

DE ACTUALITEIT VAN HET HUMANISME

Jeroen Vanheste

Een manier om de Europese cultuurgeschiedenis te interpreteren is in termen van haar humanistische traditie. Hierbij verstaan we onder 'humanisme' geen ideologie of vaste verzameling regels, maar veeleer een archetype dat tal van uitdrukkingsvormen heeft gekend, zoals het humanisme van de Griekse stadstaten, het christelijke humanisme van Erasmus, het 'literaire humanisme' van Montaigne, Cervantes en Shakespeare, het maatschappelijk humanisme van de Franse *philosophes*, en het Centraal-Europese en sterk door de joodse cultuur bepaalde humanisme in de steden van de Donaumonarchie. Hoewel deze en andere vormen van humanisme duidelijk van elkaar verschillen, delen zij bepaalde basisovertuigingen over mens en cultuur. Het humanisme beschouwt de mens als relatief autonoom, niet gedetermineerd en voorzien van een vrije wil. Het ziet de mens als noch van nature goed, noch van nature slecht: hoewel hij geen onbeschreven blad is, is de mens in aanzienlijke mate *open* en *onaf* en dient hij zich nog te ontwikkelen. De mens onderscheidt zich van de dieren door dit vermogen om zich levenslang te vormen in intellectuele, sociale en morele zin. Zijn belangrijkste gereedschap daarbij is de rede, welke niet alleen uit intellectuele vermogens bestaat, maar ook uit *phronesis*: de aristotelische notie van 'praktisch verstand' die verwijst naar het gezonde verstand, moreel inzicht en levenservaring. Tot de belangrijkste kenmerken van het humanisme behoort een geloof in het primaat van de menselijke rede, in het belang van historisch besef en culturele continuïteit, in de noodzaak van een breed vormende opleiding, en in de rol van kunst en literatuur als *mimesis*: de afspiegeling van de menselijke conditie. Het humanisme acht het universeel menselijke van groter gewicht dan het subjectieve of het cultureel bepaalde: haar houding is daarom kosmopolitisch. De humanistische cultuuropvatting is normatief: het humanisme ziet cultuur als, in Matthew Arnolds overbekende formulering, 'the best that has been thought and said' en 'a study of perfection'.

Hoogtijdagen van het Europese humanisme

Achteraf kan men stellen dat het Europese humanisme zijn *finest hour* beleefde in de negentiende eeuw. In de jaren tussen Waterloo en het begin van de Eerste Wereldoorlog was in Europa sprake van een algemeen gedeeld optimisme en vooruitgangsgeloof: men dacht het hoogtepunt van de geschiedenis te beleven. Wetenschap en technologie boden een toegenomen welvaart voor steeds meer Europeanen, terwijl democratiseringsprocessen stap voor stap grotere groepen

van rechten en zeggenschap voorzagen. Kunst en literatuur bloeiden in Europa's grote cultuurtuin, die telkens weer de schitterendste vruchten voortbracht, van de schilderijen van Degas, Van Gogh, Schiele en Kokoschka tot de romans van Stendhal, Flaubert, George Eliot, Tolstoj en Dostojevski. Het optimisme werd weerspiegeld in vooruitgangsfilosofieën als die van Mill, Comte, Tylor en Hegel. Zoals Voltaire had voorspeld dat politieke martelingen definitief tot het verleden behoorden, zo sprak nu Matthew Arnold zijn verwachting uit dat er nooit meer boeken verbrand zouden worden en verklaarde Hegel dat als de mens ooit nog zou vallen, dat tenminste omhoog zou zijn: en inderdaad waren periodes van onrust als die van 1830 en 1848 vooral crises van politieke emancipatie. Deze tijd van optimisme en schijnbaar eindeloze vooruitgang is door niemand treffender opgeroepen dan door Stefan Zweig. "Nog nooit was Europa sterker, rijker en mooier geweest, en nog nooit had het vaster geloofd in een toekomst die nog beter zou zijn", schrijft hij in zijn autobiografische *De Wereld van Gisteren* (1940).¹

