

Dekoloniaal humanisme

De omgang met de humanistische geschiedenis in het
Nederlandse humanisme, bekeken vanuit een dekoloniale lens



Sectie van 'De predikende Christus' van Rembrandt van Rijn (circa 1647-1649)

Daan Wierdsma

Studentnummer: 1028952

Masterscriptie (M3-MT-22/23)

Begeleider: Margot Joris

Tweede lezer: Pien Bos

Universiteit voor Humanistiek

30 juni 2023

Voorwoord

Op het voorblad staat een deel van een ets van Rembrandt van Rijn afgebeeld. De ets heet ‘De Predikende Christus’ en ik kwam het tegen tijdens het onderzoek voor deze scriptie in het boek *Het moderne humanisme in Nederland* van Van Overzee (1955). Van Overzee voert daarin Rembrandt op als een Nederlandse humanist. Eén van de argumenten die Van Overzee aanhaalt om deze claim hard te maken is dat in de bovenstaande ets Erasmus en Socrates worden afgebeeld als toehoorders van Jezus. Je ziet ze staan: Socrates direct links van Jezus en Erasmus links van Socrates met zijn karakteristieke muts op¹. Rembrandt verwijst daarmee naar de twee belangrijkste periodes van de geschiedenis van het humanisme, zoals Van Overzee die voorstelt: namelijk naar de klassieke oudheid waarin Socrates leefde en naar de Renaissance, waarin Erasmus leefde. Dit argument geeft op beeldende wijze een houding weer waarover ik mij dikwijls heb verbaasd bij het bespreken van de humanistische geschiedenis gedurende mijn studie aan de Universiteit voor Humanistiek.

Socrates wordt, in de lezing van Van Overzee, door Rembrandt gepresenteerd als een volgeling van Jezus, terwijl Socrates al een paar honderd jaar dood was toen Jezus begon te prediken. Het toekennen van christelijke denkwijzen aan voorchristelijke denkers was lange tijd zeer gebruikelijk (Van Praag, 1997), zij zouden vóór Christus al op andere manieren de Waarheid (met een hoofdletter) hebben benaderd. Tegenwoordig zal een theoloog toch met een zekere scepsis naar deze theorieën kijken en vermoedelijk eerder een chronologische beïnvloeding beargumenteren waarbij vroegchristelijke denkers beïnvloed werden door de Griekse filosofie. Van Overzee gebruikt deze ets echter om humanisme bij Rembrandt te beargumenteren, terwijl humanisme pas sinds de tweede helft van de 19^e eeuw als een seculiere levensbeschouwing kan worden beschouwd. Hij maakt dus hetzelfde argument dat Rembrandt maakt, als Rembrandt inderdaad Socrates heeft afgebeeld als volgeling van Jezus.

Daarnaast vangt de afbeelding een ander kernmerk van de manier waarop het humanisme gedurende mijn studie in de geschiedenis werd gesitueerd, namelijk als een stroming die vooral aan westerse filosofie schatplichtig is. De indeling van de geschiedenis van de moderniteit in periodes als oudheid, Renaissance, Verlichting is een zinvol kader om de westerse filosofie in te delen, maar is het ook geschikt voor een seculiere levensbeschouwing die meent universeel te zijn? Mijn verbazing over de omgang met de geschiedenis van het humanisme wil ik in deze scriptie adresseren en onderzoeken.

¹ Ik weet niet zeker of Rembrandt het zo bedoeld heeft. De gelijkenis van Erasmus is vrij overtuigend, maar ik ben zelf niet zeker of ‘Socrates’ niet een willekeurige kale man is. Ik heb geen bronnen kunnen vinden die de lezing van Van Overzee bevestigen.

Bij het schrijven van mijn scriptie ben ik ontzettend geholpen door mijn begeleider, Margot Joris, die mij hielp om de draad niet te verliezen in de veelheid van bronnen en ideeën die in deze scriptie naar voren komen. Daarnaast heb ik veel gehad aan de discussies die rond het bezoek van Anthony Pinn aan de Universiteit voor Humanistiek werden georganiseerd. Speciale dank ook aan Graciëlla Ritveld als één van de initiatiefnemers van deze discussies en voor de adviezen en bronnen die zij mij aanreikte gedurende mijn scriptieproces. Tot slot mijn dank aan Iris Kater voor een grondige eindredactie. Mogelijke fouten die nog in deze scriptie zijn overgebleven zijn geheel voor eigen rekening.

Samenvatting

Aan de hand van dekoloniale denkers, zoals Anthony Pinn en Gloria Wekker, leg ik in deze scriptie aannames bloot die diep geworteld zijn in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme. Deze aannames worden zelden expliciet benoemd, maar hebben een doorwerking in hoe het humanisme tot op de dag van vandaag historisch wordt gesitueerd. Die humanistische geschiedenis zou zich volgens het Nederlandse humanistische discours beperken tot het westen en binnen die westerse geschiedenis wordt kolonialisme vervolgens niet besproken. Dit eurocentrisme draagt bij aan zogenaamd ‘kleurenblind racisme’ in de manier waarop de geschiedenis van het humanisme in Nederland wordt gekarakteriseerd. Daarnaast loopt het humanisme het risico dat het met zijn historische karakterisering iedere vorm van kritiek uitsluit, omdat het zich definieert als datgene wat in de geschiedenis sympathiek lijkt. De geschiedschrijving van het humanisme staat daardoor op gespannen voet met de idealen waar het humanisme naar eigen zeggen voor staat. Vanuit het dekoloniale debat wordt gesuggereerd dat, als oplossing voor de kleurenblindheid van het humanisme, differentiedenken erkend zou moeten worden als kernwaarde van het humanisme. In recente publicaties in het Nederlandse humanistische discours wordt reeds met differentiedenken geëxperimenteerd, maar tot een significant andere kijk op de humanistische geschiedenis heeft het nog niet geleid.

Inhoud

Voorwoord.....	1
Samenvatting.....	3
Introductie	6
0.1 Inleiding.....	6
0.2 Onderzoeksmethode	8
0.2.1 Cultureel archief.....	9
0.2.2 Positionering ondergetekende	10
0.2.3 Toelichting gebruikte literatuur	12
0.3 Theoretisch kader	14
0.3.1 Humanisme.....	14
0.3.2 Dekolonialisme.....	16
Hoofdstuk 1 – Humanisme en dekolonialisme	19
1.1 Eurocentrisme.....	19
1.2 Alternatieve geschiedschrijving	23
1.2.1 Verlichting en racisme	23
1.2.2 Renaissance en racisme	24
1.3 Kleurenblindheid	26
1.4 Differentie.....	28
1.5 Conclusie	29
Hoofdstuk 2 – Dekolonialisme in Nederland	32
2.1 Overlap in dekoloniale kritiek	32
2.1.1 Alternatieve geschiedschrijving.....	32
2.1.2 Eurocentrisme.....	34
2.1.3 Kleurenblindheid.....	36
2.1.4 Differentie	38
2.1.5 Samenvatting en relevantie voor het Nederlands humanisme	39
2.2 Witte onschuld als paradox.....	40

Hoofdstuk 3 – Het cultureel archief van het Nederlandse humanisme	42
3.1 De eerste generatie humanisten 1946-1990.....	42
3.1.1 Het humanisme volgens Van Praag, Van Overzee en Constandse	43
3.1.2 Blinde vlekken in het naoorlogs humanisme	47
3.1.3 Methodologie en paradox van witte onschuld.....	51
3.1.4 Mogelijkheden voor differentiedenken	51
3.2 Humanisme in de jaren ‘90.....	53
3.2.1 Reflecties op het humanisme in de jaren ‘90	53
3.2.2 Blinde vlekken in het humanisme van de jaren ‘90	54
3.2.3 Witte onschuld in het humanisme van de jaren ‘90	57
3.2.4 Differentiedenken en het burgerlijke humanisme	58
3.3 Humanisme nu.....	60
3.3.1 Drie cirkels van het humanisme en de axiale wending	60
3.3.2 Blinde vlekken in het hedendaags humanisme	63
3.3.3 Witte onschuld in abstracte definities.....	66
3.3.4 Pluralisme als invulling van differentiedenken	67
Hoofdstuk 4 – Conclusie	69
4.1 Beantwoording deelvragen.....	69
4.2 Beperkingen van dit onderzoek	70
4.2.1 Intersectionele kritiek op het humanisme.....	70
4.2.2 Empirisch onderzoek.....	71
4.3 Implicaties van deze scriptie.....	71
Literatuurlijst.....	75

Introductie

0.1 Inleiding

De dood van George Floyd op 25 mei 2020 door politiegeweld leidde over de hele wereld tot protesten tegen racisme. Ook in verschillende Nederlandse steden waren grootschalige Black Lives Matter protesten. Niet alleen tegen racisme onder politieagenten in de Verenigde Staten, maar ook tegen andere verschijningsvormen van racisme. Impliciete vormen van racisme worden door deze beweging eveneens benoemd en bekritiseerd, bijvoorbeeld het ‘kleurenblinde’ idee dat huidskleur er niet toe doet en er dus geen actief antiracistisch beleid gevoerd hoeft te worden. De theoretische stroming die dit soort kritiek inspireert is dekolonialisme – het idee dat koloniale machtsstructuren doorleven in het heden. In de academische wereld zie je dit terugkomen in bewegingen zoals de Zuid-Afrikaanse ‘Rhodes Must Fall’ beweging (Suransky, 2021). Daarin wordt dekoloniale kritiek vertaald naar een academische context en wordt onderzocht hoe koloniale denkwijzen in curricula worden voortgezet. Binnen het Nederlandse academische humanisme wordt dergelijke kritiek de laatste jaren ook geleverd. Op de Universiteit voor Humanistiek werd in augustus 2020 een oproep gedaan door het studenteninitiatief ‘Pluralistiek’ voor dekolonisering van het curriculum, waar het onderzoeksproject ‘Woke en Weerstand’ uit is ontstaan. Dat project onderzoekt hoe de dialoog over dekolonisering plaats kan vinden. Ook buiten de universiteit wordt in het Nederlandse humanisme langzaam aandacht besteed aan dekolonialisme. Het humanisme ziet zich als een beweging die diep geworteld is in de Nederlandse samenleving (Humanistisch Verbond, 2023c) en als zodanig trekt het zich ook maatschappelijke ontwikkelingen aan. Daarom is er binnen het Humanistisch Verbond (HV) nu een werkgroep actief die de canon van het humanisme, een door het HV samengestelde educatietool, wil herzien omdat die te eurocentrisch zou zijn.

In deze scriptie doe ik onderzoek naar het cultureel archief van het Nederlands humanisme vanuit een dekoloniale lens. De hoofdvraag van deze scriptie luidt: ‘Wat zijn de implicaties van dekolonialisme voor hoe Nederlandse humanisten de geschiedenis van het humanisme duiden?’ In de rest van dit introducerende hoofdstuk zal ik mijn onderzoeksmethode, mijn eigen positionering en mijn theoretisch raamwerk toelichten.

In het eerste inhoudelijke hoofdstuk zal ik mij bezighouden met de deelvraag: ‘Wat zijn de ontwikkelingen met betrekking tot dekolonialisme in de internationale discussie rondom humanisme?’ De reden dat ik het dekolonialisme in de internationale discussie wil bespreken is dat er binnen het Nederlandse humanisme nog maar weinig gepubliceerd is over

dekolonialisme. Hoewel er verschillen zijn tussen het Nederlandse humanisme en andere humanismen, kunnen er lessen worden getrokken uit dekoloniale kritiek op die humanismen. Ik zal in hoofdstuk één ingaan op een aantal humanisten die het voortouw nemen in het aanpakken van de doorwerking van kolonialisme in het humanisme. In hun werk laten zij zien dat er binnen het humanisme bepaalde veronderstellingen van het humanisme zijn die niet stroken met de idealen waar het voor zou moeten staan. Deze veronderstellingen, die vaak impliciet naar voren komen, maken deel uit van een ‘cultureel archief’ (waarover meer in 0.2.1). Het werk van Pinn staat in dit hoofdstuk centraal. Ik bespreek drie kritieken op het humanisme: dat het vaak te eurocentrisch wordt gedefinieerd, dat het doorgaans bepaalde delen van de Westerse geschiedenis verzwijgt en dat het door ‘kleurenblindheid’ racisme niet kan agenderen. Tot slot bespreek ik in hoofdstuk één een suggestie voor een uitweg, namelijk dat het humanisme verschillen tussen mensen leert zien als een verrijking in plaats van als een bedreiging. Dit ‘differentiedenken’ zou een andere kijk op de humanistische geschiedenis, en toekomst, betekenen.

Vervolgens bespreek ik in hoofdstuk twee hoe het dekolonialismedebat in de Nederlandse context wordt gevoerd. De hoofdvraag van hoofdstuk twee luidt dan ook: ‘Wat zijn de ontwikkelingen met betrekking tot dekolonialisme in de Nederlandse context?’ Opnieuw benader ik mijn onderwerp als een cultureel archief: als een bepaalde beeldvorming van Nederland die met een kritische blik benaderd kan worden. Ik bespreek een werk dat in de koloniale tijd van Nederland is geschreven (*Wij slaven van Suriname* van De Kom (1934/2020)) en een hoofdwerk van zowel de eerste als de tweede ‘antiracistische golf’, namelijk *Alledaags racisme* van Essed (1984/2017) en *Witte onschuld* (2018) van Wekker. Dit hoofdstuk heeft vier functies. In de eerste plaats heerst in het Nederlandse humanisme de gedachte dat het humanisme sterk verweven is met de Nederlandse samenleving (Humanistisch Verbond, 2023b), het is dus goed om de kritiek om die samenleving te bespreken. Ten tweede helpt het bespreken van de Nederlandse dekoloniale literatuur met een vertaalslag maken van de Amerikaanse dekoloniale kritiek op het humanisme naar een Nederlandse context en uiteindelijk naar de context van het Nederlandse humanisme. Er is een zeker overlap tussen het cultureel archief van het Amerikaanse humanisme en het cultureel archief van de Nederlandse samenleving. De kritieken die Pinn heeft op het humanisme, namelijk dat het een eurocentrisch en eenzijdig beeld van de geschiedenis heeft en dat het kleurenblind wil zijn, zijn ook terug te vinden in de kritieken op de Nederlandse samenleving in de werken van De Kom, Essed en Wekker. In de derde plaats laat het zien dat, hoewel er binnen het Nederlandse humanisme weinig met dekolonialisme is gedaan, er een actieve dekoloniale traditie is in Nederland. Tot

slot is het begrip ‘witte onschuld’ van Wekker een toevoeging aan de kritieken op het humanisme die ik al in hoofdstuk één behandel.

In hoofdstuk drie vervolg ik mijn onderzoek door de focus op de bredere Nederlandse maatschappij te verleggen naar het specifieke Nederlandse humanisme. De in hoofdstuk twee besproken dekoloniale kritiek op de Nederlandse samenleving is relevant omdat het Nederlandse humanisme meent diep geworteld te zijn in die samenleving. Ik beantwoord in hoofdstuk drie de deelvraag: ‘Hoe wordt de geschiedenis van het humanisme door Nederlandse humanisten voorgesteld?’ Aan de hand van de dekoloniale werken die ik in hoofdstuk één en twee behandel, ga ik hier op het cultureel archief van het Nederlandse humanisme in. Ik maak in dat hoofdstuk een onderscheid tussen drie verschillende tijdsvakken binnen het Nederlandse humanisme. Per tijdvak zal ik beschrijven hoe het humanisme daar gedefinieerd wordt en welke geschiedenis van het humanisme er daarin wordt gepresenteerd. Vervolgens beschrijf ik aan de hand van de dekoloniale kritiek welke blinde vlekken er in die geschiedenis te onderscheiden zijn en of de definitie van het humanisme vatbaar is voor de zogenaamde witte onschuld-paradox. Tot slot bekijk in hoeverre er in de humanisme visies van die periode ruimte is voor het eerdergenoemde differentiedenken.

In mijn conclusie kom ik terug bij de deelvragen en licht ik toe welke beperkingen ik in mijn onderzoek identificeer. Vervolgens beantwoord ik mijn hoofdvraag en zet ik uiteen welke implicaties dekoloniale kritiek heeft voor de manier waarop Nederlandse humanisten geschiedenis van het humanisme duiden.

0.2 Onderzoeksmethode

Dit is een thematisch literatuuronderzoek waarbij ik vanuit een dekoloniale lens bestudeer hoe het Nederlandse humanisme historisch wordt gesitueerd. Als je Nederlandse humanistische literatuur erop naleest zijn er weinig verwijzingen naar het feit dat Nederland een koloniale macht was – laat staan dat erkend wordt dat deze koloniale geschiedenis doorwerking heeft in het heden. Hoewel de aandacht voor dekoloniale thematiek binnen het Nederlandse humanisme toeneemt heeft dit nog niet geleid tot veel publicaties of herzieningen van de humanistische canon. (De)kolonialisme is vooralsnog een blinde vlek in de Nederlandse humanistische literatuur. Dit maakt het een lastig onderwerp om te onderzoeken. Als ik de betekenis van ‘menswaardigheid’ in het humanisme zou willen bestuderen, dan zou ik moeiteloos tientallen bronnen vinden die specifiek ingaan op het thema menswaardigheid in het humanisme. Wanneer ik de zoektermen ‘dekolonialisme’ (of aanverwante termen) en ‘humanisme’ invoer

in een zoekmachine, dan komen er slechts enkele bronnen bovendrijven, waarvan het merendeel niet van toepassing is op het ‘humanisme’, als seculiere levensbeschouwing, dat ik voor ogen heb. Maar hoe onderzoek je de afwezigheid van iets? Wat kan er meer gezegd worden over het humanisme dan dat er te weinig gebeurt met dekolonialisme en dat dit meer zou moeten gebeuren? Een uitkomst was voor mij het lezen van *Witte Onschuld* van Wekker (2018) omdat zij in dat boek racisme in Nederland aankaart. Racisme is in Nederland een onderbelicht onderwerp, net zoals dekolonialisme dat in het Nederlandse humanisme is. Om toch het racisme in Nederland te kunnen bestuderen hanteert Wekker het begrip *cultural archive*. Dit begrip zal ik hieronder toelichten om vervolgens in te gaan op mijn eigen positie en de keuzes die ik heb gemaakt bij het kiezen van mijn literatuur.

0.2.1 Cultureel archief

De term *cultural archive* ontleent Wekker aan het werk *Culture and Imperialism* van Said (1993). Said doelt daarmee op culturele uitingen die tonen hoe we in de wereld staan. Hij schrijft met name over uitingen waarin westerse superioriteit over de gekoloniseerde volkeren op (min of meer) subtiele wijze wordt overgebracht (Said, 1993, xxi). Het cultureel archief is ‘een speciaal soort kennis’ (Wekker, 2018, pp. 8). Niet kennis in de zin dat men weet wat waar is, maar in de zin dat men weet wat voor waar of vanzelfsprekend wordt gehouden. Het gaat om kennis van aannames die zo breed worden gedragen in een samenleving dat ze gemeengoed worden. Wekker schrijft over het Nederlandse cultureel archief dat voor een deel is ontstaan in een tijdperk waarin Nederland een koloniale macht was. De invloed van dat tijdperk op het cultureel archief wordt, volgens haar, echter niet erkend (Wekker, 2018, pp. 10). Het gaat in haar werk dan ook niet om het geven van een overzicht van het gehele cultureel archief, maar om specifiek de overblijfselen van het kolonialisme. Juist de ontkenning van het bestaan van racisme in Nederland is een veelzeggend verschijnsel volgens Wekker. Zij laat zien dat er wel degelijk racisme bestaat in Nederland en welke vormen dat racisme aanneemt. De titel van haar werk verwijst dan ook naar de vermeende onschuld van witte Nederlanders volgens het cultureel archief. In de inleiding van haar stuk noemt Wekker vier paradoxen in het Nederlands zelfbeeld die voortkomen uit het koloniale denken en dit onderbouwt zij vervolgens met casussen. Andeweg (2022) merkt op dat Wekker het begrip cultureel archief breder inzet dan Said; Wekker bestudeert niet alleen tekstuele uitingen, maar bijvoorbeeld ook fragmenten uit talkshows en persoonlijke ervaringen.

In dit onderzoek beschouw ik het humanisme als een levensbeschouwing die eveneens een cultureel archief heeft en die beïnvloed is door kolonialisme. Dit culturele archief zal ik

onderzoeken en daarbij richt ik mij op wetenschappelijke stukken over het humanisme. Niet-geschreven cultuuruitingen en romans, zoals die door Wekker en Said worden bestudeerd, zouden ook interessant zijn om te bestuderen, maar zouden meer tijd en ruimte vergen dan ik mij in deze scriptie kan veroorloven.

Een andere manier waarop mijn aanpak verschilt van die van Wekker en Said, is dat ik meer deductief te werk ga. Waar zij vanuit specifieke casussen proberen vast te stellen wat het cultureel archief is, is mijn beginpunt de dekoloniale literatuur. Ik stel eerst vast wat de dekoloniale kritieken zijn die mogelijkwijs van toepassing zijn op het humanisme en lees vanuit die lens de humanistische bronnen als bronnen die inzicht kunnen geven in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme.

Het gaat hier dus om een bijzondere vorm van een thematisch literatuuronderzoek. De thema's die ik in dit onderzoek bestudeer zijn blinde vlekken: ik onderzoek de afwezigheid van bepaalde perspectieven en inzichten. Daarvoor zoek ik wel naar bepaalde verschijnselen die op die afwezigheid duiden. Ten opzichte van bijvoorbeeld een onderzoek naar menswaardigheid in het humanisme, waarin het thema direct kan worden benaderd omdat er veel literatuur over dit onderwerp is, moet er dus een extra stap worden genomen.

0.2.2 Positionering ondergetekende

Ik benader in deze scriptie de historische positionering van het humanisme als een cultureel archief. Ik ga er dus vanuit dat de manier waarop de geschiedenis van het humanisme geduid wordt contingent is – die geschiedenis is niet onomstreden, maar afhankelijk van keuzes die de humanistische auteurs (al dan niet onbewust) hebben gemaakt. Mijn eigen positie is echter evenmin neutraal en een humanistische geschiedschrijving die mijn aanbevelingen navolgt zal eveneens contingent zijn. Een waarde vrije beschouwing over de geschiedenis van het humanisme is mijns inziens überhaupt niet mogelijk, maar dat betekent niet dat ik in deze scriptie niet probeer om een zekere wetenschappelijke distantie te bewaren. Om die distantie te bewaren zal ik hier toelichten wat mijn eigen positie is ten opzichte van humanisme en dekolonialisme.

Ik heb een opvatting over het humanisme die in veel opzichten gelijk is aan die van de Nederlandse humanisten die in deze scriptie genoemd worden, maar ik heb wel een bepaalde focus. Derkx (2002) onderscheidt vier 'humanismen': 1) een morele betekenis, als in 'medemenselijkheid', 2) het renaissancehumanisme waarin de klassieke Griekse en Romeinse cultuur wordt onderzocht, 3) als pedagogische stroming waarin *bildung* centraal staat en 4) het humanisme als seculiere levensbeschouwing. Mij is het vooral te doen om de laatste betekenis

van het humanisme: het humanisme als seculiere levensbeschouwing. Mijn persoonlijke vertrekpunt is dat ik voor de Universiteit voor Humanistiek heb gekozen om daar opgeleid te worden tot humanistisch geestelijk verzorger. Ik had ook voor een andere onderwijsinstelling kunnen kiezen, waar ik dan als ongebonden geestelijk verzorger zou afstuderen. Mijn hoop is dat er zo iets kan zijn als een levensbeschouwing die niet uitgaat van een openbaring, maar toch een gedeelde visie biedt voor hoe je betekenisvol kunt leven. In een tijd van oorlogen, pandemieën, klimaatverandering en massaextinctie zou het goed zijn als mensen kunnen worden aangesproken op een gedeelde menselijkheid in plaats van op hun individuele of lokale belangen. Er zijn formuleringen van een levensbeschouwelijk humanisme die wat dat betreft hoopvol stemmen, bijvoorbeeld de meest recente Verklaring van Amsterdam (Humanistisch Verbond, 2023), door Humanists International in 2022 opnieuw geformuleerd: 1) humanisten willen ethisch handelen, 2) humanisten willen rationeel zijn, 3) humanisten streven naar optimale levensvervulling en vooral 4) humanisme voorziet in de wijdverbreide behoefte aan een bron voor zingeving als alternatief voor dogmatische religie, autoritair nationalisme, tribaal sektarisme en egoïstisch nihilisme.

Het humanisme is in veel opzichten dus een eigentijdse en progressieve levensbeschouwing. Toch heb ik gedurende mijn studie aan de Universiteit voor Humanistiek moeite gehad met de manier waarop het humanisme daar historisch gesitueerd wordt. De geschiedenis van het humanisme, zoals die op de Universiteit voor Humanistiek wordt gepresenteerd, is vrijwel identiek aan de geschiedenis van de westerse filosofie, die ik tijdens mijn bachelor filosofie heb bestudeerd. De eerste echte westerse filosoof, zo leerde ik daar, was Socrates. Op de Universiteit voor Humanistiek leerde ik dat Socrates eveneens de eerste echte humanist was. Zo geldt ook voor de meeste andere prominente figuren van de westerse filosofie dat zij op de Universiteit voor Humanistiek tot het curriculum behoren. Er is echter een verschil tussen de stelling ‘Socrates was de eerste filosoof’ en ‘Socrates was de eerste humanist’. Waar de eerste stelling de ruimte overlaat om het oneens te zijn met Socrates, is de tweede stelling – wanneer gedaan door een humanist – een identificatie met en een positief waardeoordeel van Socrates. Humanisme is als levensbeschouwing immers normatief. Gedurende mijn bachelor filosofie kwam ik in aanraking met dekoloniale denkers die kritiek leveren op de westerse filosofie. Die filosofie zou geen universele waarden representeren, maar waarden die sterk gekleurd zijn door de positie van de filosoof (doorgaans een heteroseksuele, witte, hoogopgeleide man). Dergelijke kritiek heeft grote implicaties voor het humanisme, dat een zekere mate van universaliteit veronderstelt en dat zich in de praktijk sterk verbonden heeft met de westerse filosofische traditie. Hoewel ik zelf een heteroseksuele, witte, hoogopgeleide man ben voel ik een groot

ongemak bij de gelijkstelling tussen humanisme en de westerse filosofische traditie. Het dreigt daardoor namelijk niet de brede levensbeschouwelijke stroming te zijn waarvan ik had gehoopt dat humanisme het zou zijn.

0.2.3 Toelichting gebruikte literatuur

Er zijn veel bronnen om uit te kiezen als het gaat om dekoloniale kritiek en om het humanisme. In de laatste jaren zijn er bovendien werken verschenen die zowel dekoloniaal als humanistisch zijn, namelijk door humanisten die dekoloniale kritiek toepassen op hun eigen stroming. In Nederland worden de twee disciplines nog weinig gecombineerd. Hoewel er meer aandacht komt voor dekolonialisme binnen het humanisme, heeft dit nog tot weinig publicaties geleid. Ik kan dus niet echt op een dekoloniaal debat over het humanisme inhaken en moet grotendeels zelf bedenken welke werken, om welke reden, relevant zijn voor dit onderwerp. De keuzes die ik heb gemaakt zal ik hier toelichten.

