

„DE FILOSOFIE
IS GEEN HOSPITAAL!”

DR. W. LUIJPEN

„DE FILOSOFIE
IS GEEN HOSPITAAL!”

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN BIJZONDER HOOGLERAAR
IN DE FILOSOFIE
NAMENS DE SINT RADBOUD STICHTING
AAN DE T.H. TE DELFT
OP WOENSDAG 29 JANUARI 1969

DOOR

DR. W. LUIJPEN

DEKKER & VAN DE VEGT N.V. NIJMEGEN - UTRECHT

*Mevrouw, mijne Heren Bestuursleden van de Sint Radboud-
Stichting en Curatoren van deze bijzondere leerstoel,*

Mijne Heren Curatoren van deze Hogeschool,

Mijnheer de Rector Magnificus,

Mijne Heren Leden van de Senaat,

*Dames en Heren Lectoren, Docenten en Medewerkers
van de Technische Hogeschool,*

Dames en Heren Studenten,

*en voorts Gij allen, die door Uw aanwezigheid van Uw
belangstelling blijk geeft,*

Zeer gewaardeerde Toehoorders,

Wanneer een psycho-analist mij duidelijk zou maken, dat mijn filosoferen een vorm van sadisme is, wanneer hij op grond van een analyse van mijn werk zou bewijzen, dat ik daarin heimelijk de mogelijkheid heb aangegrepen om anderen te kwellen, dan zou ik dat accepteren. Ik zou trouwens ook accepteren als hij iets anders zou zeggen! Maar heb ik hiermee niet geïnsinueerd dat het mij niet interesseert wat de psycho-analist zegt? Deze conclusie zou juist iets te ver gaan, want mijn geestelijke gezondheid is mij bijzonder dierbaar. Maar de vraag of het *waar* of *niet waar* is wat ik als *filosoof* zeg of gezegd heb, heeft nog niet eens een begin van een antwoord ontvangen als de psycho-analist zou hebben bewezen dat mijn filosofie een gesublimeerde vorm van sadisme zou zijn. Om deze overtuiging nader te expliciteren, wil ik niet de formulering van Heidegger gebruiken, die gezegd heeft: „*Die Wissenschaft denkt nicht*”¹. Dergelijke formuleringen wekken animositeit en vooral misverstand, want Heidegger bedoelde eenvoudig te zeggen: „De positieve wetenschappen ‘doen’ niet wat ik, Heidegger, ‘Denken’ noem”. Dat spreekt vanzelf, want de filosofie is geen positieve wetenschap. Maar dit brengt consequen-

ties met zich mee, waaraan de filosofie steeds zal trachten te ontkomen. Dat betekent dat de filosofie altijd in gevaar verkeert. Zij loopt steeds het risico een positieve wetenschap te willen zijn², om aan de duizeling van haar eigen wezen te ontsnappen. Voor- dat het *weer* zover is, wil ik vanmiddag trachten voor U, zeer ge- waardeerde toehoorders, iets van het authentieke wezen van de filosofie ter sprake te brengen.

Omdat in ieder oordeel de pretentie leeft uit te drukken dat het beoordeelde „waarlijk” en „werkelijk” is wat het gezegd wordt te zijn³, en omdat het oordelende subject weet deze pretentie niet te kunnen voeren wanneer hij zijn willekeur en zijn grillen niet aan banden legt⁴, is het te begrijpen dat het in de geschiede- nis van de filosofie gebeurd is dat de waarheid „los” van de mens werd „opgeslagen”, om als „waarheid-op-zich” de norm te zijn voor de waarheid-als-menselijk-bezit, en om te fungeren als de instantie waardoor de noodzaak om menselijke willekeur en grillen aan banden te leggen gerechtvaardigd werd. Deze op- vassing heeft echter aan overtuigingskracht ingeboet sinds duide- lijk werd dat de waarheid niet primair in het oordeel ligt, omdat de oordeelswaarheid de onverborgenheid-voor-de-mens van de beoordeelde zin veronderstelt⁵. De waarheid als onverborgen- heid veronderstelt echter weer, dat de mens het „ding”-in-z’n- zijn reeds doorbroken en overstegen heeft, dus dat het wezen van de mens reeds „ontsprongen” is als een zeker „licht” dat als bui- ten zichzelf tredend „licht” de waarheid als onverborgenheid der dingen constitueert⁶.

Het overschrijden van het „ding-in-z’n-zijn”, wat de mens wezenlijk is, is een mysterieus „gebeuren”⁷. Het wezen van de mens is dus een zeker *Wesen*, in de werkwoordelijke betekenis van dit woord. Het wezen van de mens „geschiedt”⁸, omdat het „licht”, dat het wezen van de mens uitmaakt, „ontspringt”. Maar als de onverborgenheid van de dingen en de wereld vast- kleeft aan het „geschieden” van het „licht” van het existierend subject, dan is ook de waarheid van de dingen en de wereld een zeker „geschieden”, een zeker „ontspringen”. Het ware is dat- gene wat *west*, *an-west*⁹, zich onthult, zich openbaart. Primair „waar” is dus het „geschieden” van het wezen van de mens, om- dat dit „geschieden” de waarheid van de dingen en van de we-

reld met zich meevoert¹⁰. Het „geschieden” van het wezen van de mens is het komen te staan in de waarheid-als-onverborgen- heid. Aan de waarheid van het oordeel, opgevat als overeen- komst met de „werkelijkheid”, gaat dus zeer veel vooraf. Het „geschieden” van subject „en” zin, als eenheid van wederzijdse implicatie, impliceert het „laten geschieden” van de overeen- komst welke in het ware oordeel uitgedrukt wordt.

Hiermee heb ik de eerste reden aangegeven waarom de waar- heid historisch genoemd moet worden. Er is echter nog een tweede.

De zin, welke aan het „geschieden” van het subject-als-*Cogito* vastkleeft, kleeft namelijk vast aan de *nooit voltooide* geschiedenis, die de existentie zelf is. Elke feitelijke act van „zien” verwijst in- trinsiek naar een toekomst van onverborgenheid. De zin is dus niet louter onverborgenheid; zij is het *clair-obscur* van onverbor- genheid „en” verborgenheid, en dit maakt de *werkelijkheid* van de zin uit.

Hiermee dringen wij dieper door in het „geschieden” van het wezen van de mens. Dit „geschieden” voltrekt zich niet alleen in het doorbraken van de massiviteit van het „ding”-in-de-mens, maar zet zich voort in het overstijgen van elke feitelijkeheid. In het „nu” grijpt het subject over het „verleden” van zijn „zien” heen naar de verwerkelijking van een toekomst van „zien”. De kennis, als onthulling van zin, is dus als eenheid van heden, ver- leden en toekomst, historie. Maar deze historie sleept de historie van de onverborgenheid, dus van de waarheid met zich mee. De synthese van heden, verleden en toekomst moet zowel wat be- treft de noëtische als wat betreft de noëmatische zijde van de exis- tentie-als-*Cogito* benadrukt worden. Deze synthese is echter nooit „voltooid”, want elk verleden verwijst *intrinsiek* naar een toe- komst, zodat zonder toekomst het verleden niet is wat het is. De toekomst maakt *mede* de werkelijkheid van het verleden uit, zo- dat de historie van de waarheid nooit „voltooid” *kan* worden.

