

De hogere domheid van de libertijn Humanisme tussen Verlichting en postmoderniteit

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar
in de Wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme
aan de Rijksuniversiteit te Leiden,
op 27 september 1991,
door
dr. M. van Nierop

Mijnheer de rector magnificus, Zeer gewaardeerde toehoorders,

Is het leven rechtvaardig?

Ja.

Is het leven rechtvaardig?

Nee.

Laten we zingen:

Ja en Nee!

Laten we zingen:

Ja en Nee! ⁽¹⁾

1

Hoeveel zaaks zijn wij eigenlijk? Zo'n retorische vraag, waarop het antwoord: "niet veel" al in de structuur, betekenis en toon van de vragende zin dwingend ligt opgesloten, behoort een filosoof niet te stellen. Dat schrijft althans een lange traditie voor waarin het suggestieve, overredende, metaforische, aan emoties appellerende vragen en antwoorden van de retor streng wordt onderscheiden van het argumentatieve, overtuigende, op letterlijke betekenissen gestoelde en door de rede geleide zoeken naar geldigheid en waarheid door de filosoof. Dat dit strenge onderscheid tussen filosofie en retorica en de, daarmee verwante, onderscheiding tussen filosofisch en literair taalgebruik, tussen begrip en metafoor, inmiddels sterk zijn gerelativeerd zal velen van u bekend zijn. Of u deze relativisering, die past in het geheel van relativismen dat veel hedendaagse filosofie kenmerkt, nu toejuicht of niet is een andere kwestie. Die andere kwestie: de waarde of onwaarde van relativisme, is één van de thema's van mijn betoog van vandaag.

Dat betoog heeft het karakter van de oratie, een literair-retorische vorm die het midden houdt tussen een geleerde - in mijn geval filosofische - verhandeling en een toespraak over een onderwerp van algemene interesse. Het is van oudsher één van die taalvormen - zoals het essay, de filosofische dialoog, de ideeënroman, het didactisch gedicht - waarin argumentatie en evocatie met elkaar vermengd zijn,

vormen waarin altijd al iets van die relativering van het scherpe onderscheid was gerealiseerd waarover ik zojuist sprak. Aan de inaugurele oratie komt dan bovendien nog het aspect van de intree toe: de initiatie middels presentatie van een vakgebied, van iemands positie daarin en zelfs ook van diens persoon. Die stelt zich ermee voor aan rector en hoogleraren omdat hij in hun kring wil worden opgenomen, aan de bestuurders die de wetenschappelijke organisatie leiden, aan mededocenten en studenten en voorts, zoals de statige formulering luidt, aan "allen die door hun aanwezigheid blijk geven van hun belangstelling en luister bijzetten aan deze plechtigheid".

In het geval van een bijzondere leerstoel als deze, tenslotte, presenteert zich een persoon die wordt geacht, mede namens een stichting, een levensovertuiging te vertegenwoordigen binnen de poorten van de universiteit, terwijl het bedrijven van wetenschap zonder levensbeschouwelijke preoccupaties toch juist als een grote verworvenheid van onze universitaire traditie geldt. Dat uit die verworvenheid blijkbaar geen *absolute* norm voortvloeit, maar één die relativering toelaat, is een mooi voorbeeld van het 'libertinisme' waarvoor ik aan het eind een lans wil breken.

Al met al dus literair gezien geen *einfache Form*, zo'n rede. De complexiteit van de opgave zal dan ook in de uitwerking ervan zichtbaar zijn: de tastende, voorzichtige houding die de filosofische wetenschap vereist zal in die uitwerking gaandeweg plaatsmaken voor de stelligheid van de orator die een zaak behartigt. Die stelligheid dan nog eens te relativëren, dat staat ons kleine uur niet toe. Maar daartoe bieden zich hopelijk andere gelegenheden aan.

2

Wij zijn niet veel zaaks, in elk geval heel wat minder dan we vaak denken. Dat is een boodschap die vanuit de pessimistische, cynische, sceptische onderstroom van onze cultuur door de eeuwen heen steeds is vernomen. De ervaring van het absurde, het zinloze, het toevallige en vergeefse, het pijnlijke en gruwelijke, het onverbeterlijke en ijdele aan het menselijk bestaan, het redeloze en doelloze ervan, die ervaring bood taaië weerstand tegen hoopvollere, lichtere, van meer zelfvertrouwen getuigende, een betere toekomst verwachende visies. Overal waar van menselijke grootheid werd gesproken, fluisterde of riep er wel een filosoof, een tragicus, een *homo religiosus* tegenin: "ellende". Telkens als er vertrouwen werd gesteld in ons vermogen tot verantwoord en rechtvaardig handelen of werd gebouwd op de macht van ons kennen en denken, klonk er wel een hardnekkige stem die sprak over de boosheid in ons wezen, onze kleinheid en verlorenheid in de kosmos, onze onmacht om ook maar iets zeker te weten.

In zijn nog altijd lezenswaardig boekje *Das Problem des Menschen* ⁽²⁾ heeft Martin Buber die twee tendenties bij filosofische en religieuze denkers met behulp van de metaforen 'huis' en 'woestijn' gekenschetst. Hij doet dat meeslepend, al is de historische typologie die hij eraan verbindt - Aristoteles als de onproblematische, behuisde; zeven eeuwen later Augustinus als de eenzame en ook in het christendom nog thuisloze, etcetera - uiteraard niet erg diepgaand. Ze wekt ook ten onrechte de indruk dat het hier om een soort afwisseling van tijdperken gaat, terwijl de

tendenties van grandeur en misère, van vertrouwen en wantrouwen elkaar constant begeleiden, elkaar in zekere zin nodig hebben. Om Hugo von Hofmannsthal's gedicht *Manche freilich...* te citeren: "Die leichten sind an die schweren / Wie an Luft und Erde gebunden".⁽³⁾

Elke wijsgerige antropologie en ook elk humanisme zal zich rekenschap moeten geven van die dubbelheid, die ambivalentie in onze conditie. Blaise Pascal verwoordde die exemplarisch in zijn *Pensées*, waar hij sprak over de eeuwige stilte van de oneindige ruimten die hem angst aanjoegen, ruimten die onkundig zijn van ons bestaan en die wij, gering naar plaats en tijd als we zijn, niet kunnen bevatten. "De mens is enkel een riet, het zwakste in de natuur, maar het is een denkend riet. Het hele universum hoeft zijn wapenrusting niet aan te gorden om hem te verpletteren. Een zuchtje, een druppel water is genoeg om hem te doden. Maar als dit universum hem verpletteren zou, dan zou de mens nog altijd nobeler zijn dan wat hem doodt, omdat hij wéét dat hij sterft, terwijl het universum geen weet heeft van zijn eigen overmacht over hem. Heel onze waardigheid bestaat dus in het denken (Toute notre dignité consiste donc en la pensée)".⁽⁴⁾

