

Fons Elders

.....

Over
On
menselijke
human
waardigheid
dignity

UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
UTRECHT

..... **Over menselijke waardigheid**
On human dignity

..... **Over menselijke waardigheid**

On human dignity

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar theorie van de levensbeschouwing, in het bijzonder systematische humanistiek, aan de Universiteit voor Humanistiek op 8 mei 1992 door

drs. Fons Elders



Universiteit
Voor **H**umanistiek

Aan mijn studenten / For my students

© 1992 Fons Elders

Niets van deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming.

Uitgave: Universiteit voor Humanistiek, Utrecht

Engelse vertaling: Judith J. Gray, Amsterdam

Vormgeving: Josje Pollmann, Amsterdam

Zetwerk: Rob Stolk, Amsterdam

Druk: Rob Stolk, Amsterdam

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

Elders, Fons

Over menselijke waardigheid / On human dignity / Fons Elders. - Utrecht:

Universiteit voor Humanistiek

Inaugurale rede Universiteit voor Humanistiek, Utrecht. -

Met lit. opg.

ISBN 90-73022-05-3

NUGI 614

Trefw.: Overige filosofie en levensbeschouwing Over menselijke waardigheid

D a m e s e n H e r e n ,

In zijn verhandeling *De hominis dignitate oratio, Rede over de waardigheid van de mens* uit 1486 laat de Italiaanse humanist Pico della Mirandola de Schepper een lofrede over de mens uitspreken:

Wij hebben u, o Adam, geen bepaalde woonplaats, geen eigen aangezicht, geen enkele speciale taak gegeven, opdat ge die woonplaats, dat aangezicht en de taak die ge verkiest, verwerven en bezitten zult naar uw eigen wil en wens...

En We hebben u niet hemels of aards, niet sterfelijk of onsterfelijk gemaakt, opdat ge als een vrij en soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in de vorm, die ge verkiest. Het staat u vrij naar het lagere, het dierenrijk te ontaarden; maar ge kunt u ook verheffen naar het hogere, het goddelijke rijk door eigen wilsbeschikking.¹

Pico's lofrede op de menselijke vrijheid en scheppingsdrang is een treffende illustratie van het menselijk vermogen tot zelf-reflectie. Want onze zelf-reflectie is verantwoordelijk voor de vraag: wie ben ik? Het is een vraag die de mens - door Pascal in zijn *Pensées* poëtisch getypeerd als 'het denkend riet', le roseau pensant - al duizenden jaren bezig houdt. Het is ook dit vermogen tot zelf-reflectie dat de mens in beginsel tot een scheppende, vrije mens maakt, tot de mens die hoger staat dan engelen en duivels; hoger dan de goden op de Olympus.

Tegen deze achtergrond wil ik met u nadenken over de omschrijving

van mijn leeropdracht die ik vandaag met deze oratie officieel aanvaard. Deze omschrijving luidt: theorie van de levensbeschouwing en, in het bijzonder, systematische humanistiek.

Ik ben er tot nu toe niet in geslaagd deze omschrijving aan iemand te geven zonder erbij te glimlachen. Het aanvaarden van een dergelijke leeropdracht lijkt aanmatigend, en is dat ook in zekere zin. De vervulling van een dergelijke taak vereist niet alleen scherpzinnigheid, maar ook ontvankelijkheid; niet alleen wijsheid, maar ook naïviteit; niet alleen eruditie, maar ook gezond verstand. Om zo'n opdracht goed te kunnen vervullen moet ik geen bewoner zijn van een vaste plek met één uitzicht, maar een nomade die aan elke levensbeschouwing de waarom-vraag stelt, en daarbij niets en niemand uit de weg gaat: noch de filosofie van het toeval van de Azteken met hun rituele mensenoffers; noch de theorie van de twee menselijke naturen van Maotsetoeng; evenmin Foucaults idee over het einde-van-de-mens, of Lyotards verhaal over het einde der grote verhalen.²

U zult het misschien met me eens zijn dat het niet meevalt al deze theorieën en ideeën serieus te nemen. Toch moet ik dit doen, indien ik de pretentie heb in uw midden mijn leeropdracht toe te lichten. Het humanisme van onze tijd is immers ten nauwste verweven met het filosofisch debat en de verschillende filosofische tradities.³

Humanisten kunnen aanhanger zijn van een radicaal materialistisch, deterministisch wereldbeeld met alleen de mens als eenzaam autonoom wezen.⁴ Humanisten kunnen ook indeterminist zijn, of volgeling van Spinoza, bewonderaar van Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Bertrand Russell, Mahatma Gandhi, de Dalai Lama of paus Johannes Paulus II.⁵ Humanisten kunnen voorts lid zijn van de meest uiteenlopende politieke partijen, met uitzondering van openlijk fascistische partijen. Alsof deze verschillen in de humanistische traditie nog niet complex genoeg zijn, bestaat er nu ook een postmodernistisch humanisme dat geen filosofische of politieke ideologie genoemd wil worden, maar juist een bevrijding wil zijn van alle ideologieën ten gunste van de autonomie van het individu.⁶ Deze heterogene traditie van het contemporaine humanisme roept de vraag op, of het humanisme eigenlijk wel een levensbeschouwing genoemd kan worden. En als men het humanisme een levensbeschouwing wil noemen, wat zijn dan haar specifieke kenmerken?

Kortom, het combineren in één en dezelfde leeropdracht van een theorie van de levensbeschouwing én systematische humanistiek is

alleen mogelijk, als ik zowel een helder onderscheid als een zinvolle relatie tussen beide delen van deze leeropdracht kan aangeven.