In hoofdstuk één richt ik mij vooral op het werk van Pinn. Hij is onder andere de samensteller van de *Oxford Handbook of Humanism* (2019) en schreef het boek *When Colorblindness Isn't the Answer* (2017), waarin hij betoogt dat racisme te weinig wordt besproken binnen het humanisme. Ook in zijn *Handbook of Humanism* komt racisme ter sprake: Impliciet door een tegendraadse geschiedenis van het humanisme – waarbij het westerse humanisme slechts één van de vijf geografische humanismen is. En expliciet door een hoofdstuk op te nemen van Cameron (2019), 'Humanism and race', waarin Cameron betoogt dat ras bespreekbaar moet worden in het humanisme. Pinn is dus een toonaangevende denker binnen het moderne humanisme die bovendien het humanisme confronteert met de noodzaak om een positie in te nemen tegenover dekoloniale kritiek. Wanneer ik Pinn's kritiek op het eenzijdige geschiedschrijving bespreek haal ik vooral *Terror and Triumph* (2003) aan, maar ik zal ook ingaan op twee andere werken, *Reconsidering Reparations* van Táiwò (2022) en *Black Marxism* van Robinson (2000). De laatste twee gaan niet specifiek in op het humanisme, maar bekritisieren de perceptie van historische periodes die voor veel humanisten van groot belang zijn voor het humanisme. Daarnaast wil ik ingaan op een artikel van McManus, 'Decolonizing Renaissance Humanism' (2022), waarin hij laat zien dat zelfs het renaissancehumanisme onterecht gekarakteriseerd wordt als een uitsluitend westerse stroming.

In hoofdstuk 2 bespreek ik een aantal dekoloniale denkers van Nederland, namelijk: De Kom, Essed, en Wekker. De Kom (1934/2020) beschrijft een andere geschiedenis van Suriname dan in de schoolboeken staat. Tot op de dag van vandaag, bijna negentig jaar na het verschijnen van *Wij slaven van Suriname*, is zijn kritiek relevant. Sindsdien zijn er meer werken verschenen

die de zwarte bladzijden van het Nederlandse koloniale verleden beschrijven en die daarin ook vollediger zijn. Toch denk ik dat het zinvol is om hier juist het werk van De Kom aan te halen aangezien het mij niet gaat om een zo volledig en objectief mogelijke weergave van de feiten maar om het bieden van een ander perspectief op de geschiedenis. Daarin is De Kom een voorloper. Het bieden van een alternatieve geschiedenis wordt na De Kom door dekoloniale denkers opgepakt. Essed's *Alledaags Racisme* (1984/2017) past goed in deze scriptie omdat zij daarin de racisme-ervaringen van Surinaamse vrouwen in Nederland vergelijkt met die van Afrikaans Amerikaanse vrouwen in de Verenigde Staten. Ze is hiermee één van de eersten die racisme in Nederland op een wetenschappelijke manier heeft onderzocht en laat eveneens zien hoe de situatie tussen de Verenigde Staten en Nederland verschilt. Dit is relevant omdat hoofdstuk 2 de vertaalslag wil maken van Pinn's kritiek op het Amerikaanse humanisme naar de Nederlandse situatie. Wekker's *Witte onschuld* (2018), dat eerder in het Engels verscheen als *White Innocence* (2016), gaat verder op het werk van Essed, maar met bijzondere aandacht voor de complexe vorm die racisme in Nederland aanneemt. Het begrip 'witte onschuld', dat duidt op de paradox van een tolerant zelfbeeld, wil ik in hoofdstuk drie ook op het Nederlandse humanisme toepassen.

Voor mijn derde hoofdstuk, over de historische situering van het humanisme zelf, raadpleeg ik een aantal werken uit het Nederlandse humanisme. Die scheppen samen een beeld van het cultureel archief van het Nederlandse humanisme. Ik bespreek namelijk verschillende werken waarin de geschiedenis van het Nederlandse humanisme wordt geduid. Mijn selectie bestaat uit werken die sinds de oprichting van het Humanistisch Verbond (HV) in 1946 zijn verschenen. Voor deze tijdsinperking heb ik twee praktische redenen. In de eerste plaats vrees ik dat voor de oprichting van een humanistisch instituut het woord 'humanisme' te pas en te onpas kan worden toegeëigend. Derkx (1998) toont een dergelijke wildgroei aan betekenissen van het woord humanisme in de 19^e eeuw. Ik ga ervanuit dat een humanistisch instituut een soort eenheid creëert en daarmee een éénduidiger cultureel archief. Misschien niet in de zin dat er maar één betekenis getolereerd wordt, maar wel doordat iedereen die het woord gebruikt zich op een bepaalde manier tot dat instituut moet verhouden. Ten tweede is er sinds de oprichting van het HV simpelweg veel onderzoek gedaan naar het humanisme. Dat het HV de promotie van dergelijk onderzoek als één van haar bestaansredenen ziet (Humanistisch Verbond, 1946, pp. 16) zal daaraan hebben bijgedragen. In die periode tussen de oprichting van het HV en nu gebruik ik werk uit drie periodes. De eerste periode loopt vanaf de oprichting tot de jaren zeventig, toen de eerste generaties die zich tot het HV konden verhouden publiceerden. Het gaat om auteurs als Van Overzee, Van Praag en Constandse. *Het moderne humanisme in Nederland*

van Van Overzee (1955) is één van de eerste overzichtswerken van het humanisme in Nederland. *Grondslagen van het humanisme* van Van Praag (1978) wordt tot de dag van vandaag gebruikt, evenals de bloemlezing van zijn werk *J.P. Van Praag, vader van het moderne Nederlandse humanisme* door Derkx en Gasenbeek (1997). Constandse publiceerde in hetzelfde jaar als Van Praag's *Grondslagen* het boek *Geschiedenis van het humanisme in Nederland* (1978). In de tweede periode, de jaren negentig, verschijnt er een grote hoeveelheid werken over het humanisme. *Geschiedenis van het humanisme* van Cliteur en Van Dooren (1991), *Humanisme, theorie en praktijk* van Cliteur en Van Houten (1993) en *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland 1850-1960* van Derkx et al (1998) zijn daar voorbeelden van. Wat precies de reden is voor deze piek aan publicaties over het humanisme is mij niet duidelijk. Sindsdien zijn er, voor zover ik het heb kunnen vinden, nauwelijks werken verschenen met de pretentie een overzicht te geven van de geschiedenis van het humanisme in Nederland. De overzichtswerken uit de jaren negentig zijn inmiddels al dertig jaar oud, daarom wil ik als derde periode ingaan op een aantal recentere werken om te bepalen of mogelijke kritiek op die overzichtswerken van de vorige eeuw nu te vinden zijn in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme. Een belangrijke bron is daarbij de Humanismen-reeks van VUBPRESS. Het werk *Vrijdenken & humanisme in Nederland: 40 plekken van herinnering* van Bert Gasenbeek (2016), een verzameling essays over de historisch significante plekken van het humanisme, is een overzichtelijke inkijk in hoe het humanisme historisch wordt gesitueerd. Tot slot wil in aandacht besteden aan de humanistische canon van het Humanistisch Verbond (humanistischecanon.nl). Deze canon is niet een wetenschappelijk overzichtswerk, maar wel een door wetenschappers geschreven educatietool.

0.3 Theoretisch kader

In deze scriptie staan twee begrippen centraal: humanisme en dekolonialisme. Ik zal hieronder beide begrippen definiëren en een overzicht geven van de literatuur die ik wil gebruiken met betrekking tot die begrippen.

0.3.1 Humanisme

‘Humanisme’ is een ingewikkeld begrip. Het woord heeft allerlei betekenissen en dit maakt het lastig om je er kritisch tegen te verhouden. Zodra je met iemand in dialoog gaat over het ‘humanisme’ riskeer je een spraakverwarring omdat je niet kan veronderstellen dat je gesprekspartner dezelfde definitie hanteert. In dit onderzoek maak ik een onderscheid tussen

twee benaderingswijzen van het humanisme: als een levensbeschouwing met bepaalde waarden en als een historische stroming. Vaak worden de twee met elkaar verbonden. Ik zal hier eerst ingaan op het humanisme als een historische stroming.

Een veelvoorkomende manier om het humanisme historisch te situeren is om het humanisme te laten beginnen in de Griekse oudheid en middels het herontdekken van de Griekse en Romeinse filosofen in de Renaissance via de Verlichting in onze tijd terecht te laten komen (bijvoorbeeld in Van Praag, 1978; Cliteur en Van Dooren, 1991; Grudin, 1999; Duyndam, 2017). Door het op deze manier te situeren gebeurt er iets bijzonders: het humanisme als historische stroming is dan ouder dan het woord 'humanisme'. Derkx (1991; 1998) en Walter (1998) hebben onderzoek gedaan naar de oorsprong van het woord humanisme. Het woord wordt volgens hen pas in de 19^e eeuw voor het eerst gebruikt. Wel treft men bijvoorbeeld het woord 'humanitas' in het werk van Cicero, waarmee Cicero doelt op een vormingsideaal voor de mens (Derkx, 1998, pp. 12). In de Renaissance werden de intellectuelen die zich bezighielden met de Griekse en Romeinse oudheid 'humanisten' genoemd (ibid.). Wanneer het woord 'humanisme' in de 19^e eeuw in gebruik raakt betekent het verschillende dingen. Derkx (1998) onderscheidt vier gebruiken van het woord in de 19^e eeuw: 1) humanisme als een moreel ideaal (de mensheid is het hoogste goed), 2) het renaissancehumanisme, 3) humanisme als pedagogische stroming die de bestudering van de Griekse en Romeinse oudheid aanmoedigt om vorming te bevorderen en 4) het humanisme als een ongodsdienstige levensbeschouwelijke stroming². Derkx sluit zijn stuk af met de opmerking:

Voortdurend worden de verschillende betekenissen met elkaar in verband gebracht en gecombineerd tot complexe semantische eenheden. (...) Het is niet nodig om de illusie te koesteren dat kennis van de verschillende dimensies van humanisme volledig van elkaar los te maken zijn. Zeker is dat kennis van de verschillende elementen in de betekenis van het woord 'humanisme' het beter mogelijk maken genuanceerd en gedifferentieerd over het humanisme te spreken. (idem., pp. 33)

Met andere woorden: het is belangrijk om te bestuderen wat de betekenissen van humanisme zijn, maar die verschillende betekenissen zijn niet van elkaar geïsoleerd. Het humanisme heeft als historische stroming geen vastomlijnde kaders maar kan benaderd worden door te bestuderen op welke verschillende manieren het woord gebruikt wordt.

Dit veroorzaakt het vreemde gegeven waarin de inhoud van de historische stroming 'humanisme' volstrekt subjectief is: het historische humanisme is datgene wat zelfverklaarde

² In Derkx (2003) gebruikt hij deze vier verschijningsvormen om het humanisme überhaupt te karakteriseren, los van het 19^e-eeuwse gebruik van het woord in Nederland.

humanisten zeggen dat het is. Dat zal niet het uitgangspunt van Derkx zijn geweest en voor deze studie zou de definitie ook weinig ruimte laten om die historische stroming te bekritisieren. Vandaar dat ik hier ook een tweede manier noem om het humanisme te benaderen: als een levensbeschouwing met bepaalde waarden. Derkx (2014) onderscheidt bijvoorbeeld vier kernwaarden van het humanisme: 1) alle levensbeschouwingen zijn menselijke producten en dus niet afhankelijk van een openbaring, 2) mensen zijn gelijkwaardig en moeten daarom menswaardig behandeld te worden, 3) de mens moet zijn vrijheid inzetten om zelfverwezenlijking te bewerkstelligen en 4) de uniciteit van mens is waardevol. Wanneer een hedendaagse humanist een figuur uit de geschiedenis ‘humanist’ noemt, dan wordt daarmee bedoeld dat de waarden van de humanistische levensbeschouwing bij die figuur aanwezig waren, al noemde die zich misschien niet humanist. Oftewel: de stelling ‘Socrates was een humanist’ wil zo veel zeggen als ‘Socrates belichaamde bepaalde waarden die we nu humanistisch zouden noemen’. Het mes snijdt hier echter aan twee kanten: De keuzes die gemaakt worden in de historische situering van het humanisme zeggen eveneens iets over de waarden die in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme doorleven. Dus de stelling ‘Socrates was een humanist’ zegt niet alleen iets over de waarden van Socrates, maar ook iets over de waarden die het humanisme nu heeft. We weten dat Socrates in een maatschappij leefde waarin alleen mannen met grondbezit recht van spreken hadden en dat vrouwen, slaafgemaaken en niet-Atheners als minderwaardig werden beschouwd. Socrates was weliswaar kritisch over het Athene waarin hij leefde, maar hij was wel een product van die stad en vertegenwoordigt in die zin ook allerlei waarden die we nu niet humanistisch zouden noemen. In hoeverre spelen dergelijke negatieve eigenschappen een rol in de historische situering van het humanisme? Er is hier dus een spanning tussen het benaderen van het humanisme als een levensbeschouwing met bepaalde waarden en het humanisme als een historische stroming.

0.3.2 Dekolonialisme

Om te verhelderen wat ik bedoel, en wat ik niet bedoel, wanneer ik het over dekolonialisme heb zal ik hier kort ingaan op het boek *Against Decolonisation* van Táíwò (2022)³ en over de ontvangst van dat boek. In dat boek maakt Táíwò een onderscheid tussen het oorspronkelijke dekolonialisme en het huidige dekolonialisme. Van origine is dekolonialisme de beweging die maakte dat Afrikaanse landen onafhankelijk werden van hun Europese kolonisators. Tegenwoordig heeft dekolonialisme echter nog een andere betekenis: het gaat niet meer over

³ Dit is een andere Táíwò dan de auteur van *Reconsidering Reparations* die ik in 1.2.2 bespreek.

het dekoloniseren van landen, maar om het dekoloniseren van cultuur, bijvoorbeeld door het aanpassen van musea en curricula. Deze laatste vorm van dekolonialisme moet vermeden worden volgens Táíwò, het is namelijk gevaarlijk om te denken dat we terug zouden kunnen naar pre-koloniale samenleving waarin kolonialisme geen doorwerking heeft. Je loopt dan het risico om de samenlevingen in Afrika van voor de kolonisering te idealiseren, terwijl dat ook samenlevingen waren met onrecht. Er zijn ook moderne (koloniale) waarden die gekoesterd moeten worden in het postkoloniale Afrika, zoals democratie. In een interview met *Vrij Nederland* (Mertens, 2023) beklagt Táíwò zich dat zijn werk nog niet de schok teweeg heeft gebracht in de academische wereld die hij hoopte te veroorzaken. Mensen schrijven nog steeds over dekolonialisme van cultuuruitingen. Ook ik doe dat in deze scriptie. Het is daarom belangrijk om te verduidelijken dat ik niet denk dat het mogelijk is om het humanisme te ontdoen van alle verwijzingen naar kolonialisme. Toch denk ik dat het belangrijk is dat er een zekere dekolonisering plaats vindt in het domein van het humanisme, waarmee ik iets anders beoedel dan wat Táíwò in *Against Decolonisation* bekritiseert. Het gebrek aan respons op Táíwò's boek heeft er misschien mee te maken dat er meer auteurs zijn die zich niet aangesproken voelen door zijn kritiek. Zo schrijft Falola in een boekrecensie over *Against Decolonisation*:

The struggle has always been in the subconscious. It is impossible for Africans to consistently raise the consciousness of decolonisation if they have not felt alienated from their way of life and culture due to the significant doctoring of their core institutions to largely align with Eurocentric perspectives. This is an ingrained subconscious that cannot simply be moved away. The reason for the consciousness of separation needs to first be addressed before progress can be made (Falola, 2023, pp. 126).

Dekolonialisme is in dit citaat inderdaad van toepassing op cultuur en niet op de strijd naar soevereiniteit van Afrikaanse landen. Toch ziet Falola dit als een zinvolle bezigheid. Het gaat namelijk om bewustwording van de doorwerking van kolonialisme in het nu. Bewustwording die nodig is om koloniale structuren in ons denken te ontrafelen en waar nodig en mogelijk te veranderen.

Ook ik doel met 'dekolonialisme' op een bewustwordingsproces. Het bovenstaande citaat van Falola laat zien hoe nauw het begrip cultureel archief, dat centraal staat in deze scriptie, verbonden is met het dekolonialisme. Het hanteren van het begrip cultureel archief is een manier om onbewuste vooroordelen bloot te leggen en dat is precies wat het dekolonialisme volgens Falola doet.

In deze scriptie maak ik een onderscheid tussen een aantal soorten kritiek die vanuit het dekolonialisme worden gegeven. Dat zijn eurocentrisme, alternatieve geschiedschrijving, differentiedenken en witte onschuld. De vermeende 'kleurenblindheid' van het humanisme is een overkoepelend kritiekpunt.

Met eurocentrisme wordt bedoeld op de neiging om vanuit een Europees perspectief naar de wereld te kijken. Europa moet hierbij breed worden opgevat: ik reken daartoe ook landen als de Verenigde Staten en Australië waarin de meerderheid van de bevolking Europese voorouders heeft. Met alternatieve geschiedschrijving bedoel ik een kritiek vanuit het dekolonialisme waarin op een andere manier naar de geschiedenis gekeken wordt. Wat als heldendaad wordt beschreven in de dominante geschiedschrijving wordt door een dekoloniale lens vaak juist bekritiseerd. Ook kan het dat in dergelijke alternatieve geschiedenissen juist iets uitgelicht wordt waar de dominante geschiedschrijving overheen kijkt. Met differentiedenken doel ik op pogingen om verschillen niet als bedreiging te zien voor de orde, maar als een realiteit en een fenomeen dat gewaardeerd wordt. Witte onschuld staat in deze scriptie voor een bepaalde paradox die ontstaat wanneer men een zelfgenoegzaam zelfbeeld heeft. Het begrip komt uit Wekker's *Witte onschuld* (2016) en daarmee doelt zij op paradoxen van het Nederlandse zelfbeeld als een tolerant land. Dit zelfbeeld dat Nederland tolerant is, maakt dat Nederlanders de neiging hebben om juist intolerant te zijn tegenover mensen die die tolerantie in twijfel trekken. De suggestie dat er sprake is van intolerantie in Nederland wordt weggelachen.

Kleurenblindheid zie ik als een overkoepelende term. Het is een bepaalde houding die het bespreekbaar maken van kolonialisme en racisme bemoeilijkt. Kleurenblindheid is het idee dat ras niet een relevante menselijke eigenschap is. Dat er een sociale realiteit is waarin ras wel degelijk een rol speelt wordt daarmee miskend. Door je te beroepen op kleurenblindheid kan discriminatie op basis van ras blijven voortbestaan.

Hoofdstuk 1 – Humanisme en dekolonialisme

In dit hoofdstuk ga ik in op de deelvraag: ‘Wat zijn de ontwikkelingen met betrekking tot dekolonialisme in de internationale discussie rondom humanisme?’ De centrale auteur bij deze bespreking is de Amerikaanse humanist Anthony Pinn. Hij maakt zich als zwarte Amerikaan hard voor het erkennen van *black humanism* als een humanistische traditie die bestaat sinds de eerste Afrikaanse slaafgemaakten in Amerika aankwamen. De term ‘cultureel archief’ is niet een term die door Pinn, of de andere auteurs die ik in dit hoofdstuk behandel, wordt gebruikt. Toch is het een bruikbare term in de interpretatie van hun werk: zij onderzoeken allemaal de verborgen aannames die in het humanisme niet als aannames worden erkend. In hoofdstuk twee zal ik verder ingaan op waarom zijn werk ook voor de Nederlandse context van belang is. Dit hoofdstuk is ingedeeld in vier delen. Ten eerste ga ik in op het verwijt dat veel geschiedenissen van het humanisme te eurocentrisch zijn. Ten tweede ga ik in op hoe auteurs als Pinn laten zien dat de periodes die van groot belang zijn in de humanistische geschiedschrijving ook periodes zijn waarin racistische denkwijzen floreerden. Ten derde ga ik in op de kritiek dat er (impliciet) racisme voorkomt onder humanisten, mede door hun eurocentrische lens. Tot slot bespreek ik de oplossing die Pinn en anderen aandragen, namelijk het appreciëren van differentie. In de conclusie van dit hoofdstuk kom ik terug bij de idealen die Derkx (2014) aanduidt als kenmerkend voor het humanisme en laat ik zien dat dezelfde idealen door dekoloniale denkers juist worden gebruikt om het humanisme te bekritisieren.

1.1 Eurocentrisme

Pinn maakt in zijn werk een onderscheid tussen ‘deïsme’ en ‘religie’. Het humanisme is voor hem een beweging die zich afzet tegen het ‘deïsme’, maar niet per se tegen ‘religie’. Hij stelt voor dat het humanisme religieuze elementen zoals rituelen niet uitsluit. Religie definieert Pinn als ‘dat wat mensen aan elkaar bindt’ en in die zin zou zelfs het humanisme als een religie kunnen gelden. Wat het humanisme wel uitsluit is ‘deïsme’, namelijk het geloven in een bovennatuurlijke kracht die invloed uitoefent op de wereld (Pinn 2017, pp. 19-20). In plaats daarvan zoekt een humanist naar zingeving in deze wereld. Deze sceptische, zo niet afwijzende, houding tegenover een almachtige God, is in veel meer culturen te herkennen dan enkel in de Europese. Niet-Europese vormen van humanisme worden echter niet als zodanig erkend en een van de drijfveren van het werk van Pinn is om daar verandering in aan te brengen.

In het *Oxford Handbook of Humanism* (2019), waarvan Pinn de redacteur is, begint de introductie met het citaat: “At any rate, in general, one need not know who the humanist thinkers

are to be a humanist.” (geciteerd in Pinn, 2019, pp. xv). Deze uitspraak maakte deel uit van een pleidooi van academici voor het erkennen van de Pakistaanse vluchteling Hamza bin Walayat als humanist. Walayat vluchtte uit Pakistan omdat hij niet langer moslim is, maar zichzelf nu ‘humanist’ noemt. Toen hij bij een asielaanvraag in Groot-Brittannië niet kon benoemen wie Plato en Aristoteles zijn, werd zijn humanisme door de Britse autoriteiten in twijfel getrokken. Plummer, in zijn boek *Critical Humanism* (2021), zou hun positie karakteriseren als ‘humanisme als westerse verlichting’:

the widely accepted claim that humanism is a Western phenomenon and derives from the Enlightenment. This view has been promoted over the last 250 years; it is pervasive in the academy and the West (...) [According to this view], humanism begins with the ancient Greeks, is rediscovered in Renaissance Florence, and accelerates with the science and rationality of the Enlightenment. It claims to be the harbinger of unmistakable essential human progress. (Plummer, 2021, pp. 17)

Het humanisme wordt dikwijls gekarakteriseerd als een westers fenomeen dat via de Verlichting en de Renaissance te herleiden valt tot de Griekse oudheid. Een humanist zou dus zeker bekend moeten zijn met de werken van Plato en Aristoteles. Walayat en zijn verdedigers, hebben een bredere opvatting van het humanisme. In de *Oxford Handbook of Humanism* wordt deze bredere opvatting van het humanisme klaarblijkelijk gedeeld: het Europees humanisme is slechts één van de vijf geografische plekken waar vormen van humanisme kunnen worden onderscheiden. Daarbij moet gezegd worden dat er bij de behandeling van de ‘Intellectual Histories’ van het humanisme, wel voornamelijk de Europese tijdsvakken van middeleeuwen, Renaissance en Verlichting worden aangehouden. Een vergelijkbare poging om niet-Westerse humanismen te integreren is te vinden in het *Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (Copson & Grayling, 2015), waarin het humanisme in antiek China en in de Islamitische Wereld van de middeleeuwen worden belicht.

Het verwijt van eurocentrisme is echter breder dan enkel de geografische gebieden die onder Europese invloed staan als serieuze bronnen van humanisme worden beschouwd. Het gaat eveneens om welke mensen in die geografische gebieden als humanist worden erkend. McManus beschrijft in ‘Decolonizing Renaissance Humanism’ (2022) hoe het renaissancehumanisme, dat bij uitstek Europees lijkt, eveneens beoefend werd door intellectuelen die uit de gekoloniseerde volken afkomstig waren. McManus noemt allerlei inheemse denkers uit de tijd van de Renaissance die hun Latijnse scholing inzetten om belangrijke teksten toegankelijk te maken voor hun landgenoten – precies zoals de geroemde Europese renaissancehumanisten dat deden. Zelfs leverden zij, vanuit hun Christelijke geloof,

af en toe kritiek op het kolonialisme (McManus, 2022, pp. 1133). Deze werken waren het resultaat van de Jezuïtische, Dominicaanse en protestantse scholen die in de Europese koloniën werden opgericht (ibid.). Er is voor deze humanisten echter nauwelijks aandacht in de gebruikelijke perceptie van het humanisme.

De geschiedschrijving van humanisme als Verlichting richt zich dus binnen de Europese invloedssfeer ook alleen op de Europeanen (oftewel witte mensen) die daarin actief waren en niet op de humanistische uitingen van de oorspronkelijke bewoners van de gekoloniseerde gebieden – zelfs wanneer die zich in Europese talen en vanuit Europese religies uitdrukten. Cameron (2019), in zijn bijdrage aan de *Oxford Handbook of Humanism*, schrijft hierover:

Scholars often use phrases such as “humanists” or “the humanist” without any regard for the way that geography, class, gender, race, or other factors might influence the way disparate humanists come to their positions and live their Humanism. (Cameron, 2019, pp. 548-549)

Humanisme wordt kennelijk alleen erkend in één bepaalde verschijningsvorm, die gevormd wordt door onder andere geografie, klasse, gender en ras.⁴ McManus toont dat in de perceptie van het renaissancehumanisme denkers van niet-westerse afkomst worden uitgesloten. Daarmee laat hij zien dat bij het beeld van ‘humanisme als westerse verlichting’ al vraagtekens kunnen worden gezet. Al zou het zo zijn dat humanisme via de Verlichting en de Renaissance tot de oudheid kan worden herleid, dan is de vraag nog steeds waarom enkel de Europese auteurs daarin een belangrijke bijdrage wordt toegeschreven.

Pinn is in zijn werk kritisch op wat Plummer ‘humanisme als westerse verlichting’ noemt, maar waar bij McManus de focus ligt op de historische selectiviteit van deze visie op humanisme, ligt de focus bij Pinn op het aantonen van andere vormen van humanisme. Hierboven werd genoemd dat er in het door hem geregisseerde *Oxford Handbook of Humanism* humanisme van andere werelddelen wordt belicht, maar Pinn’s eigen bijdrage tracht vooral het ‘zwart humanisme’ op de kaart te zetten. In het hoofdstuk ‘Black Humanism and Black Religion’ uit *Why Lord? (1999)* en in *When colorblindness isn’t the answer (2017)* onderscheidt Pinn een aantal humanistische tendensen in de Afrikaans Amerikaanse traditie. Pinn benoemt drie plekken waar humanisme onderscheiden kan worden: in de zwarte theologie, in zwarte muziek en in zwarte literatuur.