Er is echter nog een „derde” reden waarom de waarheid his- torisch genoemd moet worden. Deze is gelegen in het feit dat het gebeuren, dat het „ontspringen” van de onverborgenheid is, pas mogelijk is in een *bepaalde* fase van de persoonlijke historie van het kennend subject en in een bepaalde fase van de collectie- ve historie van de naar waarheid zoekende mensheid, waarin elke

persoonlijke historie gevat is. Een bepaalde fase van de persoonlijke en collectieve historie van de kennis heeft de betekenis van een bepaalde *Einstellung* bij het vragen, waarbinnen het mogelijk is te *zien* en waarbuiten het *zien* onmogelijk is. Wie maar juist is begonnen te denken ziet niet de ware aard b.v. van de gemeenschap, het gezag, de liefde, het recht, het huwelijk, het gezin, het ethische, het artistieke, het religieuze, enz. Wie maar juist de eerste beginselen van de fysika onder de knie heeft, staat nog niet in de *Einstellung* die nodig is om de vragen van de kernfysika zinvol te stellen. Dit betreft de persoonlijke geschiedenis van het kennend subject, maar hetzelfde kan gezegd worden van de collectieve geschiedenis van de kennende mensheid of van een bepaalde gemeenschap.

Hieruit moge blijken hoe moeilijk het voor „ons mensen” wel *moet* zijn om met elkaar te praten! Om bepaalde waarheden te „zien” is het staan in een bepaalde fase van de geschiedenis als noodzakelijke *Einstellung* vereist. Met een blinde kan men niet spreken over het perspectief van het menselijke gezichtsveld. Maar wanneer binnen een bepaalde gemeenschap kinder-offers en weduwen-verbranding de gewoonste zaken van de wereld zijn, dan heeft het ook geen zin om binnen die gemeenschap het verstrekken van kinderbijslag en weduwnpensioenen een objectieve ethische eis te noemen. „Daar” is „dan” de waarheid van deze ethische eis niet. Dit ziet men vaak over het hoofd. Men vat de mens op als een erwt temidden van de erwten, en veronderstelt dat de erwten elkaar „zo maar” kunnen verstaan. In de UNO blijkt echter zonneklaar dat de gedelegeerden daar niet als erwten temidden van de erwten bijeen zitten, maar als „geschiedenissen”. Dan *moet* men echter de vraag stellen: in welke fase van de geschiedenis verkeren de „sprekers”. Sommigen representeren die periode van de geschiedenis die men de koloniale tijd noemt; anderen vertegenwoordigen de pre-historie; weer anderen staan in het jaar 1968; en weer anderen representeren een geschiedenis die al lang verkalkt is. Hoe zou men elkaar kunnen verstaan? Deze vraag moet men ook stellen als 4000 bisschoppen in Concilie gaan om bepaalde kwesties met elkaar te bespreken. Sommigen vertegenwoordigden, persoonlijk of onpersoonlijk, het denken van Thomas van Aquino, dus de 13e eeuw; anderen hadden, denkend, ook het Concilie van Trente doorgemaakt; weer

anderen vertegenwoordigden het eerste Vaticaans Concilie. Het was aan het ingrijpen van de theologen te danken dat na de eerste sessie 80% van de afgevaardigden zich in het begin van de 20ste eeuw bevonden. Een enkeling leefde reeds in de 21ste eeuw. Hij wist dat hij moest zwijgen.

*Il y a de l'irréfusable... du vrai et du faux*¹¹ – heeft Merleau-Ponty gezegd. In navolging van Husserl kleeft voor Merleau-Ponty het ware vast aan het „zien” in de meest brede betekenis van deze term, dus aan de onmiddellijke tegenwoordigheid van het subject aan een aanwezige werkelijkheid¹². Iedereen begrijpt echter direct dat hiermee nog niet veel gezegd is. Het existierend subject is immers niet slechts „zien”, want het kan ook dromen, fantaseren, hallucineren, vrezen, wensen en zich in illusies verliezen. Toch werd in het voorgaande *iets* gezegd. Daar kwam tot uitdrukking dat de erkenning van het feit dat zoveel „zien” achteraf vermeend „zien” blijkt te zijn, geen reden is om het „zien” als „rechtsgrond” van het ware af te wijzen¹³. Want wanneer wij een oordeel terugtrekken omdat wij ons realiseren dat wij droomden toen wij meenden te „zien”, dan moeten wij toch weer veronderstellen dat wij *nu*, terwijl wij ons oordeel terugtrekken, inderdaad „zien”. Wij weten dat wij soms dwalen en wij verbeteren onze vergissingen. Maar dit is slechts mogelijk in naam van de waarheid¹⁴. Wij hebben dus de mogelijkheid gevonden om het „kritisch probleem” op de juiste wijze te formuleren. Want zoals het geen zin heeft te vragen of de rijkste mensen altijd het meeste geld hebben¹⁵, zo kunnen wij ook niet vragen of het „evidente”, datgene wat wij „zien”, wel waar is, want het ware is het „geziene”¹⁶. Wij kunnen slechts vragen waar het criterium te vinden is om uit te maken of wij werkelijk „zien” en niet dromen, fantaseren, hallucineren, vrezen, wensen en ons in illusies verliezen.

Dit *kunnen* wij niet slechts vragen; wij *moeten* dit ook vragen. Want wij spreken elkaar tegen! Dit betekent dat de een meent dat de ander in illusies leeft, terwijl de ander meent dat de een blind is. Waar vinden wij het criterium om onderscheid te maken tussen de illusie van de een en de blindheid van de ander¹⁷?

Laten wij beginnen met een voorbeeld dat volgens William James ligt op een *common-sense level of matters of fact*¹⁸. Wij veronderstellen

dat het gaat over een gebruiksvoorwerp, een vulpen, waarvan A zegt dat het is wat onze cultuur een schroevendraaier noemt, terwijl B meent dat het een vulpen is. A zegt van B dat hij fantaseert of droomt, terwijl B het ervoor houdt dat A blind is. In het gewone leven zou men zeggen: „Laat A met het voorwerp in kwestie maar eens proberen de schroeven van zijn tuinhek vast te draaien, dan zal hij wel *zien*”. De filosoof drukt hetzelfde uit wanneer hij zegt: „het criterium van waarheid is de *vruchtbaarheid* van de dialoog-met-de-werkelijkheid, welke de existentie is”. De existentie is een tweegesprek van de subjectiviteit met datgene wat niet die subjectiviteit zelf is. Binnen dat tweegesprek openbaart zich de werkelijkheid der dingen, al was het maar door dat op een bepaald moment de dialoog volkomen onmogelijk wordt omdat de werkelijkheid werd beladen met betekenissen die gefantaseerd of gedroomd werden. Een gevolg daarvan is dat de *werkelijkheid* geen antwoord meer geeft, zich verzet, of vernietigd wordt, want de dialoog, die de menselijke existentie is, wordt voortgezet *alsof* die gedroomde of gefantaseerde betekenissen *werkelijkheid* waren, getuige de ruïne van de vulpen. Gebruik ik hem als vulpen, dan is het resultaat van de handeling: het geschrevene; de voortzetting van de dialoog levert vrucht op; het verifiëren van de betekenis van een vulpen als vulpen bestaat in de bevestiging van *its leading to no frustration or contradiction*¹⁹. Waar is, wat „vruchtbaar” is.

