteit is daaraan gewijd, samen met de organisatie Humanitas of « De Stichting voor maatschappelijk werk op humanistische grondslag »

De humanist ziet tenslotte in de aanvaarding van deze persoonlijke verantwoordelijkheid zowel in het opzicht van de waarheid als van de zedelijkheid het w e z e n l i j k e verschil tussen Humanisme en Christendom. Want het Christendom ziet naar humanistische opvatting in de Openbaring en in de genade de laatste toetssteen en het beslissende element van de menselijke handeling. De humanist kan dit Christendom in zijn diepste wezen dan ook niet anders zien dan als een relativering en een verzaking van de persoonlijke verantwoordelijkheid en van het specifiek menselijke. De humanist acht juist daarom « de godsdienstige overtuiging van een onzuiverder gehalte dan de humanistische », want de christen schuift de persoonlijke verantwoordelijkheid van zich af en draagt deze over op een boek, op een God of wereldse autoriteit⁹⁸.

en talrijke nevenorganisaties. Want men wil het humanisme niet beschouwd zien als een loutere theorie, maar als een overtuiging, die « om beleving vraagt en verwezenlijking van zijn beginselen in de praktijk van het leven ». (Zie de *Statuten, Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 2.) Die verwezenlijking van de beginselen bestaat dan in de « verwerkelijking van de volledige menselijkheid, in het gezin, in het dagelijks leven, in de politieke partij of culturele beweging, als staatsburger en als producent » (zie *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 13). De menselijkheid wordt onvolledig genoemd daar, waar óf het verstand óf het waardebesef ofwel beide niet voldoende zijn ontwikkeld. « Alles wat daarvan (van deze verwezenlijking van de beginselen) afleidt, betekent naar humanistisch besef vlucht voor de verantwoordelijkheid en verloochening van het eigenlijke menszijn » (*Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 13).

98. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 2-3. — Deze kritiek geldt uiteraard weer eerst het reformatorisch christendom, waar de rede binnen de levensovertuiging geen enkele functie vervult, een verschil dat overigens door de humanisten zelf is opgemerkt. « Ongetwijfeld zijn er overgangsvormen tussen Humanisme en Christendom. Er is een humanistisch katholicisme en er is een vrijzinnig protestantisme. De aanhangers dier stromingen mogen met zich zelf te rade gaan of en in hoeverre zij zich met goed recht christenen kunnen noemen » (J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 4). Over het christendom als verzaking van de menselijke verantwoordelijkheid zie ook : J. P. VAN PRAAG, *Humanistische verkenningen II. Geloof en Rede*, in *Mens en Wereld*, jrg. 5, juli-augustus 1950, pag. 2. Eveneens N. G. C., publ. nr. 3, *Idealen van opvoeding*, 1956, pag. 5. « De christenen waarderen in de humanisten de erkenning van een normgevoel, dat niet afhankelijk is van persoonlijke willekeur. Zij zijn echter overtuigd, dat de verabsolutering van dit waardebesef de betrokkenheid op de levende God loochent, waardoor het waardebesef zelf een afwijzing van God inhoudt. De humanisten van hun kant waarderen het, dat de christenen bereid zijn de concrete mens in al zijn levensverhoudingen ten volle ernstig te nemen. Zij menen echter, dat het geloof aan een persoonlijke God het waardebesef op ontoelaatbare wijze relativeert, omdat de betrokkenheid op het « bovenmenselijke » de verleiding inhoudt om, ondanks de beste bedoe-

Art. 9

De Humanistische Stellingname ten opzichte van het Transcendente en van de Persoonlijke God

1. — Het bestaan van het transcendente moet worden aanvaard. Het transcendente moet worden aanvaard, omdat anders de ideeën « goed » en « kwaad », in zedelijke zin, hun oorspronkelijke betekenis verliezen en het humanisme tot animalisme wordt gevoerd. — « Want de woorden goed en kwaad verliezen hun zin, wanneer wij, in strijd met wat ieder intuïtief onomstotelijk als zekerheid in zich draagt, de betekenis van die woorden gaan bepalen al naar de ondervinding, die wij met de mensen en met ons zelf hebben opgedaan. Het humanisme moet de mens op een of andere manier te boven en te buiten gaan. Het moet erkennen, dat in de mens de idee leeft van iets dat het menselijk bestaan overschrijdt : de idee van het goede ... Elke keer, als wij oordelen over de daden van ons zelf of van anderen, wordt dit zedelijk oordeel als absoluut gevoeld en dat wil zeggen : de humanist grijpt hier boven de mens uit. Hier zijn wij gekomen op het punt, waarop de mens niet meer in volle omvang zich zijn eigen wetten stelt, maar zich onderwerpt aan een innerlijke ervaring, een innerlijke zekerheid, waarnaar hij zich blijft richten inzake het goed en het kwaad... »⁹⁹. « Hier naderen wij de kern van het probleem ... Het is immers duidelijk, dat als het begrip „goed” in laatste instantie blijft binnen de menselijke sfeer, als het tot de immanente kring van menselijke ervaring en bestaan blijft behoren, als dus de mens waarlijk autonoom is in volstrekte zin, als de mens, in welke vorm ook, persoonlijk of als collectiviteit, (hetzij die collectiviteit dan het volk of het ras of de hele mensheid is) doel van de mens blijft, dan, zoals Dr. Boerwinkel het juist uitdrukt¹⁰⁰, stikt de mens in zichzelf.

lingen, voor de concrete menselijke verantwoordelijkheid het oog te sluiten en deze te verzaken... » (l.c., pag. 5-6).

99. Zie Prof. HOETINK in het *Mededelingenblad* 1946, nr. 3. Er wordt nog aan toegevoegd : « Wat deze tijd van node heeft is de levendigheid van dit besef bij allen die zich humanisten noemen ».

100. In « *De levensbeschouwing van Marcellus Emants*. Een bijdrage tot de Kennis van de Autonome Burger der Negentiende Eeuw », 1943, pag. 154, naar Prof. HOETINK, l.c.

Degenen, die zich humanist noemen, moeten er zich wel van bewust zijn, dat de autonomie van de mens, in volstreekte zin genomen, het Humanisme noodwendig tot Animalisme voert. Tenslotte betekent « Goed » dan « nuttig » voor de mens als individu of als collectiviteit — of lustvermeerderend ... Als het Humanisme ... inderdaad nergens de immanente sfeer van de menselijke existentie overschrijdt, vindt de mens zich onvermijdelijk op het eind weer op zich zelf teruggeworpen en in dit relativisme blijft dan alleen zijn biologische vitale leven als laatste criterium en gegeven over. De mens of de mensheid kan geen laatste doel van de mens zijn. Het humanisme moet de mens op een of andere manier te boven of te buiten gaan, op straffe anders tot Animalisme te vervallen. Maar : « In beginsel wordt de cirkel reeds doorbroken wanneer men — zoals het humanisme doet — begrippen als „wezen van de mens” of „menselijke waardigheid” invoert »¹⁰¹. De mens is dus een zich zelf steeds transcenderend wezen ; het transcendente is een wezenlijke factor in het menselijk bestaan. Hij ervaart dit voortdurend op het niveau van de waarheid en de zedelijkheid¹⁰² ; dus eigenlijk over de hele lijn van het niet-willekeurige en bovenpersoonlijke waardebesef. De beginselverklaring spreekt slechts in het algemeen en vaag van « kosmische verbanden »¹⁰³. Ook op vele andere plaatsen in de humanistische literatuur vindt men het besef van de aanwezigheid en invloed van het transcendente uitgedrukt¹⁰⁴.

101. Prof. HOETINK, in *Humanisme en Socialisme*, 1946, pag. 29-30. — Met andere woorden, het is daarom nog niet nodig zijn toevlucht te nemen tot een transcendente werkelijkheid die onderscheiden is van mens en kosmos.

102. Prof. HOETINK in een tweetal artikelen in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 24-32 en pag. 79-87 ; zij bevatten de tekst van een voordracht op 25 jan. 1954 aan de universiteit van Amsterdam in het kader van het « Studium generale » gehouden. — Zie in het bijzonder pag. 79 en 82.

103. Zie *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 2, *Statuten*, beginsel nr. 4 : « Het humanisme erkent dat de mens deel heeft aan natuurlijke, maatschappelijke en kosmische verbanden ». Zie ook de Toelichting daarop op pag. 10-11.

104. Bijvoorbeeld : Dr. P. A. DIERZ, *Over waarde en norm in het humanisme*, 1953, pag. 13. Onze normen en waarden zweven niet in de lucht doch zuiver gehouden staan zij in de meest subtiele, maar ook de meest innige samenhang met de gehele kosmos. — Zo ook : De humanist is zich bewust van kosmische krachten buiten de mens om. Er is leiding van bovenaf. Het Humanisme rekent dit besef tot zijn fundamentele overtuigingen. *Hum. Doc.*, 1955, nr. 9, pag. 145. — Het modern humanisme wortelt met al zijn

Het transcendente wordt dus aanvaard, echter niet ter fundering van het goede in zedelijke zin : de zedelijkheid wordt naar haar aanwezigheid, inhoud en plichtkarakter geheel uit haar zelf gekend en is in deze zin volledig autonoom¹⁰⁵. De kennis van de zedelijkheid naar haar inhoud en plichtkarakter in het transcendente funderen, zou neerkomen op de heteronomie en openbaring van de zedelijke waarden, welke beide door het humanisme worden afgewezen.

2. — Het transcendente kan echter naar zijn innerlijk wezen niet door ons worden gekend.

De zedelijkheid is dus ongetwijfeld in het transcendente gefundeerd. Het HOE echter van dit geworteld

zijn is ons onbekend, omdat de innerlijke aard van dit transcendente voor ons verborgen is.

Het transcendente kan op de eerste plaats niet worden opgevat als een « Summum Bonum » of een « Summum Verum », omdat de menselijke waarden niet buitenmenselijk kunnen worden geacht¹⁰⁶. De humanisten kunnen het transcendente derhalve onmogelijk als een persoonlijke God voorstellen. Dit zou noodzakelijk neerkomen op een verabsolutering en personifiëring van iets specifiek menselijks buiten de mens. Vandaar dat het transcendente ook niet behoeft te worden gedacht als een religieuze macht, die ingrijpt, ordent en leidt¹⁰⁷. Er is wel de ervaring van geworpen te zijn in de wereld, van ontoereikendheid, ... de ervaring ook « van ondoorgrondelijke bindingen, van macht die vanuit het Mysterie over de mens wordt uitgeoefend » ; maar dit alles is slechts « symbolische taal », waarin wij deze ervaringen uitdrukken, maar waardoor wij het Mysterie « niet kunnen kennen ». Deze symbolisch taal « is een als-of-taal en geen aldus-taal. Uit symbolen laten zich

vezelen in de diepte van het menselijk bestaan en is verbonden met het kosmische zijn. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg. 4, 23 juni 1949, pag. 3.