Een theorie van de levensbeschouwing richt zich op de vraag naar de externe en interne voorwaarden die onze voorouders sinds mensenheugenis verleid hebben tot het filosoferen over hun lot. Tot de externe voorwaarden reken ik de menselijke drang tot overleven; de angst voor het noodlot en het ontzag voor die alles overweldigende natuur met haar zon, maan en sterren, met haar woestijnen en bergen, met haar zeeën en jungles, met haar hitte en kou, met haar honger en paringsdrift. Tot de interne voorwaarden reken ik de vreugde en de verwondering; het streven naar waarheid, goedheid en schoonheid; het onuitroeibare verlangen naar geluk; het dromen over een paradijs: het intuïtieve, niet-beredeneerde vermoeden van een verborgen eenheid, al of niet aan deze zijde van de werkelijkheid. De ervaring van deze eenheid kenmerkt zich door grenzeloosheid en alomvattendheid, ofwel door de ontdekking van het onbegrensde als tegenpool van onze fysieke eindigheid. De ervaring van het onbegrensde laat zich niet rechtstreeks vormgeven, maar stimuleert de mensen vanouds - dwars door alle ellende heen - tot het creëren van nieuwe theorieën, verhalen en vormen. De ervaring van onze begrensde ruimte en tijd roept in ons bewustzijn een heimwee op naar gene zijde van onze begrensde ruimte en tijd. De dichter Pessoa verwoordt deze sprong met de zin: 'Op de bodem van de ruimte en de tijd'. Vanuit de ervaring van het grenzeloze kan Lautze zeggen dat het naamloze de bron is van alle namen want de Tao of Weg waarover verteld kan worden, is niet de absolute Tao. Een theorie van de levensbeschouwing, die de externe en interne voorwaarden van het verschijnsel 'levensbeschouwing' onderzoekt, hoeft en kan geen definitieve uitspraken doen over de mogelijke zin en onzin van de diverse levensbeschouwingen. Zij behoort echter wel onderzoek te verrichten naar de kennistheoretische en metafysische opvattingen in elke levensbeschouwing, dus ook naar die in het humanisme.

Methodisch en analytisch betekent dit dat we elke levensbeschouwing vragen naar de bronnen van haar kennis en de rol van de taal daarin; naar haar opvattingen over de positie van de mens in de kosmos; naar haar ideeën over werkelijkheid; naar haar ethische en esthetische uitgangspunten, en naar haar strategie of 'methodos' die ons vertrouwd moet maken met de geheimen van het leven.

Vanuit de antwoorden op deze vragen kunnen we vervolgens proberen

de verschillen en mogelijke overeenkomsten van de levensbeschouwingen te onderzoeken. Deze poging tot vergelijken veronderstelt de idee dat de verschillen tussen culturen en mensen, hoe diepgaand ze ook zijn, niet absoluut van aard zijn. Het veronderstelt dat de ene mens geen totale vreemdeling is voor een andere mens, al lijkt de praktijk van alledag dit tegen te spreken.

Mijn uitgangspunten voor een theorie, zo u wilt een meta-theorie, van de levensbeschouwing zijn drieërlei:

een levensbeschouwing is onvermijdelijk, onbewijsbaar, en onweerlegbaar.

De onvermijdelijkheid van een levensbeschouwing, hoe elementair een levensfilosofie ook is, volgt uit het ervaringsgegeven dat geen enkel mens een leven lang alleen maar leeft in de sfeer van de onmiddellijkheid, zoals dit het geval is bij een pasgeboren kind. Er is altijd sprake van een zeker dualisme tussen ons idee van de werkelijkheid, en de ervaring van die werkelijkheid. De hieruit voortvloeiende spanning keert terug in al onze activiteiten en dwingt ons elementaire ideeën over het leven te vormen. Dit dualisme is ook de bron van het niet te onderdrukken verlangen naar een toestand van roes en extase, om zo van tijd tot tijd te ontkomen aan de dualiteit van bewustzijn en werkelijkheid. De sterke toename van roesmiddelen in onze cultuur is een indicatie dat de ervaringen van alledag veel te wensen overlaten. Elke levensbeschouwing kan men zien als een groots uitgewerkte constructie om de mens, dat symbolische dier, de ervaringen van geboorte, liefde, geweld en dood te leren aanvaarden. Of de werkelijkheid tussen het begin en het eind van het menselijk leven ervaren wordt als zinvol of zinloos; als spiritueel of materieel; als dynamisch of statisch; als indeterministisch of deterministisch, is uiteraard belangrijk maar vanuit mijn methodiek secundair. We kunnen alleen over de werkelijkheid nadenken door ervan uit te gaan dat er iets is, en dat 'iets' wordt geïnterpreteerd als bedreigend of bevrijdend; genotvol of pijnlijk; gestructureerd of chaotisch. Deze elementaire zijnservaring ontleent haar betekenis aan onze intuïtie, en onze intuïtie kan van oordeel zijn dat zij gelijk heeft, en toch niet in staat zijn het bewijs daarvoor te leveren.