In *When colorblindness isn’t the answer* bespreekt Pinn hoe het kan dat het humanisme zo weinig aantrekkingskracht heeft op de zwarte bevolking van Amerika. Hoe kan het dat het

⁴ Oftewel, humanisme als een fenomeen dat voor mensen is deel uitmaken van de groep westerse, hogere klasse, witte mannen.

Christendom – dat aan Afrikaanse mensen is opgelegd en gebruikt is om hen te onderdrukken – nog steeds zo veel aanhang heeft onder zwarte Amerikanen? (Pinn, 2017, pp. 19) Het antwoord op die vraag is dat er in zwarte kerken veel meer aandacht is voor het raciale onrecht dat zwarte mensen in Amerika ervaren dan in het humanisme. Het Christendom is door zwarte theologen ingezet om zich te verzetten tegen onderdrukking. Voor veel zwarte Amerikanen zijn het dus niet zozeer de theologische stellingen die ertoe doen, maar het feit dat hun onderdrukking in de kerk erkend en bevochten wordt (idem., pp. 22). Zij zijn dus humanistisch in de zin dat ze hun verantwoordelijkheid nemen voor het verbeteren van hun toestand en dit niet overlaten aan een bovennatuurlijke instantie.

In Afrikaans Amerikaanse *spirituals* kunnen eveneens humanistische tendensen worden onderscheiden. Dat zijn liederen die voortkomen uit de slavernij en die vaak een dubbele betekenis hebben. De oppervlakkige betekenis is onschuldig om zo de aandacht van de witte slavenhouders af te leiden van de onderliggende kritische betekenis, die alleen door de slaafgemaakten werd begrepen. Zo citeert Pinn: *Our father, who is in heaven, / White man owe me eleven and pay me seven, / Thy kingdom come, thy will be done, / And if I hadn't took that, I wouldn't had none* (idem., pp. 55). Enerzijds is deze tekst een dankbetuiging aan God en een onderkenning van het Christendom, maar anderzijds blijkt God een witte man te zijn die zijn plichten niet nakomt. Vergelijkbare teksten, waarin het Christendom bekritiseerd wordt, ziet Pinn terug in bluesmuziek (idem., pp. 56).

Tot slot ziet Pinn zwart humanisme terug in volksverhalen, bijvoorbeeld in die over Brer Rabbit die God steeds te slim af is, waarna God uitroept dat Brer Rabbit hem helemaal niet nodig heeft als hij zo slim is (Pinn, 1999, pp. 143). God is blijkbaar niet een instantie waar we al te veel van hoeven te verwachten, beter is het om op ons eigen verstand te vertrouwen. Ook in moderne verhalen van Zora Neale Hurston (Pinn, 2017 pp. 61), Nella Larsen en Richard Wright (Pinn, 1999) ziet Pinn humanisme terug. In hun verhalen zoeken mensen naar betekenisgeving, maar gaan daarbij niet uit van een bovennatuurlijke betekenisgever.

Wat de bovenstaande voorbeelden laten zien is dat er allerlei verschillende manieren zijn om 'humanisme' in de geschiedenis te onderscheiden. Verreweg de meeste aandacht gaat onder hedendaagse humanisten uit naar wat Plummer samenvat als het 'humanisme als westerse verlichting'. Kennelijk zijn er naast de uitgesproken criteria, zoals een afwijzende houding tegenover het bovennatuurlijke en de vertaalpraktijken van renaissancehumanisten, ook impliciete criteria, die maken dat niet-witte humanisten geen aandacht krijgen. In karakterisering van het humanisme speelt dus een cultureel archief op de achtergrond volgens welke het humanisme enkel door witte Europeanen wordt beoefend. De aandacht voor andere

vormen van humanisme. zoals in de werken van Pinn, McManus en Cameron, kan gezien worden als een poging om dit cultureel archief te veranderen.

1.2 Alternatieve geschiedschrijving

Een andere kritiek die Pinn op het humanisme levert, richt zich op de manier waarop de geschiedenis van het humanisme wordt beschreven. Het narratief van het ‘humanisme als Verlichting’ wordt niet alleen ter discussie gesteld door andere vormen van humanisme aan te dragen, maar ook door de Verlichting zelf te bekritisieren. De Verlichting is niet alleen een periode van wetenschappelijke ontwikkeling, maar evenzeer één van onderdrukking. Waarom wordt er door humanisten alleen gekeken naar één van de ontwikkelingen die zich in deze tijd afspeelden? Als humanisten willen dat meer zwarte mensen zich tot het humanisme aangetrokken voelen, dan is dit een vraag waar ze mee aan de slag moeten. In *Terror and Triumph* (2003) kijkt Pinn de andere kant van de Verlichting. Dergelijke alternatieve geschiedenissen zijn karakteriserend voor de dekoloniale traditie. De doorwerking van kolonialisme in de huidige tijd komt zelden zo duidelijk naar voren als in de manier waarop nu naar de geschiedenis wordt gekeken. Dikwijls laten dekoloniale denkers zien dat de dominante visie op de geschiedenis bepaalde perspectieven on(der)belicht laat. Om te laten zien dat de tekst van Pinn in een dekoloniale traditie staat, zal ik hier zowel ingaan op *Terror and Triumph*, als op twee andere boeken, namelijk *Reconsidering Reparations* van Táíwò (2022) en *Black Marxism* (2000). Hoewel deze twee auteurs zich niet als humanist positioneren zijn hun werken relevant, omdat zij periodes belichten die van groot belang zijn voor hoe humanisten hun traditie in de geschiedenis plaatsen (zie hoofdstuk 3). Ik zal hier eerst ingaan op *Terror and Triumph* en vervolgens op de twee werken van Táíwò en Robinson.

1.2.1 Verlichting en racisme

In de Verenigde Staten worden de *founding fathers*, die Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring op 4 juli 1776 ondertekenden, nog altijd op handen gedragen. Ook Amerikaanse humanisten hebben een favoriete *founding father*: Thomas Jefferson. Jefferson hield er zijn persoonlijke Bijbel op na, in het Nederlands verschenen als *De Jefferson Bijbel* (2015), waaruit hij alle toespelingen op bovennatuurlijk ingrijpen in de wereld heeft geschrapt. Een humanist bij uitstek, zo wordt aangenomen. Pinn (2017, pp. 44-47) wijst er echter op dat Jefferson eveneens een slavenhouder was en dat hij dus bijdroeg aan een dehumaniserend systeem. Ook deze kant van Jefferson moet belicht worden, volgens Pinn.

Aangezien de onafhankelijkheid van Amerika als een wapenfeit van de Verlichting wordt gezien, heeft een revaluatie van de *founding fathers* ook weerslag op de Verlichting zelf.

In *Terror and Triumph* beschrijft Pinn de geschiedenis van de slavernij in de Verenigde Staten. Die geschiedenis begint in 1619, wanneer de eerste Afrikaanse slaafgemaakten naar de staat Virginia worden gebracht. Aan het einde van de 18^e eeuw zijn er ongeveer één miljoen slaafgemaakten in de Verenigde Staten. In sommige staten maken slaafgemaakten meer dan de helft van de bevolking uit. In de laatste decennia voor de afschaffing van de slavernij (in 1865) verviervoudigd de hoeveelheid slaafgemaakten in de Verenigde Staten tot vier miljoen in 1860 (Pinn, 2003, pp. 9-10).

De praktijk van slavernij is op zichzelf natuurlijk dehumaniserend, maar Pinn kijkt in zijn onderzoek ook naar hoe die dehumanisering wordt verantwoord. Daarin neemt hij een verandering waar tussen de eerste eeuwen van de trans-Atlantische slavernij en de Verlichting. Vóór de Verlichting werden Afrikanen weliswaar als onbeschaafd getypeerd, maar toch werden ze gezien als deel van dezelfde schepping: ze waren mensen. In de Verlichting zie je echter dat de wetenschap wordt ingezet om de benarde positie van zwarten in Amerika te verdedigen. Die wetenschap zou aantonen dat Afrikanen minder mens zijn dan Europeanen, wat rechtvaardigde dat zij als eigendom konden worden beschouwd (idem., pp. 10-12). Pinn beschrijft vervolgens de intellectuele inspanningen die ondernomen worden om de slaafgemaakte als persoon en als eigendom met elkaar te verenigen (idem., 15-17). Lijfstraffen en rituelen, zoals de veiling van slaafgemaakten, helpen vervolgens om deze intellectuele verhandelingen in de praktijk waar te maken.

Hoewel een man als Thomas Jefferson morele bezwaren had tegen slavernij had hij zelf slaven en deed hij mee aan het door Pinn beschreven systeem van dehumanisering. Pinn stelt niet dat Jefferson daarom geen humanist genoemd mag worden, maar wel dat ook deze kant van zijn geschiedenis door humanisten onder ogen moet worden gekomen. Als Jefferson door humanisten op een schild gehesen blijf worden, dan zullen weinig zwarte Amerikanen zich aangetrokken voelen tot het humanisme (Pinn, 2017, pp. 47).

1.2.2 Renaissance en racisme

Pinn legt de nadruk in zijn alternatieve geschiedschrijving op de manier waarop Verlichtingsdenken de dehumanisering van slaafgemaakten in de hand hielpen. Vanuit zijn context als Amerikaanse humanist is dit uitgangspunt begrijpelijk: Verlichtingsfiguren als Jefferson worden in de Verenigde Staten als prototype humanisten opgevoerd. In andere werken in de dekoloniale literatuur wordt de oorsprong van huidige ongelijkheid echter verder

teruggevoerd. Ik bespreek hier twee boeken die dat doen: Táíwò, die met name de 15^e en 16^e eeuw noemt (de tijd van de Renaissance) en Robinson die de overgang van de feodale samenleving naar de burgerlijke samenleving aan het eind van de middeleeuwen als speerpunt heeft. Beide periodes worden door Nederlandse humanisten aangegrepen om juist de opkomst van het humanisme te duiden (zie hoofdstuk 3). Ten opzichte van Pinn, gaan de werken van Táíwò en Robinson meer over de manier waarop de economische overwegingen tot dehumanisering hebben geleid. Waar Pinn de idealen van de oprichting van de Verenigde Staten laat contrasteren met de werkelijkheid van dehumanisering, is er bij Táíwò en Robinson geen contrast. Zij vertrekken niet vanuit humanistische idealen die een bepaalde schaduwzijde hebben, maar leggen simpelweg de verschikkingen uit het verleden vast.

Táíwò's *Reconsidering Reparations* (2022) is in de eerste plaats geschreven voor een Amerikaans publiek, maar is eveneens op Nederland van toepassing. De context van het boek is hoe er na excuses voor het slavernijverleden, die in de Verenigde Staten een paar jaar eerder plaatsvonden dan in Nederland, gewerkt kan worden aan 'reparations', wat zich het best laat vertalen als herstelwerkzaamheden. Táíwò maakt het argument dat er zoiets bestaat als 'cumulative advantages' en 'disadvantages', cumulatieve bevoordeling en benadeling (Táíwò, 2022, pp. 84-85). Het gaat er dan om dat de positie die je in de maatschappij inneemt medebepaald wordt door hoe in je familiegeschiedenis voor- of nadelen zijn opgestapeld. Zo is de kans dat een kind uiteindelijk een universitaire studie zal afronden veel groter wanneer dat kind geboren wordt in een familie waarin de ouders ook gestudeerd hebben. Ongelijkheid uit het verleden zet zich op die manier voort in het heden. Táíwò uit daarmee kritiek op het idee dat de positie die iemand inneemt in de maatschappij vooral een kwestie is van eigen verdienste. Ongelijkheid is grotendeels te wijten aan de ongelijke startpositie waarmee mensen geboren worden. Dit principe kan niet alleen op individuele levens worden toegepast, maar ook op de wereldwijde ongelijkheid. Dat Europese en Angelsaksische landen tot de rijkste van de wereld behoren, heeft ook te maken met historische cumulatieve voordelen. Om de huidige wereldwijde ongelijkheid te verklaren is het zinvol om terug te gaan naar de eind vijftiende en begin zestiende eeuw toen Europese ontdekkingsreizigers handelsroutes naar andere continenten uitstippelden. Zo beschrijft Táíwò dat 40% van al het zilver dat tussen 1500 en 1800 geproduceerd werd uit de Potosí mijnen in Bolivia kwam, maar dat alle winst naar de Spaanse kolonisten ging. Tot op de dag van vandaag is Bolivia een rijk land als het om grondstoffen gaat, maar arm als het gaat om de levensstandaard van de Bolivianen (idem., pp. 22). Het zijn de machtssystemen die in deze periode tot stand zijn gekomen die nog steeds

doorwerken door cumulatieve bevoor- en benadeling. Dit is eveneens de periode waarin De Kom zijn geschiedenis van Suriname laat beginnen.

Robinson laat in *Black Marxism* (2000) zien dat je nog verder terug kunt gaan dan de vijftiende eeuw om huidige ongelijkheid te verklaren. Robinson stelt dat het feodale systeem van het middeleeuwse Europa gekopieerd werd op wereldschaal ten tijde van de ontdekkingsreizigers (idem, pp. 9). Hij beschrijft hoe met de opkomst van een bourgeoisie, een bevolkingsklasse die geld verdiende met handel, een bepaalde arbeidsdeling ontstaat in Europa (idem., pp. 13). Racisme speelt in deze verdeling van werk en geld een belangrijke rol. Om te verantwoorden dat de ene persoon macht had en de andere persoon in lijfeigenschap leefde, werden verschillen uitvergroot. Zo werden aan de Slavische volken allerlei eigenschappen toegekend die het gerechtvaardigd zouden maken om hen te onderdrukken (Robinson, 2000, pp. 26). Het denken in rassen om onderdrukking te verantwoorden is dus niet een product van de koloniale tijd: het was al een wijdverbreide praktijk in de late middeleeuwen.

Pinn, Táíwò en Robinson laten zien dat de historische periodes waar door hedendaagse humanisten met nostalgie en bewondering op worden teruggekeken, voor veel mensen periodes waren van onderdrukking. Hun werk is een poging om de koloniale geschiedenis niet langer te vergoelijken in het cultureel archief (van het humanisme). De veronderstelling onder humanisten is kennelijk dat humanisme en koloniale denkwijzen in isolement van elkaar zijn ontstaan. Pinn, Táíwò en Robinson laten zien dat ze daarentegen gelijktijdig ontstonden en het voorbeeld van Jefferson laat zien dat humanistische en koloniale denkwijzen verenigd kunnen zijn in één persoon.

1.3 Kleurenblindheid

In de vorige paragraaf liet ik aan de hand van Pinn, Táíwò en Robinson zien hoe racistische denkwijzen floreerden in Europa en hoe dit bijdroeg aan het koloniale beleid dat Europese landen voerden. Dat deze kant van de geschiedenis in het culturele archief onderbelicht is duidt op blinde vlekken in de manier waarop naar de geschiedenis wordt gekeken. In deze paragraaf wil ik ook kijken naar de blinde vlekken die in het heden in het humanisme bestaan. Expliciete rassenleren zoals Pinn die in de Verlichting ziet opkomen worden niet meer zo breed gedragen, maar toch zijn er allerlei impliciete(re) manieren waarop racisme nog steeds voorkomt. Hoewel het humanisme de ambitie heeft om voor alle mensen op te komen bestaat onder zwarte mensen de indruk dat het humanisme niet voor hen bedoeld is. Dit is het uitgangspunt van Pinn's *When*

colorblindness isn't the answer en het laat zien dat ook in het humanisme blinde vlekken zijn. Vanuit de dekoloniale literatuur worden allerlei begrippen aangereikt om dit impliciete racisme te onderzoeken. Ik zal die verder toelichten in 2.2 en 2.3, maar hier wil ingaan op hoe impliciet racisme in het humanisme al wordt aangekaart. Centraal daarbij is het boek *When colorblindness isn't the answer* van Pinn (2017).

Het humanisme, dat de gelijkwaardigheid van mensen zo hoog in het vaandel heeft, kan toch niet racistisch zijn? Dat is de aanname die schuilgaat achter het denken van veel humanisten en die aanname wil Pinn met *When colorblindness isn't the answer* onderuithalen. Humanisten hebben volgens hem last van ‘*poor racial thinking*’: ze denken dat ze niet racistisch zijn, simpelweg omdat ze het onderscheiden van mensen in verschillende rassen als onwetenschappelijk beschouwen (Pinn, 2017, pp. 40). Met andere woorden: humanisten erkennen geen kleurenverschillen. Ze zijn ‘kleurenblind’. Waar humanisten aan voorbij gaan is dat het wel degelijk relevant is wat je huidskleur is voor de kansen die je krijgt in je leven. De sociaaleconomische demografie van Amerika laat zien dat huidskleur een factor is in de welvaartsverdeling (idem., pp. 77). Dat betekent niet dat ongelijkheid tussen rassen enkel gewijd kan worden aan de economische klasse waar mensen in geboren worden, er zijn allerlei andere factoren die meespelen (ibid.). Er is namelijk sprake van ‘witte privileges’, Pinn citeert McIntosh wanneer hij *white privilege* duidt als:

an invisible package of unearned assets [on] which [white people] can count on cashing in each day, but about which [white people are] ‘meant’ to remain oblivious. (idem., pp. 46)

Er zijn allerlei witte privileges en witte mensen zijn zich daar doorgaans niet van bewust. Pinn benoemt hoe hij als zwarte man moet nadenken over het type auto dat hij koopt, omdat de politie je sneller aanhoudt wanneer je als zwarte man in een luxe auto rijdt. Ook geeft hij het voorbeeld dat winkelmedewerkers hem vertellen dat een product duur is wanneer hij vraagt of hij het mag zien, ervan uitgaande dat hij het zich als zwarte man niet kan veroorloven (idem., pp. 71). Het zijn dingen waar witte mensen niet over na hoeven te denken omdat de Amerikaanse samenleving op hen gericht is. ‘Wit zijn’ wordt beschouwd als de norm. Het emancipatiestreven is niet dat iedereen dezelfde privileges krijgt. De positieve discriminatie die witte mensen ondervinden en de negatieve discriminatie die zwarte mensen ondervinden zijn twee kanten van dezelfde munt. Daarom zet Pinn zich ook af van het gebruik van de term ‘*people of color*’ – waarmee bedoeld wordt: alle mensen die niet wit zijn. Daarmee misken je namelijk het feit dat

witte mensen ook tot een ras behoren: witte mensen hebben ook een huidskleur waaraan bepaalde waarde wordt toegedicht (idem., pp. 83).

Ervaringen met privileges en discriminatie spelen zich iedere dag af, maar het is niet iets waar witte mensen bij stil staan. Tegelijkertijd worden dit soort impliciete vormen van racisme in de media en in popcultuur steeds herbevestigd. Er is een constante bevestiging van witte privileges en tegelijkertijd een ontkenning van die witte privileges. Pinn noemt dit *informed ignorance*:

[R]acial messages are broadcast, received and processed, if not through formal and critical conversation and study, through popular culture – television, movies, and so on. This is informed because it is based on external courses but constitutes ignorance because it does little to expand knowledge of race and racism (...) This informed ignorance is an accepted disregard (idem., pp. 96)

Wat Pinn hier *informed ignorance* noemt, komt dicht in de buurt bij het concept ‘cultureel archief’. Waar het cultureel archief geen normatieve waarde heeft – het zijn de aannames die in het collectieve zelfbeeld verankerd liggen – gaat het bij *informed ignorance* over de racistische aannames die iedere dag worden uitgedragen maar niet als aannames worden erkend.

Pinn roept humanisten op om iets aan die *informed ignorance* te doen. Het erkennen van de significantie van huidskleur, zowel van witte als van andere huidskleuren, is daarin de eerste stap. Een vervolgstap is het leren waarderen van differentie: humanisme moet voor alle mensen opkomen zonder die over één kleurenblinde kam te scheren. In de volgende paragraaf ga ik in op wat Pinn bedoelt met differentie.

1.4 Differentie

In het hoofdstuk ‘Difference as an opportunity’ laat Pinn (2017) zien hoe verschillen tussen mensen in de Christelijke theologie worden gezien als een obstakel dat moet worden weggeruimd. Adam en Eva worden uit het paradijs verjaagd omdat zij zich niet conformeerden aan de wil van God. De straf voor het bouwen van de toren van Babel is het vergroten van de verschillen – de bouwers konden elkaar niet meer verstaan. In het Nieuwe Testament wordt Jezus gepresenteerd als de weg, de waarheid en het leven: één voorbeeld waaraan iedereen zich moet meten (idem., pp. 109-110). Dit resulteert, volgens Pinn, in een diepgewortelde angst in de Amerikaanse samenleving voor iedereen die ‘anders’ is. Christelijke kolonisten kwamen naar Amerika met het idee dat zij de maat der dingen waren en dat de oorspronkelijke bevolking van het continent bestreden of bekeerd moest worden. Ook later werd het Amerikaans-zijn gezien als een bevestiging van een bepaalde norm. Zo werd tijdens de Tweede Wereldoorlog het dragen

van ‘zoot suits’, kleurrijke oversized pakken die mode waren onder zware, Italiaanse en Latino Amerikanen, verboden. Het dragen van afwijkende kleding werd gezien als onpatriottisch (idem., pp. 117). Tot op de dag van vandaag staat op Amerikaanse bankbiljetten de tekst ‘In God we trust’ – alsof ‘wij’ een uniforme groep is en er slechts één God aanbeden wordt in de Verenigde Staten (idem., pp. 107).

Pinn biedt een alternatieve manier om naar de aard van Amerika te kijken – in plaats van de leus ‘In God we trust’ zou de focus moeten zijn op de leus ‘e pluribus unum’ (uit velen één), die eveneens op de dollarbiljetten staat (ibid.). Met ‘uit velen één’ wordt gedoeld op de diversiteit aan mensen die in de Verenigde Staten een land delen. De diversiteit die in Amerika bestaat is iets wat omarmd moet worden. Dat geldt ook voor humanisten. De kwalificatie ‘mens’ in het humanisme zou inclusief moeten zijn. Dat betekent niet alleen dat kleurenblindheid voorkomen moet worden, maar ook dat de verschillen tussen mensen als iets positiefs worden gezien.

Een vergelijkbaar pleidooi wordt gehouden door Plummer in *Critical Humanism* (2021). Hij stelt zich de vraag hoe we verschillen tussen mensen kunnen erkennen zonder ‘othering’ toe te passen (Plummer, 2021, pp. 73). Humanisme is volgens hem verwickeld in een paradox, omdat het uitgaat van een universele menswaardigheid, maar dat universaliseren erin resulteert dat mensen over één kam geschoren worden (idem., pp. 84).

Met name Pinn demonstreert hier hoe cultuuruitingen, zoals Bijbelinterpretaties, kledinggeboden en patriottische leuzen bepaalde impliciete aannames uit het cultureel archief overbrengen. Verschillen tussen mensen zouden een bedreiging zijn voor de goede orde. Plummer past dit meer expliciet toe op het humanisme waarin de neiging bestaat om met het aanmoedigen van gelijkwaardigheid ook een gelijkschakeling te bedoelen. Door voor differentie op te komen proberen ze de aanname dat verschillen gevaren zijn te bestrijden.

1.5 Conclusie

In het inleidende hoofdstuk noemde ik reeds vier kernwaarden die door Derkx (2014) in het humanisme worden onderscheiden: 1) alle levensbeschouwingen zijn menselijke producten en dus niet afhankelijk van een openbaring, 2) mensen zijn gelijkwaardig en moeten daarom menswaardig behandeld te worden, 3) de mens moet zijn vrijheid inzetten om zelfverwezenlijking te bewerkstelligen en 4) de uniciteit van de mens is waardevol. In dit hoofdstuk heb ik besproken hoe dekoloniale kritiek terug te vinden is in discussies over het humanisme. Daarmee leggen dekoloniale denkers bepaalde aannames bloot die in het cultureel

archief van het internationaal humanisme gemeengoed zijn, maar die niet stroken met wat het humanisme zou moeten zijn.

Ten eerste is er de kritiek dat het humanisme te eurocentrisch zou zijn. Als het humanisme gedefinieerd wordt als een levensbeschouwing die niet uitgaat van een bovennatuurlijke instantie, zoals Pinn en Derkx dat doen, dan zou het op veel meer plekken kunnen worden onderscheiden dan alleen in Europa. Westerse humanisten zien het humanisme echter vaak als een fenomeen dat uitsluitend binnen Europa en haar invloedssfeer kan worden onderscheiden. Als we die redenering zouden volgen zien we echter dat binnen dat geografische gebied bepaalde groepen niet worden genoemd, terwijl zij met net zo veel recht ‘humanist’ genoemd zouden kunnen worden. Zo beschrijft McManus het werk van renaissancehumanisten van oorspronkelijke bewoners van de landen die door Europese mogendheden werden gekoloniseerd. Deze wetenschappers krijgen echter geen aandacht in de humanistische literatuur. Pinn beschrijft dat er sinds het begin van de Trans-Atlantische slavernij zwart humanisme kan worden onderscheiden. Deze vorm van humanisme wordt echter evenmin breed erkend onder humanisten. Het internationale humanistische cultureel archief lijkt te veronderstellen dat humanisme uitsluitend beoefend wordt door witte Europeanen. Deze uitsluiting van bepaalde mensen stemt niet overeen met het ideaal van gelijkwaardigheid tussen mensen, dat Derkx (2014) onderscheidt als kernwaarde van het humanisme.

Een andere manier waarop dekoloniale kritiek wordt geleverd is door de periodes waarin, volgens het dominante narratief, het humanisme floreerde met een andere lens te beschouwen. Zijn de periodes waarin het humanisme zich, volgens humanisten, ontwikkelde niet ook de periodes waarin racistische denkwijzen floreerden? De veronderstelling die schijnbaar deel uitmaakt van het Amerikaanse humanistische cultureel archief is dat het racisme zich parallel aan, maar onafhankelijk van, het humanisme heeft ontwikkeld. Pinn stelt echter dat mensen als Jefferson in de racistische en de humanistische traditie stonden – de twee sluiten elkaar historisch gezien dus niet uit. Aan deze tegenstrijdigheid wordt geen aandacht besteed in het humanisme, wat niet strookt met de waarde dat humanisten zich actief inzetten voor zelfverwezenlijking. Slechts enkele delen van het ‘zelf’ worden in het humanisme erkent, alsof het humanisme al gearriveerd is en zich niet langer actief hoeft in te spannen om te verbeteren.