Met deze theorie sta ik dicht bij de inspiratie welke leeft in de waarheidstheorie van het pragmatisme. Het spreekt echter vanzelf dat ik deze theorie niet versta op de wijze waarop die critici van het pragmatisme, tegen wie James zelf zich reeds verzet heeft, haar hebben voorgesteld. „Waar” is, wat „werkt” en wat „voldoening” geeft, zegt James. Maar dit betekent natuurlijk niet dat datgene wat op onverschillig welk niveau van verificatie „werkt” en „voldoening” geeft, op ieder niveau van spreken waar is²⁰. James wilde afrekenen met het objectivistisch realisme, maar hij stelt het waarheidsprobleem niettemin in de termen van dit realisme. Hij vraagt wat het betekent dat er een *agreement* bestaat tussen *ideas* en *reality*. Om de waarheid weer als menselijke waarheid voor te stellen gaat hij echter te werk op een wijze, waarvan de objectivist wel moet gruwen. Hij verstaat *agreement* als *agreeable leading*, hij spreekt van *the truth's cash-value*, en over

waarheid als datgene wat „ergens toe leidt”, waar wat mee „gedaan” kan worden, wat frustraties en inconsistenties opheft²¹. Prompt moet hij zich dan verdedigen tegen de beschuldiging dat dit alles willekeur zou insluiten²². Het inzicht dat de waarheid menselijke waarheid is, opent James de ogen voor het feit dat de waarheid „voltrokken”, „gemaakt” moet worden²³. Prompt krijgt hij als antwoord dat de waarheid niet gemaakt wordt, doch *is*²⁴.

De waarheidsleer van James kan in de fenomenologie van onze dagen geïntegreerd worden. De term *agreement*, waarvan James niets wil weten, behoeft niet afgewezen te worden, wanneer *reality* niet wordt opgevat als brute realiteit. Om te voorkomen dat het ware wordt opgevat als *waar-en-soi* en om te verzekeren dat het ware als *waar-voor-het-subject* wordt begrepen, is het niet noodzakelijk het ware als het „nuttige” te definiëren²⁵ – wat tot misverstand aanleiding geeft. Het ware is het onverborgene, datgene wat „gezien” wordt en niet gedroomd of gefantaseerd. Daarom maakt het de voortzetting van de dialoog mogelijk, „leidt ergens toe”, opent een toekomst, heft frustraties en inconsistenties op. Het laat zich van de onwaarheid onderscheiden door „vruchtbaarheid”.

In de wetenschappen maakt men gebruik van hetzelfde criterium²⁶. De fysicus ondervraagt de werkelijkheid met een bepaald *a priori*, een hypothese. Hij spreekt echter niet van natuurwetenschappelijke waarheid, voordat de werkelijkheid *zelf* zich als zus of zo openbaart. De fysicus ontlokt antwoorden aan de werkelijkheid, en voordat de werkelijkheid *zelf* het antwoord geeft op zijn vraag, spreekt hij niet van natuurwetenschappelijke waarheid²⁷. Is zijn hypothese echter verkeerd, dan stopt zijn dialoog met de werkelijkheid²⁸, de werkelijkheid geeft geen antwoord, verzet zich, of wordt vernietigd. De natuurwetenschappelijke dialoog met de werkelijkheid is onvruchtbaar²⁹.

Hetzelfde geldt voor de geesteswetenschappen, echter met dit verschil dat daar de ondervraging der werkelijkheid veel moeilijker is dan in de natuurwetenschappen, omdat in veel gevallen het experiment niet mogelijk is. Op het terrein van de geesteswetenschappen wordt de waarheid slechts met de grootste moeite ontdekt. Vaak moeten hele generaties van denkers voorbijgaan voordat blijkt dat een bepaalde mening vals is. Men zegt

dan dat een opvatting niet meer „houdbaar” is, en bedoelt daarmee dat de ontmoetingsterm „tegenspreekt”. De dialoog is dus vastgeraakt. Andere opvattingen zijn nodig om de dialoog weer op gang te brengen. Dit geldt b.v. voor het orthodoxe freudisme. Dat er in de mens nog andere *Trieb*e zijn dan de sexuele, is gebleken in de psychoanalytische praktijk. Een vruchtbare dialoog tussen therapeut en patiënt bleek in vele gevallen onmogelijk, als de therapeut aan de enge begrippenkaders van Freud vasthield³⁰.

De „vruchtbaarheid” van de dialoog met de werkelijkheid geldt ook als criterium voor de waarheid van een godsdienst. Dat een godsdienst een ware godsdienst is, betekent niet dat een godsdienstig genootschap in het bezit is van stellingen, waarin de waarheid-*en-soi* omtrent God wordt uitgedrukt. Ook godsdienstige waarheden zijn waarheden in betrekking tot de mens. Dat de waarheid waarheid-voor-de-mens is, geldt op een *bepaalde wijze* voor de fysische waarheid, op een *andere wijze* voor de godsdienstige waarheid. Dat de „vruchtbaarheid” van de dialoog met de werkelijkheid het criterium is voor de waarheid, geldt op een *bepaalde wijze* voor de fysische kennis, op een *andere wijze* voor de godsdienstige kennis. Dat de dialoog van de fysicus met de wereld vruchtbaar is, betekent dat de bevestiging van een bepaalde onverborgenheid „ergens toe leidt”, een toekomst opent, nieuwe fysische vragen mogelijk maakt, frustraties van „verkeerd gestelde” fysische vragen opheft, inconsistenties van reeds gegeven antwoorden wegneemt, kortom, dat de fysicus zichzelf *als* fysicus kan verwerkelijken. *In deze zin* mag men zeggen dat het ware het „nuttige” is. Het ware is waar voor een subject met een bepaalde *Einstellung* en bijgevolg ligt ook de „vruchtbaarheid” of „onvruchtbaarheid” van de dialoog met de werkelijkheid binnen die regioon van de werkelijkheid, welke door de betreffende *Einstellung* wordt uitgesneden. Dat de bevestiging van een onverborgenheid vanuit een artistieke *Einstellung* niet „vruchtbaar” is voor de zelfverwerkelijking van de mens als fysicus, diskwalificeert de artistieke waarheid niet. Het criterium van de waarheid fungeert altijd slechts binnen een bepaalde regioon van de existentie. Maar het is ondenkbaar dat een waarheid op *geen enkel* niveau van het mens-zijn „vrucht” zou afwerpen, en toch een noemenswaardige waarheid zou zijn.