105. Zie N. G. C., publ. nr. 7, *Filosofie en Geloof*, 1953, pag. 40, Dr. J. P. VAN PRAAG.

106. Zie art. 7, *De humanistische visie op de mens*, nr. 6.

107. J. P. VAN PRAAG in *Mens en Wereld*, jrg. 1, 1946, nr. 2 pag. 1, *Vrijzinnig Christelijk offensief*.

dan ook nooit logische consequenties trekken »¹⁰⁸. Het Godsgeloof brengt de humanist steeds weer in conflict met allerlei levensinzichten en met de samenhang der ideeën in zijn wereldbeeld¹⁰⁹. Zo zijn Gods goedheid en almacht niet te rijmen met de wil van de mens om kwaad te doen ; ook het « toelaten » van het kwaad is hiermee niet in overeenstemming te brengen¹¹⁰. In de idee van de persoonlijke God zijn allerlei eigenschappen in conflict met elkaar ; zij doen die idee splijten¹¹¹. In het bijzonder kan de humanist de verhouding van het ik tot het transcendente niet zien als een ik-Gij relatie, want dan zou het transcendente moeten worden opgevat als een existentie « die op de een of andere manier door wil en oordeel gekenmerkt wordt », van welke opvatting het humanisme « beslist afstand neemt ». « Daarmee wordt (echter) de deur opengelaten voor pantheïsten, panentheïsten of Spinozisten, panlogisten en idealisten, die allen het woord God wel gebruiken, maar daarmee een ik-Het relatie aanduiden, die principieel van de erkenning van een persoonlijke godheid moet onderscheiden worden¹¹². De opvatting van het absolute en transcendente als een Gij is tenslotte een relatief en polair begrip staande tegenover het ik ; het absolute wordt daardoor op ontoelaatbare wijze weer gerelativeerd¹¹³.

Bovendien verklaart de « hypothese » van een persoonlijke God niets ; zij is een nutteloze hypothese, zij brengt geen oplossing maar betekent een nieuw mysterie erbij ; zij is dus als werkhypothese ook onvruchtbaar¹¹⁴. Deze hypothese is ook niet nodig, want met de mens zijn reeds

108. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot een gesprek*, in *Mens en Wereld*, jrg. 8, sept. 1953, pag. 4. Een bespreking van het boek van Dr. P. CLAUSING, *De mens in de knoop*.

109. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht, 2 dec. 1951, *Humanisme als levensovertuiging*.

110. J. P. VAN PRAAG, radiovoordracht, 18 dec. 1949, *In alle ernst*.

111. M. A. ROMERS, *De ontwikkeling van het Magisch-Mythisch Bewustzijn*, in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 114-126 ; in het bijzonder vanaf 121-126.

112. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom humanisme*, 1946, pag. 5-6. — Idem, *In alle ernst*, in *Rekenschap*, jrg. 4, 1957, pag. 43. — Zie ook de *Oude beginselverklaring*, pag. 5.

113. M. A. ROMERS, l.c., pag. 121-126.

114. O.a. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot plaatsbepaling*, 1951, pag. 3. — *Mededelingenblad*, 1946, nr. 8. — Idem, radiovoordracht, 18 dec. 1949. — Idem, *Modern humanisme*, 1947, pag. 54. — Dr. O. NOORDENBOS, *Rooms gevaar of katholiek recht*, 1954, pag. 137-8 ; pag. 44.

alle mogelijkheden ten goede gegeven, mogelijkheden tot een beter leven van ieder persoon afzonderlijk en van de maatschappij. Tenslotte en dit is wellicht de voornaamste reden voor de afwijzing van de idee van een persoonlijke God : de afirmatie van een persoonlijke God is ook gevaarlijk, omdat zij een verabsolutering en personifiëring van zuiver menselijke waarden en eigenschappen inhoudt. De idee van een persoonlijke God is de rustverstoorder en splijtzwam van de maatschappij, de bron van verdeeldheid tussen alle soorten van gelovigen, de bron van vervolging, godsdiensttwist en godsdienstoorlogen ¹¹⁵.

Tenslotte kan het transcendente en absolute helemaal niet in een begrip voorgesteld worden. Het humanisme kan met geen enkel godsbeeld vrede nemen. Het absolute kan in het geheel niet in « iets » of « iemand » worden voorgesteld, helemaal niet worden geobjectiveerd, omdat het absolute in iedere voorstelling wordt gerelativeerd en als een particuliere werkelijkheid tegenover andere werkelijkheden wordt geplaatst. Elke Godsvoorstelling doet geweld aan de eenheid en volheid van het absoluutheidsbesef. Alles wat de verschillende godsdiensten er aan toevoegen wordt er in letterlijke zin « bij-geloofd ». En dit « bij-geloof » is voor de godsdienstige mens dan nog zeer essentieel. Deze « voorstelling van het absolute is juist de bron van alle verdeeldheid, want de een verstaat er dit onder en de ander dat ¹¹⁶.

Op het punt van het agnosticisme voelen vele humanisten, in het bijzonder de religieuze, nauwe verwantschap met oude Oosterse filosofieën en zoeken aansluiting bij het « Brahma » en « Atman » van de Indische, en het « Tao » van de Chinese filosofie ; zij zeggen zich ook thuis te voelen bij de mystici, ook de christelijke, omdat zij alle de onkenbaarheid van het Absolute onderstrepen ¹¹⁷.

115. Zie P. SCHUT in *Humanisme en Religie*, 1947, pag. 22-23. — J. P. VAN PRAAG in *Mededelingenblad*, 1946, nr. 8. — Libbe VAN DER WAL, *Twee filosofische wegbereders*, in *Rekenschap*, jrg. 3, 1956, pag. 73-80, in het bijzonder pag. 78-80. — Prof. Leo POLAK, *Eenheid boven geloofsverdeeldheid*, pag. 10-11.

116. Ir. P. SCHUT, l.c. — M. A. ROMERS, *De ontwikkeling van het Magisch-Mythisch bewustzijn*, in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 122-123. — Idem, *De Functie der Religie*, in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 167.

117. Ter oriëntatie kan men lezen het reeds meer geciteerde artikel van Ir. P. SCHUT in *Humanisme en Religie*, 1953, pag. 22-38.

Binnen dit perspectief is de humanist niet in staat om het historisch verschijnsel van de godsdienst anders te zien dan als een subjectieve en anthropomorfe projectie van het menselijke in het absolute. Deze projectie en alienatie wordt gezien als de bron en het begin van alle godsdienst en mythe. In dit opzicht vormen de projectie-theorieën een wezenlijk bestanddeel van ieder niet-godsdiensstig humanisme. Het is de manier der ongelovigen om met de persoonlijke God en alle godsdienst « theoretisch » en « historisch » klaar te komen. Het onderwerp zelf is zeer uitgebreid en mondt tenslotte uit in een hele niet-godsdiensstige anthropologie¹¹⁸.

Het humanisme belijdt dus met betrekking tot het wezen van het transcendente een volledig agnosticisme. Het transcendente ligt in een kengebied dat principieel bovenmenselijk moet worden geacht. Er is namelijk geen kennis mogelijk van werkelijkheden waarvan geen enkele ervaring gegeven is. Het « zijn » is voor de humanist een groot mysterie, dat wel met eerbied en religieus benaderd, maar nooit ont-raadseld zal kunnen worden¹¹⁹.

3. — Het humanisme is ook geen positieve ontkenning van het bestaan van God. Het humanisme behelst geen bevestiging van het bestaan van een persoonlijke God, maar het is evenmin een positieve ontkenning daarvan. Ook op dit punt wordt zeer sterk de nadruk gelegd. « Het Humanistisch Verbond heeft er nimmer twijfel over gelaten, dat het het bestaan van een persoonlijke God niet ontkent, maar zich dienaangaande principieel onwetend moet verklaren. Het hoofdbestuur en zijn woordvoerders hebben vrijwel geen gelegenheid voorbij laten gaan om

118. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, het hoofdstuk over *Mythe en Rede*, pag. 19-59. Als bron van zijn beschouwingen noemt hij op: E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen II Das Mythische Denken*, 1925 — Idem, *De religieuze projectie*, in *Rekenschap*, jrg. 4, 1957, pag. 147-151. Dit artikel is een bespreking van het boek van Dr. F. SERKSMA, *De religieuze projectie*. Een anthropologische en psychologische studie over de projectieverschijnselen in de godsdiensten, W. Gaade N.V., Delft, 1957, 202 p. — Van Praag zegt van dit boek, dat de schrijver, hoewel theoloog, in een persoonlijke uitwerking tot een religie-begrip komt « dat in wezen humanistisch is » en eveneens « Tot een humanistische anthropologie ». L.c., pag. 149.

119. Zie art. 4, nr. 2 e.v. over de grenzen van de rede.

dat steeds weer met nadruk te verklaren. En dat niet op tactische,, maar op principiële gronden ¹²⁰. Wanneer dus in de beginselverklaring gesproken wordt van « zonder uit te gaan van een persoonlijke God » of « bijzondere openbaring », dan houdt dit geen positieve afwijzing in van het bestaan van een persoonlijke God. « Uitdrukkelijk heeft de oprichtingsvergadering een amendement verworpen, dat de woorden « zonder uit te gaan van » wilde vervangen door « onder verwerping van ». « Uitgaande van de gedachte, dat de humanist meent buiten de grenzen aan rede en ervaring gesteld geen stellige kennis te kunnen bezitten ook niet over het bestaan van een god, oordeelde men, dat men dan ook geen oordeel kon uitspreken over het niet-bestaan van een opperwezen. Ook dat zou een positieve uitspraak zijn op een gebied, waarop de humanist meent principieel niet-wetend, agnostisch te zijn ». « Daarom kan hij slechts vaststellen, dat hij van een dergelijk opperwezen in zijn levens- en wereldbeschouwing niet kan uitgaan... » ¹²¹. « De echte godloochenaar is een gelovige met een min-teken. Hij bedrijft een soort anti-theologie en begaat ... dezelfde fout als zijn tegenstander, dat hij namelijk de categorie „bestaan” toepasselijk vindt op een object, dat dit niet toelaat, op iets dat zich onttrekt aan elke bepaaldheid » ¹²². Derhalve niet het bestaan van God, maar alleen iedere menselijke kennis omtrent het bestaan van God wordt ontkend. Wanneer er dus gezegd wordt, dat men het bestaan van God niet kent, dan wil dit niet zeggen, dat de humanist meent het in de toekomst wel te zullen weten ¹²³. « Ook de mondig geworden mens zal het antwoord niet vinden en hij streeft er ook niet naar ; hij zal de moed hebben met open vragen door het leven te gaan » ¹²⁴.

Dit agnosticisme, deze fundamentele schroom om zich over het ontzagwekkend en ondoorgrondelijk zijn, waarvan de mens geen meester is, uit te spreken, vermag aan het humanisme een trek van principiële

120. *Het Humanistisch Verbond antwoordt*, 1954, pag. 12.

121. *Oude Beginselverklaring*, 1946, pag. 4-5. — *Nieuwe Beginselverklaring*, 1955, pag. 5.