Ik ben geneigd om zo'n *maar*, of een *toch*, een *desondanks*, een *trotzdem*, *nevertheless* of *malgré tout* het kenmerk te achten van een antropologie en een humanisme die de moeite waard zijn. Hoe behartenswaardig en nobel geformuleerd ze ook is, de *Beginselverklaring van het humanistisch verbond*, zoals vastgesteld door het 20e congres in 1973⁽⁵⁾, accentueert mijns inziens te sterk de grandeur die bij Pascal op dat *maar* volgt. Ze spreekt van het "proberen te begrijpen van leven en wereld uitsluitend met menselijke vermogens", waarbij wezenlijk voor de mens wordt geacht diens "vermogen tot onderscheidend oordelen, waarvoor niets of niemand buiten hem verantwoordelijk kan worden gesteld". Nogmaals, dat zijn behartenswaardige beginselen, maar ze zijn me te eenzijdig geformuleerd. Die eenzijdigheid heeft ongetwijfeld te maken met de wil om de eigen positie af te zetten tegen de krachten van godsdienstige tradities die buiten of boven de mens en diens eindige vermogens en verantwoordelijkheden instanties van een oneindig en absoluut karakter gesteld zien. Ook Pascal behoorde tot een dergelijke traditie, de christelijke. Nietzsche noemt hem zelfs de eerste onder de christenen, die hij bijna liefheeft en van wie hij zoveel heeft geleerd over de gevaarlijke huivering van een tegen zichzelf gerichte intellectuele en fysieke wreedheid die hij, Nietzsche, tot de logica van de christelijke zelfverloochening vindt behoren.⁽⁶⁾ Pascal heeft bij zijn evocatie van menselijke nietigheid behalve de waardigheid van het denken die hij op zijn *maar* laat volgen, als christen nog een tweede *maar* achter de hand, zou je kunnen zeggen: dat van een transcendent bestel, een God waarin die nietigheid tenslotte is ingebed.

Maar moet degene die zo'n bestel, waarin grandeur en misère beide hun plaats krijgen toegewezen, niet erkent, dan maar zijn toevlucht nemen tot een heroïserende vereenzijdiging van menselijke vermogens, waarden en waardigheid, en de onwaardigheid, kleinheid, boosheid en lachwekkendheid van het bestaan loochenen of op zijn minst verzwijgen? Laat de ongelovige dit grote terrein dan niet te gemakkelijk over aan levensbeschouwingen die zulke negatieve aspecten van onze eindigheid wél opnemen in het complex van hun denken en ervaren, er troost

en vergeving voor bieden en zelfs verlossing ervan in het vooruitzicht stellen?

3

Maar laten we terugkeren naar datgene waarin Pascal onze waardigheid gelegen ziet: het denken over, het weet hebben van, onze eigen situatie. Een ruime eeuw later zal dat denken, als rationaliteit, reflexie, zelfbewustzijn, het centrum vormen van de filosofische en maatschappelijke beweging waarin het humanisme nog altijd zijn wortels heeft: de Verlichting, met haar zo verschillende uitwaaieringen in idealistische en positivistische richting. In Kants definitie is Verlichting een "zich losmaken van de mens uit een onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is". Die schuld ligt, zegt Kant, in een gebrek aan moed, aan de moed die ervoor nodig is, zich van zijn *eigen* verstand te bedienen, ook nu dit voor steeds grotere groepen objectief gezien mogelijk is geworden. Maar het is zo behaaglijk om onmondig te zijn, een boek, een zielzorger, een arts of officier voor ons te laten beslissen. Vrijwillig laten we ons in een loopwagentje zetten, bangelijk gemaakt door de sombere voorspellingen van onze voogden, dat we zouden kunnen omvallen als we op eigen benen willen staan. ⁽⁷⁾

Kants gedreven en beeldend betoog enthousiasmeert nog altijd. Het juk, de leiband, de voetboeien van de onvrijheid: je voelt ze van je afglijden. Je voelt het weldadige licht van de Verlichting schijnen, de kerker gaat open. Je bent geneigd hem hartelijk bij te vallen als hij zegt dat de 'hervorming van onze denkwijze' die dat betekent, radicaler is dan een revolutie, die immers alleen de uitwendige despotie uit de weg ruimt. U weet welk geheel van denkbeelden uit die achttiende-eeuwse revolutie is voortgesproten: een optimistisch geloof in de rede, een onttroning van traditionele autoriteiten, de verdediging van vrije studie en onderzoek, een vertrouwen op de wetenschap als bron van vooruitgang van de mensheid. Tolerantie, individuele en collectieve vrijheid, internationalisme en kosmopolitisme staan hoog in het vaandel. Recht en staat moeten wortelen in een sociaal verdrag tussen gelijkwaardige en gelijkberechtigde leden van de samenleving, waarin een zo groot mogelijk algemeen nut wordt nagestreefd en tenslotte zelfs wereldvrede bereikbaar wordt. Over die denkbeelden bestond tamelijk veel overeenstemming. Over andere, als die van materialisme en atheïsme, veel minder. En dat is, zoals u weet, tot op de dag van vandaag ook in het humanisme zo gebleven. De Verlichting bestaat dan ook alleen als ideaaltype in de zin van Max Weber, evenals *het* humanisme.

Welnu, beide clusters van denkbeelden, Verlichting en humanisme, liggen in het schootsveld van de hedendaagse kritiek. Daarbij heeft de Verlichting het het langst en het hardst te verduren gehad. Er is geen denkbeeld uit de opgesomde reeks dat niet al in de negentiende-eeuwse cultuurkritiek wordt bekritiseerd. Oppervlakkig rationalisme, verwaarlozing van het gevoelsleven, mechanisering, vervlakking, ontworteling, verbrokkeling, atomisering, anarchie, teloorgaan van schuldbesef en aansprakelijkheid: eindeloos is de reeks van aantijgingen tegen wat eens zo vol naïef zelfvertrouwen begon. Hoewel de invectieven daarbij niet zelden tegen het humaniteitideaal van de Verlichting zijn gericht, gebeurt dat toch meestal met het oog op een vollediger, 'echter' humanisme. Als Schopenhauer bijvoorbeeld de

'rationalistische Plattköpfe' verwijt dat ze een situatie hebben geschapen als in een verarmd en verwaarloosd dorp waarin de wolven zich beginnen te vertonen, wolven zoals daar zijn: het altijd op de loer liggend materialisme, met in zijn voetspoor het bestialisme, en als hij aan die laatste term tussen haakjes toevoegt: "door sommige lieden humanisme genoemd" ⁽⁸⁾, dan is hij er duidelijk op uit, de mens zoals hij die ziet uit de klauwen van de materialisten te redden. En als hij op een andere plaats hekelt dat het humanisme nauw met het optimisme verbonden is ⁽⁹⁾, dan doet hij dat omdat hij het optimisme verafschuwt als een attitude die de menselijke ellende niet zien wil, dus ook weer vanuit een meer omvattende, 'hogere' opvatting van wat de mens is. En neem Dostojevski's Man uit het souterrain: diens filippica's tegen alles wat de Nieuwe Mens van Verlichting en utilisme zou kenmerken zijn in feite één groot pleidooi voor een mensbeeld dat wèl plaats biedt aan onberekenbare aandriften, disharmonie, irrationaliteit. ⁽¹⁰⁾ En toen ik daarstraks de humanistische *Beginselverklaring* confronteerde met Pascal, deed ikzelf iets in de verte daarmee vergelijkbaars: pleiten voor een completer beeld van het humane in het humanisme-begrip.