De Cretenzer, Epimenides, is onsterfelijk geworden met zijn leugen-paradox: Alle Cretenzers zijn leugenaars. Deze uitspraak breekt door de gangbare tweedeling heen van ware en valse uitspraken.⁷ Als

Epimenides gelijk heeft met zijn uitspraak dat alle Cretenzers leugenaars zijn, ontkracht hij zijn bewering, en als hij niet gelijk heeft, ontkracht hij hem evenzeer. Het probleem van Epimenides' uitspraak is dat auteur en gezegde in dezelfde kringloop zijn opgesloten. Ze kunnen elkaar niet ontlopen. De kringloop is de kern van de menselijke conditie want in elk mensenleven zijn spreker en gezegde identiek. Lange tijd heeft men gedacht dat het probleem van Epimenides' uitspraak het gevolg was van de dubbelzinnigheid van onze taaluitdrukkingen, totdat de mathematicus Gödel in 1931 zijn Onvolledigheids Theorema publiceerde. Er ging een schok door de kringen van logici en mathematici. Gödel toonde aan dat het systeem van de *Principia Mathematica* van Russell en Whitehead 'onvolledig' is.⁸

Douglas Hofstadter concludeert hieruit dat bewijsbaarheid een zwakkere notie is dan waarheid, ongeacht welk axiomatisch systeem in het geding is. Deze gedachte is verontrustend, maar tegelijkertijd bevrijdend. Een theorie van de levensbeschouwing kan haar voordeel doen met het inzicht dat bewijsbaarheid niet alleen een zwakkere notie is dan waarheid maar ook een minder algemene. Het domein van de waarheid is een cirkel die het vierkant van bewijsbare uitspraken omringt. Gödels Onvolledigheids Theorema helpt ons doordrongen te raken van het inzicht dat de mens niet alleen rondwandelt in de Möbius-band van de graficus Maurits Escher, maar ook in die van zich zelf.

Onze Möbius-band is volgens de ene levensbeschouwing een gevolg van toeval of oncontroleerbare wetmatigheden; volgens een andere levensbeschouwing de voortzetting van een eeuwenoud karma; volgens weer een andere levensbeschouwing Gods ondoorgrondelijke wil, of volgens bijvoorbeeld de Verlichtingsvariant à la De La Mettrie of Holbach strikt wetmatig te begrijpen. Veel humanisten blijken gevoelig voor deze laatste variant. De filosofie van de Verlichting heeft aan de Westerse cultuur haar rationalistisch geloof in de vooruitgang geschonken en het secularisme stevig wortel doen schieten. Grote geesten hebben oprecht gemeend dat we ons leven en de maatschappij kunnen inrichten zoals we dat wenselijk achten.⁹ Staande bij de Klaagmuur in Jeruzalem roep ik Halleluja over zoveel menselijk zelfvertrouwen. Is immers de menselijke waardigheid ooit sterker met voeten getreden dan in de 20ste eeuw? Juist omdat velen na Hitler en Stalin, na Mao en Mobaetoe niet meer kunnen denken over de mens als een waardig wezen, heb ik mijn oratie de titel gegeven: Over

menselijke waardigheid. Menselijke waardigheid is meer dan een kwestie van stijl en smaak. Het raakt de kern van onze menselijkheid. Ik ben van oordeel dat mensen dwars door ruimte en tijd heen getuigen van dezelfde fundamentele behoeften en verlangens. Steeds opnieuw breekt het besef door dat het heelal schittert aan gene zijde van de één- of tweekamer flat.¹⁰

Mijn eerste voorlopige conclusie is dat er niet te ontkomen valt aan een elementaire levensbeschouwing en dat de mens die dit begrijpt, bewuster én intuïtiever zal omgaan met zijn levensbeschouwing. Mijn tweede voorlopige conclusie is dat de eventuele zin en waarheid van onze levensfilosofie en de verantwoordelijkheid ervoor, niet staan of vallen met het bewijs of de weerlegging van die levensfilosofie. Vanuit deze optiek wordt het interessant elke dag opnieuw de wereld te bekijken met de grote, verbaasde ogen van het pasgeboren kind dat de wereld inkijkt zonder enig teken van herkenning!

Als een levensbeschouwing onvermijdelijk is, blijft toch de vraag zich opdringen waarom zij onbewijsbaar dan wel onweerlegbaar zou zijn. Mijn argumenten hiervoor zijn de volgende.

Elk idee over het leven en over het menselijk handelen is gebaseerd op één of meerdere veronderstellingen. U kunt zo'n veronderstelling ook een axioma of postulaat noemen. Bijvoorbeeld, de idee dat de mens een vrije wil heeft of juist niet, kan nooit definitief worden aangetoond door het menselijk gedrag te analyseren. Want bijna alle menselijke gedragingen kunnen inzichtelijk gemaakt worden vanuit tegenovergestelde uitgangspunten. Ditzelfde geldt voor de vraag of er een goddelijke schepper moet worden verondersteld of niet. De oerknaltheorie kan noch een bewijs vóór noch tegen een schepper leveren.

De vraag of er behalve oorzakelijke verbanden in de fysisch-kosmische werkelijkheid ook doelgerichte relaties te onderkennen zijn, is geen kwestie van bewijs of weerlegging, maar een kwestie van interpretatie; een kwestie van optiek op de geconstateerde verbanden.¹¹ De vraag of er een psychische, zo u wilt spirituele, dimensie aanwezig is in de mens en in alle ons omringende verschijnselen wordt door taoïsten, boeddhisten, animisten, vele katholieken en sommige humanisten bevestigend beantwoord. Maar ook hier geldt: het is niet bewijsbaar en evenmin weerlegbaar.¹² Daarom kunnen de begrippen 'zinvol' en 'zinloos' niet zonder meer geïdentificeerd worden met de begrippen 'bewijsbaar' of 'weerlegbaar'. Het streven van de logisch