De Eerste Wereldoorlog bracht een grondige verandering in het Europese zelfbeeld teweeg. Direct na de oorlog vroegen filosofen en schrijvers zich af hoe de barbarij plaats had kunnen vinden in het hart van de cultuur die zich beriep op haar hoge humanistische idealen van redelijkheid, vrijheid en gelijkheid. Ezra Pound karakteriseerde in zijn gedicht *Hugh Selwyn Mauberley* het naoorlogse Europa als 'an old bitch gone in the teeth', T.S. Eliot verwoorde zijn wanhoop over de westerse cultuur in het gedicht *The Waste Land* (1922) en Thomas Mann in zijn monumentale roman *Der Zauberberg* (1924), terwijl Paul Valéry zich in zijn essay *La Crise de l'Esprit* (1919) vertwijfeld afvroeg: "Kennis en plicht, zijn jullie dan verdacht geworden?"² Toch betekende de Grote Oorlog nog niet het einde van het humanisme als dominante denkstroming. De jaren twintig waren een tijd tussen hoop en vrees: er was weliswaar twijfel gezaaid, maar een nieuwe tijd van vrede, vooruitgang en democratie leek nog heel goed mogelijk. De Europese agrarische en industriële productie was terug op het niveau van voor de oorlog. De conferenties van Washington (1922) en Londen (1930) leidden tot belangrijke ontwapeningsafspraken. Na het verdrag van Locarno (1925) trad Duitsland in 1926 toe tot de Volkenbond, het geesteskind van de Amerikaanse president Wilson. Er was duidelijk sprake van een toenadering tussen de ervijanden Frankrijk en Duitsland, vooral ook door de vriendschap tussen de staatsmannen Briand en Stresemann, die in 1926 samen de Nobelprijs voor de vrede ontvingen. Churchill zei in 1929 zelfs in een speech: "De vooruitzichten voor vrede zijn in geen vijftig jaar beter geweest dan nu".³ Ook de Europese cultuurtuin wierp weer vruchten af, zoals de schilderkunst van de surrealisten, de neoclassicistische muziek van Bartók en Stravinsky en de romans van Proust, Kafka, Musil, Thomas Mann, Joyce en Woolf. Optimisme en een kosmopolitische geest namen opnieuw bezit van Europa in de tweede helft van de jaren twintig, die 'de wittebroodsweken van Locarno' zijn genoemd.

De naoorlogse humanisme-kritiek

Maar de Tweede Wereldoorlog veranderde alles opnieuw, en ditmaal voorgoed. In de decennia na de oorlog werden de axioma's van het humanisme en haar vooruitgangsgeloof definitief afgezworen. Zweig schreef al in 1940 dat hij niet langer geloofde in de morele opvoedbaarheid van de mens en door geen enkele uitbarsting van collectieve beestachtigheid meer verrast kon worden. Waar lag de schuld? Sommige filosofen zagen deze in de argeloosheid van het humanisme, haar gebleken onmacht om de barbarij te voorkomen. De aanname dat kennis en cultuur samenhangen met moraliteit, dat het *kennen* van het goede ook leidt tot het *doen* ervan, was naïef gebleken. Cultuurfilosoof George Steiner wijst er op dat sommige folteraars in de kampen met Goethe en Rilke dweepten, maar evengoed nauwgezet hun werk in de gaskamers bleven doen.⁴ In zijn recente essay *Regels voor het Mensenpark* wrijft ook Peter Sloterdijk het humanisme onder de neus dat het tot niets in staat was toen het er op aan kwam.⁵