Wat er langs zulke wegen gebeurt is in de grond van de zaak: het losmaken van het humanisme uit het geheel van wat 'Verlichting' heet, en zelfs een tegenover elkaar stellen van die twee. Waar dat *in extremis* toe kan leiden weten we: een mede uit de Romantiek voortgekomen reactionaire kritiek die het hele complex van de Verlichting - zeg maar: 'die Moderne', de moderniteit - om zeep helpt ter wille van een soms goedbedoeld, maar vaker ideologisch-hypocriet 'hoger' of 'dieper' beeld van waarachtige humaniteit. Van de zijde die tot voor kort nog zonder bijgedachten 'links' werd genoemd is tegen die antimoderne tendentie het scherpst protest aangetekend. Georg Lukács bracht haar in zijn aan het paranoïde grenzende boek over wat hij noemt het 'irrationalisme van Schelling tot Hitler' op de noemer van een *Zerstörung der Vernunft*. ⁽¹¹⁾ Aan de andere kant van het neodialectische spectrum vraagt Jürgen Habermas zich in zijn colleges over *Der philosophische Diskurs der Moderne* veel voorzichtiger af, of er in compartimenten van het zogeheten postmoderne denken niet in naam van een afscheid van de moderniteit in feite een opstand ertegen op touw wordt gezet. Is daar, vraagt hij suggestief, geen sprake van een contra-Verlichting die zich vermomt als post-Verlichting? ⁽¹²⁾ Nietzsche en Heidegger, die twee aartsvaders van het postmodernisme, moeten het, in dit licht bezien, bij Habermas zwaar ontgelden. Maar ook de geschiedschrijving van de zelfdestructie van de Verlichting die zijn intellectuele leermeesters Horkheimer en Adorno in het naoorlogse jaar 1947 in Amsterdam onder de titel *Dialektik der Aufklärung* ⁽¹³⁾ het licht deden zien, spaart hij zijn kritiek niet.

Met dit geheel van lijnen en samenhangen heb ik u willen binnenvoeren in de verwarrende filosofische en cultuurpolitieke situatie waarin het humanisme zich vandaag de dag bevindt. Voortgekomen uit de moderniteit en haar bronnen in Oudheid en Renaissance, van de aanvang af bestreden vanuit premoderne posities en later door antimodernen die zich dan weer eventueel als postmodernen kunnen

voordoer, lijkt het zich in een van vele kanten belegerde veste te bevinden. De situatie is er niet overzichtelijker op geworden nu een reeks van staten die in elk geval in oorsprong de behoeders van Verlichting en humanisme hebben willen zijn, zichzelf onlangs in hun inhumane ontaarding hebben ontmaskerd. Dat schouwspel is aangrijpend, het brengt Kants aansporing tot ontvoogding uit boeien, juk en loopwagen in levendige herinnering. Maar wie zitten er allemaal op de tribune te juichen? Veel authentieke minnaars van de vrijheid, zeker, maar ook heel wat pre- en antimodernisten van reactionaire snit wier bijval de bijklank heeft van zelfgenoegzaam leedvermaak.

Welke apologie moet het humanisme te midden van deze wirwar kiezen? En hoe stelt het zich op tegenover het postmodernisme *pur sang*, dat het bestaan van zo iets als een *humanum* als basis van humanisme vaak ronduit ontkent? Voor strijd is wederzijdse erkenning een vereiste. Hoe kan men zich dan verweren tegen iemand als Michel Foucault, die beweert dat op de dood van God - die door Nietzsche is verkondigd - de dood van de mens volgt en daarmee bedoelt dat het hele moderne concept van humaniteit een tijdelijke aangelegenheid is, zo tijdelijk als de tekening van een gezicht in het zand bij de zee? ⁽¹⁴⁾ Wat te antwoorden aan Jean-François Lyotard voor wie het humanisme deel uitmaakt van de grote legitimerende verhalen van vooruitgang en optimisme die hun werking hebben verloren? ⁽¹⁵⁾ En wat aan degenen die het humanisme zien als een illusoire metafysica en deze voor zo ongeveer alles wat er fundamenteel verkeerd is gegaan in onze cultuur verantwoordelijk maken, van de technologische uitbuiting van onze planeet tot en met racisme en nazisme? Aldus met name op Heidegger georiënteerde Fransen, die bijvoorbeeld ook in alle ernst menen dat Heideggers misstap in 1933 een blijk was van een nog niet voldoende achter zich gelaten hebben van nu juist: het humanisme. Wat te doen met dit samenstel van verwijt en loochening? Het is zachtjes gezegd onaangenaam voor een groepering die zich met enig recht een wereldbeschouwelijke voorhoede mocht voelen, zich nu door een invloedrijk deel van de contemporaine filosofie als achterhoede beschouwd te weten. Men was het er, zoals gezegd, nog niet eens helemaal over eens of God nu wel dood was en nu wordt het humane waaraan men zijn benaming ontleende onverhoeds doodverklaard.

Nogmaals: wat te doen? In hun oraties hebben naaste collega's zich dat nog kort gelden afgevraagd. Tielman zoekt de oplossing in de definitieve sfeer, in een precisering van wat 'humanisme' betekent. Het humanisme dat de Foucault-aanhangers willen neersabelen is een stropop van eigen makelij, zegt hij. ⁽¹⁶⁾ Kunneman ziet Foucault en Lyotard weliswaar het humanistisch scenario overboord zetten, maar niet het humanistisch engagement. Dit onderscheidt hen volgens hem gunstig van Nietzsche en Heidegger en maakt hun gedachten bruikbaar voor wat hij noemt een 'postmodern gelouterd vooruitgangsperspectief'. ⁽¹⁷⁾ Achterhuis maakt in zijn oratie ernst met de verlegenheid van het humanisme ten overstaan van ecologische vraagstukken en ziet natuurvijandigheid als nauw gelieerd aan de humanistische traditie. Daarom wil hij bijdragen aan een nieuwe humanistische natuurfilosofie. ⁽¹⁸⁾

Welke stem mag u van mij in dit koor verwachten? Die stem zal een goede

verstaander al enigszins hebben beluisterd, als hij of zij haar al niet van andere gelegenheden kende. Maar ik wil haar hier expliciet laten horen, met de stelligheid waarop ik u aan het begin heb voorbereid.

5

Laat ik eerst mijn positie tegenover de *moderniteit* kenschetsen. Aan het modernisme van de Verlichting zal ik altijd verknocht blijven. Vrijheid, gelijkberechtiging, tolerantie, menselijkheid, solidariteit, wereldburgerschap: wie zegt dat daar in feite niemand tegen kan zijn, wenst noch het verleden, noch het heden te kennen of werkt met zulke vage definities van die begrippen dat ze hol en loos worden en daardoor alleen al geen strijd en verdediging lijken nodig te hebben.⁽¹⁹⁾ Overigens is een nauwkeuriger bepaling van die begrippen niet bepaald eenvoudig. Ze bevinden zich bijvoorbeeld niet zomaar in onderlinge harmonie en kunnen zelfs onverenigbaar lijken. Dat zal ieder inzien die beseft hoezeer het politieke spectrum van vele westerse landen wordt bepaald door een strijd over de kwestie 'vrijheid of gelijkheid' en hoezeer de zich ontvoogdende volkeren van het voormalige Oostblok hun bevrijding mede gelegen zien juist in een ontworsteling aan supranationale staten en pactsen.