122. Dr. O. NOORDENBOS, *Rooms gevaar of katholiek recht*, 1954, pag. 133.

123. J. P. VAN PRAAG, *Autonoom Humanisme*, 1946, pag. 5.

124. Dr. O. NOORDENBOS, l.c., pag. 61.

bescheidenheid te schenken. Het onthoudt zich van iedere usurpatie van het onkenbare en erkent het mysterie als een grensbegrip van het redelijk vermogen ¹²⁵. Maar hier zit dan ook aan vast, dat het humanisme aan de mens geen zekerheid kan geven omtrent het bestaan. Het bezit daarvoor geen garantie. « Dit is de keerzijde van de schroom om zich over de wereldgeheimen uit te spreken, dat men ook niemand een geborgenheid in een veilige levensovertuiging garanderen kan » ¹²⁶. Anderzijds heeft de humanist er ook geen behoefte aan om iets van het « hierboven » en het « hiernamaals » te weten om aan zijn leven zin en gestalte te kunnen geven. De humanist heeft er veel meer behoefte aan te leven naar de werkelijkheid van zijn bestaan. Zijn overtuiging geeft hem wel niet precies de zekerheid dat men « weet » waaraan men toe is, maar zij geeft hem wel de kracht om te leven ¹²⁷. Deze principiële onwetendheid omtrent het bestaan van God laat de ethische orde immers volkomen intact. Het ideaal blijft gelden. « Dat wil dus zeggen : Wij behoren dit ideaal zo veel mogelijk te verwerkelijken, en wij behoren dat te doen, onverschillig of God bestaat of niet. Het ideaal ontleent zijn waarde en betekenis niet aan God, maar juist omgekeerd : als God bestaat ontleent Hij zijn waarde aan de mate waarin Hij het ideaal in zich verwerkelijkt. Daarom is het bestaan van een volmaakt goed opperwezen ... voor de humanist niet eens zo bijster belangwekkend » ¹²⁸.

De humanistische stellingname ten opzichte van een persoonlijke God is derhalve niet een positieve verwerping daarvan, anderzijds echter ook niet een zuivere precisiële houding. Officieel wordt er namelijk niet louter abstractie gemaakt van het Godsbestaan, het wordt niet zolang « in suspensio » gehouden, totdat we er meer van zullen weten. Het gaat nog veel minder over een wél geloven in het Godsbestaan, maar het tussen haken zetten daarvan. Positief wordt er positie gekozen in de richting van een principiële agnosticisme, van een « dat men het niet

125. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme* (brochure), 1957, pag. 15-16.

126. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, *De boodschap van het humanisme*, 4 oct. 1953.

127. *Humanistische persdienst*, 1954, nr. 10, pag. 11-12.

128. Libbe VAN DER WAL, Radiovoordracht, 14 oct. 1956.

weten kan». «Er staat ZONDER UIT TE GAAN VAN en niet ONDER VERWERPING VAN het bestaan van een persoonlijke godheid, of zo iets, want dat zou meer zijn dan een humanist meent te kunnen verantwoorden. Aan de andere kant moet men deze uitdrukingswijze ook niet zo opvatten, als of de humanist dit nu maar voorlopig in het onzekere laat om er te zijner tijd nog eens op terug te komen, of zelfs omdat hij vermoedt daaromtrent nog wel eens een beter inzicht te krijgen. Neen, hij meent positief, dat de mens hieromtrent niets weten kan en daarom kan hij er in zijn levensbeschouwing ook niet van uitgaan»¹²⁹. «Wij weten niet goed,, wat hij¹³⁰ daarmee bedoelt, maar als het moet betekenen een macht, die bewust ingrijpt, ordent, leidt, dan moeten we zeggen : dat weten we niet. En daarmee bedoelen we niet : misschien zijn anderen in dit opzicht verder dan wij — dat is natuurlijk mogelijk — maar wij menen, dat de mens dat niet weten kan»¹³¹.

Dit is dus het officiële standpunt van het Humanistisch Verbond : een principieel theoretisch agnosticisme en een praktisch leven, niet uitgaande van en geen rekening houdend met een persoonlijke God, maar alleen met het niet willekeurig en bovenpersoonlijk waardebef of het geweten, er op vertrouwend dat men dit doende met wijder kosmisch verband in harmonie zal zijn¹³².

129. J. P. VAN PRAAG, *Autonom Humanisme*, 1946, pag. 5.

130. NI. Prof. LONDEBOOM, die in *Vrije Geluiden* betoogd had, dat het normbeseef waarvan de humanisten uitgaan, noodzakelijk opgevat moet worden als een religieuze macht.

131. J. P. VAN PRAAG, in *Mens en Wereld*, jrg. 1, (Mededelingenblad), nr. 2, pag. 1. — Dit niet positief verwerpen van het Godsbestaan brengt ook mede, dat het Humanistisch Verbond niet gericht is op afbraak van het Godsbesef, zoals de vrijdenkersverenigingen. Het Humanistisch Verbond wil alleen a-godsdienstig, maar niet antigodsdienstig zijn. Zie hiervoor een duidelijk artikel van J. P. VAN PRAAG, *Verscheurde wereld*, in *Mens en Wereld*, jrg. 11, 13 oct. 1956, pag. 7. Eveneens : N. G. C., publ. nr. 10, 1955, pag. 9, « Het (Humanistisch Verbond) noemt zichzelf niet anti-godsdienstig, maar a-godsdienstig».

132. Voor dit laatste zie J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 62.

4. — De transcendentie, die door het humanisme wordt aanvaard, is alleen een aanwijsbare of een belevingstranscendentie. Na deze duidelijke afwijzing van de *idee* van een persoonlijke God en de openbaring en de aanvaarding van het principiële agnosticisme, is het duidelijk, dat het humanisme geen eigenlijke zijnstranscendentie — dit is een werkelijkheid transcendent aan het — gegeven — zijn van mens en kosmos — maar alleen een bewustzijns- en belevingstranscendentie kent, dit wil zeggen, de transcendentie van het gegeven eigen zijn en van het zijn van de kosmos. Het humanisme heeft geen kennis van een werkelijkheid die transcendent aan en dus ook onderscheiden van mens en wereld moet worden gedacht, hoewel het het bestaan van zulk een transcendentie ook weer niet stellig ontkent. De enige transcendentie, die het humanisme aanvaardt, is de transcendentie die men onmiddellijk ervaart en beleeft in het eigen niet-willekeurig en bovenpersoonlijk waardebeseft, dat is de transcendentie van de eigen menselijke « natuur », die weer onmiddellijk in verband staat met de transcendentie van het eigen zijn en verderop met de transcendentie van het zijn zelf, dat zich in mens en kosmos openbaart ; het is de transcendentie ook van de totaliteit van de ervaringswereld zelf. Het is derhalve een zuivere immanente transcendentie. Het zijn van de ervaringswereld moet transcendent worden genoemd, omdat wij de totaliteit daarvan onmogelijk met ons bewustzijn kunnen omvatten en anderzijds de bepalende invloed daarvan op ons bestaan « belevend » ondergaan. « Zo ontwerpt hij de idee van het transcendentale (Kant), de logos (Hegel) of das Umgreifende (Jaspers) »¹³³.

De gelovigen willen van hieruit wel, langs de weg van een dwingende argumentatie besluiten tot een absolute persoonlijke werkelijkheid achter of onderscheiden van de waarneembare en ervaarbare zijnsorde, maar de humanisten vermogen hen in deze gedachtengang niet te volgen. De gelovigen trachten dit te doen vertrekkend van de betrekkelijkheid van het menselijke zijn, dat zij ook een afhankelijk zijn noemen.

133. Dr. J. P. VAN PRAAG, N. G. C., publ. nr. 7, *Filosofie en Geloof*, 1953, pag. 15-16, « Opmerking van Dr. van Praag ».

Maar deze betrekkelijkheid en afhankelijkheid van het menselijke zijn, die dus wel geaffirmeerd moeten worden, sluiten nog niet in « dat het D A A R O M heenwijst naar een transcendente oorsprong. Als ter ondersteuning van deze gedachte gezegd wordt, dat het niet als transcendent gedachte geheel der ervaringswereld immers afhankelijk zou zijn van zijn elementen, dan wordt daarin miskend, dat dit een „afhankelijkheid” is van een andere (logische) orde ; de betrekkelijkheid (afhankelijkheid) van het menselijke zijn kan daarin logisch afdoende verstaan worden. Juist omdat dit zo is, zou een immanent principe WEL als verklaring kunnen dienen, namelijk van de afzonderlijke en betrekkelijke zijnden, aangezien het geheel juist als totaliteit geen verklaring behoeft »¹³⁴. Het geheel is immers altijd in zichzelf berustend. « De humanist vraagt zich zelfs af, of de vraag naar de laatste oorsprong van het zijn wel zinvol gesteld kan worden, dit wil zeggen of het begrip « zijn » zich naar zijn aard wel met de gedachte van een laatste oorsprong verbinden laat »¹³⁵. Dus valt niet in te zien, hoe vanuit de betrekkelijkheid en afhankelijkheid van het menselijke zijn « een dwingende argumentatie voert naar een vorm van persoonzijn, die absoluut is... Daarmee krijgt de redelijkheid in dit verband dan ook het karakter van een hypothese, die ook zonder de voorafgaande redenering opgesteld zou kunnen worden. Slechts zal de humanist van mening blijven, dat er, zuiver redelijk gesproken, meer tegen dan vóór deze hypothese pleit »¹³⁶.

De transcendentie in humanistische zin is derhalve slechts een belevings- en bewustzijns-transcendentie. Men ervaart het transcendente in de fysische en biologische sfeer van het menselijk zijn, maar vooral ook op geestelijk niveau, in het niet-willekeurig en bovenpersoonlijk besef van waarheid, goedheid en schoonheid. Maar dit is voor de humanist slechts de transcendentie van het immanente zijn, van het zijn van de mens zelf en van de kosmos. Het gaat niet om een transcendentie a a n dit — immanente — zijn in zijn geheel genomen. Deze transcendentie

134. J. P. VAN PRAAG, N. G. C., publ. nr. 7, *Filosofie en Geloof*, pag. 15-16.

135. J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 40.

136. J. P. VAN PRAAG, l.c., pag. 15-16.

wordt niet ervaren en kan ook niet beredeneerd worden. Hieruit ten slotte kan worden verstaan, dat de humanistische transcendentie een « aanwijsbare » transcendentie is, dit wil zeggen, een transcendentie, die geheel ligt binnen de aanwijsbare werkelijkheid, en niet een « onaanwijsbare » transcendentie, of een werkelijkheid achter de aanwijsbare werkelijkheid en daarvan onderscheiden ¹³⁷.

Art. 10

Het Probleem van het Lijden en de Dood en van de zin van het Leven

1. — Lijden en dood zijn onafscheidelijk met leven verbonden. Het bestaan van het kwaad wordt geenszins ontkend door het moderne humanisme. Men huldigt niet meer de optimistische mensopvatting. « Goed en kwaad (worden) beide als wezenlijke aspecten van het leven opgevat. ... Wie de mens beschouwt als van nature goed, heeft het demonisch karakter van het bestaan niet begrepen en berooft zichzelf van de mogelijkheid tot scheppende activiteit... ». Het geloof van de 19e eeuw in de wezenlijke goedheid van de mens behoort niet tot het moderne humanisme. Het is tenvolle doordrongen van de daemoneën in het menselijke bestaan ¹³⁸.

Vanzelfsprekend kan de christelijke verklaring van het bestaan van het kwaad door de humanist niet worden aanvaard. Bovendien kan hij niet goed inzien hoe het bestaan van het kwaad te rijmen is met het bestaan van een almachtige en algoede God, hoewel men in humanistische kringen ook niet algemeen wil beweren, dat er evidente tegenspraak is ¹³⁹.