Dit geldt op een specifieke wijze in verband met de waarheid

van een godsdienst. Waar is het criterium te vinden om onderscheid te maken tussen de illusie van de één en de blindheid van de ander? De „vruchtbaarheid” van de godsdienst voor een specifieke wijze van menselijke zelfverwerkelijking moet het antwoord op deze vraag leveren. Een godsdienst is niet waar omdat zij de frustraties van een verkeerd gestelde natuurwetenschappelijke vraag zou opheffen. Maar dit betekent niet dat zij waar kan zijn en toch op *geen enkel* niveau „vruchtbaar”. Wanneer iemand een bepaalde trein wil halen en mij vraagt hoe laat het is, en ik antwoord hem dat ik in Eindhoven woon, dan „heeft hij niets” aan mijn antwoord. Het is „onvruchtbaar”. Dat het „waar” is dat ik in Eindhoven woon is van geen „belang”. Het zou geen verschil maken als het niet waar was³¹. Dat zou wel het geval zijn wanneer iemand niet een bepaalde trein zou willen halen, maar wel mij zou willen bezoeken. Hij zou de waarheid van mijn antwoord in Eindhoven kunnen verifiëren. Dan zou blijken dat hij zijn doel bereikt, dat hij aan mijn antwoord iets „heeft”, dat hij „belang” heeft bij het antwoord, kortom, dat hij zichzelf als bezoeker verwerkelijken kan. Dat mijn antwoord waar is, blijkt uit de „vruchtbaarheid” daarvan voor zijn zelfverwerkelijking als bezoeker. Wat van *geen enkel* „belang” is, laat zich niet als waar van het onware onderscheiden.

Ik heb het bovenstaande beslist niet gezegd om nu de „kenmerken” van de ware godsdienst „op te sommen”. Het gaat er veeleer om, de duizeling in het zoeken naar de waarheid omtrent *de mens* te expliciteren. Een ware godsdienst laat zich kennen als „vruchtbaar” voor de menselijke zelfverwerkelijking en een onware godsdienst is onwaar omdat en in zoverre zij een aanslag op de mens betekent. Een ware godsdienst zou dus ook onwaar kunnen worden. In het verlengde van de voorbeelden die ik gegeven heb is het heel eenvoudig dit te zeggen. Maar in feite veronderstellen wij stilzwijgend althans zoveel waarheid omtrent de mens te bezitten, dat wij in staat zijn vast te stellen dat bepaalde godsdienstige opvattingen „vruchtbaar” zijn voor de menselijke zelfverwerkelijking, en andere verderfelijk. Maar waar vinden wij het criterium voor de waarheid omtrent *de mens*? Een godsdienst die leidt tot kinderooffers en weduwenverbranding noemen wij onmenselijk en daarom onwaar. En terecht! Een godsdienst die de arbeid, de natuurwetenschap en de

techniek afwijst, noemen wij verderfelijk voor de menselijke zelfverwerkelijking en daarom onwaar. En terecht! Een dergelijke godsdienst opent geen toekomst, bevrijdt niet, is „onvruchtbaar”.

Wie ziet echter niet in, dat dit alles slechts gezegd kan worden in de veronderstelling dat de waarheid omtrent de mens inhoudt dat hij zichzelf *heeft* te verwerkelijken en dat de arbeid, de natuurwetenschap en de techniek daarvan *essentiële* momenten zijn? Wie dit alles niet veronderstelt, heeft geen enkele reden om een godsdienst, die de menselijke zelfverwerkelijking onmogelijk maakt, onwaar te noemen. Hij zal een dergelijke godsdienst „vruchtbaar” noemen, omdat hij een totaal andere opvatting heeft omtrent het zijn van de mens als hebben-te-zijn. Een godsdienst die leidt tot kinderoffers en weduwenverbranding noemen wij onwaar, omdat zij niet „vruchtbaar”, ja, verderfelijk is voor de mens, opgevat als bestemming voor zijn medemens, welke bestemming wordt uitgevoerd in de liefde. Maar dit veronderstelt dat de waarheid omtrent het hebben-te-zijn van de mens inderdaad gelegen is in de liefde, en wie dit niet veronderstelt kan de godsdienst in kwestie niet onwaar noemen. Indien godsdienstige opvattingen er de oorzaak van zijn dat binnen een bepaalde gemeenschap niets gedaan wordt om te voorkomen dat negen van de tien kinderen die geboren worden moeten sterven, dan noemen wij zo’n godsdienst een ramp voor de mens en dus een pseudo-godsdienst. Maar dit kan men alleen dan bevestigen wanneer men uitgaat van de veronderstelling dat *niet* het éne kind dat blijft leven er het ellendigst aan toe is.

Is het echter, in verband met de voorbeelden die ik gaf, wel juist om te spreken over *veronderstellingen*? Zijn die zogenaamde veronderstellingen niet veeleer evidenties, dus waarheden omtrent de mens?

Ik denk er eenvoudig niet aan dit te ontkennen. Maar daarmee roep ik weer vele moeilijke vragen op. Want ook voor de waarheid omtrent de mens geldt dat zij „ontspringt”, „geschiedt” „voltrokken wordt”. De waarheid omtrent de mens wordt voltrokken door... de mens. De mens voltrekt de waarheid omtrent zijn wezen door zijn wezen voor zichzelf te onthullen, in een nooit voltooid historie van bewustwording. Van deze historie van bewustwording is de mens niet de „heer”; hij is daarvan slechts de „hoeder”. Zijn bewustwording is een „laten zijn” van

zijn wezen en niet een eigenmachtig en willekeurig beslissen over zijn wezen. Maar wat is het criterium voor de waarheid omtrent zijn wezen? Hoe kan de mens onderscheid maken tussen de illusie van de één en de blindheid van de ander?

„Dat kan de mens nooit”! – hebben de scepticisten geantwoord.

Soms kost het de filosoof grote moeite om de verleiding van dat antwoord te weerstaan. Het is echter evident dat toegeven aan die verleiding meteen het einde van de filosofie zou zijn. Nu zou dat nog niet zo erg zijn, want wat geen zin heeft zou gerust mogen verdwijnen. Maar dit is het voornaamste niet. Want het scepticisme, dat het filosoferen onmogelijk zou maken, is op zijn beurt een filosofie, al is het een slechte.

Hoe verleidelijk en, misschien mag ik wel zeggen hoe „sterk” is nu het standpunt van de objectivist. De objectivist heeft elke mogelijkheid van *willekeur* in de historie van de waarheid eenvoudig geëlimineerd, door te stellen dat de mens *eerst* „van alles” is en zich *vervolgens* van „het een en ander” bewust wordt. Het doet er niet toe of men dit „zijn” met Plato „ideeël” noemt, of, met Aristoteles en Thomas, „reëel”. Het wezen van de mens „is” noodzakelijk, algemeen, onveranderlijk en eeuwig „waar”-*en-soi*. Daaraan is de mens bij zijn bewustwording gebonden.

Plato heeft dit natuurlijk niet „zo maar” beweerd. Getroffen door het aspect van noodzaak en algemeenheid in de menselijke kennis, en niet in staat zijnde – wegens de erfenis van Heraclitos – om daarvoor een fundament aan te wijzen in de wereld, ontwierp Plato een aparte wereld van noodzakelijke en algemene ideeën, die als zuivere essenties de prototypen zouden zijn van alle mundane werkelijkheden. Zo bestaat er voor Plato, in de wereld van de ideeën, de zuivere essentie van de staat, van het kunstwerk, van de mens, van de deugden, van het paard, etc.