Een laatste vorm van dekoloniale kritiek op het humanisme die ik hier onderscheid is de kritiek van kleurenblindheid op het hedendaagse humanisme. Pinn stelt dat de opstelling van de meeste humanisten te passief is. Ze denken dat ze niet bijdragen aan racisme doordat zij ‘ras’ niet erkennen – ze zien geen verschil tussen mensen met verschillende huidskleuren. Het cultureel archief schrijft voor dat racisme niet een probleem is dat door het humanisme hoeft te

worden aangekaart. Dat is niet genoeg, volgens Pinn, door de sociale constructen van 'ras' niet te erkennen kan onrecht op basis van huidskleur ongestraft voort blijven bestaan. De oplossing die Pinn aandraagt is dat er, naast al deze kritiek ter harte te nemen, geprobeerd moet worden om differentie te waarderen. De verschillen tussen mensen zijn geen bedreiging voor het humanisme, maar iets wat gevierd moet worden. Hierin is een duidelijke omarming te zien van de laatste eigenschap die Derkx (2014) aan het humanisme toekent: de erkenning en waardering van de uniciteit van de mens.

Dekoloniale denkers expliciteren en bekritisieren dus vier aannames die deel uitmaken van het internationaal humanistisch cultureel archief: 1) dat het humanisme een product is van witte Europeanen, 2) dat de parallele ontwikkeling van humanisme en racistisch en koloniaal denken onafhankelijk van elkaar plaats vond, 3) dat het hedendaags racisme geen onderwerp is dat het humanisme aangaat en 4) dat humanisten verschillen tussen mensen als een gevaar zien dat moet worden overwonnen.

Hoofdstuk 2 – Dekolonialisme in Nederland

In dit hoofdstuk doorloop ik een aantal werken die tot de Nederlandse dekoloniale traditie behoren: *Wij slaven van Suriname* van De Kom (1934/2020), *Alledaags racisme* van Essed (1984/2017) en *Witte onschuld* van Wekker (2018). Daarmee laat ik zien dat de dekoloniale kritiek op het humanisme in de internationale context overlapt met dekoloniale kritiek die in Nederland klinkt. Waar het in hoofdstuk één specifiek over het cultureel archief van het humanisme gaat, gaat het hier over het Nederlandse cultureel archief. Het humanisme wordt door humanisten gezien als een hoeksteen van de Nederlandse samenleving (Derkx et al, 1998, pp. 7-9; Humanistisch Verbond, 2023c) en een analyse van het cultureel archief van die samenleving kan dus relevant zijn voor het Nederlandse humanisme.

Hoewel van de drie auteurs alleen Wekker het woord ‘cultureel archief’ gebruikt, kunnen de andere twee auteurs ook vanuit dit begrip begrepen worden. Ook zei bevragen dominante perspectieven en bekritisieren de aannames die achter die perspectieven liggen. In het eerste deel van dit hoofdstuk onderzoek ik in hoeverre de dekoloniale kritiek op het internationale humanisme weerklank vindt in de dekoloniale kritiek op Nederland in het algemeen. In het tweede deel laat ik zien hoe Wekker’s begrip ‘witte onschuld’ een toevoeging kan zijn aan de al bestaande dekoloniale kritiek op het humanisme.

2.1 Overlap in dekoloniale kritiek

In hoofdstuk één heb ik een aantal kritiekpunten samengevat die vanuit een dekoloniaal perspectief op het humanisme worden gemaakt. Steeds laten de dekoloniale denkers zien dat er achter de expliciet geformuleerde criteria van humanisme, impliciete criteria schuilgaan. Die criteria zijn impliciet in de zin dat het aannames zijn die voor evident worden gehouden en daarom niet geëxpliciteerd of bevraagd worden. Deze evidente aannames maken deel uit van het cultureel archief. Dekoloniale denkers leggen deze aannames bloot en bekritisieren die. In deze paragraaf laat ik zien dat de kritieken die in hoofdstuk één naar voren kwamen grotendeels ook door Nederlandse dekoloniale denkers worden geuit.

2.1.1 Alternatieve geschiedschrijving

Het boek *Wij Slaven van Suriname* van Anton de Kom verscheen in 1934. Zijn motivatie luidt:

Geen volk kan tot volle wasdom komen, dat erfelijk met een minderwaardigheidsgevoel belast blijft. Daarom wil dit boek trachten het zelfrespect der Surinamers op te wekken

en voorts de onjuistheid aantonen van de vredesbedoelingen der Hollanders ten tijde der slavernij (De Kom, 1934/2020, pp. 82-83).

De Kom verzet zich tegen het beeld van de slavernij in Suriname als ‘lang niet zo er’ als in andere landen in Noord- en Zuid-Amerika. Dit beeld heerste destijds zowel in Nederland als in Suriname zelf. De Kom is een voorloper van Pinn, Táiwò en Robinson in de zin dat hij een alternatief aandraagt voor de dominante geschiedschrijving. In plaats van het Nederlandse (witte) perspectief te nemen, neemt De Kom het perspectief van de onderdrukte bewoners van Suriname. Zo waren er toen Suriname in 1499 ‘ontdekt’ werd door Spaanse ontdekkingsreizigers al Trio’s, Ojana’s, Warans, Arowakken en Caraïben, oorspronkelijke bewoners, in het gebied dat later Suriname is gaan heten (idem., pp. 51). Hoewel zij zich vreedzaam opstelden tegenover de ontdekkingsreizigers werden zij op grote schaal tot dwangarbeid gedwongen, wat veelal tot de dood leidde. Om toch voldoende mankracht te hebben om de nieuw ontdekte koloniën winstgevend te maken, werden Afrikaanse slaafgemaakten naar het nieuwe continent gehaald (idem., 55). In eerste instantie waren het de Britten die in Suriname permanente nederzettingen hadden en het land als kolonie uitbuiten, maar in 1667 werd Suriname aan Nederland gegeven als onderdeel van vredesonderhandelingen tussen de twee wereldmachten (idem., 58). Aan de hand van de verschillende gouverneurs die namens Nederland in Suriname de scepter zwaaiden vertelt De Kom de geschiedenis van het land. Waar die gouverneurs in de dominante geschiedschrijving de hoofdrol hebben, zijn ze in het verhaal van De Kom de achtergrond voor een ander verhaal. Hij beschrijft hoe slaafgemaakten buit gemaakt werden in Afrika en na de oversteek op de slavenmarkten werden opgepept en aangeprezen als handelswaar. Na de verkoop werden zij door hun ‘eigenaren’ gebrandmerkt en te werk gesteld op plantages (idem., pp. 62-64). Eveneens beschrijft De Kom de toestand op de plantages, waarin excessief geweld aan de orde van de dag was. Er vonden martelingen plaats als ‘de Spaanse bok’, het afhakken van ledematen en brandmerken. Als doodstraf werden slaafgemaakten onder andere levend verbrand, aan haken die door het vlees onder de ribben werden gehaakt opgehangen en doodgeslagen (idem., pp 76-80). Er waren wel wetten over de behandeling van slaafgemaakten, maar die werden niet of nauwelijks gehandhaafd (idem., 80-81).

De officiële afschaffing van de slavernij in 1863 leidde niet tot een ingrijpende verbetering van het leven van de voormalig slaafgemaakten. Niet alleen omdat zij gedwongen werden nog tien jaar onder ‘staats-toezicht’ te werken (idem., pp. 149), maar ook omdat zij geen goede kans kregen om daadwerkelijk in vrijheid te leven. De belastingen die kleine zelfstandige boeren moesten betalen waren zo hoog dat er niks overbleef om iets op te bouwen (idem., 149-151).

De nieuwe werkvorm in Suriname was contractarbeid. Niet alleen voormalig slaafgemaakten werkten onder contract, ook werden er contractarbeiders uit Brits en Nederlands-Indië naar Suriname gehaald. De omstandigheden van contractarbeiders waren echter slecht en van vrijheid viel opnieuw niet te spreken. Wat Suriname nodig heeft, volgens De Kom, is een grote nationale reconstructie, met als eerste stap het beëindigen van de geïnternaliseerde slavernij van de onderdrukte bevolking (idem., pp. 186). De Kom's boek is een eerste poging om dit zelfbewustzijn te veranderen.

Een andere manier waarop De Kom een parallel vertoont met Pinn is in zijn waardering voor de cultuur van slaafgemaakten. Zoals Pinn de verhalen van Brer Rabbit gebruikt en de humanistische tendensen erin blootlegt, zo gebruikt De Kom de fabels van de spin Anansi om de vrijheidsstrijd en listigheid van de Surinaamse slaafgemaakten te tonen. In 2022 kwam de bundeling *Anangsieh Tories* van De Kom uit, met verhalen die hij in eerste instantie voor zijn eigen kinderen schreef. Cultuuruitingen van slaafgemaakten werden verboden op de Surinaamse plantages (Van Geemert, 2022). De verhalen van Anansi gaan over een personage dat door listigheid de sterkere personages de baas is, een demonstratie van de listige slaafgemaakten die hun cultuur, ondanks pogingen tot onderdrukking in stand hielden.

Ook Wekker biedt in haar werk een alternatieve manier om de Nederlandse geschiedenis te beschrijven. Zij onderscheidt in *Witte Onschuld* (2018, pp. 12-39) vier paradoxen die deel uitmaken van het Nederlandse cultureel archief. Eén daarvan is dat dat Nederland zichzelf vooral identificeert met het slachtofferschap tijdens de Tweede Wereldoorlog, maar niet met het daderschap van koloniaal wangedrag. Dit verhaal klopt niet volgens Wekker, Nederland was geen klein machteloos land toen Duitsland het binnenviel. Nederland bezat koloniën in het huidige Indonesië en in de Caraïben. Na de Tweede Wereldoorlog voerde Nederland zelfs oorlog om Indonesië – dat na de Japanse bezetting onafhankelijk verklaard werd – opnieuw in te lijven. Daarnaast was Nederland gedurende de Tweede Wereldoorlog één van de landen waar de meeste Joden zijn weggevoerd en vermoord, wat duidt op weinig verzet van de bevolking (idem. pp. 22-24).

2.1.2 Eurocentrisme

Zoals ik in 2.1.1 heb laten zien wordt ook in de Nederlandse dekoloniale context de dominante wijze van geschiedschrijving bekritiseerd. De Kom en Wekker laten zien dat een kant van de geschiedenis onbesproken is. Het verwijt van eurocentrisme wordt in de werken van De Kom en Wekker eveneens geleverd. Dat de dominante Nederlandse geschiedschrijving eurocentrisch is, lijkt voor de hand te liggen – Nederland ligt per slot van rekening in Europa. Toch valt op

dat perspectief af te dingen. Wekker wijst er namelijk op dat Nederland een koloniale macht was en dat ook de geschiedenis van die niet-Europese koloniën enkel wordt besproken vanuit het perspectief van het moederland.

Eén van de paradoxen die Wekker onderscheidt in het Nederlands cultureel archief is: Dat Nederland lange tijd een koloniale macht was, maar dat er nauwelijks aandacht is voor die geschiedenis in het Nederlandse geschiedenisonderwijs (idem., pp. 38). De geschiedenis van Nederland die wordt verteld is de geschiedenis van de metropool, het moederland, en niet die van de koloniën. Wat daar gebeurde was enkel relevant voor zover het invloed had op het Europese Nederland. Dit is terug te zien in de manier waarop universitaire geschiedenisopleidingen in Nederland werden ingericht – de studie naar koloniale geschiedenis was een andere dan de ‘normale’ geschiedenisopleiding (idem., pp. 41-42). Andersom is dat overigens niet het geval, zo beschrijft Wekker dat Surinaamse en Antilliaanse scholen juist veel onderwijs over de geschiedenis van de metropool hebben (idem., pp. 228). Hierin verschilt Nederland van de Verenigde Staten. De Verenigde Staten was zelf een kolonie en de slavernij vond daar plaats. Voor Nederlanders is slavernij iets wat zich op een ander continent afspeelde en het voelde daarom als ver weg. Dit fenomeen heet absentisme: de eigenaars van de plantage woonden in Nederland en lieten anderen in hun naam leidinggeven aan de plantages. Het gevoel dat er voor die slavernij verantwoording moet worden afgelegd is in Nederland daardoor minder (idem., pp. 66). Dit beeld dat Nederland door haar geografische afstand tot de koloniën ook meer afstand zou hebben tot de racistische systemen die slavernij veroorzaken klopt niet. Wekker laat aan de hand van een casus zien dat het vermeende isolement van Nederlanders een illusie is en dat het perspectief van waaruit Nederlanders naar hun geschiedenis kijken te eurocentrisch is.

Ook in het werk van De Kom valt het verwijt van eurocentrisme terug te lezen. Zo schrijft hij dat er vanaf het begin van de slavernij in Suriname al een grote verzetsbeweging bestond onder de slaafgemaakten zelf. De Kom beschrijft hoe slaafgemaakten de plantages ontvluchten en in de bossen van Suriname dorpen stichten. Vanuit die bossen leiden deze ‘marrons’ expedities om andere slaafgemaakten vrij te krijgen (idem., pp. 87). Uit angst voor deze opstanden, en doordat de toestroom van slaafgemaakten uit Afrika stokte, begon het Nederlandse bestuur een offensief tegen de marrons, de zogenaamde ‘bostochten’ (idem., pp. 91). De Kom voert marronleiders als Baron, Joli Coeur, en Bonni op als helden van de Surinaamse geschiedenis. Hij bespreekt hoe de Franse revolutie een vrijheidsbeweging in Europa inleidde, maar dat in deze periode in Suriname de werkelijke vrijheidsstrijders bestreden werden. Baron, Joli Coeur en Bonni zijn voor De Kom de ware belichaming van de idealen van

de Franse revolutie (idem., pp 113-115). Hierin klinkt de kritiek door van eurocentrisme, zoals behandeld in hoofdstuk één. De idealen van de Franse revolutie werden belichaamd door de marrons, maar in de Nederlandse geschiedschrijving werden zij lange tijd als criminelen afgeschilderd. Blijkbaar zijn de universele ideeën van de Franse revolutie niet bedoeld voor mensen die zich tegen Europese overheersing verzetten.

2.1.3 Kleurenblindheid

De Kom beschrijft hoe de afschaffing van de slavernij de wezenlijke verhoudingen tussen Nederland en Suriname niet heeft veranderd. Inmiddels zou is er wel degelijk een wezenlijke verandering is in de verhouding tussen Nederland en Suriname: sinds 25 november 1975 is Suriname een onafhankelijke republiek. Suriname is succesvol gedekoloniseerd in een bepaalde betekenis van het woord (namelijk in de betekenis die Táíwò hanteert, zie 0.3.2). Een groot deel van de Surinaamse bevolking verhuisde voor deze onafhankelijkheid naar Nederland in de hoop dat zij daar een betere toekomst zouden hebben dan in de nieuwe republiek. In Nederland vonden zij echter vaak geen warm welkom. Essed (2017/1984) en Wekker (2018) laten zien dat er in Nederland veelvuldig racisme plaatsvindt.

Essed doet in haar boek *Alledaags racisme* (2017/1984) onderzoek naar de dagelijkse ervaringen met racisme van Surinamers in Nederland vlak na de Surinaamse onafhankelijkheid. Daarmee maakte ze deel uit van de eerste antiracistische golf in Nederland (Essed, 2017, pp. 7). In *Alledaags racisme* interviewt Essed zowel Afrikaans Amerikaanse vrouwen in de Verenigde Staten als Surinaamse vrouwen in Nederland over het racisme dat zij ervaren. Essed concludeert in haar boek dat racisme ook in Nederland een realiteit is, maar dat het niet zo expliciet is als het in de Verenigde Staten soms is. Wellicht heeft het koloniale regime van absentisme, dat Wekker (2018) benoemd, daar mee te maken. Dit draagt eraan bij dat het lastig is om racisme in Nederland te bespreken. Racisme neemt niet de vorm aan van fysiek geweld of scheldpartijen, maar komt naar voren in ‘alledaagse’ uitingen. Essed (2017/1984, pp. 281) noemt dit soort uitingen ‘klein racisme’. Zo beschrijft één van de geïnterviewde vrouwen dat ze telefonisch een afspraak had gemaakt voor een bezoek aan een makelaar, maar dat de makelaar bij aankomst niet geloofde dat zij degene was met wie ze gesproken had. De makelaar dacht dat ze het wel gehoord zou hebben als ze een Surinaamse aan de lijn had gehad (idem., pp. 117). In dit soort uitingen van klein racisme worden veronderstellingen kenbaar gemaakt over de vermeende kwaliteiten die aan een bepaalde huidskleur gekoppeld zijn. Witte mensen worden door die veronderstellingen positief gediscrimineerd en niet-witte mensen negatief. De alledaagsheid maakt het racisme niet tot een onschuldige slordigheid: het wordt dagelijks

ervaren door mensen met een niet-witte huidskleur, men moet continu strategieën bedenken om dergelijke situaties te voorkomen en dit kan leiden tot een continue spanning (idem. pp. 279-282).

Dat racisme explicieter is in de Verenigde Staten betekent niet dat het fenomeen ‘racisme’ daar van een geheel andere aard is.. Er zijn veel parallellen te trekken tussen de Amerikaanse dekoloniale kritiek en de dekoloniale kritiek van Essed. In 1.3 bespreek ik bijvoorbeeld een aantal voorbeelden uit het werk van Pinn van wit privilege: deze voorbeelden komen sterk overeen met wat Essed ‘klein racisme’ noemt. Haar term ‘alledaags racisme’ zou eveneens goed in een internationale context gebruikt kunnen worden. Het lijkt sterk op wat nu bekend staat als ‘kleurenblind racisme’ (Schaap & Essed, 2017). Het verschil tussen de Verenigde Staten en Nederland is dat er daar naast ‘alledaags racisme’ meer expliciet racisme plaatsvindt, waardoor Afrikaans-Amerikaanse mensen van hun ouders leren wat racisme is en hoe ze zich daartegen moeten wapenen. Doordat in Nederland racisme niet als zodanig erkend wordt, wordt men dus ook minder geleerd om te gaan met racisme (Essed, 2017/1984, pp. 217). Het boek van Essed kreeg dan ook ontzettend veel kritiek en het werd een trend om antiracisme als aanstellerig gezeur weg te zetten (Essed, 2017, pp. 7-8). Ik kan me voorstellen dat deze instelling inmiddels enigszins is veranderd, maar zoals Hondius (2014) laat zien komt het racisme dat Essed in 1984 beschreef nog steeds voor.

Ook Wekker noemt in haar boek de neiging tot kleurenblindheid in Nederland. Zo bespreekt ze een casus die de psychoanalist Van Ophuijsen in een lezing in 1917 over psychoanalyse presenteert. Hij bespreekt daarin vijf vrouwen in zijn praktijk die overmatig seksueel actief zouden zijn en zichzelf diagnosticeren met de aandoening ‘Hottentot nymphae’, oftewel hun binnenste schaamlippen zouden naar verhouding te groot zijn. Uit de gekozen terminologie, het toespelen op de Hottentotten, is duidelijk dat de vrouwen bepaalde veronderstellingen hebben over het lichaam en de seksualiteit van zwarte vrouwen (idem., pp. 123-132). Wekker bespreekt vervolgens een aantal manieren waarop de vrouwen mogelijk kennis hebben genomen van zwarte vrouwen, bijvoorbeeld doordat indertijd zwarte mensen op werelddtentoonstellingen werden tentoongesteld. Wat ik hier wil aanstippen is de opmerking van Wekker dat hoewel de vrouwen duidelijk raciale termen gebruiken om hun ‘aandoening’ te duiden, Van Ophuijsen hun symptomen uitlegt als een kwestie van gender: hun symptomen zouden, volgens Van Ophuijsen, een manifestatie zijn van hun (al dan niet) onbewuste wens om een penis te hebben.⁵ (idem., pp. 152). De vrouwen komen met de klacht ‘x is niet in overeenstemming met mijn ras’, maar

⁵ Freud zou later zijn hypothese van penisnijd op het werk van Van Ophuijsen baseren.

Van Ophuijsen maakt ervan ‘x is niet in overeenstemming met mijn gender’. Dit miskennen van het raciale en koloniale element, zelfs wanneer het zo expliciet is, is volgens Wekker typerend voor het Nederlandse zelfbeeld.

Ook in de huidige tijd wordt het erkennen van ras angstvallig vermeden. Zo onderscheidt Wekker als één van de paradoxen van het Nederlands cultureel archief: dat wanneer racisme wordt aangekaart, dit racistische reacties oproept en tegelijkertijd de ontkenning van het bestaan van racisme wordt verstevigd (Wekker, 2018, pp. 12). Als voorbeeld noemt ze hoe bijvoorbeeld het politieke optreden van Sylvana Simons, een zwarte vrouw, tot heftige reacties leidt onder Nederlanders. Zo kreeg zij een stortvloed van kritiek over zich heen toen zij als tafeldame bij de populaire talkshow *De Wereld Draait Door* één van de gasten aansprak op het gebruik van het denigrerende woord ‘zwartjes’ als aanduiding voor bootvluchtelingen op de Middellandse Zee. Haar werd verweten dat zij zich druk maakte over het racisme van de gast, terwijl hij sympathie probeerde op te wekken voor vluchtelingen, zo racistisch kon hij dus niet zijn. De manier waarop die kritiek geleverd werd, leek echter vaak vooral de strekking te hebben dat zij als zwarte vrouw een witte man tegensprak (Wekker, 2018, pp. 262).

2.1.4 Differentie

De laatste vorm van dekoloniaal denken in het humanisme is een aanbeveling die vanuit dit perspectief wordt gedaan. Het humanisme zou de verschillen tussen mensen niet als een probleem moeten zien, maar als een kans. De impliciete aanname in het humanistische cultureel archief is dat gelijkwaardigheid alleen mogelijk is wanneer mensen ook gelijk zijn aan elkaar. Ook in Nederland kan deze neiging om verschillen tussen mensen te negeren, of zelfs als gevaarlijk te zien, worden onderscheiden.

Een andere paradox die Wekker in *Witte Onschuld* onderscheid is dat Nederland een geschiedenis van migratie heeft, maar dat Nederlanders zich niet identificeren met migranten. Wekker beschrijft in *Witte Onschuld* dat veel Nederlanders een migratieachtergrond hebben doordat er in de zestiende en zeventiende eeuw uit heel Europa mensen naar Nederland kwamen. Dit kwam door de grote economische voorspoed in Nederland in die tijd en het gedoogbeleid van andersdenkenden. Deze migratiegeschiedenis is snel vergeten: waar men in de Verenigde Staten een zekere trots koestert over de afkomst van voorouders, staan Nederlanders er niet bij stil dat bijvoorbeeld Franse achternamen vaak duiden op voorouders die als hugenoot uit Frankrijk moesten vluchten. Migrantten moeten zich volgens de Nederlandse denkwijzen assimileren en zo snel mogelijk hun migratieachtergrond vergeten. Wanneer het gaat om twintigste-eeuwse migranten (veelal Turkse, Marokkaanse, Surinaamse

en Antilliaanse migranten), dan worden zij vier generaties lang als ‘migrant’ beschouwd, ongeacht hun mate van assimilatie (idem., pp. 15-17). De witte Nederlandse christen deelt al eeuwen het land met allerlei andere groepen, maar toch wordt louter deze groep als de exemplarische Nederlander gezien. Vandaar ook dat de reacties op anti-zwarte piet manifestaties zo heftig zijn, ‘buitenlanders mogen ons niet van onze traditie beroven’, terwijl het verzet van zwarte Nederlanders al sinds de jaren zestig bestaat (idem., pp. 202-203). ‘Luie identifiëpatronen’ noemt Wekker dit later in het boek (idem., pp. 272). Daarbij doelt ze op de praktijk om enkel te identificeren met diegene die het meest bij je eigen zelfbeeld passen. Dit heeft ten gevolge dat mensen die anders zijn dan dit zelfbeeld op minder sympathie kunnen rekenen.

2.1.5 Samenvatting en relevantie voor het Nederlands humanisme

In deze paragraaf heb ik laten zien dat er overlap is in de manier waarop Amerikaanse humanisten het cultureel archief van het Amerikaanse humanisme bekritisieren en hoe Nederlandse dekoloniale denkers dat doen voor het cultureel archief van Nederland. Het voornaamste verschil tussen de context van Amerika en Nederland is dat in Nederland de indruk bestaat dat kolonialisme en daarmee racisme niet bij Nederland hoort. Nederland is geografisch afgescheiden van de koloniën waar de koloniale praktijken plaatsvonden, terwijl de Verenigde Staten tot de onafhankelijkheid zo’n kolonie was. Dit resulteert erin dat zowel zwarte als witte Nederlanders over een kleiner vocabulaire beschikken om racisme en kolonialisme aan te kaarten dan Amerikanen. Opvallend genoeg lijkt het cultureel archief van het Amerikaanse humanisme daarin op het cultureel archief van Nederland. Amerikaanse humanisten hebben dezelfde veronderstelling dat kolonialisme onafhankelijk van de eigen traditie is ontstaan. In hun visie op de geschiedenis van het humanisme speelt kolonialisme nauwelijks een rol, net als in de dominante Nederlandse geschiedschrijving. Er is beide gevallen een neiging om de geschiedenis te onderzoeken voor zover die invloed heeft op witte Europeanen. Ook veronderstelt zowel het Nederlandse als het Amerikaans humanistische cultureel archief het concept ‘ras’ als iets wat hen niet aangaat, ze zijn ‘kleurenblind’. Tot slot zien beide stromingen de verschillen tussen mensen niet als een potentiële kracht, maar als een probleem dat moet worden opgelost.

Aangezien het Nederlandse humanisme zich positioneert als één van de bouwstenen van de Nederlandse samenleving (Derx et al, 1998, pp. 7-9; Humanistisch Verbond 2023c), zou dergelijke kritiek op die Nederlandse samenleving ook op het Nederlandse humanisme kunnen slaan. Als het humanisme inderdaad de door Derx (2014) onderscheiden kernwaarden (zie

0.3.1) heeft dat mensen gelijkwaardig behandeld moeten worden en dat de uniciteit van de mens gevierd wordt, dan zijn de door dekoloniale denkers genoemde kritieken op de Nederlandse samenleving van bijzondere waarde. Als het humanisme kleurenblind, komt de gelijkwaardigheid van mensen in het geding. Met de suggestie uit het dekoloniale denken voor een inclusiever mensbeeld door differentiedenken kan uniciteit worden gewaarborgd.

2.2 Witte onschuld als paradox

Wekker's *Witte onschuld* (2018) kwam al op verschillende manieren aan bod in deze scriptie. Namelijk via het begrip 'cultureel archief', van belang voor deze scriptie en in de manier waarop zij eurocentrisme en kleurenblindheid als onderdeel van een cultureel archief van witte onschuld uitlegt. Hier wil ik ingaan op het begrip 'witte onschuld' als een paradox. Wekker (2018, pp. 12-39) onderscheidt namelijk vier paradoxen in het Nederlandse zelfbeeld die hierboven al grotendeels genoemd werden:

1. Dat wanneer racisme wordt aangekaart, dit racistische reacties oproept en tegelijkertijd de ontkenning van het bestaan van racisme verstevigt.
2. Dat Nederlanders een geschiedenis van migratie hebben, maar dat Nederlanders zich niet met migranten identificeren.
3. Dat Nederland zichzelf vooral identificeert met het slachtofferschap tijdens de Tweede Wereldoorlog, maar niet met het daderschap van koloniaal wangedrag.
4. Dat Nederland lange tijd een koloniale macht was, maar dat er nauwelijks aandacht is voor die geschiedenis in het Nederlandse geschiedenisonderwijs.