137. J. P. VAN PRAAG, *Poging tot gesprek*, in *Mens en Wereld*, jrg. 8, 1953, nr. 8, pag. 3-4 ; een artikel naar aanleiding van het boek van Dr. CLAUSING, *De mens in de knoop*.

138. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 60. — Prof. Mr. H. R. HOETINK, *Humanisme en Socialisme*, 1946, pag. 15 e.v.

139. J. P. VAN PRAAG, *Margaret Knight en het humanisme*, in *Mens en Wereld*, jrg. 10, 19 maart 1955, pag. 6. Het is te betwijfelen, zo zegt hier Dr. van Praag, of de theologie er geen logisch sluitende verklaring voor zou hebben, wel is zo'n God ondoorgrondelijk.

Men acht het kwaad per se inherent aan het leven ; goed en kwaad zijn beide wezenlijke aspecten van het menselijke bestaan. Het kwaad, het lijden en de dood, zijn immers in beginsel reeds gelegen in de verscheidenheid en eindigheid der dingen waaruit de wereld bestaat. Het bestaan is in wezen een eenheid van tegendelen : van opbouw en vernietiging, van vreugde en leed, van leven en dood. Het leed is dus in het leven niet een « toevallig » incident. De mens moet er mee klaar komen als met iets dat m e d e inhoud aan zijn bestaan moet geven ¹⁴⁰. Het leed is dus « eeuwige noodzaak », een « integrerend » deel van het bestaan ; leed en vreugde behoren bij elkaar als dag en nacht, zomer en winter, jeugd en ouderdom. Het ene is er zonder het andere niet. Zelfs in een volmaakte wereld zou het leed niet uit te bannen zijn. Iedere verwerkelijking geschiedt op grond van een vernietiging ergens anders. Aldus beantwoordt het leed aan de ondergang zoals de vreugde aan de wording en de creatie ¹⁴¹.

Ook het zedelijk kwaad behoort bij het leven, want de afwezigheid van de mogelijkheid van dit kwaad heft de innerlijke ethische spanning op zonder welke geen echt ethisch leven mogelijk is. Derhalve is de mogelijkheid van het kwaad ontologisch voorwaarde en wezensbestanddeel van het bestaan en psychologisch tegelijk ook voorwaarde voor de ervaring en beleving van de vreugde ¹⁴². Men kan het leven niet diep genoeg gepeild hebben als men meent dat het leed er geen wezensbestanddeel van uit maakt. « Een wereld zonder leed en kwaad is niet voor te stellen. In zulk een wereld zou de zin van het leven verloren zijn gegaan. Want geluk, vreugde en goedheid zouden tegelijk onmogelijk zijn. In een wereld zonder leed zou het leed niet te overzien zijn. Zij zou zonder zin zijn » ¹⁴³.

140. J. P. VAN PRAAG, *Geestelijke Verzorging op humanistische grondslag*, 1953, pag. 37. Geworteld in *het bestaan*. — M. A. ROMERS in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 125.

141. Brandt CORSTIUS, in *Mens en Wereld*, jrg. 2, sept. 1947, pag. 1. — J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 27 jan. 1946, *De Mens en het leed*. — Vijlbrief, in *Mens en Wereld*, jrg. 2, 15 sept. 1947, pag. 1. — J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, 1947, pag. 69-72.

142. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, pag. 60.

143. M. A. ROMERS, in *Rekenschap*, jrg. 1, 1954, pag. 125.

Zoals de vreugde en het leed, zo horen ook leven en dood bijeen. Zonder twijfel kan de dood — wanneer alle vermogens tot ontplooiing gekomen zijn en de levenseb intreedt — de vervulling zijn van het leven. Maar het kenmerkende van het bestaan is, dat het te allen tijde een leven is naar de eigen dood toe, waaraan elks bestaan op ieder moment gewijd is. Alleen wanneer men hiervan doordrongen is, kunnen wij het leven in zijn unieke onherhaalbaarheid en in het volle besef van onze verantwoordelijkheid leven¹⁴⁴. Leven zonder de mogelijkheid van de dood is evenmin aantrekkelijk als een vakantie zonder einde. Kan men zich een leven van enkel vreugde anders voorstellen dan als eindeloze verveling? Leven en dood, leed en vreugde scheppen pas in hun samenhang de volheid van het bestaan dat anders een ijdel spel zou wezen¹⁴⁵. Zonder de dood zou het leven van de mens geen menselijk leven meer zijn, maar een eindeloosheid van tijd waarin geen taak meer « taak » zou wezen en waar de mogelijkheid van uitstel altijd aanwezig zou zijn tot in de eeuwigheid. In feite is de dood de altijd aanwezige mogelijkheid, die de mens terugwerpt op het onherhaalbare « nu », dat tussen een voorbij verleden en een onzekere toekomst het enige moment in tijd en ruimte is, dat de mens gegeven is voor de verwerkelijking van zijn volledige menselijkheid. De bezinning op de dood, dat is op de eigen dood, verleent het leven pas zijn volle intensiteit, doordat het dan aanvaard en geleefd wordt in het besef der tijdelijkheid¹⁴⁶. De dood is geen schrikbeeld, geen straf, geen gebeurtenis die vreemd is aan het bestel, maar geeft juist de inhoud aan ons leven. Onvoorstelbaar verschrikkelijk zou een eeuwig leven zijn, waar dus ieder streven, iedere keus, iedere waarde vervallen zou zijn. De dood is de voorwaarde zelf van het leven.

Dood en leven, in plaats van elkander uit te sluiten, sluiten elkaar juist in. Want de waarde van iets is afhankelijk van de vraag, in welke mate het onvervangbaar is, eenmaal gegeven en niet wederkerend. Elk

144. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 69 e.v.

145. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 27 jan. 1946, *De mens en het leed*.

146. J. P. VAN PRAAG, *Geestelijke verzorging op humanistische grondslag*, 1953, pag. 37-38.

uur van ons leven is juist daarom zo kostbaar, omdat wij beseffen, dat het een van de getelde onvervangbare uren is, die voorgoed verloren zijn als zij zijn afgelopen. Ware het aantal dagen eindeloos, dan zou er niets verloren kunnen gaan. Men zou alles kunnen uitstellen en toch geen kansen verspelen. Alle streven, alle spanning, elke inspanning ook die voortkomt uit ons onbewuste besef van vergankelijkheid, zou zijn grondslag verliezen. Men zou evenmin de strijd om zich te handhaven kennen, als die om zich een taak te stellen en deze te vervullen. Maar ... dan zou ook het leven zijn zin verliezen, want zijn betekenis ontleent het juist aan het feit, dat wij ons in het leven een doel stellen ; en een doel veronderstelt een einde, een einde dat wij willen bereiken voordat onze tijd afgelopen is. Vanaf het ogenblik dat onze levensduur onbeperkt zou zijn, zou de tijd, onze tijd en bijgevolg ons hele leven volstrekt zijn waarde verliezen ¹⁴⁷. Wie de dood tot het ware leven maakt, doemt het ware leven tot de dood.

Tenslotte wordt er door Prof. Polak ook nog een ethische betekenis aan de dood toegekend, namelijk de dood bevrijdt ons voor goed van de mogelijkheid de deugd omwille van een beloning te beoefenen ¹⁴⁸. De enige onsterfelijkheid waarvan de humanist weet heeft, is de onsterfelijkheid, die gelegen is in de maatschappelijke consequenties van onze daden en nalatigheden. In de gemeenschap — gezin, vriendenkring, natie — beleeft de mens de verbondenheid met het bovenpersoonlijke leven en voelt hij zich opgenomen in de reeks der generaties, waarin zich de onsterfelijkheid van het leven als zodanig openbaart. Wanneer de enkeling zich in de gemeenschap heeft kunnen ontplooiën, wanneer zijn zedelijk willen is opgenomen in het zedelijk willen der anderen en daarin voortleeft als een vruchtbaar beginsel, dan vermag hij daarin de harmonie van zijn beperkte levenswil met de oneindige levenswil te beleven ¹⁴⁹. Dit besef van onsterfelijk te zijn in woorden en daden geeft

147. A. L. CONSTANDSE, radiovoordracht, 15 juli 1951. — Deze gehele visie is eveneens terug te vinden in Prof. Leo POLAK, *Le sens de la mort*, Verzamelde werken IV (Verspreide Geschriften II), pag. 131-132.

148. Leo POLAK, l.c., pag. 136-137.

149. J. P. VAN PRAAG, *Modern Humanisme*, 1947, pag. 70. — Dit noemt Prof. Leo Polak de « immortalité causale ». Daarnaast onderscheidt hij nog een « immortalité mora-

de humanist dat diepe gevoel van verantwoordelijkheid voor de toekomst.

Zo behoren lijden en dood onherroepelijk tot het leven ; zij moeten mede aan ons bestaan inhoud verlenen ; zij zijn realiteiten waarin zich onze menselijkheid, op verheven wijze zelfs, verwerkelijken kan en moet. Het is op grond van deze inzichten, dat de humanist zich met het lijden en de dood verzoenen kan. Op deze wijze wordt het leven zichzelf geheel genoeg. Alleen zulk een bezinning op het menselijk leven zal de mens wapenen in het uiterste uur, als hij, misschien in de hevigste opwinding van zijn bestaan, dit leven nog eenmaal vermoedt als een onvervangbare schakel in het gebeuren, waarin alle verlangen en vergissen, vergrijpen en verwerkelijken zijn samengebald. Aldus spreekt het humanisme van de mogelijkheid voor de mens om zich met zijn tekorten en gebreken thuis te leren vinden in het avontuur van het leven, als de rijkste bestaansvorm van de drang die alle zijn voortstuwt en de mens, in zijn slagen en falen, zijn wanhoop en zijn geloof opneemt in één groot verband. Daardoor weet hij zich organisch verbonden met de totaliteit van het zijnde, en kan hij, juist voorzover hij in de beleving deze tegendelen vermag te verzoenen, geworteld raken in het bestaan ¹⁵⁰.

le», welke steeds aan de werkelijk deugdzame mens ten deel valt. Hij is in zijn deugd immers niet egoïstisch, zoekt niet zijn eigen geluk en vreugde, maar hij wil slechts dat waarheid en gerechtigheid overal werkelijkheid worde. Dus overal in de wereld van heden en toekomst, waar goedheid, waarheid en gerechtigheid triomferen, wordt zijn diepste levenswens vervuld ; hij heeft zich vereenzelvigd met de deugd, stelde haar boven eigen individuele belangen en hij zal dus altijd blijven voortleven, daar waar de deugd in de praktijk wordt gebracht. De egoïst daarentegen bekommerde zich zelfs om eigen welzijn en plezier ; in zijn (slechte) daden had hij eigenlijk niet zozeer de intentie, dat het kwade zich zou voortzetten, maar bekommerde hij zich alleen om eigen genoegens. Welnu dit plezier, als uit zich zelf individueel, houdt onherroepelijk op met het einde van zijn leven. Zo sterft de egoïst, juist voorzover hij egoïst was, zijn definitieve dood. — Zie Leo POLAK, l.c., pag. 138.

150. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Geestelijke Verzorging op humanistische grondslag*, 1953, pag. 37-38. — Idem, *De mens en het leed*, Radiovoordracht, 27 jan. 1946.