Ook is het zaak, zo heb ik trachten aan te tonen, de modern-humanistische adagia van de eenzijdigheid te ontdoen die strijd en verdediging nu eenmaal met zich brengen. Bij de Verlichting zelf kan men dan te rade gaan: noch Kant, noch Hume, noch Lessing of Diderot zijn 'rationalistische Plattköpfe'. Die Verlichting is veel rijker en gevarieerder dan de romantische kritiek, die nog altijd gemakzuchtig wordt nagepraat, waar wilde hebben. Maar van die romantische kritiek, van de ermee verwante pessimistische van een Schopenhauer en zelfs van de ronduit antimoderne aanvallen van een Dostojevski valt veel te leren, wil het humanistische mensbeeld niet slechts een halve mens betreffen. En dat Pascal enkel een voorbeeld was van wat in een verder, een premodern verleden en in een andere traditie aan waardevol over ons bestaan gedacht is, dat zal ieder hebben beseft. Dat de oudere vormen van humanisme in Oudheid en Renaissance waarop het moderne humanisme zich graag en terecht beroept - al droegen ze niet letterlijk die naam, die immers pas na 1800 opkwam⁽²⁰⁾ - aan de gewenste verrijking kunnen bijdragen is vanzelfsprekend. Daartoe dienen zich soms onverwachte bronnen aan, zoals bijvoorbeeld het prachtige boek van Martha Nussbaum over de broosheid van het geluk bij de Griekse filosofen en tragici: *The fragility of goodness*.⁽²¹⁾

De kwetsbaarheid en tragiek van het leven moeten deel uitmaken van de zienswijze van een humanisme dat die naam verdient. Maar aan de andere kant horen er volgens mij ook in thuis: het komische, lachwekkende aan onze pretenties, het bijna vertederende van onze zelfoverschatting. Nietzsche - die overigens zelf nog veel te veel met een raar soort onversneden ernst wordt gelezen - heeft voor die tragikomedie een hilarisch oog. Om zichzelf zo te lachen als eigenlijk naar waarheid zou moeten, zegt hij aan het begin van de *Fröhliche Wissenschaft*, daartoe hadden zelfs de begaafdsten nog te weinig genie. Maar misschien, vervolgt hij, is er voor dit lachen nog een toekomst weggelegd.⁽²²⁾

Al met al: bronnen genoeg voor correctie en aanvulling op de genoemde heroïserende eenzijdigheid. Maar het is van belang hier het kaf van het koren te scheiden. Bij degenen die Verlichting en moderniteit in gebreke stellen, naar de 'echte' mens op zoek zijn, voortdurend - en liefst van buitenaf, niet van binnenuit - 'grenzen van de rationaliteit' ⁽²³⁾ zien opdoemen en zelfs de elementaire vrijheden problematiseren, zijn al te vaak onder- en boventonen hoorbaar die wantrouwig maken. Habermas wijst, zoals we zagen, op postmodernistische vermommingen van antimodernisme. Ook bij ons hullen zich obscurantisme en reactie wel eens in het avant-gardistische pakje van de postmoderne opera en dat valt lang niet zo op als je zou wensen. Maar wie zijn ogen en oren goed gebruikt is dan getuige van een ouderwetse, vaak nogal sentimentele, operette.

6

Wat nu de *postmoderniteit* betreft, daarover zou ik in alle voorlopigheid het volgende willen zeggen, me beperkend tot twee belangrijke aspecten van dit zowel rijk geschakeerde als lastig af te grenzen fenomeen. Het eerste aspect is wat men zou kunnen noemen de *Heidegger-tendentie* in het postmodernisme. Dat is de tendentie van een fundamentele kritiek, niet alleen op het moderne denken, maar op zo goed als de hele westerse filosofie: dat er een verwerpelijke metafysica van menselijke autonomie en subjectiviteit in tot uitdrukking is gekomen, een activisme dat streeft naar overzicht, bewerking en beheersing in theorie en praktijk, een humanistische idolatrie van de 'aanwezigheid'. Wat hierbij vergeten werd, van de aanvang af, was het luisteren naar, het hoeden van, wat zich openbaart en verbergt tegelijk: het Zijn.

In vele geschriften heeft Heidegger deze gedachte ontvouwd, met een denkkraft en een vehementie die bij ieder respect horen af te dwingen, ook bij zijn vele tegenstanders. Het geschrift dat zich in ons kader in de aandacht opdringt is zijn *Brief über den Humanismus*, geschreven aan de Parijzenaar Jean Beaufret in antwoord op diens vraag: "Hoe opnieuw betekenis te geven aan het woord 'humanisme'?" en gepubliceerd in 1947. ⁽²⁴⁾ Het behoort tot die typisch naoorlogse betogen waarvan ik het boek van Horkheimer en Adorno al noemde en waartoe ook, uit heel andere hoek, Karl Poppers *The open society and its enemies* behoort.

Zijn die twee laatstgenoemde boeken doortrokken van een directe bekommernis om de catastrofe, bij Heidegger in zijn brief, die in feite een brief *tegen* het humanisme is en waarin Heraclitus en Hölderlin de voornaamste zegslieden zijn, zou je bijna vergeten dat hij op een zwaar beladen tijdstip van het ene desolate en gedesorienteerde deel van Europa naar het andere is verstuurd. Wel schemert er soms enige actualiteit in door, wanneer er sprake is van de 'Heimatlosigkeit' van de hedendaagse mens ⁽²⁵⁾, van het communisme als uitdrukking van een elementaire ervaring van datgene wat 'weltgeschichtlich' is in de fase van de techniek, techniek dan opgevat als mondiale gestalte van metafysische waarheid ⁽²⁶⁾, en wanneer er wordt gesproken van het "gevaar waarin het Europa van tot nog toe steeds duidelijker wordt gedrongen", een gevaar dat daarin bestaat dat het Europese denken "achter de wezensgang van het aanbrekend 'Weltgeschick' terugvalt". ⁽²⁷⁾

Dat zijn grote en plechtige woorden, maar ze verwijzen slechts vaag en onbestemd naar de toenmalige situatie. Toch gaat er bij nader toezien en in het besef dat Heidegger zich heel wel bewust geweest moet zijn van de dringende strekking van Beaufrets vraag, zo vlak na de oorlog, en van plaats en tijd van zijn eigen antwoord, een actuele suggestie vanuit die veel verder gaat. Nergens staat het met zoveel woorden, maar er wordt iets te verstaan gegeven dat, zoals we zagen, in de Franse Heidegger-receptie expliciet zal worden verwoord: de metafysica van de subjectieve autonomie, het humanisme dus, ligt mede - misschien wel in hoofdzaak - aan de oorsprong van de vernietigingsoorlog.

Bij alles wat van Heideggers waarschuwingen tegen de gevolgen van een ongebreidelde autonomie van menselijke beheersing ook te leren valt en hoezeer hij ook, naar hij zich éénmaal laat ontvallen, tegen het humanisme wil denken, "omdat het de humanitas van de mens niet hoog genoeg stelt" ⁽²⁸⁾ - reden waarom Derrida hem, hoogst puriteins, toch weer een subtiel soort aanwezigheidsfilosofie verwijt ⁽²⁹⁾ -, bij dat alles past toch de uitroep: Heidegger en uw receptoren, dit gaat nu werkelijk te ver! De volstrekte inhumaniteit in een extreme dialectiek als uitvloeisel van het humanisme te presenteren, dat gaat wel erg gemakkelijk voorbij aan de wortels van fascisme en nazisme in nu juist die atavistische mensbeelden die *tegen* het Verlichtings-humanisme werden ingezet. En wat aan te vangen, op zo'n plaats, in zo'n tijd, met aansporingen tot wachten, luisteren en hoeden? Houdt dat niet de hooghartige negatie in van het feit dat mensen hoe dan ook te handelen hebben en hun wereld moeten inrichten, domweg omdat ze er als behoeftige wezens nu eenmaal *zijn*, dat zich in die activiteit lugubere ontsporingen kunnen voordoen waartegen toch weer iets *gedaan* zal moeten worden?