empiristen dit verband eenduidig te maken is tot mislukken gedoemd.¹³ We kunnen uiteenlopende ideeën over de werkelijkheid formuleren, maar we kunnen er niet aan ontkomen 'iets' - van welke aard ook - te veronderstellen.¹⁴ De menselijke rede kan niet over haar eigen schaduw heenspringen binnen het domein van de argumentatie. In dit verband wil ik opnieuw in herinnering roepen dat bewijsbaarheid een zwakkere en minder algemene notie is dan waarheid. De idee 'waarheid' wordt immers in elke argumentatie en redentatie voorondersteld zonder dat we hoeven te weten wat die waarheid inhoudt, laat staan dat we die zouden kunnen bewijzen. De idee 'waarheid' behoort tot het domein van de intuïtieve, aangeboren ideeën.¹⁵ Zij functioneert in ons bewustzijn zonder dat wij a priori weten of kunnen weten wat die waarheid inhoudt. De ontdekking van de idee 'waarheid' vindt in elk mensenleven plaats via de ontdekking van de leugen. Een kind dat zich van zijn eerste leugen bewust wordt, ontdekt op datzelfde moment de idee van de waarheid. Door te liegen verlaat het kind de sfeer van de intuïtie en van de onmiddellijkheid. Het verlaat het paradijs om de wereld van de tegenstellingen binnen te gaan.¹⁶

Evenals de leugen behoren ook levensbeschouwingen tot het domein van de dualiteit van bewustzijn en werkelijkheid. Doordat levensbeschouwingen ontstaan uit de spanning tussen bewustzijn en werkelijkheid, blijft het verlangen naar een paradijs een belangrijke rol spelen in onze gespleten werkelijkheidservaring. Om al deze redenen kenmerkt elke levensbeschouwing of elk wereldbeeld zich door een zekere onvermijdelijkheid, door onbewijsbaarheid en door onweerlegbaarheid.

Levensbeschouwingen verkeren dus voortdurend in een onderlinge patstelling. Zij kunnen elkaar niet overtuigen en niet weerleggen, ten hoogste elkaar verleiden: door zachtmoedigheid; door geen enkele mens uit te sluiten; door zogenaamde evidente tegenstellingen te ontmaskeren als schijntegenstellingen. Het gebruik van geweld tegenover andersdenkenden komt neer op zelf-castratie van een levensbeschouwing. Het impliceert dat de aanhangers zelf meer door geweld dan door inzicht gedreven worden. Geweld ter vervanging van overtuigingskracht staat gelijk aan onmacht. Om die reden is de strijd van de gevestigde machten en autoriteiten tegen de 'Homines intelligentiae', tegen de intelligente vrijdenkers in welke cultuur dan ook, het innerlijk failliet van zo'n cultuur.¹⁷

Maar als de mogelijke waarheid van een levensbeschouwing zich onttrekt aan een sluitende argumentatie, betekent dit niet dat al haar opvattingen lood om oud ijzer worden, of dat haar ideeën en waarden moeten worden herleid tot subjectieve oprispingen zonder enig waarheidsgehalte.¹⁸

Het humanisme neemt in de strijd tussen universele waarden enerzijds en context-gebonden waarden anderzijds een bijzondere plaats in.¹⁹ In de humanistische traditie zijn beide polen intellectueel en emotioneel aanwezig. Veel humanisten hebben een sterke relativiseringsdrang, maar willen tegelijkertijd bepaalde universele waarden of beginselen handhaven. De vraag is niet of dit kan, maar hóe het kan.²⁰

Om relativisme en universalisme te kunnen verzoenen, heb ik de hulp ingeroepen van negen 'dianges' en van de sculptuur van Thomas Puckey, getiteld 'Triumph of Love'.²¹ Een diange is de symbiose van 'diable et ange', van duivel en engel. Vanuit de gnosis-traditie is de mens zelf duivel en engel. De duivel is vitale energie, scheppingsdrift, agressie en macht. De duivel is de pap, en het zout in de pap. De engel is de kom of het bord van de pap; de engel is het feilloos ontworpen zoutvaatje. De engel is de boodschapper, en de betrouwbare reisgenote of reisgenoot. De engel is apollinische en harmonische ordening. Duivel en engel zijn twee polen in het menselijk bestaan. Luister naar Salman Rushdie:

Engelen en duivels - wat moest je ermee? 'Waarom demonen, als de mens zelf een demon is?' had de 'laatste demon' van Nobelprijswinnaar Singer vanuit zijn zolderkamer in Tisjevitj gevraagd. Waaraan Chamcha's gevoel voor evenwicht, zijn daar-is-iets-voor-en-iets-tegen reflex had willen toevoegen: 'En waarom engelen, als de mens toch ook een engel is?'²²

Leven in de complexe, intense verstrengeling van menselijke driften, maatschappelijke omstandigheden én universeel waardenbewustzijn is de kern van een humanistische levensbeschouwing. De feitelijke en normatieve dimensies van het menselijk bestaan zijn wel onderscheidbaar, maar niet scheidbaar. Elke handeling is een interpretatie, en elke interpretatie kan praktische gevolgen hebben. De Renaissance-humanisten zijn ons voorgegaan in dit besef. Kenmerkend voor de Renaissance-humanisten is hun open, ondogmatische houding tegen-

over alle bronnen van kennis die hen in hun tijd ter beschikking stonden.²³ Als de Renaissance-humanisten toegang zouden hebben gehad tot andere bronnen, bijvoorbeeld tot die van het boeddhisme, taoïsme of animisme, zouden zij deze filosofisch-religieuze tradities ongetwijfeld met veel toewijding bestudeerd hebben, zoals zij dat ook deden met de kabbalistische en gnostische traditie.