2. — De dood ontnemt niet de zin aan het leven. Evenwel kent het humanisme toch geen doel buiten het leven. Het humanisme heeft geen kennis van het bestaan van een persoonlijke God, noch van een hiernamaals, noch van een eeuwig leven.

Vooreerst : de humanist kent geen zin van het leven in de betekenis van een doel buiten dit leven. Hij kent geen einddoel, dat van buiten af aan het leven zin en betekenis zou verlenen. Immers de affirmatie van zulk een einddoel zou kennis omtrent het transcendente impliceren, zou veronderstellen, dat men het transcendente, het zijnde in zijn totaliteit had omvat en doorgrond en van daar uit de definitieve zin en bedoeling, indien er ene is, had begrepen. Welnu, de humanist heeft niet de pretentie ook maar « iets » van dit transcendente te weten. Het is iets wat het menselijk verstand principieel te boven gaat. Een stellig weten omtrent het absolute en een einddoel bestaat er dus niet ¹⁵¹. Van de andere kant zal de humanist het bestaan van zulk een einddoel ook weer niet met beslistheid ontkennen. Want ook dit zou een kennis van het transcendente inhouden. Wat de humanist met beslistheid ontkent is alleen de kennis van een einddoel buiten dit leven. Hij bezit geen kennis van een « hierboven » of een « hiernamaals », van een « vanwaar » of een « waarheen » ¹⁵². Juist om deze reden geeft het humanisme geen zekerheid, geen garantie, geen geborgenheid aan het leven, geen « veiligheid », geen « absoluut houvast ». Het humanisme houdt er rekening mee, dat de mens tot op zekere hoogte moet leren in dit opzicht in onvrede te leven. De denkende mens is per definitie onzeker, terwijl de vrije mens zich niet veilig voelt. De humanist moet onzekerheid leren verdragen. Het leven heeft voor hem dan ook het karakter van een avontuur, een onderneming op goed geluk af ¹⁵³. Vele humanisten, met name de religieuze, hebben echter wel een vermoeden van een zin of doel van het leven, welke zij dan gronden op de ethische belevingen

151. Dr. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 2 dec. 1951, *Het humanisme als levensovertuiging*. Idem, *Modern humanisme*, 1947, pag. 56.

152. L.c.

153. Prof. T. T. TEN HAVE, in *Mens en Wereld*, jrg. 13, 24 mei 1958, pag. 4. — J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, *De boodschap van het humanisme*, 4 oct. 1953 en *Humanisme als levensovertuiging*, l.c. Idem, *Poging tot plaatsbepaling*, pag. 9-10.

van de mens, op de ervaring van het niet-willekeurig en bovenpersoonlijk waardebesef, dat op een bovenpersoonlijke gerichtheid zou duiden¹⁵⁴.

Wanneer wij nu het geheel van de humanistische levensovertuiging overzien, dan bemerken wij, dat de volgende grondgedachten ten nauwste met elkander in verband staan :

1. — De mens is een geheel eigensoortig wezen in de kosmos, niet herleidbaar tot het dier.
2. — Dit geheel eigene van de mens bestaat in een niet-willekeurig en bovenpersoonlijk redelijk, zedelijk en esthetisch waardebesef.
3. — Dit waardebesef kan onmogelijk buiten-menselijk gedacht worden.
4. — Daardoor ontbreekt iedere kennis en ieder besef van een persoonlijke God.
5. — Daardoor verdwijnt tenslotte ook ieder uitzicht op een einddoel van het leven.

Deze vijf grondgedachten behoren tot de kern van dit niet-godsdienstig humanisme.

3. — De zin van het leven is aan dit leven zelf immanent. Het gebrek aan zekere kennis omtrent een einddoel van het leven betekent nog niet, dat het leven voor de humanist nu ook geheel zonder waarde en zin moet zijn. Het leven en de geschiedenis van de kosmos behoeven nu nog niet gelijk gesteld te worden met « een verward verhaal, verteld door een dwaas ». Want al kent de humanist geen zin « van » het leven, als van buiten af opgelegd, hij ziet en stelt wel een zin « in » het

154. Zie bijvoorbeeld : *De Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 11, « Religieus besef in deze zin omvat mede verwondering om het zo-zijn der werkelijkheid, vermengd met een gevoel van nietigheid en ontzag ; alsook het vermoeden van een zin in het bestaan, als de bijzondere voltrekking van een drang die het gebeuren voortstuwt ». — Zie verder ook : J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, *Humanisme als levensovertuiging*, l.c. Idem, *Modern Humanisme*, pag. 57. — Prof. Mr. H. R. HOET'NK, *Humanisme en Socialisme*, 1946, pag. 31. — Brandt CORSTIUS, Radiovoordracht, 19 mei 1957. — In het bijzonder : Mr. J. IN HET VELD, *Humanistisch Godsbeeld*, in *De vragende mens*, jrg. 3, 1955, nr. 10, pag. 2.

leven¹⁵⁵. De zin van het leven is aan het leven zelf immanent. Het ontbreken van zekere kennis omtrent een hiernamaals en een einddoel leidt nog niet per se tot nihilisme.

Er is immers een groot verschil tussen « zin » en « doel ». Een doel is steeds een eindpunt van datgene wat als middel tot dat doel wordt gebruikt ; doel is de ene zijde of pool van de tegenstelling : middel-doel. Als zodanig is het doel ook extrinsiek aan het middel. Datgene wat een doel « heeft », dus het middel tot het doel, bezit in dat opzicht zelf geen eigen waarde, maar ontleent die waarde aan het doel. Het doel echter heeft in dit opzicht juist wel eigen waarde en zin in zichzelf.

De vraag naar het doel van het menselijk bestaan omvat daarom heel wat meer dan op het eerste gezicht lijkt. Het is namelijk de vraag of er buiten het menselijk bestaan nog een waarde ontdekt kan worden, waarop het menselijk leven als middel gericht kan zijn. Welnu, dit kan volgens de humanist niet ; want alle waarden die wij mensen kennen, zijn specifiek menselijke waarden, die wij niet buiten-menselijk kunnen denken, omdat zij dan al hun zin en inhoud verliezen¹⁵⁶. Het is om deze reden, dat het menselijk leven voor de humanist doelloos moet heten, tenminste wat de kennis daarvan betreft. Dit wil nog niet zeggen, dat men het bestaan van mens en kosmos moet beschouwen als resultaat van blind werkende natuurkrachten. Men kan achter deze « natuurkrachten of wetten » een richtinggevend beginsel vermoeden, maar : ofwel dit beginsel hangt samen met de reeds besproken menselijke waarden, ofwel niet — en in dit laatste geval zullen zij voor ons ook geen werkelijke waarde kunnen betekenen en dus te verwaarlozen zijn¹⁵⁷. Hangen ze er wel mee samen, dan zijn zij in de grond menselijke waarden, waarop het menselijk leven dan echter nooit als middel gericht kan zijn, omdat zij dan van het menselijk leven niet onderscheiden zijn.

Wanneer dus om deze reden het menselijk leven doelloos moet heten

155. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, 1947, pag. 56. — Idem, Radiovoordracht, *Humanisme als levensovertuiging*, 2 dec. 1951.

156. Zie de *Nieuwe Beginselverklaring*, pag. 6.

157. Deze gedachtegang is ontleend aan Prof. Dr. J. P. MAZURE, Radiovoordracht, 1 sept. 1957, *Doelloos, maar zinrijk*. — Zie ook : M. A. ROMERS, *Zin en doel*, in *De Vrijdenker*, jrg. 3, 1948, nr. 3, pag. 2-3.

— dit wil zeggen : het leven is geen middel — dan betekent dat nog niet, dat het leven nu ook waardeloos en zinloos is, maar dan betekent dat alleen, dat dat leven haar eigen — autonome — waarde en zin heeft in zichzelf. De waarde van het leven wordt derhalve niet ontleend aan iets « buiten » dit leven, maar is geheel aan dit leven zelf immanent. De mens kan doel zijn voor iets anders, betekenis en waarde verlenen aan andere zaken, die als middelen voor de verwezenlijking van de menselijke waarden nodig zijn, maar de mens heeft zelf geen doel. Talrijk zijn de menselijke uitingen die niet dienen als middel tot iets anders, maar die doel zijn in zichzelf, zoals genegenheid, beleven van natuurschoon, spel en muziek. Zij zijn het ook, die de zin vormen van het leven, zij zijn geen middel tot iets anders, maar dragen hun waarde in zichzelf ¹⁵⁸.

Zelfs al zou met dit leven alles definitief afgelopen zijn, al zouden er geen « hierboven » en geen « hiernamaals » bestaan, dan nog behoeft het leven niet zonder zin en waarde te zijn. Zie naar de kinderen aan het strand ; zij bouwen sterke forten en prachtige kastelen van « zand », die even later finaal en definitief door de vloed verzwolgen worden. En zij weten het ! Een zinloze bezigheid dus ? Dit is zelf een zinloze vraag : want in het scheppen, in het construeren, in het zwoegen ligt de zin en de betekenis van hun optreden ... en daarin ligt ook de zin van het menselijk bestaan ¹⁵⁹.

4. — In het zo volledig mogelijk mens-zijn bestaat de — immanente — zin van het leven.

Waarin bestaat dan die immanente zin van het leven ? Die zin kan nergens anders in bestaan

dan in : het zijn en het bestaan dat men in aanleg is, zo volledig mogelijk te zijn, dus waarlijk mens te zijn ; deze zin ligt in een leven overeenkomstig wat men « is », overeenkomstig zijn « natuur », door zo goed mogelijk « de soort te zijn die men is » ¹⁶⁰. De zin van het leven

158. Zie Prof. MAZURE, l.c.

159. Dr. H. BONGER, Radiovoordracht, *De zinloze vraag naar de zin*, 8 sept. 1957.

160. J. P. VAN PRAAG, *Geestelijke Verzorging op humanistische grondslag*, 1953, pag. 31. — Idem, Radiovoordracht, *Humanisme als levensovertuiging*, 2 dec. 1951.

ligt derhalve in het zo volmaakt mogelijk laten functioneren van de menselijke potenties, in het zo volledig mogelijk mens-zijn, zoals ook de zin van ieder leven hier op de aarde bestaat in het zo goed mogelijk de soort te zijn — bloem, dier — die het is ¹⁶¹. Vele humanisten spreken in dit verband zelfs van een « taak », van een « opdracht » en « roeping » ¹⁶². Dit volledige mens-zijn is een opdracht, die men vanuit het zijn zelf heeft meegekregen. Die « roeping » behoort zelfs even wezenlijk tot het mens-zijn als bijvoorbeeld de taal, de liefde, het denken. Zonder die roeping kan er zelfs geen spraak zijn van mens-zijn ¹⁶³.

Meer in concreto bestaat deze immanente zin van het leven in het zo volmaakt mogelijk tot ontplooiing brengen van datgene wat de mens van alle andere wezens binnen deze kosmos onderscheidt en hem alleen specifiek eigen is : namelijk van het besef van waarheid, zedelijkheid en schoonheid. Deze natuur bestemt hem er toe die waarden voortdurend zo volledig mogelijk scheppend te verwezenlijken ¹⁶⁴. Het zedelijk goede, het ware en het schone dringen zich ieder moment van het leven

161. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, 7 oct. 1951.