In haar boek laat ze aan de hand van casestudies zien dat deze paradoxen deel zijn van het Nederlandse cultureel archief.

Uit deze paradoxen kan nog een vijfde overkoepelende paradox worden afgeleid die inzicht kan geven in hoe een consistent zelfbeeld geconstrueerd kan worden. De vier paradoxen laten zien dat er een probleem is in de manier waarop Nederland naar zichzelf kijkt. De onderliggende paradox is dat witte Nederlanders Nederland zien als een tolerante natie waar geen racisme plaatsvindt. Dit zelfbeeld zorgt er echter voor dat men intolerant is tegen mensen die stellen dat racisme wel degelijk plaatsvindt binnen Nederland. Het bespreken van racisme wordt door witte Nederlanders gezien als een bedreiging van het Nederlandse zelfbeeld en roept daarom felle reacties op. Het zelfbeeld van tolerantie leidt er dus toe dat intolerant gedrag genegeerd wordt en het aanklaarten van die intolerantie als een aanval wordt gezien. De vijfde paradox die ik dus

in het werk van Wekker onderscheid is die van een zelfgenoegzaam zelfbeeld – door de zelfverheerlijking worden de positieve eigenschappen te niet gedaan.

‘Witte onschuld’ is dus een aanduiding van een zelfbeeld dat zichzelf ondermijnt. Ik meen dat dit een toevoeging kan zijn aan de manier waarop dekoloniale kritiek op het humanisme wordt gegeven. Zoals ik in 0.3.1 laat zien is het humanisme niet een eeuwenoude stroming in de zin dat mensen zich al eeuwenlang humanist noemen. In plaats daarvan wordt het humanisme teruggezien in historische figuren die bepaalde waarden representeren. Socrates was bijvoorbeeld een humanist omdat hij de rede inzette om tot waarheid te komen. Leidt een dergelijke historisering van het humanisme er niet toe dat het humanisme een zelfbeeld heeft dat zichzelf ondermijnt? Het zijn immers steeds positieve waarden die men meent te kunnen herleiden tot historische ‘humanisten’. Als het humanisme een traditie is die per definitie positief is dan wordt daarmee alle kritiek op het humanisme in de kiem gesmoord.

Uit *Witte Onschuld* (2016) haal ik dus een methodologisch criterium, dat erop wijst dat het humanisme op zo’n manier gedefinieerd moet worden dat kritiek nog mogelijk blijft. Een mogelijke manier om toch nog humanisten in de geschiedenis te onderscheiden is terug te vinden bij Pinn’s behandeling van Thomas Jefferson. Hoewel Pinn erkent dat Jefferson wellicht een humanist was in de zin dat hij kritisch was met betrekking tot geloofszaken, erkent hij eveneens dat Jefferson eveneens allerlei waarden vertegenwoordigt die niet met humanisme te verenigen zijn. De oplossing is voor Pinn niet om Jefferson enkel te bespreken voor zover hij een positief voorbeeld is voor humanisten nu, maar ook te kijken naar de negatieve kanten van Jefferson en daar lessen uit te leren.

Hoofdstuk 3 – Het cultureel archief van het Nederlandse humanisme

In dit hoofdstuk geef ik antwoord op de vraag: ‘Hoe wordt de geschiedenis van het humanisme door Nederlandse humanisten voorgesteld?’. Zoals ik in de introductie aankondigde gebruik ik daarbij een aanpak die kenmerkend is voor het dekolonialisme. Ik bestudeer het humanisme als een cultureel archief. Waar ik in de voorgaande twee hoofdstukken al het cultureel archief van het internationale humanisme en van Nederland naast elkaar heb gelegd, zal ik hier het cultureel archief van het Nederlands humanisme onder de loep nemen. Ik neem daarbij een aantal criteria mee uit de voorgaande hoofdstukken. Uit dekoloniale kritiek op het humanisme in hoofdstuk één blijkt dat het cultureel archief de aannames heeft dat 1) het humanisme een product is van witte Europeanen, 2) de parallelle ontwikkeling van humanisme en racistisch en koloniaal denken onafhankelijk van elkaar plaatsvond, en 3) het hedendaags racisme geen onderwerp is dat het humanisme aangaat. Deze aannames zien dekoloniale denkers als blinde vlekken in het humanisme. Uit hoofdstuk twee haal ik nog een methodologisch punt, namelijk dat een zelfgenoegzaam zelfbeeld zichzelf ondermijnt en dat het humanisme daar kwetsbaar voor is. Tot slot komt uit de dekoloniale kritiek een mogelijke oplossing naar voren, namelijk het appreciëren van differentie als een expliciete humanistische waarde.

Ik behandel drie periodes in het Nederlandse humanisme. Ten eerste de periode 1946-1990, waarin de eerste humanisten die na de oprichting van het Humanistisch Verbond actief waren worden behandeld. Ten tweede de jaren '90 van de afgelopen eeuw, waarin er een bijzonder grote productie was aan overzichtswerken over het humanisme. Tot slot behandel ik werken uit pakweg de laatste tien jaar om te onderzoeken in hoeverre het cultureel archief ten opzichte van de voorgaande periodes is veranderd.

Deze drie delen hebben dezelfde opbouw: ik zal eerst bespreken hoe het humanisme in deze tijdsperken gedefinieerd wordt en hoe vervolgens de geschiedenis van het humanisme wordt gezien. Vervolgens behandel ik in hoeverre er blinde vlekken zijn in de visies van deze humanisten op het Nederlandse humanisme die mogelijkwijs doorleven in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme. Tot slot bespreek ik in hoeverre er mogelijkheden zijn in hun werk om differentie als een nieuwe pijler van het humanisme te omarmen.

3.1 De eerste generatie humanisten 1946-1990

In deze paragraaf bespreek ik drie auteurs die vlak na de oprichting van het Humanistisch Verbond schreven over de geschiedenis van het humanisme: Van Praag, Van Overzee en

Constandse. De eerste was ook actief betrokken bij de oprichting van het HV en was er ook voorzitter van tussen 1946 en 1969. Ik zal beginnen met een beschrijving van wat volgens deze auteurs het humanisme is en welke geschiedenis het humanisme volgens hen heeft. Vervolgens bespreek ik wat voor blinde vlekken er te onderscheiden zijn in hun visie op humanisme. Daarna bespreek ik hoe de paradox van witte onschuld op hen van toepassing is en tot slot bekijk ik in hoeverre er in hun werk de mogelijkheid zit tot differentiedenken.

3.1.1 Het humanisme volgens Van Praag, Van Overzee en Constandse

Modern Humanisme: Een renaissance? (1947), dat Van Praag schreef toen hij gedurende de Tweede Wereldoorlog ondergedoken zat, geeft een goed inzicht in waarom het humanisme nu juist na de Tweede Wereldoorlog een instituut kreeg. Van Praag's vertrekpunt in dit boek is dat het nationaalsocialisme een nihilisme is waartegen een geestelijke bewapening moet worden opgetuigd. Het Christendom, dat zo alomtegenwoordig was in Nederland voor de oorlog, kon niet voorkomen dat het nationaalsocialisme voet aan de grond kreeg in Nederland (Van Praag, 1947, pp., 11). Van Praag bestrijdt het idee dat onkerkelijken een bovengemiddelde bijdrage leverden aan de gruwelijkheden van het bezette Nederland, maar onderschrijft het belang van een toevluchtsoord voor niet-kerkelijken. In het eerste hoofdstuk van *Modern Humanisme*, 'Mythe en Rede' (idem., 19-58), probeert Van Praag dat toevluchtsoord invulling te geven met het humanisme. Het humanisme moet positief geformuleerd worden omdat mensen een vergezicht nodig hebben om zich in te zetten voor een levensbeschouwing. Het dominante narratief dat Van Praag ziet als de grondslag voor de oprichting voor het Humanistisch Verbond is dus dat het een alternatief kan zijn voor het nihilisme dat de Tweede Wereldoorlog heeft veroorzaakt. Zoals het Christendom het eeuwige leven na de dood als vooruitzicht heeft, en het socialisme de socialistische utopie, zo moet het humanisme ook een visie uitdragen. Van Praag schrijft:

Het humanisme (...) kent geen zin van wereld of leven, geen doel waarheen zij zich bewegen. De humanist legt *zijn* zin in het leven en stelt *zijn* doel in de wereld. Die zin bestaat in de volledige aanvaarding van het leven zelf, vitalisme dus als men wil, maar zich hierin onderscheidend van het gewone vitalisme, dat het de zedelijke, geestelijke en artistieke waarden beschouwt als de hoogste potenties van het leven (idem., pp. 56, arcering in origineel)

Van Praag ziet het humanisme als een levensbeschouwing die zich niet beroept op een bovennatuurlijk doel, zoals het christendom, of een utopie die nooit bereikt zal worden, zoals het socialisme. Het humanisme zoekt een doel binnen dit leven. Met zijn verwijzing naar het

‘vitalisme’, doelt Van Praag op de Nietzsche-interpretatie van de nationaalsocialisten, waarbij het niet erkennen van een doel buiten dit leven de weg vrijmaakt voor ongelimiteerd geweld. In het humanisme zou echter een streven naar zedelijkheid moeten zijn, die het nationaalsocialisme ontbeert.

Het humanisme, dat door het Humanistisch Verbond wordt uitgedragen, wordt dus gedefinieerd als een positief ingevulde levensbeschouwing die zich niet beroept op een bovennatuurlijk doel. Het is daarbij een manier om nihilisme te voorkomen. Dit betekent echter niet dat er volgens Van Praag geen humanisme bestond voor de oprichting van het HV. Zo beschrijft hij in ‘Autonoom humanisme’ (1997) het humanisme als een stroming die teruggevoerd kan worden op de antieke oudheid omdat in die tijd een streven naar ‘echte menselijke wijsheid’ kan worden onderscheiden, oftewel een streven naar kennis die niet afhankelijk is van een bovennatuurlijke betekenisgever (Van Praag, 1997, pp. 121). Voor ik in die geschiedschrijving duik wil ik eerst nog een aantal andere definities noemen.

In *Het moderne humanisme in Nederland* van Van Overzee (1955) wordt het humanisme gezien als een stroming die schatplichtig is aan het Christendom. Van Overzee is dan ook kritisch op het HV, omdat die zich te sterk atheïstisch zou profileren. Hij noemt het humanisme samen met het evangelie de twee ‘grondzuilen onzer cultuur’ (Van Overzee, 1955, pp. 130). Van Overzee stelt dat deze cultuur, die hij de ‘blanke beschaving’ noemt, in een crisis verkeert (idem., pp. 131). Deze crisis is ontstaan door de industriële revolutie en de toenemende kloof tussen arm en rijk die daaruit voortkomt. Het humanisme heeft bij Van Overzee namelijk een sterk elitair karakter: de humanisten zijn diegene in de hogere klassen die zich om het lot van het volk bekommerden. Zo ziet hij de Vrijmetselaarsbeweging, een mysterieus elitair genootschap dat tot op de dag van vandaag bestaat, als een belangrijk voorbeeld van humanisme (idem., 68-74). De industriële revolutie heeft echter bijgedragen aan een grotere afstand tussen het volk en de elite. De crisis van het humanisme bestaat erin dat de elite zich door deze kloof steeds minder met volksverheffing bezighoudt.

In *Geschiedenis van het Humanisme in Nederland* beschrijft Constandse (1978) het humanisme als een stroming die de ontkerkelijking in deze tijd heeft mogelijk gemaakt. Hij schrijft:

In de historie onzer cultuur heeft zich een toenemend streven geopenbaard naar geestelijke bevrijding. Deze drang keerde zich tegen het geloven op gezag, tegen verouderde tradities en verstarrende dogmatiek. Van elke gedachtengang of systeem werd rechtvaardiging gevraagd. Voorzover daarbij het oordeel was gebaseerd op redelijkheid en geweten, op objectieve ervaring en behoefte aan levensvreugde kon men spreken van een humanistische strekking in deze begeerte tot emancipatie. Aan de

veelzijdige symptomen van stromingen van deze aard, zowel binnen als buiten de sfeer van christendom en kerk, is deze studie gewijd. (Constandse, 1978, pp. 5)

Het humanisme is bij Constandse haast een natuurlijk gegeven: mensen streven naar geestelijke bevrijding en wanneer dit streven gecombineerd wordt met een redelijke systematische methode kan er van humanisme gesproken worden. Constandse onderscheidt vier beginselen van het humanisme, namelijk, 1) dat men gebeurtenissen verklaart zonder uit te gaan van het ingrijpen van een God, 2) dat men de wetenschappelijke methode toepast, 3) dat de ethiek gestoeld is op redelijkheid en niet op theologische stellingen en 4) dat er gestreefd wordt naar algemeen welzijn voor mensen (idem., 5-6). De eerste drie beginselen zijn verschillende manieren om het humanisme neer te zetten als een stroming die onafhankelijk is van een godsbeeld. Er bestaat een verschil in de waardering van het Christendom in het werk van Constandse en Van Overzee. Waar het Christendom bij Constandse min of meer toevallig het toneel is waarop een groot deel van de humanistische geschiedenis plaatsvindt, is het Christendom bij Van Overzee een wezenlijk onderdeel van het humanisme.

Het humanisme wordt door Van Praag gezien als een autonome stroming met een positieve invulling die niet gebaseerd is op iets bovennatuurlijks, maar op ‘menselijke wijsheid’. Van Overzee ziet het humanisme niet zozeer als iets autonooms, maar als een stroming die schatplichtig is aan het Christendom. Daarnaast ziet hij het als één van de twee pijlers van de westerse (‘blanke’) beschaving en ziet hij het als een beweging waarin de elite het volk op sleeptouw neemt. Bij Constandse is het humanisme juist een beweging die min of meer natuurlijk ontstaat en die uiteindelijk de ontkerkelijking mogelijk maakt. Daarmee geven zij zeer brede definities van het humanisme als een evidente aanwezigheid in de geschiedenis. Zoals ik in 0.3.1 laat zien, is het echter niet zo evident dat het humanisme zo oud is – het woord zelf bestaat pas kort, dus hoe onderscheid je de stroming door de geschiedenis heen? Van de drie auteurs besteedt alleen Van Praag aandacht aan dit methodologische probleem:

‘methodisch verreweg het zuiverste [is], als men zich (...) beperkt tot die verschijnselen, die in de tijd zelf als humanisme zijn aangediend [want alleen] zo kan men zich hoeden voor de verleiding om alles wat in de geschiedenis sympathiek lijkt tot humanisme te verklaren’ (Van Praag, 1978, pp. 18).

Daarmee bedoelt Van Praag dat mensen alleen humanist mogen worden genoemd als zij a) zichzelf humanist noemden, of b) door tijdgenoten humanist werden genoemd of c) door humanisten als ‘kroongetuigen’ werden en worden opgevoerd (ibid.). Waar de eerste twee classificaties zouden kunnen helpen om de betekenis van ‘humanisme’ in te perken, roept de derde classificatie opnieuw vraagtekens op. Als humanisten diegene zijn die door humanisten

als kroongetuigen worden opgevoerd, kan Van Praag als humanist dan niet opvoeren wie hij wil? Er zou ook inhoudelijke criteria moeten zijn volgens welke een historisch persoon humanist genoemd kan worden of niet. Dergelijke criteria worden niet als zodanig genoemd, maar er zijn verschillende waarden en thema's die in de geschiedenissen van Van Praag, Van Overzee en Constandse terugkomen.

Zoals reeds genoemd laat Van Praag in 'Autonom humanisme' (1997) het humanisme beginnen bij de klassieke oudheid. Daarin kan volgens hem namelijk een autonoom humanisme worden onderscheiden, omdat Griekse en Romeinse filosofen zochten naar menselijke wijsheid – kennis die niet uitgaat van het bovennatuurlijke. In *Grondslagen van het Humanisme* (1978) noemt hij de oudheid eveneens als de oorsprong van het humanisme. Hij behandelt de geschiedenis daarin echter niet op een chronologische manier. Volgens zijn methode, die ik hierboven heb samengevat, moet het humanisme benaderd worden door degene die zichzelf humanist noemden, of die in hun tijd humanist genoemd werden, te onderzoeken. Daarom begint hij zijn uiteenzetting van de geschiedenis bij de renaissancehumanisten (Van Praag, 1978, pp. 18-26). De renaissance vormt een omslagpunt in de geschiedenis die het humanisme bevorderde, doordat in die periode de feodale maatschappij veranderde in een vroegburgerlijke maatschappij (idem., pp. 20). Dergelijke maatschappelijke veranderingen zijn belangrijke voedingsbodems voor het humanisme. Hij bespreekt vervolgens de oudheid als een humanistische bloeiperiode (pp. 26-34), omdat de denkers uit die tijd als 'kroongetuigen' kunnen worden aangemerkt voor het latere renaissancehumanisme. De maatschappelijke verandering was in de tijd dat stadstaten als Athene ontstonden die in meer of mindere mate democratisch bestuurd werden. Van Praag erkent dat in Athene slechts mannen mochten stemmen en dat een groot percentage van de stad slaafgemaakt was en dus ook niet mocht stemmen. Toch ziet hij de Atheense democratie als een stap richting de erkenning van gelijkwaardigheid van mensen. Typisch voor de Griekse filosofie is, volgens Van Praag, dat daarin de natuur vanuit zichzelf verklaard wordt en niet door iets bovennatuurlijks. Ook ontstaat er een ethiek die onafhankelijk is van de goden, maar dit heeft in eerste instantie een nadelig gevolg. Dat waarden niet meer vanzelfsprekend zijn leidt tot een relativisme. Er ontstaan scholen van sofisten die zich erin bedrijven om ieder standpunt doormiddel van retorica overtuigend te verdedigen. Socrates is voor Van Praag de grote humanist die dit relativisme een halt toeroept. Socrates laat de tegenstrijdigheden van de sofisten zien en laat zien dat er wel degelijk waarden zijn die ertoe doen. Het idee van paideía, een algehele menselijke vorming, ontstaat en daarmee een traditie van scholen zoals het epicurisme en stoïcisme die deze vorming

proberen te onderwijzen (idem., pp. 26-34). De derde periode van het humanisme is de ‘nieuwe tijd’: toen door de Verlichting het empirisme zich ontwikkelde in de Angelsaksische wereld en het rationalisme op het Europese continent.

Van Overzee laat zijn geschiedenis van het humanisme een stuk later beginnen, namelijk in de 16^e eeuw. Zijn geschiedenis moet dan ook het moderne humanisme *in Nederland* beslaan en een verhandeling over de Griekse oudheid zou daarin dus niet op zijn plaats zijn. De eerste Nederlandse humanist die Van Overzee onderscheid is Dirk Volkerszoon Coornhert (1522-1590) (Van Overzee, 1955, pp. 3-9). Wat volgens Van Overzee kenmerkend is aan Coornherts humanisme is dat hij steeds een midden probeert te bewaren tussen extremen. Hij is tegen het dogmatisme van de katholieke inquisitie, maar hij is ook tegen het dogmatisme van de protestantse beeldenstormers. In plaats daarvan stelt hij een middenweg voor die een scheuring in de kerk, tussen katholieken en protestanten, zou moeten voorkomen. Het proberen te vinden van een ‘redelijke middenweg’ speelt een rol bij alle figuren die Van Overzee als humanist opvoert. Daarnaast worden steeds humanisten opgevoerd die de mens centraal stellen, zoals Rembrandt (idem., pp. 47), en die moraliserende boeken schrijven (wat bij hem geen beleerende betekenis heeft) zoals Swildens (idem., pp. 79-81) en Van Alphen (idem., pp. 82-84) die kinderboeken schreven en Van Effen (idem., pp. 81-82) die met zijn tijdschrift *Spectator* de idealen van de Franse revolutie voor een Nederlandstalig publiek toegankelijk maakte. In de voorbeelden van de moraliserende schrijvers zien we het ideaal van volksverheffing terug, wat bij Van Overzee een duidelijke elitaire roeping is.

Constandse’s geschiedenis van het Nederlandse humanisme begint twee eeuwen eerder dan die van Van Overzee. Hij noemt Geert Groote (1340-1384) als eerste Nederlandse humanist (Constandse, 1978, pp. 10-12). Groote richtte een alternatieve kloosterorde op die zich afzette tegen de weelde van de kerk. In zijn fraterhuizen, waar mannen samenleefden, leefde men niet van schenkingen zoals kloosters grotendeels deden, maar van de arbeid van de bewoners. Waarom dit Groote tot humanist maakt, wordt niet geëxpliciteerd in *Geschiedenis van het Humanisme in Nederland* (1978). Er valt wel een patroon te onderscheiden in de figuren die Constandse aanvoert als humanist, het zijn namelijk steeds mensen die zich verzetten tegen de kerk. Niet alleen de katholieke kerk, maar ook later de protestantse kerk, wordt door ‘humanisten’ bekritiseerd.

3.1.2 Blinde vlekken in het naoorlogs humanisme

Zoals de vorige paragraaf laat zien bouwt het Nederlands humanisme volgens Nederlandse humanisten voort op een lange traditie die zich voornamelijk in Europa afspeelt. Dit is ook één

van de blinde vlekken die onderscheiden wordt in het internationale humanisme. In hoeverre kan dit echter ook als een blinde vlek in het Nederlandse humanisme worden aangemerkt? Van Overzee en Constandse positioneren zich als geschiedschrijvers van het Nederlandse humanisme. Dat de Nederlandse humanistische geschiedschrijving eurocentrisch is, is minder makkelijk een blinde vlek te noemen: Nederland is nu eenmaal een Europees land. Ook bij Van Praag kan de vraag gesteld worden of het eurocentrische perspectief in zijn werk een blinde vlek of een weloverwogen geografische inperking is.

Van Praag bespreekt de ‘Grondslagen van het Humanisme’ als een breder fenomeen dan slechts het Nederlandse humanisme. In tegenstelling tot Constandse en Van Overzee perkt hij in zijn titel de breedte van zijn studie niet geografisch in. Zoals ik in 3.1.1 beschreef heeft Van Praag een bepaalde methodologie voor ogen wanneer hij humanisme in de geschiedenis plaatst. Humanisme kan in de geschiedenis onderscheiden worden wanneer 1) mensen zich humanist noemden, 2) mensen door tijdgenoten humanist werden genoemd of 3) in de kroongetuigen die door humanisten worden aangedragen. Dit laatste criterium is verwarrend omdat het Van Praag als humanist een vrijbrief lijkt te geven om iedereen maar humanist te noemen. Dat is echter niet wat Van Praag met dit criterium probeert te doen – hij bakent er namelijk het humanisme mee af tot een bepaalde geografische plek. Hij stelt dat stromingen op andere continenten, die misschien als humanistisch gekenmerkt zouden kunnen worden, het westerse humanisme te weinig hebben beïnvloed om in *Grondslagen* aan bod te komen (Van Praag, 1978, pp. 18). In die zin is het humanisme dat Van Praag in zijn boek behandelt dus net als het humanisme in de werken van Van Overzee en Constandse per definitie eurocentrisch, maar is het geen blinde vlek.

Wat dekoloniale denkers als Wekker (zie hoofdstuk twee) als tegenargument kunnen aandragen, is dat Nederland een koloniale geschiedenis heeft en dat het Europese Nederland daardoor niet geïsoleerd kan worden van de rest van de wereld. Een geschiedenis van Nederland moet ook rekenschap geven van de koloniale geschiedenis. Daarmee wordt een geografische inperking van de geschiedenis van het Nederlandse humanisme tot enkel Europa geproblematiseerd. Het idee dat de Nederlandse geschiedenis door het kolonialisme verweven is met de wereldgeschiedenis is niet terug te vinden in het humanisme zoals Van Praag, Van Overzee en Constandse het karakteriseren. Vanuit een dekoloniaal perspectief schiet het Nederlandse humanistische cultureel archief van waaruit Van Praag, Van Overzee en Constandse werken, dus tekort.

Een tweede kritiek op het internationale humanisme is dat daarin het kolonialisme en het humanisme als twee parallelle ontwikkelingen worden gezien die niet overlappen. Voor zover er in het Nederlandse humanisme van Van Praag, Van Overzee en Constandse over het kolonialisme wordt gepraat, is deze veronderstelling ook terug te lezen. Zo benoemt Van Praag in *Grondslagen van het Humanisme* de slavernij eenmaal, en wel om het humanisme als vernieuwend en realistisch te prijzen. Allerlei verschijnselen, zoals algemeen kiesrecht, sociale zekerheid en de afschaffing van de slavernij, leken van tevoren utopisch, maar zijn binnen een generatie gemeengoed geworden (Van Praag, 1978, pp. 154). Het humanisme stond volgens hem dus steeds voor revolutionaire ideeën die binnen enkele generaties gemeengoed werden. Van Praag karakteriseert slavernij en kolonialisme als fenomenen waar het humanisme altijd al tegen was, maar een uiteenzetting van de antikoloniale traditie onder humanisten ontbreekt.

Van Overzee en Constandse benoemen beide de koloniale geschiedenis wanneer zij Multatuli opvoeren als humanist. Van Overzee (1958, pp. 120-121) benoemt in zijn bespreking van ‘het koloniale vraagstuk’ dat mensen als Multatuli en van Deventer kritiek hadden op het koloniale beleid in Nederlands-Indië en dat zij opriepen tot ethische koloniale politiek. Ook Van Overzee behandelt het kolonialisme dus als een gepasseerd station. Verder roemt Van Overzee de vooruitstrevendheid van Nederlandse humanisten in hun omgang met misdadigers (idem., pp. 107-114). Nederland was een van de eerst landen in Europa die publieke terechtstellingen en foltering en als straf voor misdaad afschafte: die praktijken kwamen in de 18^e eeuw al nauwelijks meer voor. In plaats daarvan werden misdadigers in tuchthuizen ondergebracht waar ze een vak leerden en zich nuttig maakten voor de samenleving. Van Overzee gaat eraan voorbij dat in andere delen van het koninkrijk foltering nog lange tijd aan de orde van de dag was, zoals De Kom (zie hoofdstuk één) in detail beschrijft.

Constandse (1978, pp. 106-111) noemt eveneens de kritiek Multatuli op het Nederlandse koloniale beleid maar positioneert hem vooral als een denker die zich tegen kerkelijke dogma's verzette en als een inspiratiebron voor het atheïstische genootschap ‘De Dageraad’. Voor zover Constandse Multatuli's kritiek op het koloniale bewind benoemt, is dat in relativerende termen, namelijk in zoverre Multatuli het lot van witte arbeiders in Nederland vergelijkt met het lot van Indonesiërs onder het Nederlandse bewind in Indonesië. Constandse herhaalt zelfs een uitspraak van Multatuli waarin die beweert dat het lot van de witte arbeider in Nederland erger is dan dat van slaafgemaakten in Amerika (idem., pp. 109). Een coulante lezing van Multatuli zou kunnen zijn dat hij niet de uitbuiting van raciale minderheden bagatelliseert, maar het klasse-element van die uitbuiting benadrukt. Aangezien Multatuli nog wel meer kritiek heeft geleverd op het koloniale regime, zou je deze milde lezing kunnen onderbouwen. Aangezien

Constandse alleen deze uitspraken van Multatuli uitlicht om het koloniale verleden van Nederland aan te stippen en verder de koloniale geschiedenis negeert, kan de *Geschiedenis van het Humanisme in Nederland* minder welwillend gelezen worden.