Dit verwijt van argeloosheid en onmacht is echter nog mild vergeleken met een andere en veel zwaardere kritiek op de Europese traditie: de kritiek namelijk dat het humanisme zélf kwaadaardig is. Hoe zouden de twee wereldoorlogen, de Holocaust, het imperialisme en het kolonialisme er immers los van kunnen staan? Hoe was het anders mogelijk dat Italië, een van de Europese landen met de langste humanistische traditie, het eerste was met een fascistisch regime? Waarom anders zouden de nazi's het concentratiekamp Buchenwald gesticht hebben op de plaats waar Goethe de Ettersberg beklom om er in de schaduw van de Buchen, de beukenbomen, te werken? Een man als Hans Frank, de Gouverneur-Generaal van het door de nazi's bezette Polen en verantwoordelijk voor de *Endlösung* in Oost-Europa, was uitermate geïnteresseerd in de Westerse artistieke en muzikale traditie. In Malaparte's roman *Kaputt* (1944) lezen we:

Aan het begin van het diner was Frank al begonnen te converseren over Plato, Marsilio Ficino, de Orti Oricellari (Frank heeft gestudeerd aan de universiteit van Rome, hij spreekt perfect Italiaans met een licht romantisch, van Goethe en Gregorovius geërfd accent, hij heeft dagen en dagen lang in de musea van Florence, Venetië en Siena doorgebracht, hij kent Perugia, Lucca, Ferrara, Mantua; hij is verliefd op Schumann, Chopin, Brahms, en speelt goddelijk piano), hij was begonnen te converseren over Donatello, Poliziano, Sandro Botticelli, en al sprekend deed hij zijn ogen halfdicht.⁶

Het humanisme was dus slechts het masker dat de barbarij zich aanmat. In het voorwoord van Fanons *De Verworpenen der Aarde* (1961) noemt Sartre het humanisme dan ook een leugenachtige ideologie, een geraffineerde rechtvaardiging om te plunderen.⁷ De kritiek van de filosofen van de Frankfurter Schule lag in dezelfde lijn. Auschwitz vond plaats temidden van de cultuur van

filosofie, kunst en wetenschap - en betekent daarmee het definitieve bankroet van die cultuur, aldus Adorno in zijn *Negative Dialektik* (1966).

Van zelfkritiek naar zelfhaat

De humanisme-kritiek van Sartre en de Frankfurter Schule was niet het eindpunt van de naoorlogse Europese zelfkritiek. Integendeel zelfs, want in sommige opzichten bleef men tot dusver nog trouw aan de traditionele humanistische uitgangspunten. Men nam het humanisme weliswaar op de korrel, maar gooide haar geloof in vrijheid, emancipatie en de mogelijkheid van vooruitgang nog niet overboord. Dat veranderde echter volledig in latere stromingen in de continentale filosofie, waarin men steeds rigoreuzer de eigen culturele erfenis afwees. Waar het commentaar van de eerste golf naoorlogse kritische filosofen nog was dat men de humanistische waarden, die op zichzelf niet verkeerd zijn, gekaapt had voor machtsdoeleinden, werd het verwijt nu dat die waarden zélf maar relatief zijn. In het poststructuralisme en de deconstructiefilosofie, beide deel van de bredere stroom van het postmoderne denken, worden universalistische interpretaties van noties als waarheid, gerechtigheid en schoonheid verworpen en 'ontmaskerd' als een dekmantel voor een machtsstreven (zoals bij Foucault) of een streven zich te onderscheiden van anderen (zoals in de cultuursociologie van Bourdieu). De kwestie is niet langer alleen dat het Goede, Ware en Schone misbruikt kunnen worden: het punt is bovendien dat ze simpelweg niet bestaan en dat iedereen die het tegendeel beweert dat alleen maar doet om zijn eigen belangen te dienen. Zo stelde Foucault dat "alle regimes, zowel in het Oosten als in het Westen, hun dubieuze praktijken verkopen onder de vlag van het humanisme"⁸ en verklaarde Lévi-Strauss dat het kolonialisme, het fascisme, en de concentratiekampen "niet in tegenstelling [zijn] met het zogenaamde humanisme (...) maar juist zijn natuurlijke vervolg."⁹