Tegen die perverse dialectiek en die hooghartige wereldvreemdheid hoort het humanisme zich te verzetten, vind ik. Het kan zich daarbij niet beperken tot de eenvoudige constatering dat het niet het 'ware' humanisme is dat hier ter discussie staat. Dat doet het wel degelijk.

7

Nu, tenslotte, de *Nietzsche-tendentie* in het postmodernisme, waarmee ik me veel sterker verwant voel. Die tendentie heeft een hele reeks facetten, zoals de aandacht voor de retorische en metaforische structuur van de filosofie waar ik mijn rede mee opende; de vooraanstaande plaats die voor het artistieke wordt ingeruimd naast en tegenover het discursieve; de Dionysische omgrenzing als tegenhanger van de Apollinische orde en, niet te vergeten, Nietzsches eigen kritiek op die aspecten van de Verlichting die strijdig zijn met wat hij, steeds in positieve zin, 'humaniteit' noemt. Die facetten kan ik in ons bestek niet belichten. Waar ik me op wil richten is het door Nietzsche zo scherp geanalyseerde en onder woorden gebrachte probleem van het relativisme ten opzichte van kennis en waarheid en van het - althans in zijn visie - nauw daarmee verbonden morele nihilisme.

Die twee, relativisme en nihilisme, worden merkwaardigerwijs bij de grote postmoderne auteurs niet of nauwelijks als zodanig gethematiseerd. Het is alsof de discussie erover, die in feite een discussie is over het al dan niet gelden van absolute

normen voor waarheid en moraal, als afgesloten wordt beschouwd. Wanneer Lyotard spreekt over de delegitimatie van de grote verhalen van de negentiende eeuw, dan ligt een radicale relativering al in het begrip 'verhalen' zelf opgesloten, zelfs nog zonder dat het verval van hun legitimatie aan de orde hoeft te zijn. De somberheid en het cultuurpessimisme die relativisme en nihilisme destijds met zich meebrachten zijn rond de eeuwwisseling door iemand als Wilhelm Dilthey in geëmotioneerde bewoordingen gevat, waar hij sprak van een 'anarchie van het denken', de 'radeloosheid van de geest over zichzelf', van 'inhoudsloosheid' en 'smart van de leegte'.⁽³⁰⁾ Ook veel van de literatuur van die dagen is er vol van en beleeft zich als uitdrukking van verval, als *décadence*. Lyotard zegt, sprekend over de Weense generatie van Musil en Broch, Mach en Wittgenstein, dat deze de rouwarbeit om de verloren zekerheden tot het uiterste heeft verricht, een rouwarbeit die nu dan ook is voltooid: "Het heimwee naar het verloren verhaal is zélf voor de meeste mensen verloren gegaan."⁽³¹⁾

Ik denk dat dit juist is, en reken me tot die 'meeste mensen'. Een radicale scepsis tegenover absolute waarheden en normen is onontkoombaar geworden. Zij maakt deel uit van onze cultuur en wat zich ertegen verweert is meestal achterhoedegevecht. We zijn er niet meer somber onder, maar uiten anderzijds ook nog maar zelden onze vreugde over de bevrijdende effecten van het relativisme. Dat die er zijn, daarvan kunnen we ons door diezelfde Dilthey laten overtuigen die daarstraks zozeer in mineur sprak. Amper tien jaar later is zijn toon volkomen veranderd. In een ontwerp voor het slot van zijn grote werk *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* schrijft hij dan over het historisch bewustzijn van de eindigheid van alle menselijke en maatschappelijke toestanden en van de relativiteit van elk soort geloof als de laatste stap naar de bevrijding van de mens. Die krijgt daardoor de soevereine mogelijkheid, elke beleving onbevange tegemoet te treden, als ware er geen enkel systeem van filosofie of geloof dat hem zou kunnen binden: "Het leven wordt dan vrij van het begrippelijk kennen en soeverein tegenover alle spinnenwebben van dogmatisch denken. Alle schoonheid en heiligheid, elk offer (...) opent dan perspectieven die een werkelijkheid ontsluiten. Evenzo nemen we dan het slechte, angstaanjagende, lelijke in ons op als iets dat zijn plaats in de wereld inneemt, als een werkelijkheid in zich sluitend die in de samenhang van de wereld gerechtvaardigd moet zijn. Iets dat niet verdonkeremaand kan worden". En hij voegt daaraan toe dat zich tegenover al die relativiteit de continuïteit van de creatieve kracht doet gelden als 'kernachtig historisch feit'.⁽³²⁾

Dat is mooi en overtuigend gezegd. Dilthey's idioom is weliswaar heel anders: plechtiger, ouderwets, dan dat van Nietzsche, die bijvoorbeeld zo'n 'gerechtvaardigd' nooit voor zijn rekening zou nemen. Maar er is dezelfde vreugde in te beluisteren, die Nietzsche tegenover alle - ook zijn eigen - nihilistische somberheden en onmachtsgevoelens in het veld brengt. Ook Dilthey's beroep, aan het eind, op de continuïteit van de creatieve kracht die in de geschiedenis werkzaam is, heeft wel iets van Nietzsche weg. Toch zou hem dit alles te etherisch en afstandelijk zijn geweest, denk ik. We zijn immers niet enkel gefascineerde toeschouwers op het wereldtoneel, we moeten kiezen, handelen, beslissen, op

straffe van de historicistische en nihilistische verlamming die hij vanaf zijn vroegste werk heeft bestreden. Standpuntloos kunnen we niet zijn. Maar hoe moeten we uit alle mogelijke handelingen en beslissingen kiezen?

Nietzsches antwoord op die vraag heeft soms iets van een vlucht naar voren. "Niets is waar, alles is geoorloofd", zegt hij het de hoogste graden van de ismaëlitische Assassijnen-orde na, die voor de kruisvaarders onoverwinnelijk bleek. ⁽³³⁾ Het is één van die uitspraken waarin hij, zij het *ex negativo*, gebonden lijkt te blijven aan de oude absolutismen die hij wilde overwinnen. Wat immers meer met zijn positie zou stroken, dat zou iets zijn als: "niets is absoluut waar, maar daarom zijn we nog niet in staat om alles maar geoorloofd te vinden: het leven staat ons dat eenvoudig niet toe".

Aan ons, voor wie, zoals gezegd, scepsis en relativisme een vanzelfsprekender achtergrond vormen dan voor de late negentiende-eeuwers Nietzsche en Dilthey, blijft zich de noodzaak van morele en politieke keuzes en standpunten onverminderd voordoen. Ook aan de postmodernisten, die wat er in de filosofie nog restte aan vast en hecht geachte schemata, bouwsels, structuren, overbruggingen en fundamenten met pijnlijke precisie deconstrueren, presenteren zich uiteraard de praktische vraagstukken van vrijheid, gerechtigheid, tolerantie en humaniteit, kortom: datgene waar het Verlichting en humanisme om ging en gaat. We zagen dat er aan Foucault en Lyotard een humanistisch engagement kon worden toegekend, anderen hebben zelfs bij Derrida, van hun drieën de meest ironische en intellectueel uitzinnige deconstructeur, een morele inzet waargenomen.