Het kolonialisme is in de werken van Van Praag, Van Overzee en Constandse een parallelle wereld waar het humanisme vrij weinig mee van doen had. Voor zover zij het koloniale verleden van Nederland meenemen in hun besprekingen, kiezen zij, met de woorden van Wekker, voor het perspectief van de metropool en niet van de koloniën. De koloniale geschiedenis wordt besproken in zover westerse humanisten kunnen worden opgevoed die zich ertegen uitspreken. Die pogingen om het humanisme als een antikoloniale beweging neer te zetten worden echter niet uitgewerkt. Schrijvers als Multatuli, waarvan wel gezegd kan worden dat zij zich verzetten tegen het koloniale beleid worden uitvoerig besproken, maar vanwege hun kritiek op de kerk – niet vanwege hun kritiek op kolonialisme.

Een derde kritiekpunt op het internationale humanisme is dat het racisme miskent wordt als een onderwerp dat voor humanisme van belang is. Het is lastig om dergelijke kleurenblindheid met terugwerkende kracht op het humanisme van Van Praag, van Overzee en Constandse te projecteren. De term kleurenblind racisme bestaat pas twintig jaar (Schaap & Essed, 2017). Bovendien is kleurenblindheid, zoals Pinn het gebruikt, een bepaalde positie tegenover racisme waarin humanisten erkennen dat racisme bestaat, maar niet dat zij daar aan bijdragen. Afgezien van de karakterisering van het humanisme als één van de pijlers van de ‘blanke beschaving’ door Van Overzee, wordt er door de drie auteurs geen toespelingen op ras of racisme gemaakt. Zelfs wanneer Van Praag het nihilisme van het nationaalsocialisme bespreekt, gaat hij niet in op het racistische geweld tegen Joden die de Tweede Wereldoorlog zo’n buitengewoon gruwelijke gebeurtenis maakte. In die zin is het ook moeilijk om in deze auteurs ‘kleurenblindheid’ te onderscheiden. Racisme wordt niet geïdentificeerd als probleem voor het humanisme, maar ook niet al een probleem in het algemeen.

Toch is het belangrijk om naar hun werk te kijken door de lens van kleurenblindheid. Als geschiedschrijvers van het humanisme dragen zij bij aan het cultureel archief van het humanisme en dus aan de manier waarop humanisten tot op de dag van vandaag naar het humanisme kijken. Als het hedendaagse cultureel archief inderdaad veel van de aannames van Van Praag, Van Overzee en Constandse in stand houdt, dan is het belangrijk om die aannames met een kritische blik te beschouwen.

Zoals ik hierboven al heb laten zien zijn er in het humanisme van Van Praag, Van Overzee en Constandse weinig aanknopingspunten om de koloniale geschiedenis, racisme of überhaupt

niet-westerse perspectieven te bespreken. Ze zien het humanisme als wat Plummer ‘enlightenment humanism’ noemt. Hun werken kunnen misschien niet kleurenblind genoemd worden, maar er ontbreekt wel oog voor de ras als een betekenisvol menselijk kenmerk.

3.1.3 Methodologie en paradox van witte onschuld

In de vorige paragraaf maakte ik al gebruik van het instrumentarium dat Wekker in *Witte Onschuld* (2016) gebruikt om het Nederlandse cultureel archief te bestuderen. In deze paragraaf ga ik in op een methodologisch punt dat ik uit her werk van Wekker haal (zie 2.2). Zij wijst namelijk op het risico van een zelfgenoegzaam zelfbeeld. Nederland is minder tolerant, juist doordat het zichzelf ziet als een tolerant land. Door bepaalde positieve eigenschappen toe te eigenen, kan kritiek in de kiem gesmoord worden. Doordat humanisme slechts recent als aanduiding voor een levensbeschouwing in gebruik is geraakt, is het humanisme vatbaar voor dergelijke kritiek. Het humanisme wordt namelijk teruggezien in de geschiedenis voor zover humanistische waarden daarin tot uiting komen. Zoals Pinn laat zien kan er wel naar humanisme in de geschiedenis worden gekeken, maar moeten de negatieve kanten van de personen ook belicht worden. Jefferson was een humanist die eveneens een slavenhouder was, ook die negatieve kant moet belicht worden.

In het werk van Van Praag, Van Overzee en Constandse worden geen duidelijke criteria gesteld volgens welke ze het humanisme in de geschiedenis teruglezen. Van Praag doet daar de meest uitgebreide poging toe en hij probeert expliciet te voorkomen dat het humanisme datgene wordt wat in de geschiedenis ‘sympathiek’ lijkt. Toch biedt Van Praag met zijn methode weinig mogelijkheden om ook negatieve kanten van humanisten op te nemen. Het humanisme is bij de drie auteurs wel degelijk datgene in de geschiedenis wat zij sympathiek vinden.

3.1.4 Mogelijkheden voor differentiedenken

Zoals ik 1.4 en 2.1.4 reeds aanstipte is differentie, of de verschillen tussen mensen, iets wat in het internationale humanisme en in Nederland vaak gezien wordt als een gevaar, terwijl die verschillen onoverkomelijk zijn. In plaats van het naarstig streven naar eenheid, zouden verschillen erkend en gewaardeerd moeten worden. Opnieuw kan de vraag gesteld worden in hoeverre zo’n hedendaags idee teruggevonden kan worden in een oude tekst en in hoeverre het verwijtbaar is wanneer dit niet kan. Als differentiedenken inderdaad de toekomst is van het humanisme, zoals Pinn beweert, dan is het toch interessant om te kijken in hoeverre er aanknopingspunten voor dat denken gevonden kunnen worden in het cultureel archief.

Dergelijk differentiedenken wordt door Alma (2018) onderscheiden bij Van Praag, al noemt Alma het pluralisme. Pluralisme definieert Alma als: ‘een ethos van democratisch engagement dat verschillen niet alleen passief tolereert maar actief inbrengt in argumentatie en debat’ (Alma, 2018, pp. 96). Dergelijk pluralisme komt redelijk in de buurt van Pinn’s differentiedenken, maar meer daarover in 3.3.3. Alma (2018, pp. 97) citeert Van Praag (1978, pp. 242): ‘een humane toekomst [is] onlosmakelijk verbonden (...) aan een voortgaande werkelijke democratisering, waarbij niet al van tevoren is uitgemaakt, wat goed is voor de mensen’. In dit citaat is inderdaad een terughoudendheid tegenover het over één kam scheren van mensen te herkennen. Het laat de mogelijkheid open dat er meerdere manieren zijn om humaan/humanistisch te zijn.

Een dergelijk pluralistisch humanisme is echter niet terug te vinden in de manier waarop het humanisme door Van Overzee wordt gedefinieerd. Van Overzee ziet humanisten als een kleine groep gegoede burgers die probeert om het volk te verheffen. Een bijzonder uniforme groep mensen dus. Ook wordt deze groep beschreven als een groep die altijd een midden bewaart tussen extremen. Deze tendens om het humanisme te zien als de redelijke middenweg, maakt dat perspectieven die zogenaamd radicaal zijn al snel af vallen. Het stelt de geschiedenis voor als een strijd tussen extremen waarin alleen de mensen die geen partij kiezen gelijk hebben.

Constandse ziet het humanisme als een tegenbeweging tegen de dogma’s van de kerk. Omdat dit een negatieve formulering is – humanisten zijn het met bepaalde overtuigingen oneens, maar hoeven het niet met elkaar eens te zijn – biedt die definitie de mogelijkheid om het humanisme ook bij een bredere groep mensen te herkennen dan enkel witte mannen. Het humanisme zou bijvoorbeeld herkend kunnen worden in *black humanists* die de almacht van God in twijfel trekken. Die mogelijkheid wordt bij Constandse niet benut: de geschiedenis van het humanisme loopt bij Constandse gelijk aan de ontwikkeling van de westerse filosofie, maar dat is niet inherent aan zijn definitie van het humanisme.

Van Praags pluralistische definitie van het humanisme is wat positiever geformuleerd dan de definitie van Constandse. Humanisten zijn vóór ‘werkelijke democratisering’ en ‘menselijke wijsheid’. De historische karakterisering van het humanisme is echter niet pluriform te noemen.

Mogelijkheden voor differentiedenken zijn er dus wel degelijk in de manier waarop het humanisme door Van Praag en Constandse wordt gekarakteriseerd. Bij Van Overzee is die mogelijkheid minder aanwezig. De historische duiding van het humanisme die Van Praag en Constandse geven kan echter niet gekarakteriseerd worden als een vorm van differentiedenken.

3.2 Humanisme in de jaren '90

In de jaren '90 zijn in een korte tijd veel werken gepubliceerd die de aard van het Nederlandse humanisme proberen vast te leggen. Ik wil in dit stuk drie werken behandelen, namelijk: *De Geschiedenis van het Humanisme* door Cliteur en Van Dooren (1991), *Humanisme: Theorie en praktijk* door Cliteur en Van Houten (1993) en *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* door Derkx et al (1998). Ik zal niet alle hoofdstukken uit deze overzichtswerken bespreken, maar slechts de hoofdstukken die zich met de definitie en de geschiedenis van het humanisme bezighouden. Ik zal opnieuw eerst een overzicht geven van hoe het humanisme in dit tijdvak wordt voorgesteld en welk historisch beeld van het humanisme daarbij wordt gepresenteerd.

3.2.1 Reflecties op het humanisme in de jaren '90

Wat opvalt bij het lezen van de werken uit de jaren '90 is dat er, ten opzichte van de werken van Van Praag, Van Overzee en Constandse, een duidelijker afbakening is van het onderwerp. Het eerste hoofdstuk van *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* (1998) is een hoofdstuk over de oorsprong van het woord 'humanisme' door Derkx, dat ik in 0.3.1 uitvoerig heb behandeld. In *Humanisme: Theorie en praktijk* (1993) staat eveneens een hoofdstuk van Derkx met die strekking, namelijk: 'Wat is humanisme?' (Derkx, 1993, pp. 99-114). Niet alleen Derkx, maar ook de andere auteurs die aan deze overzichtswerken bijdragen proberen genuanceerd over het humanisme te bespreken.

Van Dooren bespreekt in 'Renaissance-humanisme in tweevoud' (1991, pp. 112-139) van twee te onderscheiden humanismen: het eerste humanisme is het renaissancehumanisme en het tweede humanisme is het moderne humanisme dat een seculiere levensbeschouwing is. De samenhang tussen de twee humanismen is niet evident, maar moet bewezen worden. Fresco (1991, pp. 13-14) voegt daaraan toe dat, mocht het humanisme al in de Griekse oudheid te onderscheiden zijn, er ook een verband bewezen moet worden tussen het tweede humanisme en het 'nulte humanisme' – het humanisme van de klassieke oudheid waar de renaissancehumanisten hun inspiratie vandaan haalden. In *Humanisme: Theorie en praktijk* voegt Fresco (1993, pp. 38-54) daar een extra waarschuwing aan toe: er is volgens hem een neiging om het humanisme te ruim én te nauw te definiëren. De ruime definitie rekent alles wat in de geschiedenis als sympathiek voorkomt tot het humanisme, terwijl de nauwe definitie enkel mensen tot het humanisme rekent die zich actief tegen religie verzetten (idem., 38-39). Fresco suggereert een middenweg: we kunnen datgene tot de geschiedenis van het humanisme rekenen

wat heeft bijgedragen aan een verandering van een gerichtheid op het hiernamaals naar een gerichtheid op het hier en nu (idem., pp. 51).

In de oudheid ziet Fresco de volgende twee humanistische waarden terug: 1) de autonomie van de mens door het gebruik van de ratio, 2) het idee van paideia als een streven naar volwaardig menszijn (Fresco, 1991, pp. 55). Van Dooren ziet op zijn beurt moderne humanistische waarden in het renaissancehumanisme terug ‘op het gebied van de autonome moraal; in de mensvisie van vrijheid, gelijkheid en tolerantie; in de ontplooiing van redelijkheid en wetenschappelijkheid en in de niet-godsdienstige zingeving van het leven.’ (Van Dooren, 1991, pp. 137)

Hoewel de afbakening van het humanisme helderder en kritischer is in de werken uit de jaren '90, wordt de geschiedenis van het humanisme niet anders vormgegeven dan in de eerdere werken. Die geschiedenis is vrijwel gelijk aan de geschiedenis die Van Praag beschrijft, waarin de geschiedenis van het humanisme voorgesteld wordt als de ontwikkeling van het westerse denken die begint in de klassieke oudheid en die via de Renaissance en de Verlichting in de moderniteit terecht komt. Een visie op het humanisme dus, die door Plummer (2021) gekarakteriseerd wordt als ‘humanism as western enlightenment’.

Niet alleen de denkwijze over de oorsprong van het humanisme in het gehele westerse denken, zoals Van Praag die uiteenzet, wordt voortgezet in de werken in de jaren '90. Ook de specifieke Nederlandse geschiedenis, zoals Van Overzee en Constandse die duiden, wordt overgenomen. In *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* (Derkx et al, 1998, pp. 7), dat vooral op Nederland gericht is, worden twee manieren onderscheiden om de geschiedenis van het Nederlands humanisme te duiden. Ofwel door het Nederlandse renaissancehumanisme, dat met Coornhert begint, als het begin aan te duiden. Ofwel door te beginnen bij de atheïstische vrijdenkersbewegingen die in de 19^e eeuw opkwamen. De verwijzing naar Coornhert als eerste humanist werd ook door Van Overzee gedaan en bij Constandse is inderdaad een visie op het humanisme als atheïsme terug te vinden, of in ieder geval een humanisme dat de weg vrijmaakt voor atheïsme.

3.2.2 Blinde vlekken in het humanisme van de jaren '90

De eerste blinde vlek die in het internationale humanisme wordt onderscheiden door dekoloniale denkers is dat het een te eurocentrisch beeld geeft van het humanisme. In het Nederlandse humanisme van vlak na de oprichting van het Humanistisch Verbond is een dergelijk eurocentrisch wereldbeeld eveneens terug te vinden. In *Geschiedenis van het*

humanisme (Cliteur en Van Dooren, 1991) en *Voor menselijkheid of tegen godsdienst* (1998) wordt geen vermelding gedaan van niet-Europese of niet-witte denkers. Een onderbouwing voor de keuze van Cliteur en Van Dooren, zoals Van Praag's onderbouwing dat het westers humanisme te weinig beïnvloed is door humanisme uit andere werelddelen, ontbreekt. *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* gaat vooral om het humanisme in Nederland en zal daarom geen melding maken van perspectieven die niet eurocentrisch zijn.

In *Humanisme: Theorie en praktijk* (Cliteur en Van Houten, 1993) is meer aandacht voor niet-Europese perspectieven. Bijvoorbeeld in het hoofdstuk 'Humanisme tussen Oost en West' van Elders (1993). Daarin verklaart Elders een failliet van het humanisme als positivistische verlichtingsstroming en suggereert hij dat het humanisme naar het boeddhisme zou moeten kijken voor inspiratie. Elders ziet de afkeer van transcendentie onder humanisten als een probleem, het humanisme zou zich daarmee afwenden van zijn christelijke wortels en zichzelf een superieure positie aanmeten ten opzichte van andere levensbeschouwingen. Het boeddhisme, maar ook het Spinozisme, bieden een manier om over transcendentie na te denken zonder dat daarbij een interveniërende God wordt verondersteld (Elders, 1993, pp. 83). Ik sluit niet uit dat Elders vindt dat het boeddhisme een niet-westerse vorm van humanisme is, maar in deze tekst is het erkennen van boeddhisme vooral een manier voor het westerse humanisme om op een creatieve manier met zijn eigen christelijke wortels in contact te komen.

Dat de Nederlandse geschiedenis verweven is met kolonialisme, is in de werken van Cliteur en Van Dooren, Cliteur en Van Houten en Derkx et al niet terug te vinden. Bij Cliteur en Van Dooren en Derkx et al komen geen niet-eurocentrische vormen van humanisme naar voren. In de tekst van Elders (1993) wordt het boeddhisme gepresenteerd als een mogelijkheid om het Nederlandse humanisme verder te helpen. Of het boeddhisme ook als een autonoom humanisme kan worden onderscheiden is echter niet duidelijk. Er kan met de tekst van Elders een lichte verbreding van het humanistische perspectief worden onderscheiden, maar het boeddhisme staat in zijn bijdrage aan *Humanisme: Theorie en praktijk* vooral in dienst van het Nederlandse humanisme. Van een duidelijke verschuiving naar een minder eurocentrisch wereldbeeld is in de jaren '90 dus geen sprake in het Nederlandse humanisme.

Vermeldingen van het koloniale verleden zijn in de werken in de jaren '90 zo mogelijk nog minder frequent dan in de werken uit de beginjaren van het Humanistisch Verbond. Dit terwijl de geschiedenis ook volgens de auteurs in dit tijdvak zich parallel afspeelde aan de ontwikkeling van kolonialisme, zoals die in 1.2 werd uitgezet. Het is daarom lastig om vast te stellen of het

kolonialisme inderdaad gezien wordt als iets wat zich onafhankelijk van het humanisme afspeelde.

Wel wordt er bijvoorbeeld in het hoofdstuk ‘Als een priester en zijn preekstoel’ (Maas, 1998, pp. 69-83) uit *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* uitgebreid ingegaan op het werk van Multatuli. Hij zou een grote inspiratiebron zijn voor de oprichters van de vrijdenkersbeweging De Dageraad. Zij haalden hun inspiratie echter niet uit diens beroemde kritieken op het koloniale regime, maar uit zijn kritieken op de kerk.

Een pleidooi voor Multatuli als humanist omwille van zijn antikerkelijke geschriften is niet zo duidelijk te onderscheiden in de andere twee werken uit de jaren '90. In *Geschiedenis van het humanisme* wordt hij drie keer terloops opgevoerd wanneer het gaat om vroege atheïsten (Cliteur en Van Dooren, 1991, pp. 175, 194, en 195). In het hoofdstuk ‘Geschiedenis van het humanisme van Nederland’ (Thoenes, 1993) in *Humanisme: Theorie en praktijk* komt Multatuli kort aan bod. Hij zou inderdaad kritiek hebben op het Nederlandse beleid in Nederlands-Indië, maar de enige kritiek die Thoenes noemt is op de bekeringsdrang van Nederlanders (idem., pp. 61).

De tweede dekoloniale kritiek die ik in hoofdstuk één onderscheid op het internationale humanisme is dat daarin het kolonialisme wordt voorgesteld als een ontwikkeling die zich volstrekt onafhankelijk van het humanisme heeft afgespeeld. Waar in de werken uit het eerste tijdvak na de oprichting van het HV humanisten nog af en toe worden gepresenteerd als mensen die zich uitspraken tegen het koloniale beleid, wordt in de drie werken die ik uit de jaren '90 bespreek nauwelijks een vermelding gemaakt van het kolonialisme. Het is op basis van dit onderzoek dus niet met zekerheid te zeggen wat precies de houding was van Nederlandse humanisten tegenover het koloniale verleden. De afwezigheid van het onderwerp suggereert echter dat een mogelijk verband tussen de twee ontwikkelingen niet als relevant werd gezien.

Een derde kritiek vanuit de dekoloniale hoek op het humanisme is dat het humanisme zou veronderstellen dat racisme een probleem is waaraan humanisten niet bijdragen. Deze kritiek wordt ook wel kleurenblindheid genoemd. Een opvallende passage met betrekking tot ras is te vinden in het hoofdstuk ‘Het renaissancehumanisme’ van Kwant (1993) in *Humanisme: Theorie en praktijk*. Kwant bakent daarin het humanisme af als een levensbeschouwelijke stroming die geen bovennatuurlijke betekenisgever heeft, maar zijn betekenis vindt in een sociaal menszijn en niet in een individualistisch menszijn. Vervolgens sluit hij niet uit dat het humanisme binnen deze definitie allerlei vormen aan kan nemen die heden ten dage misschien

niet meer als humaan worden gezien. Zo waren de Grieken humanisten, maar hadden zij ook slaven. Over de Trans-Atlantische slavernij schrijft hij:

Toen wij, West-Europeanen, ontdekkingsreizigers werden en vreemde volkeren 'ontdekten', hadden wij er geen moeite mee hen als slaven te gaan gebruiken, hen erger te behandelen dan horigen, hen bij verzet uit te roeien, hun land in beslag te nemen. Onze theologen stelden soms zelfs de vraag of zij wel echte mensen waren en voor het doopsel in aanmerking kwamen. Hoewel racistisch denken in nette wetenschappelijke kringen bepaald niet 'in 'is, blijkt racistisch denken onder ons toch rijkelijk woekeren, ondanks het anti-Hitler-complex. (Kwant, 1993, pp. 22)

Na deze woorden sluit hij zijn inleiding af en begint hij met een verhandeling over de mate waarin renaissancehumanisme terug te vinden is in de antieke en middeleeuwse Europese cultuur. Vervolgens komt Kwant niet meer terug op dit racisme.

Het racisme wordt door Kwant als een probleem van de 'West-Europeanen' geïdentificeerd waar vooral de theologen aan hebben bijgedragen. Het humanisme zou een levensbeschouwing zijn die in tegenstelling tot het christendom niks van doen heeft met racisme, daarom komt Kwant in het vervolg van zijn stuk ook niet terug op racisme.

3.2.3 Witte onschuld in het humanisme van de jaren '90

Ik heb in deze paragraaf al een aantal voorbeelden gegeven van hoe humanisten in de overzichtswerken van de jaren '90 proberen om hun onderzoeksgebied op een genuanceerde manier af te bakenen. Evenals hun voorgangers proberen zij te laten zien dat het humanisme op een langere geschiedenis kan rekenen dan enkel de etymologie van het woord humanisme. Bij Van Dooren en Fresco zagen we de indeling in nulde, eerste en tweede humanisme. Dat het renaissancehumanisme iets te maken heeft met het tweede humanisme als levensbeschouwing is bij hen geen evidentie, maar een gegeven dat bewezen moet worden. Dat geldt evengoed voor het verband tussen het nulde humanisme, de klassieke oudheid, en het levensbeschouwelijk humanisme. Bij Derkx zagen we al in eerdere hoofdstukken we dat het humanisme door hem in duidelijke categorieën worden opgedeeld om zo nuances aan te brengen. Daarnaast waarschuwde Fresco voor te nauwe en te brede opvattingen van het humanisme. Humanisme is meer dan alleen het atheïsme en het humanisme is niet alles wat sympathiek lijkt. Het humanisme is veeleer de beweging van een wereldbeeld waarin het bovennatuurlijke centraal staat, naar een wereldbeeld waarin het menselijke centraal staat. Tot slot voegt Kwant daaraan toe dat het humanisme niet individualistisch kan zijn, maar gezien moet worden als een sociale levensbeschouwing. Het is de vraag of deze nuances de humanisten van de jaren '90 er ook van weerhouden om een paradoxaal positief zelfbeeld neer te zetten.

De geschiedenis die in de jaren '90 aan het humanisme wordt toegeschreven is vrijwel identiek aan wat we al bij Van Praag, Van Overzee en Constandse zagen. Fresco schrijft:

[L]aten we ernaar streven niet naar de oudheid terug te projecteren wat ons als humanisten sympathiek is zonder acht te slaan op de grote verschillen, en laten we tegelijk ernaar streven die elementen die ons wezenlijk voorkomen voor het moderne humanisme in de oudheid te traceren, voor zover ze er ook werkelijk zijn. De moderne hermeneutiek moge ons dan wel voorhouden dat dit eigenlijk niet kan, of maar zeer ten dele kan doordat wij de geest van onze eigentijd niet kunnen verloochenen; toch kan het geprobeerd worden. (Fresco, 1991, pp. 20)

Fresco erkent met zoveel woorden dat zijn poging om het humanisme terug te zien in andere tijden hermeneutisch gezien niet geheel verdedigd kan worden. Je kan je afvragen wat de waarde is van de eerdergenoemde nuance, als het projecteren van het humanisme op het verleden bij voorbaat eigenlijk niet kan. Mochten we Fresco en de andere auteurs in de hier besproken overzichtswerken serieus nemen in hun poging om toch een humanisme in de geschiedenis te ontwaren, dan zou je verwachten dat er bepaalde consequenties volgen uit de nuances zij aanbrengen. Een duidelijk verschil in het humanisme waar de auteurs in de jaren '90 op uitkomen is er echter niet – de geschiedenis die zij beschrijven is identiek aan het humanisme dat als een evidente aanwezigheid in de geschiedenis wordt beschreven door Van Praag, Van Overzee en Constandse. De humanisten waarmee men zich in de jaren '90 identificeert staan voor paideia, menselijke autonomie en een streven naar niet-godsdiensstige zingeving, komen uit Europa en worden aan de hand van de westerse geschiedenis van Oudheid-Renaissance-Verlichting geduid.

Doordat men het humanisme duidelijker afbakt in de jaren '90 wordt het risico van een paradoxaal zelfgenoegzaam zelfbeeld ingeperkt. Het zou mogelijk moeten zijn om binnen de gehanteerde definities het humanisme als historisch gegeven te bekritisieren. Dit resulteert echter niet in revisies van de geschiedenis van het humanisme.

3.2.4 Differentiedenken en het burgerlijke humanisme

Net als in het werk van Van Praag en Constandse, dient zich in veel van de definities die in de overzichtswerken van de jaren '90 worden aangehaald een mogelijkheid aan om het humanisme in termen van differentie op te vatten. Als het humanisme een beweging is die, in het geval van bijvoorbeeld Fresco (1993), een verschuiving van een gerichtheid op het hiernamaals naar het hier en nu bewerkstelligt, dan liggen er allerlei opties open om het humanisme breed op te vatten. Het *black humanism* van Pinn zou bijvoorbeeld eveneens onder deze definitie kunnen vallen. In die zin draagt de nuancering die er in de jaren '90 is met betrekking tot de

geschiedschrijving van het humanisme bij aan de mogelijkheid van differentiedenken. Dat die mogelijkheid tot differentiedenken bestaat betekent echter niet dat die mogelijkheid ook benut wordt.

Daarnaast wordt in het humanistische debat van de jaren '90 al nagedacht over differentiedenken, namelijk in de bijdrage 'Humanisme en post-modernisme (sic)' van Kunneman in *Humanisme: Theorie en praktijk* (1993). In dat hoofdstuk bespreekt Kunneman dat onder humanisten een zekere weerstand bestaat tegenover de filosofische stroming postmodernisme. Het postmodernisme zou in zijn kritiek op de moderniteit vervallen in een 'anything goes' opstelling en daardoor nihilisme in de kaart spelen. Kunneman benadrukt echter dat het postmodernisme niet als een anti-moderne beweging moet worden gezien, maar als een kritische positie binnen de moderniteit (Kunneman, 1993, pp. 66). Ook het humanisme zou de postmoderne kritiek ter harte moeten nemen. Kunneman gaat vooral in op het werk van Irigaray, een filosoof die betoogt dat het moderne denken te zeer gefocust is op een mannelijk rationeel perspectief en dat het het vrouwelijk perspectief miskent. Emotionele en belichaamde manieren van in het leven staan worden gezien als vrouwelijk en daarom als onbelangrijk. Irigaray pleit echter voor 'differentiedenken' waarin ook de eigenschappen die als vrouwelijk worden gekwalificeerd als legitiem worden gezien. Deze dynamiek, waarin alleen het mannelijke rationele perspectief wordt erkend, ziet Kunneman ook terug in het humanisme. Net als Irigaray stelt hij voor dat differentiedenken moet worden omarmd (idem., pp. 73-73).