Het Renaissance-humanisme is veeleer een houding en een levensstijl dan een uitgewerkte, systematische filosofie; het is meer een schoonheidsideaal dan een moraal. Het Renaissance-humanisme is bovendien profaan én sacraal: de relatie tussen het profane en het sacrale is niet die van een onderlinge tegenstelling, maar die van een complementaire relatie. De zichtbare en de niet-zichtbare werkelijkheid zijn elkaars spiegelbeeld. De mens is volgens Mirandola, zoals u zojuist gehoord heeft, het enige schepsel dat niet definitief bepaald en gevormd is, maar zijn eigen weg kan gaan. Deze weg kan een weg zijn vol schoonheid en compassie, maar ook een weg vol zelfvernietiging en chaos. De bijzondere plaats van de mens in de kosmos treffen we niet alleen aan bij Pico della Mirandola, maar ook in boeddhisme en christendom. Het boeddhisme is van oordeel dat alleen een mens in staat is rechtstreeks, dus zonder reïncarnatie, het nirvana te bereiken. Elk ander wezen, zelfs een demon of godheid, moet eerst mens worden alvorens het nirvana binnen te kunnen gaan. Het christendom ziet de mens als geschapen naar het beeld van God. Aan dit godsbeeld ontleent de mens zijn uitzonderlijke waarde.

Uit de voorafgaande vergelijking dringt zich de vraag op of het humanisme een specifieke levensbeschouwing is temidden van andere levensbeschouwingen, of beter geïnterpreteerd kan worden als een onderstroom in diverse levensbeschouwingen, of misschien beide. Want de beide opties sluiten elkaar niet noodzakelijk uit.²⁴

Na deze beknopte uiteenzetting over een theorie van de levensbeschouwing wil ik nu ingaan op het tweede deel van mijn leeropdracht: systematische humanistiek.

De systematische humanistiek stelt de vraag naar de specifieke aspecten van de humanistische traditie, naar haar vooronderstellingen, naar haar interne samenhang en naar de vruchtbaarheid van haar praxis. Zou de wereld er sympathieker uitzien als veel mensen de humanistische waarden en waarheden dagelijks zouden toepassen?

En welke zijn dan die humanistische waarden en waarheden? Is

er wel een zinnig antwoord te geven op deze vraag, als we ons herinneren hoe polyvalent en pluralistisch de Westerse humanistische traditie is?

Zoals ik zojuist heb uiteengezet, zijn er ten aanzien van het humanisme twee mogelijke opties. Men kan het humanisme beschouwen als een levensfilosofie naast vele andere levensfilosofieën. Maar het is ook mogelijk de oude Soefi-weg te bewandelen. In dit geval zou het humanisme zijn kracht ontleen aan de zoektocht naar al datgene wat de mensen verbindt in hun verschillende filosofieën en levensstijlen. Het behoort tot de kern van de humanistische traditie dat we ons verbazen over het verschijnsel 'mens'. Om de verwondering een leven lang te kunnen voelen, moet het kind in ons levend blijven.²⁵ Een klein kind heeft nog geen sterk ontwikkeld Freudiaans ego-besef. Het kind in ons luistert nog naar de stem van zijn natuur die verbonden is met al het levende en niet-levende om hem heen. Het heeft nog niet de naïeve logica ontwikkeld om te denken: ik ben er, en het doet er niet toe wat er met de anderen gebeurt.

Dit besef van het kind over het lot van de mens en de natuur als een ondeelbare eenheid is het begin van een bewustzijnstoestand die ik zou willen aanduiden met de term 'humanistisch'. De ervaring van deze eenheid en samenhang is van universele aard. Als volwassene ervoer ik de fundamentele eenheid van mensen op mijn reizen in Afghanistan, Italië, Japan, Mali enzovoort, en als kind in het huis van mijn grootouders. Deze ervaring onttrekt zich aan allerlei culturele bepalingen, dus aan nationaliteit, maatschappelijke positie, leeftijd en zelfs aan geslacht. Het besef van deze ervaring kent het verschil tussen naakt en gekleed, tussen universeel en particulier, tussen een mens bij de geboorte en de daaropvolgende individuele manifestatie - kortom tussen stilte en woorden.²⁶

Op grond van mijn ervaringen van het naakte menselijke bestaan heb ik een intense hartstocht voor het domein van de levensbeschouwingen. Het is het theater van Mozes' stenen tafelen met de tien geboden; van het gouden kalf dat nog dagelijks zijn rondgang maakt op het terrein van de hindoe-tempel in de Indiase stad Madurai; van de dervish-dansers en van de gospelzangeressen.²⁷ Maar het is ook het theater van de boekverbrandingen ten tijde van keizer Chin in China; ten tijde van Hitler, en in onze eigen tijd van Rushdies *De Duivelsverzen*.

Het is, dames en heren, een heel oud verhaal. Er zijn waarschijnlijk geen echte breuken in de geschiedenis van de mensheid. We zijn

nog steeds dezelfde Adam en Eva: alleen weten we niet, of we wel of niet in het paradijs verblijven. Over het paradijs gesproken: ik denk dat we simultaan, dus gelijktijdig, zowel in als buiten het paradijs verblijven. Het paradijs is een kwestie van optiek en perspectief.²⁸

Met deze verstrekkende, moeilijk toegankelijke opmerking wil ik teruggaan naar die fase in mijn betoog, waarin ik opheldering probeerde te geven over mijn interpretatie van het woord 'humanisme' als studie-object van systematische humanistiek.