De wereld van loutere ideeën moest door Plato wel opgevat worden als een wereld van louter „licht”. Wat louter idee is, is louter „licht”. Het objectieve, de „zin”, waarover de hedendaagse fenomenologie spreekt, is niet louter „licht”. De zin is een mengeling van „licht” en „duisternis”, van onverborgenheid en verborgenheid voor het subject. De onverborgenheid van de zin veronderstelt het *Seinlassen* van de zin voor het subject-als-*Cogito*. Het moment van het opduiken van het subject-als-*Cogito*,

is het *Augen-blick* van het ontspringen van de waarheid als onverborgenheid. Dit moment is het begin van een nooit te voltooien historie van onthullen. De zin is nooit louter „licht”.

Dat de zin door de fenomenologie wordt opgevat als het *clair-obscur* van onverborgenheid en verborgenheid, maakt het mogelijk de zin de *werkelijke* ontmoetingsterm van de kennis te noemen. *Werkelijke* ontmoetingstermen van menselijke kennis zijn een mengeling van „licht” en „duisternis”. Als Plato de zin voorstelt als louter idee, dus als louter „licht”, heeft hij de zin dus al niet meer opgevat als werkelijke *ontmoetingsterm*. De Platoonse idee, opgevat als louter „licht” is in *feite* de zin, waarvan het *Augen-blick* van het onthuld-worden wordt „vergeten”, terwijl de historie van het onthuld-worden voltooid geacht wordt. Maar voor dit voltooide resultaat is er geen plaats binnen de kennis als werkelijke *ontmoeting*, want in de *werkelijke* ontmoeting met de zin openbaart zich de zin als het *clair-obscur* van onverborgenheid en verborgenheid, en op grond daarvan als een nooit aflatende uitnodiging tot onthulling. Bijgevolg moest de zin door Plato wel buiten de ontmoeting geslingerd worden, om als een *en-soi* van zuiver ideële aard een plaats te vinden in een wereld van zuivere essenties.

In de filosofie van Aristoteles werden de essenties niet langer opgevat als liggend in een ideële wereld, maar in de reële wereld. Maar omdat Aristoteles niets anders deed dan de essenties „realiseren”, „verplaatste” hij het *en-soi* van de ideële naar de reële wereld; hij bracht de essenties niet terug binnen de ontmoeting. Zij werden voorgesteld als in zichzelf noodzakelijk, algemeen, onveranderlijk en eeuwig „waar”, omdat zij als volstrekt „licht” van reële aard golden als de maat voor de waarheid van de oordeelskennis. Zo ontstond het beeld van de werkelijkheid als verzameling van essenties, opgehoopt in een land dat doorging voor een volstrekt „licht”, zonder dat de geschiedenis van het *fiat lux* nog ooit werd her-dacht.

Deze opvatting ligt ten grondslag aan de realistische orde-filosofie van de Scholastiek, die aan iedere essentie zijn eigen plaats geeft in de brute realiteit. Ook de mens, met zijn eigen wezen, werd verondersteld daarin een bepaalde plaats in te nemen³² een plaats beneden God, maar boven de dieren, de planten en de dingen. Verder stond het heilige boven het schone, het schone

boven het nuttig, het nuttige boven het aangename, het gemeenschappelijke boven het individuele, de ziel boven het lichaam³³. Ook de essenties van de menselijke akten werden als keistenen in de *omnitude realitatis* neergelegd. In hun essenties werden zij verondersteld te zijn wat zij zijn, noodzakelijk, algemeen, onveranderlijk en eeuwig „waar”-*en-soi*.

Het is duidelijk dat in een dergelijke theorie alle willekeur uit de menselijke kennis geëlimineerd is. Het subject trekt zich „deemoedig” terug; „alles is al waar op zich”! Het subject meent zichzelf van het „gebeuren” van de waarheid te kunnen isoleren. Het „objectieve” is „objectief”-voor-niemand.

Bij deze voorstelling van zaken stelt zich echter de vraag: Wie ben ik nu eigenlijk? Ben ik degene die „daar” als een object op de „zijnshoop” ligt, of ben ik het subject voor wie de „zijnshoop” een „zijnshoop” is? Ook Teilhard de Chardin heeft deze vraag niet overbodig gemaakt. Hij heeft duidelijk gemaakt dat de „zijnshoop” niet statisch is, maar in evolutie. Dan stelt zich echter de vraag: ben ik degene die „daar” op de „zijnshoop” ligt te evolveren, of degene die evolutie-theorieën maakt?

Omdat het objectivisme het subject van het „gebeuren” van de waarheid isoleert, is het „deemoedige” subject principieel niet meer in staat nog één woord over het „objectieve” uit te brengen. Maar dat is natuurlijk niet de bedoeling! De objectivist spreekt *toch*!, en het „deemoedige” subject zal *toch* pretenderen „objectiviteit” uit te spreken. Maar dan slaat de deemoed om in absolutisme, want wat het subject dan zegt, wordt aan het absolute „initiatief” van het „objectieve” toegeschreven. De „door God geschapen waarheid” wordt verondersteld het „initiatief” te hebben. „Door God geschapen” – zei ik, want de Platoonse ideeën werden door de Scholastiek niet alleen „neergelaten” in de wereld, maar ook „naar boven geschoven” en geplaatst in het Verstand van God, terwijl de wereld werd opgevat als door God geschapen overeenkomstig de ideeën in zijn Verstand. De „door God geschapen waarheid” wordt verondersteld het „initiatief” te hebben, maar het „deemoedige” subject *moet* wel veronderstellen dit „initiatief” te vertegenwoordigen, om één woord over het „objectieve” te kunnen zeggen.

De prijs, die de objectivist moet betalen, is dus te hoog en zijn „voordeel” een illusie³⁴, want of er nu een waarheid-*en-soi*

omtrent de mens bestaat of niet bestaat, dat doet er allemaal niet toe, want *je ne dispose pour juger que d'opinions miennes, qui restent capables d'erreur*³⁵. De objectivist „ante-dateert” een waarheid die in de historie ontsprongen is³⁶, en wil zelfs de mogelijkheid dat het moment-van-de-„waarheid” een moment-van-illusie zou blijken te zijn niet onder ogen zien.

Er is niet aan te ontkomen: ook de waarheid omtrent het wezen van de mens moet „voltrokken” worden. Tot nu toe heb ik dit echter steeds verstaan als „laten geschieden” en „onthullen”. Het is onmogelijk het onverborgene te „ante-dateren”, dus is het ook onmogelijk de zaken voor te stellen alsof de mens *eerst* „van alles” is en zich *vervolgens* van „het een en ander” bewust wordt. Dit laatste sluit echter niet de mogelijkheid uit om bijvoorbeeld te zeggen dat het wezen van Descartes als mens intentionaliteit of existentie was, ook al was hij zich daarvan niet bewust. *Wij* zeggen dat vanuit de fase van *onze* bewustwording, zoals *wij* geologische tijdperken van vóór de eerste mens bevestigen, vanuit een bepaalde fase van bewustwording van de geoloog. *Zo* begrepen mag men zeggen dat de mens zich bewust wordt van wat hij „reeds” is.