162. J. P. VAN PRAAG, in *Mens en Wereld*, jrg. 8, sept. 1953, pag. 4 : « Op deze plaats moet nadrukkelijk worden gezegd, dat niet bewust God dienen, geenszins betekent, dat men zonder opdracht in het leven zou staan. Integendeel, verreweg de meeste, en speciaal vooraanstaande buitenkerkelijken, zijn zich hun opdracht zeer goed bewust en handelen hier ook naar ». — Zo ook C. H. SCHONK, in een radiovoordracht van 7 sept. 1952 : « Er is het wonder van het gehele cosmische gebeuren... dat zich zonder ons ingrijpen, maar wel ook aan ons voltrekt en waarmee wij ons nauw verbonden voelen. Aan dit cosmisch gebeuren hebben wij deel... hebben wij mensen een geheel eigen plaats... En daarmee is onze opdracht gegeven ! Wij hebben niets anders te zijn dan juist wat ons van stenen ... plant en dier onderscheidt. Dit is wij hebben te zijn een redelijk en zedelijk wezen ... En wanneer het cosmisch gebeuren een zin in zich draagt en wanneer het zich naar welk aan ons onbekend doel ook beweegt, dan kunnen wij dit cosmische niet beter dienen dan door aan deze opdracht van ons mens-zijn te voldoen, door te trachten in de werkelijke zin van het woord méns te zijn. Maar welk een opdracht is daarin gelegen ! Ze zal liefde moeten geven aan haar medemensen. Ze zal moeten luisteren naar de rede... Ze zal de stem van haar geweten gehoorzaam moeten zijn. Ze zal deel moeten nemen aan de scheppende arbeid van de menselijke geest. Ze zal moeten bouwen aan de mensenwereld van morgen... ».

163. Zie Brandt CORSTIUS, in *Mens en Wereld*, jrg. 2, 15 maart 1947, pag. 1. Deze terminologie laat echter volgens de humanist niet toe conclusies te trekken omtrent de ware aard van het transcendente en laat zeker niet toe te besluiten tot het bestaan van een persoonlijke God. Men drukt zijn beleving slechts symbolisch uit.

164. J. P. VAN PRAAG, in *Mededelingenblad*, 1946, nr. 9 : « De mens als ... ».

aan ons op en in de « gehoorzaamheid » daaraan ligt juist de zin van ons bestaan ¹⁶⁵.

De immanente zin van het leven roept de mens derhave tot realisatie van het bovenpersoonlijk waardebesef. Dit is het ook wat aan de humanist dat onbestemde gevoel geeft van in harmonie te zijn met het zijn en wat zijn bevrediging, geluk en voltooiing in zichzelf draagt. Het innerlijk waardebesef roept de humanist eerstens tot een « redelijk » leven, dit wil zeggen : tot het betrachten der waarheid in al zijn daden, in het bijzonder in zijn wereldbeeld en levensovertuiging. Het verbiedt hem het blind autoriteitsgeloof en het kritiekloos aanvaarden van overgeleverde tradities en meningen van anderen. De zin en de opdracht van het leven roepen hem in het bijzonder tot verwerkelijking van de zedelijke waarden, van verdraagzaamheid, persoonlijke verantwoordelijkheid, gerechtigheid en barmhartigheid en de voortdurende eerbiediging van de menselijke waardigheid, in het bijzonder van de zedelijke grondwaarde : de onbaatzuchtigheid.

Het ontsnappen aan de zelfzucht, de beoefening van de liefde, is « de enig mogelijke zin die de mens aan zijn leven geven kan » ¹⁶⁸. Hierin komen de antwoorden van alle godsdiensten en filosofieën overeen, dat het leven pas zin krijgt door de liefde ; hoe meer wij in staat zijn tot overgave en liefde, des te zinvoller wordt het bestaan ¹⁶⁹. Tenslotte roept het waardebesef de humanist ook tot realisatie van schoonheid en

165. J. P. VAN PRAAG, *Autonom Humanisme*, pag. 11. — Zie ook *Mens en Wereld*, jrg. 2, 22 oct. 1947, pag. 2, alwaar aan dat waardebesef bovendien een bovenpersoonlijk « gezag » wordt toegekend, een gezag, waaraan de mens gehouden is te gehoorzamen. Maar, zo wordt er aan toegevoegd, de mens heeft de vrijheid daaraan te verzaken en het kwade te doen, evenals de christen de vrijheid heeft het gezag van God te negeren. « De bron van de ‚beestachtigheid‘ ligt dus niet in de aard van het gezag dat men erkent, maar in de vrijheid om ongehoorzaam te zijn. En dat gevaar loopt iedereen ».

168. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 74. — Idem, Radiovoordracht, 4. oct. 1954.

169. Zie *Mens en Wereld*, jrg. 11, 1956, nr. 16, pag. 5. — Enkele humanisten maken echter bezwaar tegen het universele gebruik van de term « liefde », daar zij « liefde » in strikte zin alleen in de beperkte kring van eigen familie mogelijk achten.

kultuur. De humanist voelt zich dus in één woord geroepen tot realisatie van waarheid, schoonheid en zedelijkheid, of, tot het scheppen van wetenschap, kunst en onbaatzuchtige liefde ; en wel zonder te weten welke beloning het peilloze heelal heeft weggelegd voor deze inspanning noch of het er wel een beloning voor heeft weggelegd ¹⁷⁰.

5. — De boodschap van het humanisme. Dit is dan de « boodschap » die het moderne humanisme voor de wereld heeft, een boodschap die de mogelijkheid van een menswaardig bestaan inhoudt voor ieder ¹⁷¹. Want ofschoon de humanist geen optimistische mensbeschouwing huldigt, van de andere kant beschouwt hij de mens ook niet als integraal slecht. De daemonieën in de mens worden volledig erkend ; de mens is in staat tot alle kwaad, ja het kwaad gaat hem zelfs gemakkelijker af dan het goed. De humanist kan niet anders doen dan de mens beschouwen in zijn totaliteit, dit is : met zijn kwade maar ook met zijn goede kanten, met zijn vermogen tot alle kwaad maar ook met zijn vermogen tot alle goed, tot ware liefde, offerbereidheid, berouw en vergiffenis ¹⁷². Zelfs boven de mogelijkheden ten kwade stelt de humanist de mogelijkheden tot het goede. Hij zegt niet : de mens is goed, maar kán goed zijn. Dit humanistisch geloof in de mens, dit vertrouwen in de mogelijkheid ten alle tijde van de verwerkelijking van het goede, geeft inhoud, kracht en bezieling aan het mensenleven. Dit is een geloof, dat niet op drijfzand of op een idealistisch aprioristisch vertrouwen in de goedheid van de mens is gebouwd, maar op het feitelijk steeds weer doorbreken van het goede en het menselijke in de geschiedenis van de mens. Het blijkt dus, dat het kan. Dit alles is op zich reeds de rechtvaardiging van het humanisme ¹⁷³. De mens doet op het gebied van het goede vaak meer dan normaal van hem te

170. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 58, naar JAURÈS, *Discours de la jeunesse*.

171. J. P. VAN PRAAG, Radiovoordracht, *De boodschap van het humanisme*, 4 oct. 1953. Eveneens radiovoordracht *Het humanisme als levensovertuiging*, 2 dec. 1951. Idem, *Geestelijke Verzorging op humanistische grondslag*, 1953, pag. 30 e.v.

172. Prof. Mr. H. R. HOETINK, *Humanisme en Socialisme*, 1946, pag. 28.

173. Brandt CORSTIUS, Radiovoordracht, 17 febr. 1957.

verwachten was. Hij wordt gedragen door krachten, die zijnsdanks door hem heenwerken. De christen noemt dat « genade ». De humanisten kennen natuurlijk geen volkomen equivalent voor het begrip « genade »¹⁷⁴. Doch ook zij moeten vaak vaststellen, dat de mens herhaaldelijk boven zijn beperktheid uit stijgt en dat zijn zwoegen en streven meer vrucht draagt dan voor mogelijk werd gehouden, en ook tot grotere diepte reikt dan bewust gemotiveerd kon worden, zo dat hij het beleeft « bijna als een wonder »¹⁷⁵.

Op grond van dit vaste geloof in de blijvende mogelijkheid van het goede kan het moderne humanisme ook een « mythe » worden genoemd. De humanist « gelooft » dus in de steeds aanwezige mogelijkheid van het goede in de mens ; hij « appelleert » voortdurend daaraan en gelooft ook, dat, door dit te doen, het goede eens in de toekomst zal kunnen triomferen. Uit deze verwachting hoopt hij, leeft hij en werkt hij. Dit is het wat men de humanistische « mythe » heeft genoemd¹⁷⁶. « Het humanistische optimisme ervaart in de onmiddellijkheid der innerlijke aanschouwing de onuitroeibaarheid van de scheppende wil (in de mens): dat is de zekerheid van de humanistische mythe. Het is strikt genomen zeer wel mogelijk, dat de verwerkelijking van die wil in de toekomst toch nog fictief blijkt, maar zijn innerlijke realiteit in het heden is er niet minder om. Die mythe stelt ons in staat te handelen

174. Integendeel. Zij zien in deze zegswijze veeleer een onderschatten van het mogelijke in de mens, van datgene waartoe de mens in staat is en dat minder deed verwachten dan gehoopt mocht worden.

175. N. G. C., publ. nr. 3, *Idealen van Opvoeding*, 1956, pag. 6.

176. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*. « Onder mythe wil dan verstaan zijn de utopie in de ruimste zin genomen (pag. 23) ... een op het totale levensgevoel betrokken symbool omtrent de verhouding tussen het ik en het al (pag. 23) ... een wereldbeeld, dat — dikwijls geïnspireerd door een oorsprongsvoorstelling — uitdrukking geeft aan het geheel van wensen, willen en streven (pag. 26). Mythe is de enige vorm, waarin de idee de massa grijpen kan en zo tot een macht worden in de wereld (pag. 27) ... Wat de utopie is voor de politieke strijd, is de mythe voor de levensbeschouwing (pag. 27) ... Hoewel bepaalde concrete mythen irrationeel waren, zijn mythe en rede toch geen onverzcnlijke tegenstanders (pag. 45) ... slechts een rationele mythologie beantwoordt aan de culturele situatie in West Europa (pag. 45) ... Mythe betekent 'geloof' (pag. 45) ... Men hoeft hierbij echter niet per se aan godsdienst te denken ... Ook het humanisme is een geloof, o.a. in de mogelijkheid van het goede ten alle tijde ... in deze zin zou men kunnen spreken van een humanistische mythe » (pag. 27).

alsof de mensheid in de toekomst een veilige thuiskomst na haar omzwervingen ver van huis beloofd is. En al zou ons streven niets blijvends tot stand brengen, ja zelfs al zou iedere verwerkelijking onder onze handen weer afbrokkelen als kalk, dan nog is het de mythe die richting geeft aan ons leven hier en nu. ... Zij is de grondslag van de humanistische levensaanvaarding en levensmoed naar het woord van Jaurès : « Dit is moed : het leven lief te hebben en de dood rustig onder de ogen zien ; het is reiken naar het ideaal en de werkelijkheid begrijpen ; het is actief zijn en zich wijden aan de grote opgaven, zonder te weten welke beloning het peilloze heelal heeft weggelegd voor onze inspanning, noch of het er een beloning voor heeft weggelegd »¹⁷⁷.