Op zichzelf is er weinig nieuws onder de zon. Zoals de sofist Thrasymachus al in Plato's *Politeia* stelt dat 'rechtvaardigheid' of 'waarheid' niets anders zijn dan hetgeen het belang van de sterkste partij dient, zo keert het trommelvuur van scepticisme en wantrouwen steeds opnieuw terug in de filosofie, tot aan het werk van Marx, Nietzsche en de Frankfurters. Zo bezien zijn Foucaults machtsfilosofie en Derrida's deconstructie van kunst en literatuur slechts een radicalisering van sinds lang bekende ideeën. Maar als zij niet meer zijn dan de herhaling van een bekend refrein, hooguit wat luider en valser gezongen, hoe konden de Gallische theorieën dan zo'n grote invloed krijgen en zelfs tot een hoofdstroom van de contemporaine filosofie uitgroeien, met uitzaaiingen naar tal van andere vakgebieden? Dat kan alleen verklaard worden in termen van de westerse zelfkritiek om haar desastreuze oorlogen en kolonialisme: het verlangen om te boeten voor onze fouten uit het verleden, zoals Finkielkraut het noemt.¹⁰ Hadden de oorlogen en het imperialisme en

kolonialisme niet aangetoond hoe vals de westerse waarden zijn? Was het geloof in universele waarden niet eigenlijk een vorm van ethnocentrisme, een poging om anderen hun cultuur en collectieve identiteit te ontnemen door hen onze eigen waarden op te dringen? Universalistische noties van vooruitgang, emancipatie en menselijkheid werden daarom vervangen door een relativistische benadering van waarheid en rechtvaardigheid: dat past immers beter bij een pluralistische en tolerante samenleving, zo vond men. In plaats van na te streven dat andere culturen zich openstellen voor de Rede, vond men dat het Westen zich open moest stellen voor de rede van anderen.¹¹

De deconstructiefilosofie is de culturele component van de postmoderne afwijzing van de westerse erfenis. Tot haar leerstellingen behoren het geloof dat de betekenis van een kunstwerk of tekst niet bepaald kan worden; dat iedere interpretatie in die zin evenzeer geldig is; dat literatuur slechts naar zichzelf en niet naar een externe werkelijkheid verwijst; dat er geen 'canonieke boeken' of 'grote schrijvers' zijn; dat iedere voorkeur die er toch bestaat niet meer is dan de uitdrukking van een bepaalde ideologie. Deconstructie vormt een aanval op de traditionele benadering van cultuur, waarin kunst, muziek en literatuur bestudeerd worden om hun schoonheid, inhoud en zeggingskracht. Het aristotelische concept van kunst en literatuur als *mimesis*, als spiegel van de werkelijkheid, waarbij universeel menselijke waarheden getoond worden middels de microwereld van het kunstwerk - deze kunstopvatting wordt vervangen door de visie dat kunst een gesloten semiologisch systeem is zonder deur naar de werkelijke wereld.

Ook de deconstructiefilosofie past zeer goed in het westerse zelfkritische klimaat. De aanname dat iedere interpretatie even goed is vormt geen belemmering, maar in tegendeel juist een bevrijding: verlost van de ondemocratische hiërarchie van de westerse canon hebben we nu een democratie waarin alles even goed, even waar en even belangrijk is. Zo ontstonden de emancipatorische lezingen van klassieke teksten in nieuwe vakgebieden als de feministische, gender- en postkoloniale studies. Deconstructie biedt een voor elke groep die zich achtergesteld voelt bruikbare 'doe-het-zelf' hermeneutiek¹² als wapen in de bevrijding van de traditionele cultuur. In het gepolitiseerde universitaire onderwijs zet men deze 'methode' in om te onthullen waar het in onze literatuur echt om draait: zo leren wij over het imperialisme in Dante en Shakespeare, het seksisme in Milton, het chauvinisme in Proust en het antisemitisme in T.S. Eliot. Esthetische en inhoudelijke benaderingen van kunst en literatuur beschouwt men thans als archaïsch en naïef of als elitair en ondemocratisch.