Het woord 'humanisme', verwant aan de Latijnse term 'humanitas'²⁹, omvat alle mensen, dus niet alleen Boeddha, Plato, Jezus, Gandhi, Krishnamurti maar ook keizer Chin, Nero, Stalin, Pol Pot en Saddam Hussein. Om die reden is het onontkoombaar ook hun boodschap aan de mensen te beluisteren.

Ik trek nu twee conclusies uit mijn voorafgaand betoog.

De eerste conclusie is dat wij ons terecht verbazen over het bestaan van de mens, dit symbolische dier dat in zijn zelfbewustzijn worstelt met zijn eindigheid en oneindigheid. De tweede conclusie is dat geen enkel mens zich in zijn ego-besef kan ontdoen van de andere mensen.³⁰ Geen enkel mens kan zich definitief losmaken van de universele, d.i. alle mensen omvattende cirkel. Het 'ik' veronderstelt de 'ander'. Het menselijk zelfbewustzijn is ondeelbaar. De veel voorkomende ervaring van eenzaamheid bewijst eerder het verlangen naar de ander dan dat het een bewijs van het tegendeel zou zijn.³¹ Zoals het hongergevoel wel wijst op het ontbreken van voedsel, maar niet bewijst dat voedsel niet bestaat of wenselijk is.

Ik trek de cirkel rond alle mensen, niet om het menselijk bestaan te isoleren van de natuur of van het pantheon der goden, maar om u attent te maken op de bijzondere positie van de mens in dit heelal. Verwondering over het heelal verleent de mens zijn waardigheid, want verwondering genereert respect, en respect genereert waardigheid.

Om die reden waag ik het een derde karakteristiek toe te voegen aan de term 'humanisme', volgend op de karakteristieken 'verbazing' en 'universaliteit'. Dit derde aspect is de oneindige waarde van elk mens. Ik herhaal voor alle duidelijkheid: de oneindige waarde van elk mens. Ik heb deze uitspraak niet zelf bedacht. Het is een uitspraak van Arne Naess tijdens een symposium van de Universiteit voor Humanistiek in 'Paradiso' in Amsterdam in 1990. In dat symposium was Salman Rushdie afwezig en aanwezig. Het debat ging over zijn levensbeschou-

wing. Arne Naess sprak de woorden: '...the infinite value of every human being'. Ik had moeite die woorden te aanvaarden, maar ik denk dat zij de kern van een humanistische levensbeschouwing raken. Zijn we bereid uit te gaan van de veronderstelling dat elk mens een oneindige waarde vertegenwoordigt?³²

De reden dat ik de uitspraak van Naess serieus neem is het gevolg van mijn eerdere opmerking dat de term 'humanitas' op alle mensen betrekking heeft. Een dergelijk universeel uitgangspunt is niet alleen een feitelijke uitspraak, maar ook een normatieve stellingname. Het betekent een liefdesverklaring: elk mens is oneindig waardevol, want elk mens is zich bewust van kosmos en medemens, en draagt beide in zijn hart, al is het in de vorm van wanhoop en haat.

Om deze reden is elke levensbeschouwing, ook die van Hitler en de zijnen, onderdeel van mijn leeropdracht. Zo'n opdracht is in populair Nederlands onmenselijk.

Toch aanvaard ik haar met deze openbare rede.

Het humanisme is een poging, steeds opnieuw, de kern van het menselijk bestaan te begrijpen en vorm te geven. Het humanisme deelt dit streven met andere levensbeschouwelijke stromingen.

De vraag is dus vooral hoe het humanisme anno 1992 dit oude ideaal nastreeft, en of het nog de vitaliteit en innerlijke overtuigingskracht heeft dit streven ernstig te nemen.

Binnen de Westerse traditie heeft het humanisme zich geleidelijk vanuit het christendom, de grieks-romeinse cultuur, vanuit kabbalistiek en gnosis ontwikkeld tot een autonome levensbeschouwing, waarin de menselijke waardigheid en zelfbepaling centraal staan. Vanuit het respect voor menselijke waardigheid en zelfbepaling is het mogelijk dat zeer uiteenlopende opvattingen en interpretaties binnen het humanisme samen kunnen komen en in de Universiteit voor Humanistiek onder één dak bestudeerd worden. Erkenning van menselijke waardigheid en zelfbepaling is de noodzakelijke voorwaarde voor positieve verdraagzaamheid, dit in tegenstelling tot negatieve verdraagzaamheid die voortkomt uit onverschilligheid en vervreemding. Negatieve verdraagzaamheid kan gemakkelijk omslaan in angst en agressie, vooral als een veilige afstand tussen mensen niet langer gewaarborgd is. Maar waardigheid en zelfbepaling, hoe wezenlijk ook, zijn onvoldoende als ze leiden tot een antropocentrische levenshouding; als ze de mens isoleren van de natuur en van de ervaring van het 'woordloze'.

In tegenstelling tot het humanisme van de Renaissance lijdt het moderne en postmoderne humanisme in sterke mate aan dit antropocentrisme.³³ Het 19de en 20ste eeuwse humanisme heeft in zijn voorkeur voor een wetenschappelijk wereldbeeld en een autonome, individuele zelfbepaling het gevoel voor de inherente schoonheid van de natuur en de onuitputtelijke scheppende kracht van de menselijke geest verloren. Humanisten lijken vaak te denken dat een profane, secularistische levensfilosofie onverzoenbaar is met een sacrale, spirituele levensfilosofie.