« Zo grijpt de humanistische ethiek altijd weer op de volheid van het innerlijk beleven terug ; waarvan hij is uitgegaan, en in de verwerkelijking van dat beleven is hij zichzelf genoeg. De humanist weet, dat de trouw aan zichzelf de mens moeilijkheden en verachting, leed en dood kan brengen : maar zonder enige retoriek weet hij ook, dat zo te leven de enige wijze van leven is, die voor een mens als mens mogelijk is. Dit is een vitalisme van hoger orde, waarin het leven met zichzelf verzoend is. En wanneer het (leven) niet arm was aan vriendschap en liefde, niet arm aan streven en scheppen, dan kan het ook de dood in zich opnemen ; de herinnering aan veel strijd en leed maar ook aan enkele sublieme momenten van gemeenschap, doordringt de LEVENDE mens met een onherroepelijke zekerheid, die onaantastbaar maakt ; daarin wortelt zijn overtuiging niet voor niets te hebben geleefd ; en dit is zijn testament voor degenen die na hem komen : blijf trouw aan het hoogste leven, ook al is het uw ondergang, want zo alleen betekent uw bestaan iets in het eeuwige zijn »¹⁷⁸.

177. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 57-58.

178. Dr. J. P. VAN PRAAG, *Modern humanisme*, pag. 103-104.

Onder dat « hoogste leven » wordt verstaan het hoogste leven zoals dat tot op heden door het kosmische zijn tot werkelijkheid werd gebracht, namelijk het menselijke leven, of, het leven overeenkomstig het besef van waarheid, schoonheid en onbaatzuchtige liefde.

ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil dieser Abhandlung wurde der nicht-religiöse Humanismus beschrieben, d.h. der Humanismus im allgemeinen, als Lebensüberzeugung. Es folgt nun in diesem zweiten Teil der eigentliche Inhalt dieser Ueberzeugung, welcher logisch in diese Themen gegliedert werden kann : 1. das humanistische Menschenbild ; 2. die humanistische Ethik ; 3. der humanistische Standpunkt in Bezug auf das Transzendente und auf einen persönlichen Gott ; 4. das Problem des Leidens, des Bösen und des Todes und der Sinn des Lebens.

1. Das Menschenbild des nicht-religiösen Humanisme. — Der Mensch ist für den Humanisten der einzig mögliche Inhalt seiner Lebensüberzeugung und der einzig mögliche Endzweck seines Handelns. Der Humanist besitzt ja keinerlei vernunftsmässige Erkenntnis noch eine existentielle Erfahrung eines persönlichen Gottes. Diese ganz einmalige Position des Menschen in der humanistischen Lebensauffassung gibt dessen Sicht auf den Menschen eine umso grössere Bedeutung. Grundlegend für die humanistische Betrachtungsweise des Menschen ist die Annahme, dass einerseits der Mensch nicht als vollständig zur Seinsart des Tieres zugehörig betrachtet werden kann und darf, und andererseits ebenso wenig als ein Nur-Teil-Sein eines grösseren Ganzen, wie z.B. Nation, Klasse, Rasse oder Staat. Der Mensch ist gekennzeichnet durch eine ganz eigene Qualität, er stellt eine ganz einzige Seinsart innerhalb des Kosmos dar. Der Humanist glaubt von dieser Annahme ausgehen zu müssen, weil mit dem Aufgeben dieses Grundsatzes die Humanität direkt in grösste Gefahr gerät. Dieser Grundsatz wird denn auch für speziell humanistisch gehalten. Die philosophische und wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Ausgangspunktes gilt als eine Frage von späterer Sorge.

Die ganz eigene Qualität, die den Menschen vom Tiere unterscheidet, besteht darin dass er den Begriff des « Wertes » hat ; dadurch kann er unterscheiden zwischen wahr und falsch, sittlich gut und sittlich schlecht, schön und hässlich. Dieses Verständnis für Wert und Unwert führt ihn auch dazu diese Werte schaffend in Leben und Kosmos zu realisieren. So sieht der Humanist denn auch in dieser Qualität den Grund für die Würde des Menschen und für die Forderung, diese hochzuschätzen. — Dieser Wert-Begriff kann jedoch nach humanistischer Auffassung nicht nach Willkür geändert werden, er ist überpersönlich und grundsätzlich bei allen Menschen der gleiche. Für diese grundsätzliche Gleichheit führt der Humanist zwar keinen strikten Beweis, es ist eherein Glaube ; an dem er aber unbedingt festhält, da sonst Tür und Tor geöffnet sind für allerlei Unmenschlichkeit. Dieser Glaube hängt nicht in der Luft, sondern er stützt sich auf eine ursprüngliche, feste und allgemein menschliche Erfahrung, an die man nur phänomenologisch herantreten kann, nämlich auf die Tatsache einer allgemeinen, wenigstens möglichen Verständigung zwischen den Menschen aller Zeiten und in aller

Welt. Diesen Glauben kann der Humanist aber nur festhalten, insofern die Tatsachen ihn nicht offensichtlich widerlegen. — Dieser humanistische « Wert »-Begriff ist zwar überindividuell, aber deshalb doch nicht aussermenschlich. Aussermenschlich kann dieser Begriff gar nicht gedacht werden, weil er dann jedem Inhalt verlieren würde. Besonders in diesem letzten Punkt schwenkt dieser Humanismus zur nicht-religiösen Seite ab.

2. Die humanistische Ethik. — Der sittliche Wert ist ein Grundwert, der nicht mehr zu etwas anderem umgewandelt werden kann. Er kann nicht zum Physischen oder Materiellen abgewandelt und deshalb auch nicht kausal davon abgeleitet werden. Er ist nicht zurückzuführen auf etwas, das « ist », allgemein genommen. Es gibt keine direkte Brücke zwischen dem was « ist » und dem, was « sich gehört » zu sein. — Das sittlich Gute kann nicht zurückgeführt werden auf das Nützliche, auch nicht auf das Kollektiv-Nützliche. Es kann nicht zurückgeführt werden auf das « Angeheme » oder « Lustbringende » oder « Beglückende ». Auch Hoffnung auf Lohn oder Angst vor Strafe sind keine sittlichen Motive. Es ist nicht möglich, nur zu einen bestimmten Zweck sittlich gut zu sein. Sittlichkeit schliesst jeden Eigennutz aus. Sie hat Gültigkeit aus sich selbst und ist sich selber Endzweck. Sie besteht unabhängig von der Erkenntnis Gottes oder der Offenbarung, unabhängig auch von geschichtlichen oder psychologischen Betrachtungen über ihren Ursprung, ihre Bedeutung oder ihren Inhalt, unabhängig auch von den verschiedenen Auffassungen, wozu sie führen kann.

Der Begriff vom Sittlichkeitswert kann nicht nach Willkür geändert werden, er ist objektiv und allgemeinmenschlich und besitzt hierdurch auch einen überindividuellen Charakter. Er ist aber noch autonom, das heisst, nicht von ausserhalb auferlegt. Er kann unabhängig von Gott und Religion begründet werden. Er kann aber nicht ausserhalb des Menschen gedacht werden. Der Humanist « glaubt » an die grundsätzliche Gleichheit dieses Begriffes des Sittlichkeitswertes bei allen Menschen. Er kann diese Gleichheit aber noch nicht genügend wissenschaftlich beweisen und auch auf die Dauer nicht in diesem Glauben verharren, wenn die Tatsachen dazu im Widerspruch stehen.

Der Humanismus kann auch nicht an ewig unabänderliche Werte und Normen glauben. Eine mögliche Änderung betrifft aber nur den Inhalt des Wertes, nicht das « Gelten » desselben. Nach mancher Ansicht muss eines aber bedingungslos von jeder Relativierung ausgenommen werden, nämlich der Grund-Inhalt und die Grund-Norm des sittlich Guten und Bösen selbst. Der Humanismus wagt es weiter anzunehmen, dass die zukünftige vergleichende wissenschaftliche Forschung herzustellen wird, dass der Inhalt der sittlichen Werte überall wesentlich derselbe ist und dass der Ursprung dieser Werte im menschlichen Geist selbst liegt und zwar in Ideen, die vor jeder Erfahrung schon im menschlichen Geist gegeben sind.

Findet der Humanist schon keinen sicheren Grund, um von absolut unabänderlichen Werten zu reden, so findet er überhaupt keinen Grund, von absolut unabänderlichen konkreten Normen zu reden. Vorerst ist ein grosser Unterschied zwischen einem « Wert » und einem konkreten sittlichen Urteil. Das Urteil entsteht aus der Anwendung des allgemein sittlichen Wertes auf die konkreten Lebensverhältnisse einer Person. Die Verhältnisse sind streng persönlich und fortdauernden Änderungen anheimgestellt. Diese

konkreten sittlichen Urteile und Handlungen bilden für jeden Menschen seine ganz eigene, persönliche Darstellung der Sittlichkeit. Bei fortwährender Wiederkehr gleichartiger Verhältnisse kann das konkrete sittliche Urteil eine feste Lebensregel und eine Gewohnheit werden. Wenn bestimmte konkrete sittliche Urteile zeitlich und örtlich eine gewisse Allgemeinheit erlangt haben, spricht man von einer « Norm ». Aus diesen Normen können ganze Systeme erwachsen ; diese bilden dann die Moral einer gewissen Zeit, eines Ortes oder einer Schicht. Sie können ferner erstarren zu fossilen Konventionen und Traditionen.

Der Humanist sieht in diesen gefestigten und konkreten Normen eine grosse Gefahr. Es sind nur ungefähre Schätzungen, d.h., die konkreten Lebensverhältnisse nicht genügend beachtende « Verallgemeinerungen ». Die Gefahr ist diese : die Normen werden als ganz selbständige und absolute Werte herausgestellt, und der konkrete Mensch wird ihnen geopfert. Der Humanist sieht also einen grossen Unterschied zwischen der Ethik und der Moral, als System konkreter Normen. Die Ethik kann nur verwirklicht werden, indem der einzelne sie sich ganz persönlich erkämpft. Eine gegebene Moral kann das persönlich-sittliche Urteil sehr wohl ernsthaft trüben.

Die persönliche Verantwortung wird in diesem Humanismus denn auch stärkstens betont. Sie nimmt die zentrale Stelle ein. Der Mensch ist zur Verantwortung berufen für sich selbst, für seine Auffassungen, Überzeugungen und Taten, berufen auch zur Verantwortung für seine Mitmenschen. Der Mensch darf im Gemeinschaftsleben nicht Tatenlos nur Zuschauer sein, und das nicht nur nicht in ausgesprochenen Notfällen, wie z.b. bei Unfällen oder Katastrophen, sondern in keinem Fall, wo Hilfe oder Verbesserung nötig ist und diese geleistet werden kann. Dieses Verantwortungsbewusstsein hat innerhalb des « Humanistisch Verbond » zum sogenannten « praktischen Humanismus » geführt d.h. zu einer grossangelegten Hilfeleistung für den konkreten Menschen auf jedem Gebiet, wo ihm Hilfe fehlt, auf geistig-seelischer oder auch auf leiblicher Ebene, im sozialen wie im wirtschaftlichen Raum.