De klassieken zijn dus enerzijds onderdrukkend en hebben anderzijds geen onderscheidende esthetische of inhoudelijke waarde. Toch is dat nog niet alles: de kroon op het culturele hooliganisme is de omarming van de populaire cultuur. In de postmoderne academie worden katknuppelen, palingtrekken, popmuziek en expressies van 'visuele cultuur' als reclame en soaps even belangrijk als

studieobject geacht als de ontmaskerde canon. Welke argumenten zouden er immers kunnen zijn om te beweren dat dit niet zo is? In een treffende passage vergeleek Proust de populaire cultuur met een al te welwillende vrouw: zij spaart het geheim van haar verborgen wellust niet op voor een bevoorrechte die er zijn best voor heeft gedaan, maar geeft het daarentegen gemakkelijk prijs. Het goedkoop verkregen genot, de prompte en aangename bevrediging van de geprikkelde wil, beklijft echter niet lang: want wat ontbreekt is "elk objectief schoonheidsgevoel, alles wat naar geest zweemt".¹³ Hoe goed getroffen men de vergelijking ook mag vinden, in onze cultural studies departementen zal zij direct als schandelijk seksistisch afgeserveerd worden.

Bij dit alles lijkt men volstrekt vergeten te zijn welke resultaten ten nauwste samenhangen met de traditie van het humanistische denken. Op het moment dat vele van haar waarden en doelstellingen gerealiseerd waren: algemeen stemrecht; recht op zelfbeschikking; algemeen recht op onderwijs; afschaffing van kinderarbeid; de principiële en juridische gelijkheid van ieder individu ongeacht ras, geslacht, seksuele geaardheid of godsdienst - toen trad de grote matheid en somberheid in, de relativering en bekritisering van wat zojuist bereikt was. Toen de literatuur en kunst getoond hadden tot welke toppen de menselijke creativiteit kan reiken: de negentiende-eeuwse psychologische en realistische romans van de grote vertellers; de kunst van het impressionisme, expressionisme, kubisme en de Weense *Sezession*; de vernieuwende romanvormen van de modernisten - toen verklaarde men dat kunst en literatuur onderdrukkend zijn, bovendien zonder betekenis, en overigens maar één van de vele culturele uitdrukkingvormen. In het spoor van de grote 'meesters van de achterdocht': Freud en vooral Marx en Nietzsche, begon het materialistische postmoderne project. Materialistisch: want het belangrijkste kenmerk van het thans dominante mens- en wereldbeeld is dat het alle hogere waarden ontkent en reduceert tot laag bij de grondse motieven als natuurlijke driften, economische belangen of het streven naar macht. Rechtvaardigheid, waarheid, schoonheid en vrijheid bestaan alleen relatief ten opzichte van materiële en culturele condities.

Naar een herwaardering van de humanistische traditie

De humanistische mens- en cultuuropvatting, die tot in het interbellum dominant was, neemt in onze tijd een duidelijke minderheidspositie in. Deels gerechtvaardigde zelfkritiek over ons verleden is geradicaliseerd en verworpen tot zelfhaat. Deze afwijzing van de eigen culturele traditie lijkt samen te hangen met veel van onze grootste problemen: onze crisis in het onderwijs; onze radeloosheid in het bepalen van een houding ten opzichte van andere culturen, ons onmachtig zoeken naar iets dat het leven inhoud zou kunnen geven, onze vlucht in the one-night-stands van consumptie en entertainment.