Niets is minder waar. Verbondenheid met de natuur en met het naamloze hoeft niet in te houden dat wij de wetmatigheden en de krachten die wij daarin ervaren, alleen maar kunnen begrijpen als wetmatigheden en krachten die ons vreemd zijn. Als wij ons zelf ervaren als onderdeel van de natuur, dan zal de ervaring van het transcendente niet noodzakelijkerwijs de vorm hoeven aan te nemen van een ontoegankelijk wezen, een god of het noodlot.³⁴ Als de ervaring van het transcendente ons op het spoor zet van de verborgen samenhang in de kosmos, zijn engelen en duivelen niet langer zelfstandige creatures, maar symbolische producten van ons eigen bewustzijn. Dan zijn in het verlengde van die engelen en duivelen goed en kwaad geen externe morele grootheden, maar het resultaat van de werking van ons waardenbewustzijn en daarmee van onze perceptie van de werkelijkheid. Ik ben van oordeel dat goed en kwaad reële morele waarden zijn, maar uitsluitend als 'modi', d.w.z. als vormen van menselijk bewustzijn en gedrag. Goed en kwaad behoren, evenals demonen en feeën, tot de wereld van de mentale verschijningsvormen, en vervolgens tot de wereld van de waargenomen tegenstellingen. De door ons waargenomen tegenstellingen zetten zich in ons bewustzijn vast als feitelijke tegenstellingen, waardoor we uit het oog verliezen dat we er zelf een onderdeel van vormen. Een geestelijk raadsman of raadvrouw die dit geheim begrijpt kan een goede gids zijn.³⁵

Dames en heren, het humanisme is als een veelkoppig monster.

Ik heb waarschijnlijk meer vragen bij U opgeroepen dan beantwoord. Zo hoort het ook. Het humanisme als levensbeschouwing is nog nauwelijks uit de fase van de kinderschoenen als we het vergelijken met zoveel oudere tradities als shinto of jodendom. Retrospectief bezien is het Renaissance-humanisme de ontdekking van een nieuwe wereld in

een dubbele betekenis: een nieuwe binnenwereld en een nieuwe buitenwereld. Er is veel discussie en studie nodig om het eigentijdse humanisme een nieuwe overtuigingskracht en schoonheid te geven zodat het een stimulerende en integrerende rol kan spelen in het derde millennium.³⁶ Laten wij de humanistische traditie opnieuw interpreteren, en wel zodanig dat het profane en sacrale niet langer elkaars antipoden zijn, maar een vruchtbare relatie aangaan. Laten wij de ecologische dimensie integreren in onze cultuurfilosofie. Laten wij ons voedsel, onze erotiek en het domein van de kunsten tot de spiegel maken van onze morele overwegingen. Laten wij het Westers humanisme openstellen voor de grote niet-Westerse levensbeschouwelijke tradities. Als wij dit alles doen, zullen wij een bijdrage leveren aan een nieuwe waardigheid voor 'het denkend riet' in een wereld die één en ondeelbaar is. Gezien de recente discussies binnen onze universiteit, ben ik vol goede moed. Er is iets voelbaar van een nieuwe lente en een nieuw geluid.

Ik dank het bestuur en de benoemingsadviescommissie van de Universiteit voor Humanistiek voor het vertrouwen dat u mij geschonken heeft. Ik hoop u niet teleur te stellen. Ik dank mijn collega's, met name Peter Derx, voor de stimulerende samenwerking. Ik dank mijn studenten voor hun inspirerende belangstelling. Deze oratie draag ik op aan jullie in de hoop dat het jullie zal aanzetten tot diepgaand zelfonderzoek en tot een niet aflatende nieuwsgierigheid naar het fenomeen 'mens'.

Tot slot wil ik mijn ouders bedanken. Ik wil benadrukken hoe blij ik ben om u, vader, hier nog in ons midden te hebben. Uw moed, menselijkheid en integriteit, die u een leven lang met mama gedeeld heeft, hebben mij geïnspireerd tot bovenstaand betoog.

Ik dank mijn vrouw en mijn familie: jullie leven is mijn leven. Ik dank alle vriendinnen en vrienden voor de jarenlange liefde en vriendschap. Ik dank u allen, hier aanwezig, voor uw belangstelling.

Ik heb gezegd.

Noten: zie Engelse versie On human dignity

..... **On human dignity**

In his treatise *De hominis dignitate oratio* (*Oration on the Dignity of Man*), dated 1486, the Italian humanist Pico della Mirandola lets the Creator utter a laudation on man:

We have given to thee, Adam, no fixed seat, no form of thy very own, no gift peculiarly thine, that thou mayest feel as thine own, have as thine own, possess as thine own the seat, the form, the gifts which thou thyself shalt desire. A limited nature in other creatures is confined within the laws written down by Us. In conformity with thy free judgment, in whose hands I have placed thee, thou art confined by no bounds; and thou wilt fix limits of nature for thyself. I have placed thee at the center of the world, that from there thou mayest more conveniently look around and see whatsoever is in the world. Neither heavenly nor earthly, neither mortal nor immortal have We made thee. Thou, like a judge appointed for being honorable, art the molder and maker of thyself; thou mayest sculpt thyself into whatever shape thou dost prefer. Thou canst again grow downward into the lower natures which are brutes. Thou canst again grow upward from thy soul's reason into the higher natures which are divine.¹

Pico's eulogy on human freedom and the creative urge is a striking illustration of the human capacity for self-reflection. Our self-reflection is responsible for the question: who am I? It is this question on which man - poetically characterized by Pascal in his *Pensées* as 'Le roseau

pensant' ('The thinking reed') - has been pondering for thousands of years. It is also this capacity for self-reflection that makes man, in principle, a creative, free man, higher than angels and devils; higher than the gods on Olympus.