Naast deze omarming van differentiedenken zijn er echter ook bewegingen te onderscheiden waarin juist het eenkennige van het humanisme wordt benadrukt en verdedigd. Dit is met name terug te zien in de bijdragen van Thoenes (1991, 1993) en Cliteur (1991). Het idee van het humanisme als de gematigde middenweg, dat ik al bij Van Overzee onderscheid, wordt bij hen 'burgerlijk humanisme' genoemd. Cliteur schrijft:

Het humanisme is (...) een typisch burgerlijke levenshouding. Men wil door middel van geleidelijk schaven en polijsten, door 'trial and error', bepaalde veranderingen aanbrengen in de gegeven structuur, maar men is huiverig voor elke vorm van radicaal experimenteren als het om de samenleving gaat (...). Unaniem wordt dan ook communisme afgewezen. De humanisten zijn allen verdedigers van wat Popper de open maatschappij heeft genoemd. (Cliteur, 1991, pp. 246)

Het humanisme is dus een beweging die altijd de middenweg bewandelt en Cliteur meent de stroming zo duidelijk af te kunnen bakenen, dat hij stelt dat er unanimiteit bestaat onder humanisten. Thoenes ziet deze houding van schaven in zijn bijdrage als een typisch Nederlandse toevoeging aan het humanisme, zo schrijft hij:

In onze dagen is het humanisme een welhaast mondiaal fenomeen. Historisch gezien echter heeft het zijn zwaartepunt in Europa en dan nog overwegend in het Westen van dat werelddeel. Binnen die kring gedacht is het dan weer het humanisme in de lage landen, op den duur vooral in Nederland, waar een speciale rol aan kan worden toegekend. (Thoenes, 1993, pp. 55)

Deze passage begint hoopvol, vanuit het perspectief van differentie, met het erkennen van humanisme als een mondiaal fenomeen. Al snel blijkt het humanisme echter een voornamelijk Europese, zo niet Nederlandse bedoening te zijn. Nederland is voor Thoenes het summum van humanisme door de Nederlandse burgercultuur, oftewel het polderen. De waarheid ligt namelijk in het midden tussen de uitersten.

In de bijdragen van Thoenes en Cliteur klinkt een zeker conservatisme door volgens welke al te radicale veranderingen per definitie fout zijn. Deze houding lijkt me moeilijk te verenigen met differentiedenken. Een kritiek als die van Irigaray, dat de wetenschap een eenzijdige weergave geeft van de werkelijkheid is radicaal – maar dat betekent niet dat ze daarmee ongelijk heeft.

3.3 Humanisme nu

In de meest recente bijdragen in het humanistische debat worden geen pogingen gedaan om een overzichtswerk te leveren, zoals ik die in de voorgaande paragrafen heb behandeld. Toch ga ik hierin op een aantal werken in het humanistische debat om te onderzoeken in hoeverre het cultureel archief dat ik in de voorgaande paragrafen heb geformuleerd nog doorleeft. Ik ga daarbij in op werken uit de humanismen-reeks van VUBPRESS, op het boek *Vrijdenken en humanisme in Nederland* van Gasenbeek (2016) en op de humanistische canon van het Humanistisch Verbond.

3.3.1 Drie cirkels van het humanisme en de axiale wending

In het humanistische debat van de laatste jaren wordt sterk voortgebouwd op de ideeën over het humanisme die in de hierboven besproken teksten zijn ontstaan. Zowel in *Vrijdenken & humanisme in Nederland* (Gasenbeek, 2016) als in het Humanistische Canon (Humanistisch Verbond, 2023b) wordt het humanisme gedefinieerd aan de hand van dezelfde drie hoofdlijnen: 1) het humanisme als ‘kritische en zelfbewuste stroming’ die religieuze dogma’s bevraagt, 2) het humanisme als een moreel politiek streven naar sociale rechtvaardigheid en 3) het humanisme als een pedagogische stroming, namelijk die van *bildung*. Deze drie hoofdlijnen werden al door Derkx (1998; 2002) onderscheiden, al erkende hij nog een vierde betekenis van

humanisme als renaissancehumanisme. Een meer vernieuwende visie op het humanisme is terug te vinden in het werk van Ten Kate (2015)

Ten Kate (2015) onderscheidt drie vormen van het humanisme, die hij de drie cirkels van het humanisme noemt. Deze beeldspraak moet voorgesteld worden als een cirkel met daarin een tweede, kleinere cirkel, in die tweede cirkel bevindt zich opnieuw een derde, kleinere cirkel. De drie definities gaan dus trapsgewijs van een algemene, brede definitie naar een specifieke, smalle definitie. De grootste cirkel wordt door Ten Kate het humanisme als ‘existentiële conditie’ genoemd (Ten Kate, 2015, pp. 54). Dit is een positie waarin de moderne mens zich bevindt. Volgens deze definitie is iedereen die in de moderniteit leeft in zekere zin een humanist: de moderniteit is namelijk niets anders dan een kritische houding tegenover religie. Ten Kate volgt hierin het denken van Taylor in het werk *A Secular Age* (2007) waarin Taylor de vraag probeert te beantwoorden hoe het mogelijk is dat we in een tijd leven waarin religieus zijn een keuze is, terwijl dit vijfhonderd jaar geleden ondenkbaar was: religieus zijn was evident. Hoewel er nog steeds religieuze mensen bestaan is hun religie nu een persoonlijke keuze. Dit maakt dat zij religieus zijn binnen een wereld die seculier en modern is. Zij hebben daardoor de kritische houding tegenover religie die hen humanist volgens Ten Kate maakt in de existentiële betekenis van het woord.

Binnen de existentiële definitie van het humanisme bevindt zich een tweede humanisme, het humanisme als een sociaal politiek streven naar een ‘menswaardige samenleving waarin burgers hun bestaan zelf kunnen vormgeven’ (Ten Kate, 2015, pp. 54). Binnen die beweging zijn er vervolgens mensen die zich humanist noemen en die zich organiseren in humanistische organisaties (idem., pp. 53). Dit is de derde definitie en daarmee de binnenste cirkel. Niet iedereen die zich inzet voor humanistische sociaal politieke doelen noemt zichzelf ook humanist, maar andersom zetten uitgesproken humanisten zich wel in voor de menswaardige samenleving.

De toevoeging die Ten Kate met dit humanisme als drie cirkels geeft is dat het hij drie verschillende definities van humanisme met elkaar in verband brengt. De definities zelf zijn echter al in grote lijnen terug te zien in de eerdere werken die ik heb beschreven. Zo lijkt zijn definitie van het humanisme als existentiële conditie sterk op de karakterisering van Fresco (1993), volgens welke het humanisme en beweging is naar een wereldbeeld waarin de mens centraal komt te staan. Het humanisme als een sociaal politieke stroming, de tweede definitie, is reeds terug te zien in de karakterisering van Van Overzee (1948) met zijn idee dat het humanisme een filantropisch project is, of in de opvattingen van Cliteur (1991) en Thoenes (1991, 1993), volgens welke het poldermodel de humanistische gedachte het best vangt. De

laatste definitie, het humanisme als diegene die zichzelf humanist noemen, is voor veel van de genoemde auteurs wel een vertrekpunt, maar is nooit het enige criterium om het humanisme historisch te situeren.

Met betrekking tot de manier waarop de geschiedenis wordt voorgesteld door humanisten in recente publicaties, zijn er twee stromingen te ontdekken. Ten eerste de stroming waarin de visie op de geschiedenis van het humanisme uit de jaren '90 en de beginjaren van het Humanistisch Verbond wordt herhaald. Ten tweede een stroming waarbij het humanisme in zijn meest abstracte definitie gelijkgesteld wordt aan de westerse moderniteit.

De eerste stroming is terug te vinden in *Vrijdenken & humanisme in Nederland* van Gasenbeek (2016) en in het Humanistische Canon van het Humanistisch Verbond (2023b). In het boek van Gasenbeek, waarin verschillende auteurs bijdragen leveren, wordt de geschiedenis van het Nederlandse humanisme aan de hand van verschillende plekken in Nederland uiteengezet. Figuren als Coornhert en Multatuli (als criticus van de kerk, wel te verstaan) worden daarin besproken. De geschiedenis van het Nederlandse humanisme, zoals die wordt voorgesteld in het werk van Van Overzee (1955), Constandse (1978) en Derkx et al (1998) komt grotendeels naar voren in het boek van Gasenbeek (2016). Daarmee moet wel genoemd worden dat in de bijdrage van Gasenbeek (2016) ook allerlei nieuwe namen en fenomenen als humanistisch worden opgevoerd, met name het feminisme en feministische auteurs krijgen in dit werk een plaats. Dergelijke verwijzingen naar het feminisme als een humanisme ben ik in andere publicaties over het humanisme niet of nauwelijks tegengekomen. In het Humanistische Canon wordt de geschiedenis van het humanisme ook buiten de Nederlandse landsgrenzen benoemd, maar wel strikt binnen Europa (met uitzondering van een lemma over het humanisme in de Islam, waar ik in 3.3.2 verder op in ga). De traditionele visie van het humanisme als een stroming die vanuit de klassieke oudheid via de Renaissance en Verlichting in de moderniteit heeft doorontwikkeld wordt in de Humanistische Canon bevestigd. Daarmee volgt de Humanistische Canon het narratief zoals dat bij Van Praag (1978), Cliteur en Van Dooren (1991) en Cliteur en Van Houten (1993) wordt geschetst.

De tweede manier om de geschiedenis van het humanisme in veel abstractere termen te beschrijven is terug te vinden in Ten Kate (2015). Ten Kate beschrijft hoe de mogelijkheidsvoorwaarden van de huidige seculariteit door de axiale wending teweeg werden gebracht (Ten Kate, 2015, pp. 61-66). Hij doelt hiermee op een verandering in het denken van de mens die tussen 1000 v.C. en het jaar nul zou hebben plaatsgevonden. Ten Kate heeft het dan over een theorie van Karl Jaspers (1953), namelijk dat in de axiale wending een beweging

plaatsvond van een wereldbeeld waarbij Goden centraal staan naar een wereldbeeld waarin de mens centraal staat. Voor de axiale wending waren de Goden met veel en hadden zij invloed op alle aspecten van het leven en na de axiale wending ontstaan er godsbeelden waarin de Goden op een afstand staan van de mens. Door deze ruimte zijn er meer mogelijkheden voor de mens om zich te ontplooien. De ‘betoverde’ natuur wordt een natuur die beredeneerd en gemanipuleerd kan worden.

Sinds deze axiale wending valt er volgens Ten Kate te spreken van humanisme als existentiële conditie. In deze axiale wending ligt namelijk de oorsprong voor de seculariteit waarin we nu leven, waarin godsdienstigheid een kwestie van kiezen is. Hiermee geeft Ten Kate een hele andere manier om het humanisme historisch te duiden dan zijn voorgangers. Hij beschrijft weliswaar de zelfde tijdsperiode, sinds pak en beet de klassieke oudheid, maar doet dit niet aan de hand van denkers die met terugwerkende kracht humanistisch genoemd worden, maar aan de hand van een bredere historische ontwikkeling.

Alma (2018) ziet eveneens een sterk verband tussen de geschiedenis van het humanisme en de secularisering. In *De kunst van samenleven* (2018) stelt zij dat de geschiedenis van het humanisme een uiting is van de moderniteit, waarbij de moderniteit wordt gezien als een verandering in het denken waarin het handelen van de mens niet langer als verlengstuk van goddelijk handelen wordt gezien (Alma, 2018, pp. 20). Deze definitie van moderniteit lijkt sterk op definities van het humanisme zelf, zoals die van Fresco (1993). Alma ziet het humanisme echter als een verschijningsvorm van die moderniteit: humanisme als een levensbeschouwing die zich op die moderne gedachte baseert. Het verschil tussen moderniteit en humanisme is dus dat er in humanisme een positieve invulling gegeven wordt aan het niet langer geloven in een interveniërende God. Met dit onderscheid brengt Alma een bepaalde nuance aan. Haar beschrijving van de geschiedenis van de modernisering komt sterk overeen met de beschrijvingen van de geschiedenis van het humanisme als een ontwikkeling sinds de klassieke oudheid, via de Renaissance en Verlichting. De hoofdfiguren die zij noemt worden niet per se tot ‘humanist’ gebombardeerd, maar als voorbodes van moderne seculariteit geschetst. Het humanisme als levensbeschouwing is sterk met deze ontwikkeling verwant, maar wordt niet geprojecteerd op de geschiedenis, zoals dat in eerdere werken wel het geval is.

3.3.2 Blinde vlekken in het hedendaags humanisme

Ook in de meest recente publicaties van het humanisme wordt de humanistische geschiedenis voorgesteld als een Europese geschiedenis. In *Vrijdenken & humanisme in Nederland* van Gasenbeek (2016) worden alleen Nederlandse humanisten genoemd. Zoals gezegd kan

Nederland als voormalige koloniale grootmacht niet geïsoleerd worden tot de twaalf Europese provinciën. In het Humanistisch Canon (Humanistisch Verbond, 2023b) wordt een poging gedaan om ook een niet-Europese invalshoek op te nemen, namelijk door Islamitisch humanisme een lemma toe te kennen. Dit lemma staat echter op de tijdlijn van het canon bij ‘het heden’ in plaats van bij de tiende tot twaalfde eeuw, toen de Islamitisch humanisten die in het lemma genoemd worden leefden. De ondertitel bij ‘Islam en humanisme’ is: ‘Het debat over humanisme en islam binnen de westerse context’. Of Islamitische denkers tot het humanisme gerekend kunnen worden, wordt dus gezien als iets wat momenteel ter discussie staat. Christelijke en voorchristelijke denkers worden echter wel ingedeeld aan de hand van chronologie, alsof hun humanistische waarde wel al gevestigd is. Islamitisch humanisme kan dus nog niet op de status rekenen die andere historische humanismen al hebben. Dit zegt meer over het cultureel archief van waaruit opstellers van het canon te werk gaan dan over het Islamitische humanisme zelf. De meeste ‘humanisten’ uit de humanistische geschiedenissen noemden zichzelf immers geen humanist, maar werd pas later ‘humanisme’ toegekend.

Bij Ten Kate (2015) en Alma (2018) wordt de geschiedenis van het humanisme niet zozeer gekenmerkt aan de hand van historische figuren die humanist genoemd kunnen worden, maar gekoppeld aan maatschappelijke ontwikkelingen als secularisering en modernisering. Daarmee komen zij wel uit bij een tijdsperiode die grofweg overeen komt met de tijd waarin het humanisme zich volgens voorgaande auteurs heeft ontwikkeld, maar verbinden zij het humanisme niet langer aan historische figuren die stuk voor stuk in Europa leefden. Toch is ook hun opvatting van het humanisme eurocentrisch te noemen. Secularisering kan, voor zover het waargenomen kan worden als een historische ontwikkeling, vooral in het westen worden onderscheiden (Taylor, 2007, pp. 1). Allerlei niet-westerse filosofieën, die bijvoorbeeld in *The Oxford Handbook of Humanism* (Pinn, 2019) als vormen van humanisme worden aangeduid, vallen niet onder de definitie van humanisme als secularisering.

Ook is in de meest recente publicaties van het humanisme terug te zien dat wanneer de koloniale geschiedenis aan bod komt, dit gebeurt vanuit het perspectief van Nederland en niet vanuit de koloniën zelf. In het Humanistisch Canon (Humanistisch Verbond, 2023b) en in het werk van Gasenbeek (2016) wordt opnieuw Multatuli aangehaald als humanist, maar opnieuw gaat het niet om zijn aanklacht aan het Nederlandse koloniale regime, maar om zijn bijdrage aan de vrijdenkersbeweging. Zoals ik al in de voorgaande paragrafen beargumenteerde, meen ik dat deze eenzijdige bespreking van Multatuli er op duidt dat humanisten de koloniale geschiedenis niet zien als een geschiedenis waar het humanisme zich toe moet verhouden.

In werken uit de Humanismen-reeks van VUBPRESS is meer aandacht voor het feit dat de Nederlandse samenleving niet enkel uit witte Nederlanders bestaat. Alma (2018, pp. 14) ziet migratie als één van de belangrijke onderwerpen waar het humanisme zich toe moet verhouden. In *Vrij(heid) van Religie* (Coene & Van den Bossche, 2015) worden drie hoofdstukken geweid aan hoe de groei van de Islam in Nederland en België een uitdaging voor het humanisme is. In *Verwevenheid* (Alma & Suransky, 2021) wordt eveneens naar de diversiteit van de samenleving verwezen, bijvoorbeeld in de bijdrage van Manschot en Suransky waarin zij stellen:

De kernwaarden van humaniteit die met de moderniteit ontstonden zijn, vanuit humanistisch perspectief bezien, niet achterhaald, integendeel, maar ze moeten opnieuw kritisch worden dooracht en ingevuld gegeven de ecologische crisis en ook het appel van de mondiale Black Lives Matter-beweging (Manschot & Suransky, 2021, pp. 56).

Er wordt in de drie werken naar de Nederlandse samenleving gekeken als een diverse samenleving, maar daarmee wordt nog niet direct het koloniale verleden van Nederland een plek gegeven. In Coene en Van den Bossche (2015) en in Alma (2018) wordt diversiteit vooral gezien als een fenomeen dat door de immigratie van moslims in Nederland is ontstaan. Een groot deel van de mensen met een migratieachtergrond komt in Nederland echter uit de voormalige koloniën. Daarnaast is Nederland, zoals Wekker (2018) toont, al eeuwen een land met een hoog percentage migranten. In Manschot en Suransky (2021) wordt met de verwijzing naar de Black Lives Matter-beweging mogelijk wel gedoeld op kolonialisme en racisme, maar het wordt ook gezien als een nieuwe uitdaging van deze tijd, zoals de ecologische crisis dat is. Kolonialisme wordt dan voorgesteld als iets wat onafhankelijk van de moderne humanistische waarden is ontstaan en wat nu geadresseerd moet worden binnen een humanistische context. Daarmee zijn ze een stap verder dan de humanisten die ik in de voorgaande paragrafen besprak, maar blijft het idee in stand dat humanisme en kolonialisme onafhankelijk van elkaar zijn ontstaan.

Met betrekking tot het risico op kleurenblindheid binnen het humanisme, zie ik verbetering in de meest recente humanistische publicaties. In ieder geval wordt inmiddels in meerdere publicaties erkend dat racisme en kolonialisme problemen zijn die het humanisme aangaan. Tegelijkertijd is er een toenemende mate van abstractie als het gaat om de definiëring van humanisme die het bespreekbaar maken van racisme en kolonialisme bemoeilijkt. In plaats van dat de ‘humanisten’ uit het verleden in hun complexe contexten begrijpen, zoals Pinn (2017) suggereert met de casus van Jefferson, worden de ‘humanisten’ vehikels van een historische ontwikkeling. De complexiteit van de koloniale geschiedenis die het dagelijks leven nog steeds

beïnvloedt kan daardoor niet worden geadresseerd. Jefferson's racisme hoeft door humanisten niet onderzocht te worden als humanisme geabstraheerd wordt tot een historische ontwikkeling naar seculariteit. Jefferson is dan namelijk alleen humanist in zoverre hij bijdroeg aan de secularisering en zijn ander overtuigingen zijn niet relevant voor het humanisme.

3.3.3 Witte onschuld in abstracte definities

In de voorgaande paragrafen besprak ik hoe het Nederlandse humanisme zowel in de periode 1946-1990 als in de jaren '90 een zelfgenoegzaam zelfbeeld heeft die de positieve waarden waar het humanisme voor zou moeten staan ondermijnt. Door waarden als redelijkheid en tolerantie toe te eigenen, sluit het humanisme kritiek uit. Humanisme kan geen onredelijkheid verweten worden omdat het humanisme per definitie redelijk is. Deze paradox wordt in Wekker's *Witte onschuld* (2018) toegepast op de Nederlandse samenleving. In de definities van Ten Kate (2015) en Alma (2018) zie ik deze paradox minder terug. De geschiedenis van het humanisme hangt bij hen niet af van welke humanistische waarden terug te vinden zijn bij historische figuren, het gaat er bij hen om welke historische ontwikkelingen hebben bijgedragen aan de seculiere wereld van nu.

Deze denkwijze is als oplossing van de witte onschuld-paradox echter niet geheel bevredigend, want het maakt het nog steeds lastig om kritiek op het humanisme te leveren. Het humanisme wordt bij Ten Kate (2015) en Alma (2018) geabstraheerd tot het historische gegeven dat de secularisatie in het westen stapsgewijs is toegenomen. Door deze abstractie is humanisme niet langer een stroming die bepaalde waarden vertegenwoordigt en is er ook niet langer een morele standaard voor wat humanisme is. Het humanisme als seculiere levensbeschouwing en het humanisme als historisch gegeven zouden dan twee geheel verschillende ontwikkelingen zijn. Dat er in de humanistische geschiedenis van toenemende secularisatie ook sprake is van praktijken die volgens het levensbeschouwelijk humanisme niet door de beugel kunnen is irrelevant. Wanneer we de drie cirkels van Ten Kate visualiseren, dan blijkt er wel degelijk een verband te zijn tussen de twee humanismen. Het humanisme als levensbeschouwing wordt gezien als onderdeel van het bredere humanisme als existentiële conditie. De humanistische levensbeschouwing moet zich dus verhouden tot de humanistische geschiedenis. Een andere manier om dit te beargumenteren is dat er geen reden is om de historische fenomenen die Ten Kate (2015) en Alma (2018) beschrijven 'humanistisch' te noemen, als daarmee niet bedoeld wordt dat humanisten zich met die stroming identificeren. De ontwikkelingen axiale wending en moderniteit worden reeds door andere auteurs geduid zonder daarbij naar het humanisme te verwijzen.

Ten Kate en Alma lijken in eerste instantie te ontsnappen aan de paradox van witte onschuld omdat zij de geschiedenis van het humanisme en het humanisme als een levensbeschouwing met bepaalde waarden loskoppelen. Dit roept de vraag op in hoeverre het dan nog zin heeft om de historische ontwikkeling als ‘humanistisch’ aan te duiden.

3.3.4 Pluralisme als invulling van differentiedenken⁶

Kunneman (1993) suggereert dat het humanisme breder opgevat moet worden en dat differentiedenken, het accepteren van meerdere manieren van in het leven staan, door het humanisme moet worden omarmd. Waar deze positie in de jaren '90 nog vrij uniek lijkt, wordt deze positie in recente publicaties veelvuldig ingenomen, al wordt daarvoor niet altijd de term ‘differentiedenken’ gekozen. Het humanisme wordt in Alma (2018) opgevat als een ‘pluralisme’ en als ‘*entangled humanism*’ in Alma en Suranksy (2021).

Alma definieert pluralisme als ‘een ethos van democratisch engagement dat verschillen niet alleen passief tolereert maar actief inbrengt in argumentatie en debat’ (Alma, 2018, pp. 96). Dat kan gezien worden als een stap richting differentiedenken, waarin inderdaad verschillen tussen mensen niet enkel passief getolereerd worden. Alma probeert andere perspectieven te waarderen zonder daarmee in relativisme te vervallen. Als alle perspectieven gewaardeerd worden simpelweg omdat ze andere perspectieven zijn, dan dreigt relativisme. In plaats daarvan stelt zij zogenaamde ‘billijke rechtvaardigheid’ voor. Dit begrip illustreert zij met een verhaal. Wanneer een koning recht moet spreken over een geschil tussen zijn zoon en een vreemde, dan zou hij om zijn neutraliteit te bewaren niet moeten doen alsof hij zijn zoon niet kent. Om de meest onpartijdige uitspraak na te streven zou hij zich daarentegen moeten verdiepen in de vreemde alsof het zijn zoon was (idem., pp. 103-104). Pluralisme wordt dus voorgesteld als een tijdelijk opschorten van de eigen mening en het verdiepen in het perspectief van de ander. Het perspectief van de ander is dus niet per definitie goed, zoals bij differentiedenken misschien

⁶ Ik heb overwogen om hier ook uit te weiden over een tegenbeweging in het Nederlandse humanisme tegen differentiedenken. Daarbij zou ik ingaan op de bijdrage van Cliteur in *Vrijdenken & humanisme in Nederland* (Gasenbeek, 2016). In die bijdrage voert hij als historisch relevante plek voor het Nederlands humanisme het monument op dat is opgericht na de moord op filmmaker Theo van Gogh door een radicale moslim. Het grote gevaar voor het humanisme is volgens deze bijdrage de ‘islamisering’ van Nederland. Een positie die moeilijk met differentiedenken te verenigen is. Ik heb besloten om het hier niet op te nemen omdat ik niet kan inschatten in hoeverre dit een breed gedragen opvatting is in het humanisme. Bovendien is Cliteur senator geweest namens de politieke partij Forum voor Democratie (2019-2020), een populistische partij die in verband wordt gebracht met antisemitisme en racisme. Deze positie zal evenmin bij veel humanisten tot sympathie leiden. Toch wil ik het niet geheel onbenoemd laten omdat Cliteur voorzitter is geweest van het Humanistisch Verbond (1993-1995) en de samensteller is van twee van de overzichtswerken die ik in deze scriptie beschrijf. Als zodanig kan Cliteur een zekere autoriteit in het Nederlandse humanisme niet ontzegd worden. Of Cliteur sinds de jaren '90 een omslag heeft gemaakt in zijn denken, of dat het humanisme sindsdien aanzienlijk is veranderd is een vraag waar ik mij hier niet verder in zal verdiepen.

dreigt te gebeuren, maar het wordt pas op waarde geschat wanneer het eerst op een zo neutraal mogelijke manier is onderzocht. Dit pluralisme ziet Alma als een manier om eigentijdse verschijnselen als de ecologische crisis en migratie op een humanistische manier te benaderen.

Met *entangled humanism* of ‘verbindend humanisme’ wordt de mens minder als autonoom wezen opgevat en meer als een wezen dat allerlei afhankelijkheidsrelaties heeft. Dat kunnen relaties zijn met andere mensen, maar ook met de bacteriën in ons lichaam of de natuur als geheel (Alma & Suransky, 2021, pp. 8). Alma en Suransky beroepen zich bij dit idee vooral op het werk van Conolly en zij zien het idee van een verbindend humanisme als een antwoord op meerdere problemen, maar vooral op die van klimaatverandering. Door de ‘mens’ in humanisme op te vatten als een organisme dat afhankelijk is van zo veel andere levensvormen, omarmen zij de verschillen die in andere humanistische mensbeelden juist als bedreiging worden gezien.