Ik ben er eerlijk gezegd wat huiverig voor, de Franse postmodernisten al te snel op een constructieve moraal af te tasten. De kritische kracht van hun destruerend werk zou haar effect kunnen verliezen, wanneer ze toch weer op de noemer worden gebracht van een filosofische 'stroming' met een daarbij horende 'ethiek'. ⁽³⁴⁾ Bij Richard Rorty ligt de zaak veel duidelijker. Aan zijn deconstructie en destructie van de filosofische traditie van kennisfundering en rechtvaardiging van waarheidsclaims, zijn antifundamentalisme kortom, verbindt hij een pragmatische accentuering van concrete problemen die om een oplossing vragen, een pleidooi voor een liberaal-democratische samenleving en een sterke aandacht voor hermeneutische vorming. ⁽³⁵⁾ Bij hem van een 'humanistische postmoderniteit' te spreken doet daarom veel minder gekunsteld aan. ⁽³⁶⁾

Maar laten we terugkeren naar Nietzsche, wiens relativisme in het postmodernisme is geradicaliseerd, en hem nogmaals met de vraag confronteren die hij zichzelf voortdurend stelde: hoe is het mogelijk, nog standpunten te hebben? Het zal duidelijk zijn dat zijn antwoord nooit kan luiden: omdat zo'n standpunt gefundeerd is, of gerechtvaardigd. Waarop of waarin zou zo'n standpunt immers gefundeerd kunnen zijn, door wie of wat gerechtvaardigd kunnen worden? Er zijn immers enkel perspectieven, accenten, taxaties, ja's en nee's ⁽³⁷⁾, zonder welke ons leven, *het* leven, ondenkbaar is. ⁽³⁸⁾ Standpunten dus in zekere zin, maar dan wel heel letterlijk te nemen als: punten waarop je nu eenmaal staat.

Maar het is één ding om in te zien dat er alleen maar, overal en altijd, perspectieven zijn, om perspectivist te zijn kortom, een ander om ze te hebben, te moeten hebben. Dit laatste vereist een verenging van perspectivische mogelijkheden, daar kunnen

we niet buiten. Wat er, zegt Nietzsche, 'natuur' is in elke moraal is nu juist dat ze ons zo'n vernauwing afdwingt, onze ongelimiteerde vrijheden inperkt. Ze brengt ons zodoende in zekere zin de *domheid* bij die een voorwaarde is voor leven en groei.⁽³⁹⁾ Het volstrekke intellectuele relativisme van de perspectivist kan, nee, moet dus samen bestaan met de daadwerkelijke beperktheid van zijn perspectieven.

Dat is één van de kernen van Nietzsches filosofie, die in steeds andere vormen terugkeert, als het paradoxen van de levensnoodzakelijke illusie, als de tragische ernst die wij van de 'leraren van de mensheid' bijgebracht willen krijgen om het leven interessant genoeg te vinden ⁽⁴⁰⁾, enzovoorts. Dat Nietzsche bovendien speculeert over een toekomst waarin zulke kunstgrepen ter wille van de vitaliteit niet meer nodig zouden zijn is waar, maar voor ons onderwerp nu niet van belang. Het naast elkaar bestaan van een lucide relativisme en de noodzakelijke domheid van het beperkte perspectief, daarom gaat het. Dat is het wat ik 'hogere domheid' zou willen noemen. 'Hoger' omdat de luciditeit van het ene de beperktheid van het andere overstraalt en omdat dat andere, het beperkte perspectief, op zijn beurt de intellectuele vrijheid en experimenteerdrijf van het perspectivisme van haar bandeloze vrijblijvendheid ontdoet en binnen leefbare proporties brengt, karakter verleent, 'stijl' ⁽⁴¹⁾ geeft.

Voor degene die heeft geleerd in die dubbele positie te leven, heeft Nietzsche een naam. In de voorrede tot het eerste deel van *Menschliches, Allzumenschliches* noemt hij hem 'de vrije geest', die hij zich heeft uitgedacht om een beetje gezelschap te hebben. En hij vertelt meeslepend diens geschiedenis. Hoe hij zich uit nieuwsgierigheid naar het onontdekte losmaakt uit de hoge plichten en sterke bindingen die hem vasthielden, maar hoe dan de vervreemding en ontzuivering, de kilte en de eenzaamheid waarnaar hij zo haakte hem ziek maken. Lange jaren van genezing volgen waarin soms een soort overgangsfase ('mittlerer Zustand') toch al iets van gezondheid aankondigt: een toestand zonder ja of nee, een vogelvlucht waarin hij onmetelijk veel beneden zich overziet, zonder dat dat vele hem bekommert.

Maar dan nadert de grote gezondheid waarin de vrije geest zich warmt als een hagedis op een muur in de zon: hij begrijpt dan het perspectivische in elke waardebeoordeling, de vertekening die erbij hoort, de domheid ook ten opzichte van tegenovergestelde waarden, het intellectuele verlies ('intellektuelle Einbuße') waarmee elk voor-en-tegen gepaard gaat, de noodzakelijke onrechtvaardigheid van elk voor-en-tegen. ⁽⁴²⁾

U ziet: het loutere relativisme is slechts een 'mittlerer Zustand'. De grote gezondheid komt pas met het inzicht dat er aan het voor-en-tegen, hoe onrechtvaardig en onbevredigend ten opzichte van de luciditeit van het intellect dat ook moge schijnen, domweg niet te ontkomen valt. Wat niet wil zeggen dat er in die onrechtvaardigheid geen gradaties zijn. Het onrecht mag ons niet te gemakkelijk afgaan: de omvang van de perspectieven bepaalt hier wel degelijk een rangorde. Als altijd bij Nietzsche is er geen sprake van een zachtaardige harmonie: de spanning tussen de polen geeft pas kracht aan het geheel.

De vrije geest en zijn hogere domheid, daarvoor zou ik twee woorden uit Coornherts tijd in hun oude betekenis uit de kافت van deel VIII,1 van het Woordenboek der

Nederlandsche Taal willen bevrijden. Het zijn twee woorden die in hun oorspronkelijke connotatie in onbruik zijn geraakt, deels doordat ze tot scheldwoord werden in de mond van tegenstanders, deels doordat ze een te nauwe betekenis van erotische vrijbuiting kregen: de libertijn en zijn libertinage of misschien nog liever, want minder belast: zijn libertinisme.⁽⁴³⁾

Als de humanist iets zou moeten zijn, dan is dat volgens mij dat: een libertijn, een radicale relativist en scepticus, relativiste of sceptica, die desondanks staat voor een reeks van elementaire menselijke waarden, deze bij hun naam durft te noemen en ze desnoods in een 'leer' onderbrengt⁽⁴⁴⁾, maar bij wie absolutisme, fanatisme en intolerantie geen kans krijgen, omdat de noodzakelijke beperktheid van zijn standpunt wordt overstraald door zijn perspectivisme.