Maar is dit tevens *alles* wat gezegd moet worden van het zijn van de mens voorzover dit een „hebben-te-zijn” is? Men kan niet verdedigen dat het wezen van de mens *ooit* niet-existentie was, terwijl de mens *toch* mens was. De mens heeft niet *beslist* existentie te zijn, lichamelijk te zijn, vrij te zijn, etc.³⁷, zodat hij door deze *beslissing* existentie, lichamelijk, vrij, etc. *geworden* zou zijn. Maar de mens heeft wel *beslist* zichzelf te verwerkelijken als arbeider, hij heeft *beslist* zichzelf althans in zoverre voor zijn medemens te bestemmen dat hij diens leven niet willekeurig vernietigt³⁸, hij heeft *beslist* zichzelf te verwerkelijken als beoefenaar van wetenschappen, hij heeft *beslist* de polyandrie af te schaffen en hij heeft *beslist* dat de sexualiteit hetero-sexualiteit zou zijn. De menselijke bewustwording met betrekking tot deze wijzen van hebben-te-zijn is dus niet een bewustwording van wat de mens „reeds” is, zoals de bevestiging van het existentie-zijn de bevestiging is van wat de mens „reeds” is. Het bevestigen van de boven genoemde wijzen van hebben-te-zijn is een *beslissen* over het *wezen* van de mens, waardoor de mens *geworden* is³⁹.

Niemand zal echter willen beweren dat dit *beslissen* een *willekeurig* beslissen is geweest⁴⁰. De mens is niet de „heer over zijn eigen zijn”. Het is echter bijzonder moeilijk dit te verantwoorden. *Wij* kunnen *nu* bevestigen dat de mens door de boven genoemde beslissingen de waarheid van zijn authentieke wezen gekozen heeft. In zekere zin mag men zelfs zeggen dat het „niet tevoren weten” de mens genoopt heeft te *beslissen*, dat het „niet weten” de oorsprong is van het „moeten willen”⁴¹. Maar nu de mens eenmaal gekozen heeft, kan hij zichzelf nooit meer wijs maken dat hij evenzeer in de waarheid zou hebben gestaan wanneer hij tot de ontkenning van wat hij gekozen heeft zou hebben beslist. Dit betekent niet slechts dat er voor de mens geen „terug” mogelijk is, maar veeleer dat de mens door de ontkenning van wat hij beslist heeft zichzelf vernietigen zou. De mens zou zichzelf verliezen wanneer hij zichzelf niet meer zou verwerkelijken als arbeider en als beoefenaar van wetenschappen; hij zou zichzelf verliezen wanneer hij zou kiezen voor de polyandrie en niet zou beslissen zichzelf althans in zoverre voor zijn medemens te bestemmen dat hij diens leven niet willekeurig vernietigt. In het handelen dat op deze beslissingen volgde is gebleken, dat de mens inderdaad de waarheid van zijn wezen heeft laten geschieden; de voortzetting van de dialoog van de mens met zijn eigen wezen is gebleken „vruchtbaar” te zijn; de menselijke bewustwording heeft zich geopenbaard als een „geslaagde” bewustwording. *Wij*, die dit *nu* bevestigen, zijn zozeer overtuigd dat wij met betrekking tot de waarheid omtrent de mens *niet willekeurig* te werk gegaan zijn, dat wij er eenvoudig niet aan denken degenen, die de boven vermelde beslissingen niet genomen hebben, evenzeer „gelijk te geven” als wij onszelf „gelijk geven”. Indien zij de waarheid omtrent hun eigen wezen willen vinden, zullen zij dezelfde beslissingen moeten nemen.

Toch is ook dit niet het laatste woord betreffende het criterium van de waarheid. Want laat het nu waar zijn dat de bewustwording van de mens zich slechts „achteraf” als een „geslaagde” bewustwording openbaarde, moet de mens dan toch niet „vooraf” over een zeker criterium beschikken om *überhaupt* te *kunnen* uitmaken wat in de orde van het menselijke „geslaagd” genoemd kan worden en wat niet? Maar hoe moeten wij ons het „geschieden” van de waarheid van dit criterium denken? Is er misschien

een „instantie buiten de mens” die over de waarheid omtrent het wezen van de mens „beslist”, zó, dat de mens slechts geroepen is naar deze beslissingen te luisteren, om in staat te zijn de waarheid omtrent zijn eigen wezen te vinden? Heidegger heeft, althans in zijn latere werken, minstens geïnsinuéerd dat dit inderdaad het geval is. Hij beschrijft de Westerse mens als verzonken in het nihilisme van de *Seinsvergeessenheit*⁴², welke bestaat in het absolute van de metafysica en van de techniek⁴³. Dit is echter geen „ongelukkig” ontwerp van de mens, maar moet veeleer toegeschreven worden aan het „uitblijven van het *Sein* zelf”⁴⁴. De metafysica en de techniek zijn ontwerpen van het *Sein* dat als *Geschick* een in zekere zin „de mens overheersende instantie”⁴⁵, een „initiatief” is⁴⁶. Het „gebeuren” van de metafysica en de techniek is een gestalte van het „gebeuren” van het *Sein* zelf⁴⁷. De *Seinsvergeessenheit*, waarin het *Sein* in het verleden is „geschied” en waardoor de metafysica en de techniek zijn wat zij zijn, is volgens Heidegger geen „verzuim” van de mens; zij houdt veel eerder in dat het „met het *Sein* niets is; het *Sein* zelf blijft uit”⁴⁸.

„Wanneer de geschiedenis van het Westen in de *Seinsvergeessenheit* verzonken ligt, wat moeten wij dan toch doen”? vraagt Heidegger. Maar hij voegt daaraan direct toe dat dit niet de aangepaste vraag is. Niet wat wij moeten doen is een probleem, maar: „*Wie müssen wir denken*”⁴⁹? Het eigenlijke „handelen” is het aan de hand gaan van het „gebeuren” van het *Sein*. Dit is het denken. Het denken moet voor het „gebeuren” van het *Sein* de „plaats” bereiden, waar de mens gevoelig is voor de *Anspruch des Seins*. De mens moet allereerst de wijde van zijn eigen wezen terugvinden. Dit zal niet gebeuren zolang de mens slechts tracht het metafysische bestel, waarin hij leeft, morfologisch, psychologisch en historisch te verklaren, zolang hij tracht zijn eigen situatie als een „effect” van „oorzaken” voor te stellen, zolang hij werkt met de apparatuur van het optellen van verklarende symptomen. Het metafysisch-technische bestel kan slechts begrepen worden als een fase van de geschiedenis van het *Sein*, *so zwar, dass das Sein selber sich schickt*⁵⁰. Of het de mens gelukken zal de waarheid van het *Sein* in zijn eigen wezen te laten geschieden, wordt niet door de mens beslist, maar hangt af van het *Geschick des Seins*⁵¹. Het heersen van de metafysica en de techniek is het *Gefahr*, maar omdat de mens niet autonoom beslist over de metafy-

sica en de techniek, daarom is het *Sein* zelf *Gefahr*⁵². Het gevaar van de metafysica en de techniek laat zich niet door een autonome beslissing van de mens overschrijden, want de mens is niet *der Herr des Seins*⁵³.