De humanistische uitgangspunten van menselijke autonomie en vrije wil worden overigens ook vanuit een heel andere hoek ter discussie gesteld. De wetenschappelijke vooruitgang, en met name de ontwikkelingen op terreinen als de evolutiebiologie, genetica en neurologie, hebben in toenemende mate geleid tot een naturalistisch mensbeeld waarin het onderscheid tussen mens en dier als gradueel en niet als principieel wordt gezien. Ons karakter komt voort uit DNA-strengen en ook sociaal gedrag en cultuur zijn niets anders dan een onderdeel van het evolutieproces, stelt bijvoorbeeld Richard Dawkins in zijn buitengewoon invloedrijke *The Selfish Gene* (1989).

Maar ondanks alle genoemde kritiek zijn er in onze tijd wel degelijk nog verschillende denkers die hartstochtelijk vasthouden aan de humanistische ideeën over mens en cultuur. Voorbeelden van belangrijke naoorlogse humanisten zijn de filosofen George Steiner, Luc Ferry, Tzvetan Todorov, Stephen Toulmin en Alain Finkielkraut; de historicus Jacques Barzun; en de romanschrijvers en essayisten Saul Bellow en Milan Kundera. Auteurs als deze herinneren ons er aan dat het humanisme geen ideologie of (politiek of ander) systeem is, maar bovenal een antropologie, waarop morele, culturele, artistieke en politieke ideeën gebouwd kunnen worden. De humanistische antropologie accepteert dat de mens deels bepaald wordt door zijn biologische en genetische eigenschappen en door zijn sociale, economische en culturele omgeving. Maar zij gelooft anderzijds dat de mens, binnen de cirkel die getrokken wordt door deze bepalende factoren, vrij is om zijn eigen lot te smeden. Het ene extreem is te geloven in absolute autonomie en de transparantie van het subject; het andere en al even naïeve extreem is iedere vorm van autonomie als een illusie af te schrijven. De relatieve onbepaaldheid van de mens, zijn sociale aard en het universeel menselijke dat we allen delen: ziedaar de drie humanistische axioma's die Todorov aanduidt als "de autonomie van het 'ik', de finaliteit van het 'jij' en de universaliteit van het 'zij'".¹⁴ Hedendaagse humanisten als Ferry en Todorov zijn het er niet mee eens dat de Westerse geschiedenis, in het bijzonder de rampen van de twintigste eeuw, bewezen zouden hebben dat deze axioma's vals of hypocriet zijn. Todorov schrijft daarover:

De humanisten 'geloven' niet in de mens en steken ook geen loftrumpet over hem (..) Ze weten vooral dat de mensen niet per se goed zijn, dat ze zelfs het ergste kunnen begaan. De rampen die ze in de twintigste eeuw over elkaar hebben afgeroepen leven voort in de herinnering en ontnemen elke hypothese over de goedheid van de mens haar geloofwaardigheid; natuurlijk hebben de bewijzen daarvan nooit ontbroken. Maar juist doordat ze de gruwelen van de oorlog en van de kampen hebben meegemaakt hebben de moderne humanisten, mensen zoals Primo Levi, Romain Gary en Vassili Grosman hun keuze gemaakt en hun geloof in het vermogen van de mens om óók vrij te handelen, om óók het goede te doen beklemtoond. Het moderne humanisme negeert Auschwitz en Kolyma niet, het gaat er juist van uit; het is hoogmoedig noch argeloos.¹⁵

Essentieel in het humanistische mensbeeld is ook dat men vasthoudt aan de overtuiging dat de mens in bepaalde opzichten het materiële transcendeert. Daarbij doet men echter niet noodzakelijk een beroep op religie: zo hebben Ferry en Todorov hun geloof in een 'transcendentie in de immanentie' gearticuleerd¹⁶ en verwijst Roger Scruton naar Kants dualisme tussen de mens als object in de natuurlijke wereld (waarin hij wetenschappelijk kenbaar is en gehoorzaamt aan de natuurwetten) en de mens als subject buiten de natuurlijke orde, waar hij beschikt over een vrije wil. Volgens het humanisme zijn er domeinen, zoals het ethische, het esthetische en de liefde, die een wezenlijk onderdeel van de menselijke ervaring vormen, maar die de wetenschap niet kan doorgronden.