Binnen dat beperkte perspectief kan hij dan gerust weer aantonen, bewijzen, desnoods 'rechtvaardigen' en 'funderen', de humanistische 'metafysica' bedrijven die door Heidegger de wacht werd aangezegd, als hij maar beseft dat er geen uiteindelijk bewijs, geen ultieme fundering te vinden zijn, dat alle hechte constructies tenslotte zweven, en er zich ook naar gedraagt. Binnen zijn perspectief kan en moet hij standvastig opkomen voor de - van eenzijdigheden ontdane - waarden van Verlichting en humanisme, ja: voor de 'westerse waarden', als hij ze maar niet als dwingende absoluta presenteert, maar als de eindige uitdrukking van onze met pijn en moeite verworven inzichten in hoe een vrije en rechtvaardige wereld eruit zou moeten zien.

Met zo'n dubbelheid van radicale scepsis en standvastigheid, een dubbelheid die zo ongeveer het tegendeel zou moeten zijn van halfhartigheid, is niet gemakkelijk te leven. Maar als het lukt, doet geen wereldbeschouwing dat de libertijn en zijn libertinisme na. Een libertinisme waarin de spanning tussen de polen van relativisme en standpuntbepaling voelbaar blijft, zou immers zowel gevrijwaard zijn tegen de cynische indifferentie waarmee een, in de grond van de zaak onmogelijke, standpuntloosheid zich identiteit poogt te verschaffen, als tegen elke wereldbeschouwelijke ideologie die 'de anderen' verkettert. Maar ook zou het niet opgaan in een zijig soort openheid-naar-alle-kanten, waarin zozeer het accent ligt op ons aller menselijkheid, ons aller onderweg zijn op de levensweg die wij elk op onze eigen wijze bewandelen, dat die 'eigen wijzen' nauwelijks meer punt van discussie schijnen te zijn. Het kader van in elk geval onze samenleving is tolerant genoeg om daarbinnen onze debatten met inzet en zelfs met heftigheid te voeren. Dat dwingt ook de libertinist, de humanist, ertoe, zijn levensovertuiging te preciseren, te corrigeren en aan te vullen, haar hechter te maken en te 'funderen' in de daarstraks geschetste niet-fundamentalistische betekenis.

Maar of dat alles lukt, of zelfs maar lukken kan, dat staat te bezien. In elk geval zal er flink aan moeten worden gewerkt, ook door filosofen. Ga er maar aan staan, zult u zeggen. Dat zal ik voor mijn deel proberen, naar ik hoop met de hulp van velen.

Dames en heren bestuurders van deze universiteit,

U hebt met mijn benoeming ingestemd en daar ben ik erkentelijk voor. Dat ik de liberteit - om een ander oud woord uit het W.N.T in ere te herstellen - waarmee u levensbeschouwelijke leerstoelen in uw hallen gedooft als illustratie heb gebruikt

van waar het mij vandaag om ging, hebt u hopelijk niet al te on-Leids vrijpostig gevonden. De zegelspreuk *Praesidium Libertatis* is voor deze universiteit geen loze kreet, dat heb ik ook kunnen vaststellen in contacten met de universitaire instanties waar een nieuwkomer mee te maken krijgt.

Mijnheer de rector magnificus. Dames en heren hoogleraren,

Deze inaugurele rede was de performatieve act waardoor ik formeel in uw midden ben opgenomen. Om dit ook materieel te laten gebeuren is heel wat meer nodig, zoals ik heel goed besef. Gelukkig heb ik met enkelen van u al lange tijd banden van vriendschap en collegialiteit. Ik noem hen niet bij name, met uitzondering van de emeriti Soeteman en Würzner, die ik in de tijd van mijn studie Duits hier in Leiden heb leren kennen als erudiete humanisten.

Dat die enkelen er velen mogen worden is mijn wens.

Dames en heren curatoren en bestuurders van de stichting 'Socrates',

Dat u mij, de volslagen nieuweling in uw kringen, in samenwerking met de Faculteit der Wijsbegeerte voor deze leerstoel hebt willen voordragen, geeft blijk van uw open, socratische instelling. U hebt het erop gewaagd met iemand in zee te gaan die standpunten inneemt die sommigen van u vreemd zullen zijn of misschien zelfs zullen schokken. Maar, zoals ik heb gemerkt, het begrip 'dissident' heeft in uw midden alleen een positieve inhoud.

Al in de benaming van deze leerstoel ligt de dubbelheid opgesloten die ik een voorwaarde voor libertinisme vind: de *logos* van de antropologie, verbonden met het *-isme* van het humanisme, het is precies die verbintenis van *epistèmè* en *doxa* waarin ik me vrij zal voelen. Daarbij komt dan nog dat me tegenover dat *-isme* de afstand wordt gegund die in de bepaling 'grondslagen van' is uitgedrukt. Dat die grondslagen moeten worden gezien als hecht te verankeren, maar steeds radicaal te relativeren fundamenteën, daarvan heb ik u vandaag naar ik hoop een beetje overtuigd, zo dat al nodig was.

Dames en heren leden van de Faculteit der Wijsbegeerte,

Geen ogenblik heb ik zoiets als 'aanpassingsmoeilijkheden' ervaren toen ik me één van de uwen mocht gaan noemen. Hoe zou ik ook, met al die collega's die ik nog ken van toen ze student waren in Amsterdam en met die anderen, niet in de laatste plaats de emeriti, die ik op andere wijze had leren kennen en waarderen. Uw faculteit zou de wapenspreuk *Klein maar dapper* niet misstaan. Dat ik uw getalsmatig zo karig bedeelde gelederen met mijn inbreng mag komen uitbreiden, en hopelijk versterken, daar ben ik van harte blij om.

Mevrouw, mijne heren bezetters van de andere bijzondere leerstoelen bij de Faculteit der Wijsbegeerte,

Het zal u na het voorafgaande niet verwonderen dat ik niet alleen op zoek wil gaan naar wat ons verbindt, maar terdege ook naar wat ons scheidt. Ik hoop uw standpunten dan ook in collegialiteit en vriendschap te mogen bestrijden.

Waarde Fresco, beste Marcel,

Je hebt in de tien jaar dat je als opvolger van Jaap van Praag deze leerstoel hebt bezet, met een enorme inzet en werkkraft de opdracht die hij je stelde waargemaakt. Je verdiensten op de terreinen van de waardenfilosofie, de filosofie van de cultuurwetenschappen en de esthetica, je studies van antieke auteurs, van Coornhert, Hemsterhuis en vele anderen, zijn te uitgebreid om hier met enige volledigheid op te sommen. Het zal niet gemakkelijk zijn je opvolger te wezen. Aan een verandering van 'stijl' zullen sommigen moeten wennen. Ik kan soms extravert zijn, maar vergeleken met jouw mediterrane exuberantie voel ik me soms een timide jongeling, schuchter aanzettend om óók eens een keer aan het woord te komen. Jouw flamboyante gang door Leiden, links en rechts je vele vrienden aanklappend, is een sensatie om mee te maken. Angstig zie ik soms de schouderklappen die je dan uitdeelt, uit ervaring wetend wat voor pijnlijke plek iemand daaraan kan overhouden. Dat kan en ga ik allemaal niet nabootsen. Maar in jouw geest verder werken, dat wil ik graag. Je hebt aan het eind van je afscheidsrede alleen letterlijk, zoals je zei, de pijp aan Maarten gegeven. Welnu, die pijp zal ik roken. Gelukkig is het een Goudse, en dus geen zware.