*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*⁵⁴. Wanneer het gevaar *als* gevaar „is”, is het gevaar zelf de redding. Want wanneer het gevaar *als* gevaar „is”, dan „geschiedt” tegelijk met de ommekeer der *Vergeessenheit* de waarheid van het *Sein*. In het „geschieden” van het gevaar „geschiedt” en „woont” een gunst, de genade van de ommekeer van de *Seinsvergeessenheit* naar de waarheid van het *Sein*⁵⁵. Deze ommekeer geschiedt volstrekt zonder bemiddeling. Zij is immers het *Sein* zelf en dit staat niet in een causale samenhang⁵⁶. De komst van het *Sein* is dus niet gegarandeerd. Zij voltrekt zich niet zonder de mens, maar evenmin door een volstrekt initiatief van de mens⁵⁷. Het zich geven van het *Sein* heeft in het verleden van het Westen de gestalte van de metafysica en de techniek aangenomen. Dit betekende het „uitblijven van de waarheid van het *Sein*”. Maar het is niet noodzakelijk dat dit altijd zo blijft⁵⁸. Misschien leven wij reeds in de vooruitgeworpen schaduw van *die Kehre*⁵⁹. Of en wanneer *die Kehre* zich zal voltrekken, weet niemand. Het is ook niet nodig dit te weten. Dat zou zelfs verderfelijker zijn, omdat het tot het wezen van de mens behoort de „wachtende” te zijn. De mens moet het „geschieden” van het *Sein* verwachten, doordat hij het denkend behoedt⁶⁰ en niet berekenend tracht te bemeesteren⁶¹. Het *Geschick des Seins* is gelijkoorspronkelijk het *Geschick des Denkens*⁶².

Ik zocht naar een criterium voor de waarheid omtrent het wezen van de mens, en opperde de mogelijkheid dat misschien een „instantie buiten de mens” over de waarheid omtrent het wezen van de mens zou „beslissen”, zó, dat de mens slechts geroepen zou zijn naar deze „beslissingen” te luisteren om in staat te zijn de waarheid omtrent zijn eigen wezen binnen te treden. Volgens Heidegger is dit inderdaad zo. *Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns*⁶³. Maar is dit antwoord bevredigend? Het „geschieden” van het *Sein* moet de mens de waarheid omtrent zijn eigen wezen „toezenden”; de mens is de „wachtende”. Maar in het verleden is het *Sein* „geschied” als *Seinsvergeessenheit* en heeft de mens de onwaarheid omtrent zijn wezen van het *Sein* „toegezonden”

gekregen. Waar vindt de mens het criterium om uit te maken of hem de waarheid of de onwaarheid omtrent zijn wezen wordt „aangezegd”? Ik kan het „initiatief” van mijn denken niet aan het *Sein* overlaten; *je ne dispose pour juger que d'opinions miennes*.

Uit wat ik tot nu toe gezegd heb moge gebleken zijn, hoever ik van het skepticisme af sta. Want hoe zou een scepticist, nu al bijna drie kwartier lang, zo zelfverzekerd hebben kunnen spreken? Ik zou U ook beslist niet hebben uitgenodigd om U aan het schrikwekkend ritueel van deze plechtigheid te onderwerpen, wanneer ik U slechts de banale boodschap van het skepticisme te melden had. Maar tevens liet ik U zien hoe riskant het is geen scepticist te zijn! Ik liet U zien dat er een middenweg is tussen het skepticisme en het absolutisme van de waarheid. Die middenweg is: de duizeling van het zoeken en het risico van het moeten handelen. Ik liet me leiden door de inspiratie van de beste vertegenwoordigers van het existentieel-fenomenologische denken. Met deze bewering roep ik echter weer een vraag op, de vraag namelijk wie nu eigenlijk uitmaakt wie de „besten” zijn. U zou daar ongetwijfeld op antwoorden: „Dat maken de besten natuurlijk zelf uit”, en daar ben ik het mee eens. Ik zei: „U zou daarop antwoorden...”. Heb ik het recht dat te zeggen? Ik meen van wel, want laten wij nu eens veronderstellen dat U het niet eens bent met mij als ik dat antwoord geef, dan moet U toch veronderstellen dat U het beter weet dan ik, dus dat U in deze „de beste” bent. Maar tevens bent U dan ook degene die uitmaakt wie „de beste” is en dan hebt U verondersteld wat ik beweerde. Dit betekent echter dat *wij* staan in de duizeling! De intelligenten en niet de dommen maken uit wat intelligent is; de goeden en niet de slechten maken uit wat goed is. Maar als de dommen en de slechten de macht in handen krijgen – ik mag dat toch wel even veronderstellen; anderen beweren dat dit altijd het geval is! maar dat vind ik beslist te pessimistisch – dan zullen zij „een wet uitvaardigen” – ja, daar komt het *altijd* weer op neer! – een wet die zegt dat degenen die tot dan toe doorgingen voor intelligent, dom zijn en dat degenen die tot dan toe doorgingen voor goed, slecht zijn, en dat iedereen zich voortaan overeenkomstig dit nieuwe „inzicht” zal hebben te gedragen. Maar dan zullen zij die werkelijk intelligent en goed zijn beslist

niet gaan twijfelen aan hun „zien”. Het is al zo vaak gebeurd: zij vallen als martelaren.

Maar er zijn zoveel pseudo-martelaren! Zij geven hun leven voor hun blindheid en hun dromen! Maar ook dit is niet het laatste woord. In het verleden is het namelijk geschied dat mensen hun leven gaven terwijl hun tijdgenoten meenden dat dit voor niets was. Zij golden als pseudo-martelaren, maar later bleek dat hun tijdgenoten blind waren. De „besten” zijn het meest helderziende en de „besten” maken uit wie de „besten” zijn. Maar het „zien”, waarop de mens steeds is aangewezen, is *nooit* en aan *niemand* gegarandeerd.

Men heeft Merleau-Ponty, wiens gedachten ik parafraseer, gevraagd, hoe de mens in een dergelijke duizeling zou kunnen leven. Vrij vertaald luidde zijn antwoord: „Kan ik er iets aan doen. De filosofie is geen hospitaal!”⁶⁴.

Inderdaad! De filosofie is geen hospitaal. Wanneer de tastende en zoekende mens duizeling *is*, zou de filosoof kunnen proberen die mens in zijn filosofie op te nemen als in een hospitaal. Hij behoeft slechts te pretenderen de waarheid-*en-soi* te vertegenwoordigen. Maar zodra hij de duizeling „geneest”, heeft hij de mens niet werkelijk genezen. Hij heeft hem zijn mens-zijn afgenomen. Ik heb wel ooit gedroomd – dwaas! – dat ik de filosofie eens „uit” zou maken; nu weet ik dat ik nog maar net begonnen ben.