De actualiteit van het humanistische denken

Het moderne humanisme van de hierboven genoemde denkers is niet archaïsch, elitair en repressief, maar integendeel juist actueel, uitnodigend en urgent. De humanistische ideeën over historisch besef en culturele continuïteit en over de relevantie van een breed vormende opleiding vormen een welkom tegenwicht tegen het utilitaire onderwijs dat gericht is op vaardigheden en praktische toepasbaarheid. Bovendien kan inzicht in de humanistische traditie en haar 'Idee van Europa' het Westen helpen om zijn culturele wortels en identiteit te begrijpen en zo zijn houding te bepalen in actuele debatten als die over de multiculturele samenleving en de globalisering. In deze context is het de moeite waard om te herinneren aan de slotlinea van Thomas Manns essay *Let op, Europa!* (1938):

In elk humanisme ligt een element van zwakheid dat met zijn afwijzing van het fanatisme, met zijn verdraagzaamheid en zijn liefde voor de twijfel, kortom: met zijn natuurlijke goedheid samenhangt en in bepaalde omstandigheden zijn noodlot kan worden. Wat nu nodig zou zijn, is een militant humanisme, een humanisme dat zijn mannelijkheid ontdekt en tot het inzicht komt dat het principe van vrijheid, verdraagzaamheid en twijfel zich niet mag laten uitbuiten en omverlopen door een fanatisme dat geen schaamte en twijfel kent. Is het Europese humanisme onmachtig tot een strijdbare wedergeboorte van zijn ideeën, is het niet meer in staat zich de eigen ziel strijdustig en met frisse kracht bewust te maken, dan zal het te gronde gaan, en er zal een Europa komen dat zijn naam alleen nog om puur historische redenen zal dragen, een Europa dat maar beter zijn toevlucht zou kunnen zoeken in het onverschillig-tijdloze.¹⁷

De kloof tussen enerzijds de trots van het Westen op zijn technische successen, politieke organisatie en literaire en artistieke hoogtepunten, en anderzijds de schaamte en zelfhaat om zijn desastreuze verleden, is nog steeds groot. Maar in het begin van de eenentwintigste eeuw lijkt het alsof er een toenemende aandacht is voor het denken van de hierboven genoemde auteurs en een hernieuwde belangstelling voor de westerse culturele erfenis. In Nederland blijkt dat

bijvoorbeeld uit de discussies over de 'canon' in het onderwijs en uit het opmerkelijke succes van het *Nexus Instituut*, een cultuurfilosofische denktank die conferenties organiseert en essays publiceert over alle aspecten van de Europese culturele traditie. Wellicht staan we op de drempel van een seculiere herleving van de humanistische ideeën.

Een andere reden waarom het humanisme ons kan blijven inspireren is dat het zich bezighoudt met de tijdloze vragen over de menselijke conditie, vragen als: 'Wat is de mens?', 'Hoe moet ik leven?', 'Hoe ziet goed onderwijs er uit?' en 'Wat is de rol van kunst en literatuur?'. In zijn essay *Humanismus als Initiative* (1932) stelt de literatuurwetenschapper Ernst Robert Curtius een interessant gedachtenexperiment voor. Stel nu eens, schrijft Curtius, dat alle individuele, sociale en technische problemen van onze samenleving opgelost zijn. Er is geen honger meer, geen oorlog, geen misdaad, geen strijd om het bestaan, ziekte wordt efficiënt aangepakt, seksuele behoeften worden adequaat bevredigd, enzovoorts. In een denkbeeldige samenleving als deze zouden ideologieën als socialisme, liberalisme, nationalisme en pacifisme hun betekenis verliezen omdat al hun doelen gerealiseerd zijn. Maar de mensen zouden nog steeds geboren worden, leven en uiteindelijk sterven. Wat dus zou blijven zijn de wezenlijke vragen van het leven, vragen zoals: 'Hoe een zinvol leven te leiden?' en 'Hoe met verlies om te gaan?'. En deze vragen, zegt Curtius nu, zijn precies die waar het humanisme zich altijd mee bezig heeft gehouden.