3. Der Humanistische Standpunkt in Bezug auf das Transzendente und auf einen persönlichen Gott. — Das Transzendente muss angenommen werden, weil sonst gut und schlecht im sittlichen Sinne ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren, und der Humanismus in die Gefahr geriete, zum Animalismus geführt zu werden. Das Transzendente wird aber nicht angenommen als Grundlage des Guten im sittlichen Sinne ; denn das sittlich Gute hat Geltung aus sich selbst. Der Humanist vertritt ferner den Standpunkt, dass dieses Transzendente in seiner Art und in seinem Wesen nicht erkannt werden kann. Er kann zunächst das Transzendente nicht sehen als ein « Summum Bonum » oder « Summum Verum », weil dann etwas speziell menschliches ausserhalb des Menschen gestellt wäre. Auch umfasst die Gottesidee für den Humanisten allerlei Ungereimtes, so dass sie in sich selbst auseinander fällt. Vor allem kann der Humanist das Verhältnis zwischen den Menschen und dem Transzendenten nicht als eine Ich-Du-Beziehung betrachten. Die Theorie eines persönlichen Gottes ist nur eine Hypothese, die aber mehr gegen sich als für sich hat. Die Bejahung eines persönlichen Gottes ist ausserdem auch sehr gefährlich, weil es die Verpersönlichung des Menschlichen ausserhalb des Menschen

bedeutet. Das Transzendente kann nach humanistischer Auffassung überhaupt nicht als « jemand » oder « etwas » dargestellt werden, weil das Absolute dann als eine bestimmte Realität einer anderen Realität gegenübergestellt und dadurch unabwendbar relativiert würde. Der Humanismus betrachtet also das Verhältnis des Menschen zum Transzendenten nur als eine Ich-Das-Beziehung. Der Humanismus sieht ferner in allen Theorien über Gott und in jeder Religion nur antropomorphe Projektionen des Menschlichen ausserhalb des Menschen.

Der Humanismus will aber auch nicht eine positive Verneinung der Existenz eines persönlichen Gottes sein. Er meint, dass ausserhalb der Grenzen, die der Vernunft und der Erfahrung gestetzt sind, keine einzige sichere Erkenntnis möglich sei weder über die Existenz noch über die Nicht-Existenz eines göttlichen Wesens. Nicht die Existenz Gottes, sondern jede menschliche Erkenntnis über die Existenz Gottes wird verneint. Dieser Agnostizismus bedeutet aber nicht eine nur präzisive Haltung, ein Ausklammern, bis wir mehr darüber wissen werden. Es ist vielmehr die Haltung, dass man es nie wissen kann. Und deshalb kann der Humanist in seinen Leben auch nicht einen persönlichen Gott als Ausgangspunkt nehmen. — Das bringt aber ebenfalls mit sich, dass der Humanismus keinem die Garantie der Geborgenheit in einer sicheren Lebensüberzeugung geben kann. Für den Humanisten ist vielmehr das Abenteuer ein Wesenszug des Lebens. Zwar muss hinzugefügt werden, dass im Empfinden des Humanisten das Leben auch Sinn hat, ohne etwas von dem « Hierüber » oder « Hiernach » zu wissen. Diese Unwissenheit empfindet er nicht als Mangel. Das grundsätzliche « Nicht-Wissen » lässt die ethische Ordnung ja vollkommen intakt. Das Ideal behält seine Gültigkeit.

Dieser Humanismus bekennt sich also zu einem grundsätzlichen Agnostizismus. Das Sein ist für ihn ein grosses Geheimnis, welchem man zwar mit Ehrfurcht und Scheu, — mancher vielleicht durch die Religion — näher kommen kann, das aber nie enträtselt werden kann. Und praktisch wählt der Humanist ein Leben, für das die Erkenntnis eines persönlichen Gottes kein Ausgangspunkt ist und auf das diese Erkenntnis keinen Einfluss hat : ein Leben, das nur Rücksicht nimmt auf den dem Menschen eingeborenen, nicht-willkürlichen und überpersönlichen Wert-Begriff oder das Gewissen, im Vertrauen, dass er, dem weiteren kosmischen Zusammenhang, indem er so handelt, harmonisch eingegliedert sei.

Die Transzendenz, welche der Humanist annimmt, ist also nur eine Erlebnis- und eine Bewusstseins-Transzendenz, keine eigentliche Seins-Transzendenz oder eine Transzendenz über das nachweisbare, erlebte Sein von Mensch und Kosmos hinaus. Weder aus der Erfahrung, noch durch die Vernunft kennt der Humanist eine solche Transzendenz. Das Transzendente — in humanistischer Auffassung — erlebt man schon in der physischen und biologischen Ebene des menschlichen Seins, doch besonders im nicht-willkürlichen und überpersönlichen Wertbegriff.

4. Leiden und Sterben und der Sinn des Lebens. — Das menschliche Leben ist notwendigerweise mit Leiden und Sterben behaftet. Es sind wesentliche Aspekte der menschlichen Existenz. Die Existenz ist die Einheit der Gegensätze, von Aufbau und Zerstörung, von Freude und Leid, von Leben und Tod. Leiden und Sterben können

nicht betrachtet werden als zufälliger Einbruch ! Der Mensch muss damit fertig werden, wie mit etwas, das mitbestimmend seinem Leben Inhalt geben muss. Auch das sittlich Böse gehört zum Leben,, denn die Abwesenheit von dessen Möglichkeit, hebt die innerliche ethische Spannung auf, ohne die kein echt ethisches Leben möglich ist. — Auch der Tod gehört wesentlich zum Leben. Jedes Leben ist jederzeit ein Leben zum eigenen Tod hin. Die Besinnung auf den Tod gibt dem Leben erst die volle Spannung. Der Tod ist selbst die Voraussetzung für das Leben. Ohne den Tod wäre das Leben eines Menschen nicht mehr ein menschliches Leben, sondern eine Unendlichkeit von Zeit, worin keine Aufgabe länger Aufgabe wäre und wo immer noch ein Aufschub möglich wäre bis in Ewigkeit. Auf Grund dieser Erkenntnisse kann sich der Humanist mit Leiden und Sterben abfinden.

Der Tod nimmt jedoch dem Leben nicht den Sinn. — Zunächst kennt der Humanist keinen Zweck des Lebens im Sinne von einem Etwas ausserhalb des Lebens, das dem Leben Sinn und Zweck gäbe. Er will anderseits einen solchen Zweck nicht verneinen, weil er ja das Transzendente nicht kennt. Er bekennt, dass er keinerlei Erkenntnis habe von dem « Hierüber » oder « Hiernach », von einem « Woher » oder « Wohin ». Eben deshalb gibt der Humanismus dem Leben keine Geborgenheit, keine absolute Festigkeit. Viele Humanisten haben jedoch wohl eine Ahnung eines solch transzendenten Sinnes des Lebens als die besondere Erfüllung eines Dranges, die das Geschehen vorantreibt. Das Leben mag dann schon in diesem Sinne zwecklos heissen, aber deshalb ist es noch nicht sinnlos. Der Sinn des Lebens ist dem Leben selbst eingeschlossen. Es ist nämlich ein grosser Unterschied zwischen « Sinn » und « Zweck ». Das, was einen Zweck hat, ist selbst « Mittel » zum Zweck, und bekommt vom Zweck her Sinn und Wert. Was aber in diesem Sinne keinen « Zweck » hat, kann deshalb noch ganz gut « Sinn » haben in sich selbst. Es ist eben dem Höchsten eigen, keinen « Zweck » zu haben, sondern Sinn und Wert in sich selbst zu besitzen.

Die Frage nach den Lebens-« Zweck » ist deshalb dieselbe wie die Frage, ob ausser der menschlichen Existenz noch ein Wert entdeckt werden kann, worauf das menschliche Leben als Mittel ausgerichtet ist. Diesen Wert nun findet der Humanist nicht, weil er sich keine Werte ausserhalb des Menschlichen denken kann. Er kann sich also auch nicht das Leben als Mittel denken, sondern nur als Wert in sich selbst. Der Sinn des Lebens ist dieses Leben, dieses Streben, das schaffen selbst. Der Sinn des Lebens ist also nur darin gelegen, das Sein, das man ist, so gut wie möglich zu sein, das heisst, so wahrhaftig und so vollkommen wie möglich Mensch zu sein. Der Sinn des Lebens liegt in dem möglichst vollkommen Funktionieren der menschlichen Veranlagungen, speziell deren, die den Menschen zum Menschen machen und ihn vom Tiere unterschieden, d.h. seiner Potenz zum Unterscheiden und Schaffen von Werten. Der Sinn des Lebens liegt also in der möglichst vollkommenen Verwirklichung von Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, durch das Schaffen von Wissenschaft, Kunst und uneigennützliger Hingabe. Viele Humanisten nennen das hier sogar eine « Aufgabe », ein « Gebot », eine « Berufung », und es gehört sich, dass der Mensch das erfülle, ohne zu wissen, welche Belohnung das « All » dafür bereitgelegt hat, ja ohne zu wissen, ob das « All » dafür eine Belohnung bereitgelegt hat.

Dieses ist auch die « Botschaft », die der Humanismus der Menschheit bringt. Der Humanist sagt zwar nicht : der Mensch « ist » gut — alle Dämonien im Menschen werden vollständig anerkannt — aber der Mensch « kann » gut sein. Der Humanist « glaubt » an den Menschen, glaubt an die Möglichkeit zum Guten, jederzeit. Dieser Glaube ist nicht auf Sand gebaut, aber auf den immer wiederkehrenden tatsächlichen Durchbruch des Guten in der Geschichte des Menschen. Er beruft sich immer wieder auf dieses Gute im Menschen und er glaubt auch, dass, indem er dieses tut, das Gute einmal in der Zukunft siegen wird. Dieses Phänomen kann auch der humanistische « Mythos » genannt werden.

« So greift die humanistische Ethik immer wieder auf die Vollheit des innerlichen Erlebens zurück, von wo sie auch ausgegangen ist, und in der Verwirklichung dieses Erlebens genügt sie sich selbst. Der Humanist weiss, dass die Treue an sich selbst dem Menschen Schwierigkeiten und Verachtung, Leid und Tod bringen kann, aber er weiss auch, dass so zu leben die einzige Möglichkeit zu leben ist, die einem Menschen als Mensch möglich ist. Und wenn ein Leben nicht arm war an Freundschaft und Liebe, nicht arm an Streben und Schaffen, dann kann es auch den Tod in sich aufnehmen ; die Erinnerung an viel Streit und Leid, aber auch an einige sublime Momente von Gemeinschaft, durchdringt den lebendigen Menschen mit einer unaussprechlichen Gewissheit, die ihn unanfechtbar macht ; darin liegt die Wurzel seiner Überzeugung, nicht umsonst gelebt zu haben ; und dieses ist sein Testament für diejenigen, die nach ihm kommen : bleibe treu dem höchsten Leben, auch wenn es dein Untergang ist, denn nur so allein bedeutet dein Bestehen etwas im ewigen Sein ». (J. P. van Praag « Modern Humanisme. Een renaissance » — Contact Amsterdam pag. 103-104).