Dames en heren studenten,

Om u is het allemaal begonnen. En dat veel ook mét u begint bewijst deze oratie. U hebt haar in de loop van het afgelopen studiejaar zien ontstaan, in onze bijeenkomsten over Schopenhauer als pessimistisch humanist en over humanisme en anti-humanisme in de hedendaagse filosofie. En binnenkort zullen we bij Richard Rorty op zoek gaan naar de mogelijkheden van wat ik voorlopig maar even genoemd heb: een humanistische postmoderniteit. Iets dergelijks zou ik samen met u willen ontwikkelen, in de experimentele situatie van de gedachtenwisseling. Ik heb u leren kennen als ontvankelijke en leergierige toehoorders. In de naaste toekomst wil ik graag meer ruimte laten voor wat uzelf in te brengen hebt. Tenslotte een verzoek: mocht ik stokpaarden gaan berijden, die altijd dreigende beroepsdeformatie van docenten, werp me daar dan hardhandig vanaf.

Deze oratorische reeks van welgemeende betuigingen van dank, vriendschap en respect zou niet compleet zijn zonder een woord van dank aan mijn faculteit in Amsterdam, die mij in de gelegenheid stelt mijn tijd zo in te delen dat ik de taken die deze leerstoel met zich brengt kan vervullen. Ik heb gezegd.

Noten

- (1) Fragment uit de orale traditie van de mvett bij de Gabonese stam van de Fang, ontleend aan: Jan Brokken, *De regenvogel - een reis door Equatoriaal Afrika*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 1991, p.247.
- (2) Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1961, vooral; 'Zweiter Abschnitt', pp.22-41.
- (3) Hugo von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Bd. *Gedichte*

- und lyrische Dramen*, Frankfurt am Main: S.Fischer Verlag, 1963, p.19.
- (4) Blaise Pascal, *Pensées*, texte de Léon Brunschvicg, Paris: Nelson, 1934, nrs. 205, 206, 207. Het letterlijke citaat stamt uit nr. 347.
 - (5) Geciteerd naar de brochure *Uitgangspunten en doeleinden van het Humanistisch Verbond*, Utrecht, z.j.
 - (6) Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, nr. 192, *Jenseits von Gut und Böse*, nr. 229 en *Ecce Homo*, nr. 3.
 - (7) Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, ed. Theorie-Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1964, pp.53-61.
 - (8) Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, par. 34 'Die Vernunft'. Ik dank dit citaat aan drs. P. Abelsen.
 - (9) *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*, ed. Julius Frauenstadt, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1864, p.434.
 - (10) Zie hiervoor: Maarten van Nierop, 'Een ster genaamd Alsem - Dostojevski's verzet tegen de Verlichting', in: M.V.N., *Denken in tweespalt - interpreteren in ambivalentie*, Delft: Eburon, 1989, pp.170-195.
 - (11) Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.
 - (12) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne - zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, p.13.
 - (13) Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung - philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969 (eerste druk: Amsterdam: Querido, 1947).
 - (14) Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Paris. Gallimard, 1966, pp.396-398.
 - (15) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne - rapport sur le savoir*. Paris: Ed. de Minuit, 1979.
 - (16) R.A.P. Tielman, *Humanistische sociologie - een paradox als paradigma*, oratie R.U. Utrecht 1987, Utrecht: Humanistische stichting Socrates, 1987.
 - (17) H. Kunneman, *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime*, oratie Universiteit voor Humanistiek, Utrecht, 1989 (uitgave van deze universiteit).
 - (18) H.J. Achterhuis, *Van moeder aarde tot ruimteschip: humanisme en milieucrisis*, oratie Landbouwuniversiteit Wageningen, 1990 (uitgave van deze universiteit).
 - (19) Zie hiervoor o.a. het artikel van Gerry van der List in *De Volkskrant* van 20 maart 1991 en het antwoord daarop van Jan Glastra van Loon o.d.t. 'Humanisme zoekt geen zekerheid in een geloofsbelijdenis'.
 - (20) Zie voor de woordgeschiedenis van 'humanist' - 'humanistisch' - 'humanisme': J.P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*, Meppel/Amsterdam: Boom, 1989, pp.18-19.
 - (21) Martha Nussbaum, *The fragility of goodness - luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1986.
 - (22) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 1.
 - (23) Een over het algemeen redelijke en interessante analyse van die 'grenzen van de rationaliteit' is te vinden in: Arnold Burms & Herman De Dijn, *De*

- rationaliteit en haar grenzen - kritiek en deconstructie*, Leuven: Univ. Pers & Assen/Maastricht: Van Gorcum, 3e druk 1990. Maar ook in dit boek, dat sterk onder de invloed staat van het postmoderne denken, zijn nogal wat ronduit 'ouderwetse', in de zin van premoderne en antimoderne, standpunten aan te treffen, bijv. in de behandeling van problemen rond individualisme in hoofdstuk II, pp.13-25.
- (24) Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'*, Bern: Francke Verlag, 1947.
- (25) *op. cit.*, p.84.
- (26) *op. cit.*, p.88.
- (27) *op. cit.*, p.88-89.
- (28) *op. cit.*, p.75.
- (29) Jacques Derrida, 'Les fins de l'homme', in: J.D., *Marges de la philosophie*, Paris: Ed. de Minuit, 1972, pp.129-164, vooral pp.153 e.v.
- (30) Wilhelm Dilthey, *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, in: W.D., *Gesammelte Schriften*, Bd VIII, pp.194-203, daarvan vooral par. 2.
- (31) Lyotard, *op. cit.*, p.68.
- (32) Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: W.D., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp.290 e.v.
- (33) Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 3. Abhandlung: 'Was bedeuten asketische Ideale?', nr. 24.
- (34) Een andere zaak is, of aan de deconstructieve arbeid zelf niet een ethisch aspect te onderscheiden valt van libertaire, emancipatorische aard. Ook Nietzsche was, juist als afbreker en ontmaskeraar van oude structuren, 'moralist'.
- (35) Zie ook: de 'Inleiding' tot Richard Rorty, *Solidariteit of objectiviteit - drie filosofische essays*, inl. en vert. H.J. Pott, L. van der Sluijs en R. de Wilde, Amsterdam/Meppel: Boom, 1990.
- (36) Zie voor deze term ook de inleidende tekst i.v.m. mijn aanstaand college over Richard Rorty, in: *Studiegids wijsbegeerte*, R.U.L., 1991-1992. pp.112-113.
- (37) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 301.
- (38) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 'Vorrede'.
- (39) Nietzsche, *op. cit.*, nr. 188.
- (40) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 1.
- (41) Voor Nietzsche is stijl, met name wat hij 'grote stijl' noemt, het resultaat van de wil om chaos te beheersen, zijn gaven en verlangens onder een 'juk' te brengen. Zie bijv.: Der Wille zur Macht, onderdeel 'Der Wille zur Macht als Kunst', nrs. 842 en 848.
- (42) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 1. Band, 'Vorrede', nr. 6.
- (43) *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, deel VIII.1, lemma 'Libertijn', met zijn afleidingen: 'Libertijnsch', 'Libertinisme', etc.
- (44) Voor zo'n formulering van 'leerstellingen' pleit bijv. Paul Cliteur, in o.a.: *Humanistische filosofie*. Kampen: Kok Agora, 1990.