Maar wat is nu de zin van het leven volgens het humanisme? Uiteraard heeft het geen kant-en-klare antwoorden. Maar het heeft wel enkele zinvolle suggesties, die steeds neerkomen op de verplichting om je menselijkheid en je mogelijkheden ten volle te ontplooiën, zowel als individu als ook als lid van de samenleving. Dit is wat de humanisten door de eeuwen heen hebben betoogd, van Aristoteles in zijn *Ethica Nicomachea* tot Ferry en Todorov, die stellen dat de zin van het leven in de 'individuatie' ligt: de zowel intellectuele als sociale 'menswording' van het individu. Het mensbeeld en de culturele idealen van het humanisme, en daarnaast ook zijn opvattingen over onderwijs, kunst en literatuur, vormen een uitdagend alternatief voor het alomtegenwoordige scepticisme, relativisme en materialisme van onze tijd. Men beschuldigt auteurs als George Steiner, Alain Finkielkraut en Luc Ferry vaak van cultuurpessimisme, maar in feite liggen aan hun kritiek op bepaalde aspecten van onze moderne cultuur juist ideeën over de mens en zijn mogelijkheden ten grondslag die in veel opzichten uitgesproken optimistisch zijn. Hun werk bevat een zeer stimulerende boodschap: zoals Rilke's *Archaischer Torso Apollos*, zegt het de mens dat hij zijn leven kan en moet veranderen door meer van zichzelf te eisen - een aanzienlijk optimistischer boodschap dan die van de postmoderne sceptici en de scientistische materialisten. Door zijn nimmer aflatende pogingen antwoorden te geven op de vragen wie we zijn, waar we vandaan komen en wat we kunnen doen met ons leven, heeft het humanisme een blijvende relevantie.

Noten

¹ Stefan Zweig, *De Wereld van Gisteren: Herinneringen van een Europeaan*. Amsterdam, 1990.

² Paul Valéry, *History and Politics*. New York, 1962, p. 24

³ Zara Steiner, *The Lights That Failed. European International History 1919-33*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁴ George Steiner, *In Bluebeard's Castle*. London, Faber & Faber, 1971, p. 63.

⁵ Peter Sloterdijk, W. Boevink (red.), *Regels voor het Mensenpark: Kroniek van een Debat*, Amsterdam, Boom, 2000.

⁶ C. Malaparte, *Kaputt*. Amsterdam, 2005, p. 96

⁷ Franz Fanon, Jean-Paul Sartre (inl.), *De Verworpenen der Aarde*. Utrecht, Bruna, 1969.

⁸ Geciteerd in de *New Statesman* van 28 juni 2004

⁹ Geciteerd in: R. Wolin, *The Seduction of Unreason*. Princeton, 2004, p. 5

¹⁰ Alain Finkielkraut, *De Ondergang van het Denken*. Amsterdam, Contact, 1990, p. 65

¹¹ *Ibid.*, p. 58

¹² George Steiner, *Real Presences*. Chicago, Chicago University Press, 1989, p. 126

¹³ Marcel Proust, *In de Schaduw van de Bloeiende Meisjes*. Amsterdam, De Bezige Bij, 2002, p. 403

¹⁴ Tzvetan Todorov, *De Onvoltooide Tuin*. Amsterdam, 2001, p. 51

¹⁵ *Ibid.*, p. 327-328

¹⁶ Zie bijvoorbeeld Luc Ferry, *De God-mens, of de Zin van het Leven*. Amsterdam, 1998

¹⁷ Thomas Mann, 'Let op, Europa!' in: *Nexus* 38, 2004, p. 106-107