Hoofdstuk 4 – Conclusie

In dit laatste hoofdstuk zal ik aan de hand van de deelvragen door de scriptie heen lopen. Vervolgens zal ik de beperkingen van deze scriptie benoemen en tot slot zal ik de hoofdvraag van deze scriptie beantwoorden.

4.1 Beantwoording deelvragen

In deze scriptie probeer ik het Nederlandse humanisme en het dekoloniale debat bij elkaar te brengen. Binnen het Nederlandse humanisme is in de laatste jaren het besef gegroeid dat er iets gedaan moet worden met dekoloniale kritiek. Het Nederlandse humanisme zou bijvoorbeeld inclusiever moeten worden en zich moeten uitspreken over racisme. Dit besef heeft nog niet geleid tot veel publicaties of daadwerkelijke veranderingen. Daarom heb ik als eerste de deelvraag onderzocht: ‘Wat zijn de ontwikkelingen met betrekking tot dekolonialisme in de internationale discussie rondom humanisme?’

In het eerste hoofdstuk heb ik laten zien dat dekolonialisme een veelbesproken onderwerp is in het internationale humanisme. Auteurs als Pinn, Cameron en McManus doen pogingen om de koloniale doorwerkingen in het humanisme te benoemen. Die doorwerking is te zien in het eurocentrisme, in de eenzijdige weergave van de westerse geschiedenis en in de kleurenblindheid die veel humanisten menen te hebben. Een manier om deze problemen binnen het humanisme te adresseren is door zogenaamd ‘differentiedenken’ te omarmen. Differentiedenken wordt voorgesteld als een inclusieve manier om na te denken over de mens waar het humanisme voor staat. De verschillen tussen mensen moeten niet langer als gevaar, maar als waardevol worden gezien.

De tweede deelvraag die ik in deze scriptie heb beantwoord is: ‘Wat zijn de ontwikkelingen met betrekking tot dekolonialisme in de Nederlandse context?’ Aan de hand van het werk van De Kom (1934/2020), Essed (1984/2017) en Wekker (2018) heb ik laten zien dat veel van dekoloniale kritiek op het internationale humanisme ook op de Nederlandse samenleving wordt toegepast. Zo laat ik zien dat het humanisme in Nederlandse context geen uitzonderingspositie heeft ten opzichte van de eerder genoemde dekoloniale kritieken. Daarnaast onderscheid ik in het werk van Wekker een nieuw criterium dat op het humanisme kan worden toegepast: namelijk de paradox van witte onschuld.

De derde deelvraag heeft betrekking op specifiek het Nederlandse humanisme en luidt: ‘Hoe wordt de geschiedenis van het humanisme door Nederlandse humanisten voorgesteld?’ In het derde hoofdstuk van deze scriptie heb ik deze vraag beantwoord en daarbij heb ik door de lens

van dekoloniale kritiek naar die geschiedschrijving gekeken. Het humanisme wordt in Nederland doorgaans gekarakteriseerd als een historische stroming die in de oudheid ontstond en die via de Renaissance en de Verlichting een bepalende rol is gaan spelen in het huidige tijdsgewricht. De eerste Nederlandse humanisme die worden onderscheiden leefden ten tijde van de renaissance. Deze geschiedenissen beperken zich grotendeels tot ontwikkelingen op het Europese continent en niet-westerse of marginale perspectieven worden niet of nauwelijks uitgelicht.

4.2 Beperkingen van dit onderzoek

In het volgende zal ik ingaan op een aantal perspectieven en vragen waar ik in deze scriptie niet op ben ingegaan, maar die wel met de thematiek van deze scriptie te maken hebben.

4.2.1 Intersectionele kritiek op het humanisme

In het eerste hoofdstuk van deze scriptie benoem ik de kritiek dat het humanistische cultureel archief lijkt te veronderstellen dat humanisme een aangelegenheid is die alleen is weggelegd voor Europese witte mannen. Ik heb besproken hoe niet-westerse visies en visies van mensen die door kolonialisme onderdrukt zijn ook tot het humanisme kunnen behoren. Een dimensie die ik in deze scriptie niet heb besproken is de veronderstelde mannelijkheid van het humanisme. Het zou echter interessant zijn om ook naar deze dimensie te kijken, van de Griekse oudheid tot de Verlichting is te zien dat met ‘mens’ vooral ‘man’ wordt bedoeld. Ik ben daar echter niet aan toe gekomen in deze scriptie.

Idealiter zou het humanisme mijns inziens vanuit een intersectionele hoek moeten worden benaderd. In intersectionaliteit draait het erom dat ieder mens allerlei verschillende identiteiten heeft die verschillende consequenties hebben. De term intersectionaliteit is gemunt door Crenshaw (1991), waarmee ze doelt op het feit dat ze als zwarte vrouw zowel vrouwenemancipatie en antiracisme nastreeft. Van feministen wordt haar echter gevraagd om de vrouwenzaak voorop te laten staan, terwijl haar in de antiracisembeweging wordt gevraagd om het belang van raciale kwesties voorrang te verlenen. Het punt van intersectionaliteit is dat je verschillende identiteiten tegelijkertijd hebt en dat het niet mogelijk is om één van die identiteiten te isoleren van de andere. Een emancipatiebeweging moet voor Crenshaw tegelijkertijd haar emancipatie als zwart persoon, als haar emancipatie als vrouw bewerkstelligen.

Op dezelfde manier denk ik dat het eurocentrisme/kolonialisme en de focus op het mannelijke perspectief in het humanisme tegelijkertijd moeten worden aangepakt. Een eerste stap is dan wel dat die ‘ismen’ erkend worden als impliciet en ongewenst kenmerk van het humanisme. Aan die eerste stap hoop ik met deze scriptie bij te dragen.

4.2.2 Empirisch onderzoek

In *When colorblindness isn't the answer* (2017) en in *Witte Onschuld* (2018) spelen de persoonlijke ervaringen van de auteurs een belangrijke rol. De anekdotes die Pinn en Wekker maken inzichtelijk op wat voor manieren de gevolgen van het kolonialisme invloed hebben op hun leven. In deze scriptie heb ik mij in mijn bronmateriaal beperkt tot tekst. Ik hoop dat ik daarmee een opening heb gecreëerd om racisme en kolonialisme in het humanisme bespreekbaar te maken. Ik kan me echter ook goed voorstellen dat ik allerlei doorwerkingen van het kolonialisme over het hoofd heb gezien. Zoals Pinn het beschrijft heb ik allerlei witte privileges, die zo alledaags zijn dat ze mij niet altijd opvallen. Nu probeer ik daar opmerkzaam op te zijn, maar ik kan me voorstellen dat het een verrijking zou kunnen zijn wanneer er onderzoek wordt gedaan naar de ervaringen van niet-witte mensen met racisme en kolonialisme in het Nederlandse humanisme. Dit zou onderzoek kunnen zijn in de academische wereld, op de Universiteit voor Humanistiek en bij humanistische academische tijdschriften en uitgeverijen er zou echter ook gekeken kunnen worden naar het humanisme zoals het in de praktijk gebracht wordt door humanistische organisaties als het Humanistisch Verbond en Hivos. Dergelijke organisaties zouden kunnen worden onderzocht door interviews met betrokkenen, maar ook door hun publicaties en programma's te onderzoeken zoals ik dat in deze scriptie heb gedaan voor het academische humanisme.

4.3 Implicaties van deze scriptie

In deze scriptie heb ik als hoofdvraag onderzocht: ‘Wat zijn de implicaties van dekolonialisme voor hoe Nederlandse humanisten de geschiedenis van het humanisme duiden?’ Wanneer dekoloniale kritiek serieus genomen wordt, meen ik dat er aanzienlijke veranderingen moeten plaatsvinden in de manier waarop het Nederlandse humanisme zich tot de geschiedenis verhoudt. De bevindingen van deze scriptie zouden een overtuigd humanist rauw op het dak kunnen vallen. Toch meen ik dat de strekking van deze scriptie niet is dat het humanisme moet worden afgevalen, de strekking is veeleer dat het humanisme op een aantal punten verbeterd kan worden.

Dat het humanisme een historische stroming is, is niet evident. Niet alleen omdat het weergegeven van een geschiedenis altijd op basis van bepaalde aannames gebeurt, maar in het geval van humanisme ook omdat het woord humanisme veel jonger is dan de vermeende historische stroming. Het is daarom van groot belang dat humanisten, wanneer zij de geschiedenis van het humanisme proberen te duiden, duidelijk maken welke aannames zij bij die geschiedschrijving doen. Aan de hand van het concept ‘cultureel archief’ gaat deze scriptie in op bepaalde aannames die impliciet gemaakt worden en die niet stroken met waar het humanisme als levensbeschouwing voor zou moeten staan.

In de eerste periode in het Nederlandse humanisme die ik heb onderzocht wordt weinig aandacht besteed aan het toelichten van aannames en methodes bij het beschrijven van de geschiedenis van het humanisme. Voor zover er methodologie wordt toegepast is dat om het humanisme geografisch in te perken als een louter Europese stroming. Het humanisme wordt veelal gezien als een evident historisch gegeven dat geen toelichting behoeft. Toch heb ik uit de geschiedenissen die onder de humanisten uit de eerste jaren na de oprichting van het Humanistisch Verbond een aantal waarden kunnen abstraheren. Zo zou het humanisme bijvoorbeeld de redelijke middenweg vertegenwoordigen tussen extremen, zou het opkomen voor menselijke wijsheid en zou het een tegenbeweging zijn tegen het kerkelijk gezag. In de humanistische geschiedschrijving onderscheid ik echter ook een aantal blinde vlekken. Namelijk dat het humanisme een louter westerse bedoening is, terwijl het westen door de koloniale geschiedenis niet geïsoleerd kan worden van de rest van de wereld. Daarnaast sluiten de idealen van humanisme, voor zover die door de auteurs worden vermeld, niet uit dat humanisme ook op andere werelddelen en onder andere bevolkingsgroepen zou kunnen worden onderscheiden. Een tweede blinde vlek in de geschiedschrijving over het humanisme is het gebrek aan aandacht voor de koloniale geschiedenis die gelijktijdig met het humanisme ontstond. Het humanisme wordt gepresenteerd als een van de belangrijkste ontwikkelingen in de westerse geschiedenis, maar het kolonialisme, dat ook een rode draad is in die geschiedenis, krijgt nauwelijks aandacht. Kennelijk zit in het cultureel archief van het Nederlandse humanisme de aanname dat humanisme en kolonialisme niks met elkaar te maken hebben. Uit deze twee impliciete aannames kan een derde impliciete aanname worden afgeleid: dat het humanisme kleurenblind is. Met kleurenblindheid wordt in deze scriptie bedoeld dat racisme een onderwerp is dat het humanisme niets aangaat. Dit heeft tot gevolg dat het humanisme als levensbeschouwing weinig aantrekkingskracht heeft voor mensen die racisme ondervinden.

In de latere werken over het humanisme is te zien dat het humanisme steeds duidelijker afgebakend wordt. Auteurs doen hun best om te voorkomen dat het humanisme getypeerd wordt

als ‘datgene wat in de geschiedenis sympathiek lijkt’. De geschiedenissen die uit deze definities voortkomen verschillen echter niet aanzienlijk van de geschiedenissen die reeds in de eerste periode uiteen worden gezet. Bepaalde aannames worden door deze afbakening expliciet gemaakt, maar de impliciete aannames die vanuit een dekoloniaal perspectief worden bekritiseerd leven voort in de Nederlandse humanistische geschiedschrijving.

Een ander dekoloniaal kritiekpunt dat ik in deze scriptie heb behandeld gaat over het zelfbeeld van het humanisme. Uit het werk *Witte onschuld* van Wekker (2016) haal ik een paradox die kan ontstaan bij een zelfgenoegzaam zelfbeeld. Wanneer iets of iemand zich identificeert met bepaalde positieve eigenschappen, dan doet het die eigenschappen teniet. Kritiek die in strijd is met die positieve eigenschappen wordt niet serieus genomen omdat het niet past in het zelfbeeld. Dit kritiekpunt is van toepassing op de manier waarop het humanisme in de geschiedenis wordt gesitueerd. De humanisten die ik in deze scriptie besprak zien het humanisme terug in de geschiedenis doordat bepaalde humanistische waarden worden geïdentificeerd bij historische figuren. Er is daardoor geen ruimte voor kritiek omdat het humanisme datgene in de geschiedenis is wat per definitie waardevol is. In de meest recente publicaties over de geschiedenis van het humanisme wordt het humanisme niet langer als een waardenpakket beschouwd dat in de geschiedenis kan worden teruggezien, maar als een historische ontwikkeling die heeft bijgedragen aan de seculiere wereld waarin we nu leven. Deze manier van definiëren lost het probleem van de paradox niet op, omdat er door die historische stroming ‘humanisme’ te noemen toch een zeker positief waardeoordeel aan die stroming wordt verbonden.

Een mogelijke oplossing voor de dekoloniale kritiek op het humanisme en hoe het zich tot de geschiedenis verhoudt, is het omarmen van differentiedenken. Differentiedenken biedt de mogelijkheid om een diversiteit aan ideeën en visies te omarmen. In plaats van een eenduidig beeld van de geschiedenis van het humanisme, waarin afwijkingen als een risico worden gezien en negatieve kanten angstvallig worden vermeden, wordt het humanisme gezien als een brede stroming waarbinnen allerlei perspectieven passen. Verschillen in benadering worden niet gezien als uitdaging, maar als kans. Door differentiedenken toe te passen kunnen humanisten uit de geschiedenis erkend worden als mensen die tegenstrijdige waarden belichamen of als mensen die humanistische eigenschappen hebben, maar in het dominante narratief niet als humanist erkend worden. In mijn bespreking van de ontwikkeling van de humanistische geschiedschrijving in Nederland zie ik dat het humanisme steeds duidelijker wordt afgebakend. De aannames op basis waarvan het humanisme in de geschiedenis wordt geplaatst worden steeds explicieter vermeldt. Dit biedt de mogelijkheid om de daaruit voortkomende

geschiedenissen ook te bekritisieren, wanneer de waarden van het humanisme daarin bijvoorbeeld niet goed uit de verf komen, of wanneer bepaalde groepen die wel aan de criteria voldoen niet als humanist erkend worden. Daarnaast biedt dit de mogelijkheid tot differentiedenken, ‘humanisten’ die afwijken van het dominante beeld van het humanisme kunnen hierdoor worden erkend en betrokken. In recente publicaties over het humanisme wordt reeds geëxperimenteerd met verschillende benaderingen van differentiedenken. Hoewel deze ontwikkeling hoopvol stemt, heeft het nog niet geresulteerd in vernieuwende perspectieven op de geschiedenis van het humanisme in Nederland waarin differentiedenken ook in de praktijk wordt gebracht. Om differentiedenken in de praktijk te brengen zou het Nederlandse humanisme zich een spiegel voor moeten houden en het gebrek aan differentie in de eigen geschiedschrijving onder ogen moeten komen. In deze scriptie wordt een kader geboden om deze zelfkritiek toe te passen. Daarbij zou gelet moeten worden op de erkenning van perspectieven die voorheen niet als humanistisch werden erkend: specifiek niet-westerse en in het westen onderdrukte perspectieven. Daarnaast zou in de geschiedenis van het humanisme speciale aandacht besteed moeten worden aan het kolonialisme. Daardoor zou een genuanceerder beeld ontstaan over de humanisten die in de geschiedenis worden onderscheiden, zij waren niet louter bakens van verlichting, maar ook producten van hun tijd. Ook zouden vrijheidsstrijders die het mensonterende koloniale bewind bestreden, zoals de Surinaamse marrons, hierdoor bijvoorbeeld als humanistische inspiratiebronnen kunnen worden aangemerkt. Door eurocentrisme te bestrijden en kolonialisme te erkennen in de Nederlandse geschiedschrijving van het humanisme, zou het Nederlandse humanisme kleurenblindheid kunnen voorkomen doordat het een vocabulaire ontwikkelt om racisme te agenderen. Tot slot benadruk ik hier nog eens het belang van een zelfbeeld dat kritiek toelaat. Humanisten zien hun stroming doorgaans als ondogmatisch, maar deze scriptie laat zien dat er ook in het humanisme aannames bestaan die onvoldoende bekritiseerd worden. Juist de zelfgenoegzame zelfidentificatie als ondogmatisch kan bijdragen aan dergelijke blinde vlekken.

Literatuurlijst

- Alma, H. (2018). *De kunst van samenleven. Een pleidooi voor een pluralistisch humanisme*. VUBPRESS.
- Alma, H., & Suransky, C. (Reds.). (2021). *Verwevenheid. Essays over een verbindend humanisme*. VUBPRESS.
- Andeweg, A. (2022). Layering the Cultural Archive: A Critical Reading of Gloria Wekker's *White Innocence* and Rembrandt's Painting of Two Black Men. *Dutch Crossing: Journal of Low Countries Studies*, 46(3), 230–243. <https://doi.org/10.1080/03096564.2022.2145047>
- Cameron, C. (2019). Humanism and Race. In A. B. Pinn (Red.), *The Oxford Handbook of Humanism* (pp. 546-C25.S5). Oxford Academic.
- Cliteur, P. (1991). Twintigste-eeuws humanisme in de Engelstalige wereld. In P. Cliteur & W. Van Dooren (Reds.), *Geschiedenis van het humanisme* (pp. 191–249). Boom.
- Cliteur, P., & Van Dooren, W. (Reds.). (1991). *Geschiedenis van het Humanisme: Hoofdfiguren uit de humanistische traditie*. Boom.
- Cliteur, P., & Van Houten, D. (Reds.). (1993). *Humanisme, theorie en praktijk*. De Tijdstroom.
- Cliteur, P. (2015). De moord op Theo van Gogh. In B. Gasenbeek (Red.), *Vrijdenken & humanisme in Nederland* (pp. 245-249). TOTH
- Coene, G., & Van den Bossche, M. (2015). *Vrij(heid) van religie*. VUBPRESS.
- Constandse, A. L. (1978). *Geschiedenis van het Humanisme in Nederland*. Kruseman.
- Copson, A., & Grayling, A. C. (Reds.). (2015). *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118793305>
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Derx, P. (1991). Wat is humanisme? In P. Cliteur & D. Van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en praktijk* (pp. 99–114). De Tijdstroom.
- Derx, P. (1998). Het woord “humanisme”: opkomst en betekenis. In P. Derx, U. Jansz, C. Molenberg, & C. Van Baalen (Reds.), *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?* (pp. 10–33). Uitgeverij Verloren.
- Derx, P. (2001). Modern Humanism in the Netherlands. In A. Halsema & D. Van Houten (Reds.), *Empowering Humanity* (pp. 61–79). De Tijdstroom.

- Derkx, P. (2002). Modern humanism in the Netherlands. In A. Halsema & D. Van Houten (Reds.), *Empowering humanity: State of the art in humanistics* (pp. 61–79). De Tijdstroom.
- Derkx, P. (2012). Humanism as a Meaning Frame. In A. B. Pinn (Red.), *What is Humanism and Why Does it Matter* (pp. 42–59). Routledge.
- Derkx, P., & Gasenbeek, B. (1997). *J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme*. De Tijdstroom.
- Derkx, P., Jansz, U., Molenberg, C., & Van Baalen, C. C. (Reds.). (1998). *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland*. Verloren.
- Dooren, W. van (1991). Renaissance humanisme in tweevoud. In P. Cliteur & W. Van Dooren (Reds.), *Geschiedenis van het humanisme* (pp. 112–138). Boom.
- Duyndam, J. (2017). Humanism as a Positive Outcome of Secularism. In P. Zuckerman & J. R. Shook (Reds.), *The Oxford Handbook of Secularism* (pp. 706–720). Oxford University Press.
- Elders, F. (1993). Humanisme tussen Oost en West: Over boeddhisme, christendom en humanisme. In P. Cliteur & D. Van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en Praktijk* (pp. 81–98). Tijdstroom.
- Essed, P. (2016). *Alledaags racisme: herziene editie*. Uitgeverij van Gennep. (Oorspronkelijk gepubliceerd 1984)
- Falola, T. (2023). Against decolonization: taking African agency seriously. *Commonwealth & comparative politics*, 61(1), 125–127. <https://doi.org/10.1080/14662043.2023.2177003>
- Fresco, M. F. (1991). Humanisme in de oudheid. In P. Cliteur & W. Van Dooren (Reds.), *Geschiedenis van het humanisme* (pp. 13–59). Boom.
- Gasenbeek, B. (Red.) (2016). *Vrijdenken & humanisme in Nederland: 40 plekken van herinnering*. THOT.
- Geemert, K. van (2022). Boekrecensie: Anangsieh tories - Verhalen van de spin uit Suriname. *Parbode*. <https://www.parbode.com/boekrecensie-anangsieh-tories-verhalen-van-de-spin-uit-suriname/>
- Grudin, R. (1999). humanism. In *Encyclopedia Britannica*. Geraadpleegd op 7 maart 2023, van <https://www.britannica.com/topic/humanism>
- Hondius, D. (2014). Black Dutch Voices: Reports from a Country that Leaves Racism Unchallenged. In P. Essed & I. Hoving (Reds.), *Dutch Racism* (pp. 273–293). https://doi.org/10.1163/9789401210096_015

- Humanistisch Verbond. (1946). *Beginsel en doel van het Humanistisch Verbond* [Persbericht].
https://www.uvh.nl/uvh.nl/up/ZozsmioKaxD_Beginsel_en_Doel_van_het_Humanistisch_Verbond.pdf
- Humanistisch Verbond. (2023a). *De Verklaring van Amsterdam*.
- Humanistisch Verbond. (2023b). *Humanistische Canon*. Humanistische Canon. Geraadpleegd op 27 juni 2023, van <https://humanistischecanon.nl/>
- Humanistisch Verbond. (2023c, maart 30). *In Nederland - Humanistisch Verbond*. Geraadpleegd op 27 juni 2023, van <https://www.humanistischverbond.nl/humanisme/humanisme-in-nederland/>
- Jaspers, K. (1953). *The origin and goal of history*. Routledge.
- Jefferson, T. (2014). *Jefferson-bijbel*. Isvw Uitgevers.
- Kate, L. ten (2015). Sacraliteit en seculariteit. In G. Coene & M. Van den Bossche (Reds.), *Vrij(heid) van Religie*. VUB Press.
- Kom, A. de (2020). *Wij slaven van Suriname*. Atlas Contact. (Oorspronkelijk gepubliceerd 1934)
- Kom, A. de (2022). *Anangsieh Tories*. Atlas Contact.
- Kunneman, H. (1993). Humanisme en post-modernisme. In P. Cliteur & D. Van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en Praktijk* (pp. 65–80). De Tijdstroom.
- Kwant, R. C. (1991). Het renaissancistische humanisme. In P. Cliteur & D. Van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en praktijk* (pp. 21–37). De Tijdstroom.
- Maas, N. (1998). Als een priester en zijn preekstoel: Multatuli en het tijdschrift De Dageraad. In P. Derkx, u Jansz, C. Molenberg, & C. Van Baalen (Reds.), *Voor menselijkheid of tegen godsdienst?: Humanisme in Nederland 1850-1960* (pp. 69–83). Verloren.
- Manshot, H., & Suransky, C. (2021). Humanisme in de eenentwintigste eeuw.: Naar een nieuw kosmologisch, pluralistisch en verbindend narratief. In H. Alma & C. Suransky (Reds.), *Verwevenheid: Essays over een verbindend humanisme* (pp. 45–78).
- McManus, S. M. (2022). Decolonizing Renaissance Humanism. *The American Historical Review*, 127(3), 1131–1161. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhac217>
- Mercken, H. P. F. (1991). Humanisme in de middeleeuwen. In P. Cliteur & W. Van Dooren (Reds.), *Geschiedenis van het humanisme* (pp. 59–111). Boom.
- Mertens, D. (2023). Filosoof Olúfẹ́mi Táíwò: ‘Stop met dekoloniseren!’ *Vrij Nederland*.
<https://www.vn.nl/filosoof-olufemi-taiwo-stop-dekoloniseren/>
- Overzee, P. van (1955). *Het moderne humanisme in Nederland*. Van Stockum.

- Pinn, A. B. (1997). Black Humanism and Black Religion. In *Why Lord? - Suffering and evil in black theology* (pp. 139–158). Continuum International Publishing Group.
- Pinn, A. B. (2003). *Terror and Triumph*. MN Fortress Press.
- Pinn, A. B. (2017). *When Colorblindness Isn't the Answer: Humanism and the Challenge of Race*. Humanism in Practice.
- Pinn, A. B. (2018). Religion, Race and Humanism. In P. Harvey & K. Gin Lum (Eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History* (pp. 241–255). Oxford Academic.
- Pinn, A. B. (Ed.). (2019). *The Oxford Handbook of Humanism*. Oxford Academic.
- Plummer, K. (2021). *Critical Humanism: A Manifesto for the 21st Century*. Polity.
- Praag, J. P. van (1947). *Modern Humanisme : Een renaissance?* Uitgeverij Contact.
- Praag, J. P. van (1978). *Grondslagen van het Humanisme: Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld*. Boom Lemma.
- Praag, J. P. van (1997). Autonoom humanisme. In P. Derkx & B. Gasenbeek (Eds.), *J.P. van Praag: vader van het moderne Nederlandse humanisme* (pp. 120–129). De Tijdstroom. (Oorspronkelijk gepubliceerd 1947)
- Rijn, R. van (c. 1647). *De predikende Christus (De Honderdguldenprent)*. Rijksmuseum.
- Robinson, C. J. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Zed Books.
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. Vintage.
- Schaap, J., & Essed, P. (2017). De terugkeer van Alledaags Racisme. *Sociologie*, 13(1), 93–108. <https://doi.org/10.5117/soc2017.1.scha>
- Suransky, C. (2021). Humansime en (anti) racisme. In gesprek met Anthony B. Pinn: Black Lives Matter, racisme, diversiteit en inclusie in het hoger onderwijs. *Waardenwerk*, 8–16.
- Táíwò, O. (2022). *Against Decolonization*. African Arguments.
- Táíwò, O. O. (2022). *Reconsidering Reparations (Philosophy of Race)*. Oxford University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Thoenes, P. (1991a). Geschiedenis van het humanisme in Nederland. In P. Cliteur & D. Van Houten (Eds.), *Humanisme: Theorie en praktijk* (pp. 55–64). De Tijdstroom.
- Thoenes, P. (1991b). Holland, humanisme en burgercultuur. In P. Cliteur & W. Van Dooren (Eds.), *Geschiedenis van het humanisme* (pp. 267–288). Boom.

- Thoenes, P. (1993). Geschiedenis van het humanisme in Nederland: Over boeddhisme, christendom en humanisme. In P. Cliteur & D. Van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en Praktijk* (pp. 55–64). Tijdstroom.
- Walter, N. (1998). Humanists, Humanities, Humanisms. In *Humanism. Finding Meaning in the World* (pp. 19–34). Prometheus Books.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press Books.
- Wekker, G. (2018). *Witte onschuld: Paradoxen van kolonialisme en ras*. Amsterdam University Press.