Aan het begin van mijn rede heb ik gezegd dat de filosofie altijd in gevaar verkeert. Zij loopt steeds het risico een positieve wetenschap te willen zijn. Voordat het *weer* zo ver is – heb ik gezegd – wil ik trachten voor U iets van het authentieke wezen van de filosofie ter sprake te brengen. Ik benadrukte de oorspronkelijkheid van het subject, dat zich, met betrekking tot de „dichtheid” van wat niet het subject is, steeds zal openbaren als „leegte”. De dreiging dat die „leegte” gevuld zal worden met de „dichtheid” van structuren van ethnologische, linguïstische en psycho-analytische aard is echter reeds acuut. Maar als de mens in de filosofie van de naaste toekomst misschien gereduceerd zal worden tot het „verhaal dat over hem verteld wordt”. – wat Derrida insinueert – dan zal de filosofie van de verre toekomst weer de vraag stellen wie toch het subject is van het „vertellen” van het „verhaal” dat het structuralisme zelf is.

Mevrouw, mijne Heren Bestuursleden van de St. Radboud-Stichting en Curatoren van deze Bijzondere Leerstoel, voor het vertrouwen dat U in mij hebt gesteld door mij uit te nodigen deze Leerstoel te bezetten, ben ik U oprecht dankbaar. In het voetspoor van mijn vereerde voorgangers, de Hooggeleerde Tellegen en Peperzak, wil ik trachten dit vertrouwen niet te beschamen. Ik ben mij ervan bewust dat Uw aanduiding van mijn persoon om een taak aan deze Hogeschool te vervullen een oproep tot dienstbaarheid is, en ik wil proberen die te verstaan en uit te voeren.

Mijne Heren Curatoren van deze Hogeschool, Mijnheer de Rector Magnificus, Dames en Heren Professoren, Lectoren en Docenten, het zij mij vergund tegenover U allen mijn dankbaarheid uit te spreken voor het feit dat er aan een instelling voor hoger onderwijs, waar wetenschappen worden onderwezen die wat hun aard betreft totaal verschillen van de filosofie, niettemin een bijt is uitgehakt waarin een vreemde eend kan zwemmen. Ik verzeker U echter dat het bewustzijn van het bijzondere karakter van mijn positie mij steeds zal vergezellen in mijn contacten met U, en ik vraag U instantelijk mij te helpen mijn uitzonderlijke plaats te vinden.

Hooggeachte Collegae in de Wijsbegeerte, dat er aan deze Hogeschool verschillende stromingen van wijsgerig denken aan het woord komen, is, dunkt me, een rijkdom die niemand zou willen missen. Ik verheug me dan ook dat ik mij bij U mag voegen, in de verwachting dat wij samen iets mogen betekenen voor degenen die naar ons luisteren.

Dames en Heren Studenten, tegenover U mag ik mij wel excuseren voor het feit dat ik reeds ouder dan 30 jaar ben. Maar U hebt wellicht reeds opgemerkt, en U zult het in de toekomst nog duidelijker gewaar kunnen worden, dat ik nog tamelijk kras ben. Ik ben voorlopig ook nog niet van plan mij spoedig op mijn eendigheid te ruste te leggen. Wanneer U zich vervolgens even wilt realiseren dat U ook zelf binnenkort 30 jaar oud zult zijn, dan mogen wij verwachten dat wij in de jaren die komen gaan zó dicht bij elkaar kunnen staan dat een van beide kanten kritisch gesprek mogelijk is. Dat is het samen-spreken waar ik naar verlang.

Ik heb gezegd.

LITERATUUR

1. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p. 4.
2. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt A.M. 1947, p. 6
3. Max Müller, *Sein und Geist*, Tübingen 1940, p. 40
4. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 23; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, p. 121
5. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt A.M. 1954³, p. 15
6. M. Heidegger, *o.c.*, p. 14
7. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1950²⁹, p. 714
8. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 38
9. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 24
10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949⁶, p. 220-221
11. M. Merleau-Ponty, *Sens et Nons-sens*, Paris 1948, p. 191
12. E. Husserl, *Ideen I* (Husserliana III), p. 52
13. E. Husserl, *Entwurf einer "Vorrede"* zu den "Logischen Untersuchungen", in: Tijdschrift voor Philosophie, I (1939), p. 335
14. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945¹⁴, p. 341
15. William James, *Pragmatism*, A new name for some old ways of thinking, New York 1914, p. 220
16. M. Merleau-Ponty, *o.c.*, Avant-propos, p. XI
17. A. Brunner, *La personne incarnée*, Paris 1947, p. 181
18. William James, *o.c.*, p. 209
19. William James, *o.c.*, p. 207
20. William James, *o.c.*, p. 234
21. William James, *o.c.*, p. 198, 200, 202
22. William James, *o.c.*, p. 216
23. William James, *o.c.*, p. 201
24. William James, *o.c.*, p. 218
25. William James, *o.c.*, p. 204
26. A. Kockelmans, *Phaenomenologie en natuurwetenschap*, Haarlem 1962, p. 235-236
27. William James, *o.c.*, p. 216
28. R. C. Kwant en J. H. G. v. d. Berk, *Het gesprek van de physicus met de wereld*, in: Annalen van het Thijmgenootschap 53 (1955), p. 13-15
29. William James, *o.c.*, p. 217
30. J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain 1955, p. 98-134
31. William James, *o.c.*, p. 232
32. A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye 1961, p. 190-191
33. Max Müller, *Existenzphilosophie im eistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 19-20
34. M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, p. 9
35. M. Merleau-Ponty, *o.c.*, p. 189
36. William James, *o.c.*, p. 220
37. A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain 1951, p. 389
38. E. Fechner, *Rechtsphilosophie*, Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956, p. 250
39. K. Jaspers, *Philosophie*, 1948, p. 451
40. K. Jaspers, *o.c.*, p. 808

41. K. Jaspers, *o.c.*, p. 459
42. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt A.M. 1956, p. 40
43. Zie de vele verwijzingen naar Heideggers werken over dit thema bij S. IJsseling, *Heidegger*, Denken en danken, geven en zijn, Antwerpen 1964, en bij W. Luijpen, *Fenomenologie en Metafysica*, Utrecht 1966
44. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, II, p. 353
45. J. v. d. Wiele, *Zijnswaarheid en onverborgenheid*, Een vergelijkende studie over de ontologische waarheid in het Thomisme en bij Heidegger, Leuven 1964, p. 282
46. W. Richardson, *Heidegger*, Through phenomenology to thought, The Hague 1963, p. 435
47. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 43
48. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt A.M. 1963⁴, p. 244
49. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 40
50. M. Heidegger, *o.c.*, p. 38
51. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 25
52. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 41
53. M. Heidegger, *o.c.*, p. 38
54. M. Heidegger, *o.c.*, p. 41
55. M. Heidegger, *o.c.*, p. 42
56. M. Heidegger, *o.c.*, p. 42-43
57. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 19
58. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 38
59. M. Heidegger, *o.c.*, p. 40-41
60. M. Heidegger, *o.c.*, p. 41
61. M. Heidegger, *o.c.*, p. 46
62. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 46
63. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 11
64. M. Merleau-Ponty, *Deuxième entretien privé*, dans: La connaissance de l'homme au XXe siècle, Rencontres internationales de Genève 1951, p. 247