Against this background, I would now like to discuss the profile of the academic assignment which I am officially accepting today with this oration. It bears the name: theory of the world view, and especially, systematic humanism. Until now, I have not been able to relate this description to anyone without smiling. Accepting an academic assignment such as this appears presumptuous, and in some ways, it is. The fulfillment of such a task requires not only sharp-wittedness, but also receptivity; not only wisdom, but also naivety; not only erudition, but also common sense. In order to successfully fulfill such an assignment, I may not be an inhabitant of a fixed place with a single view, but a nomad who poses the why-question in regard to every world view, avoiding nothing and no one in the process: not the philosophy of fate of the Aztecs with their ritual human sacrifices; nor the theory of the two human natures of Mao Tse-tung; not any more than Foucault's idea about the end-of-man, or Lyotard's story about the end of the great stories.² Perhaps you will agree with me that taking all these theories and ideas seriously is no mean task. And yet, this is what I must do if I have the pretension to elucidate my academic assignment in your presence. The humanism of our time is, after all, intimately interwoven with philosophical debate and the various philosophical traditions.³ Humanists can be an adherent of a radically materialistic, deterministic world view, in which lonely man is the only autonomous being.⁴ Humanists can also be an indeterminist, or a follower of Spinoza, admirer of Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Bertrand Russell, Mahatma Gandhi, the Dalai Lama or Pope John Paul II.⁵ Humanists can, moreover, be a member of the most divergent political parties, with the exception of avowed fascist parties. As if these differences in the humanist tradition were not complex enough, now there is also a postmodern humanism that rejects the label of philosophical or political ideology, preferring rather to effectuate a liberation from all ideologies in favor of the autonomy of the individual.⁶ This heterogeneous tradition of contemporary humanism brings up the question whether humanism can actually be called a world view. And if one does want to call humanism a world view, what then are its specific

characteristics? In short, the combination of the theory of the world view and systematic humanism in one and the same academic assignment is only possible if I can make a clear distinction between the two parts as well as indicate a meaningful relationship between them.

A theory of the world view focuses on the question of the external and internal conditions which have enticed our ancestors, since time immemorial, to philosophize about their lot. Among the external conditions, I include the human urge to survive; the fear of destiny and the respect for the overwhelming power of mother nature with her sun, moon and stars, with her deserts and mountains, with her oceans and jungles, with her heat and cold, with her hunger and her mating drive. Among the internal conditions, I include joy and wonder; the striving for truth, goodness and beauty; the ineradicable desire for happiness; the dreaming of a paradise: the intuitive, non-reasoned presumption of a hidden unity, whether or not on this side of reality. The experience of this unity is characterized by limitlessness and comprehensiveness, or by the discovery of boundlessness as the antipode of our physical finitude. The experience of boundlessness does not permit direct translation into form, but has traditionally stimulated people - straight through all the misery - to the creation of new theories, stories and forms. The experience of our bounded space and time calls up in our consciousness a nostalgia for what is beyond our bounded space and time. The poet Pessoa expresses this leap with the phrase: 'At the bottom of space and time.' Out of the experience of the boundless, Laotse can say that the nameless is the source of all names, for the Tao or Way that can be told of is not the Absolute Tao. A theory of the world view, which investigates the external and internal conditions of the phenomenon 'world view,' is not required to and cannot make definitive statements about the possible sense and nonsense of the various world views. However, it should conduct research into the epistemological and metaphysical conceptions in every world view, thus also those in humanism. Methodologically and analytically, this means that for every world view we pose the question of the sources of its knowledge and the role of language therein; of its notions about the position of man in the cosmos; of its ideas about reality; of its ethical and aesthetical assumptions, and of its strategy or 'methodos' which should make us more familiar with the secrets of life. From the answers to these questions, we can proceed to investigate the world views as to the

differences and the possible similarities. This attempt to compare supposes the idea that the differences between cultures and people, however deep, are not of an absolute nature. It supposes that one human being is not a total stranger to another human being, even though daily practice seems to prove the contrary.

My starting points for a theory, a meta-theory of the world view if you like, are threefold: a world view is inevitable, non-verifiable and irrefutable. The inevitability of a world view, however elementary one's philosophy of life may be, follows from the experience that no human being lives his life entirely in the domain of immediacy, as is the case with a newborn baby. There is always a question of a certain dualism between our idea of reality, and the experience of that reality. The resultant tension is reflected in all our activities, and forces us to form elementary ideas about life. This dualism is also the source of the irrepressible desire for a state of intoxication and ecstasy, in order to escape from the duality of consciousness and reality from time to time. The striking increase of intoxicants in our culture is an indication that the experience of daily life leaves much to be desired.

One can see every world view as a greatly elaborated construction to teach man, that symbolic animal, to accept the experiences of birth, love, violence and death. If the reality between the beginning and the ending of human life is experienced as sense or nonsense; as spiritual or material; as dynamic or static; as indeterministic or deterministic, is of course important, but secondary in terms of my methodology. We can only reflect on reality by assuming that something exists, and that 'something' is threatening or liberating; pleasurable or painful; structured or chaotic. This elementary experience of being derives its meaning from our intuition, and our intuition can be convinced of its validity without being able to prove it. The Cretan, Epimenides, gained immortality with his liar paradox: 'All Cretans are liars.' This statement breaks through the usual dichotomy of true and false statements.⁷ If Epimenides is right in his statement that all Cretans are liars, he falsifies his assertion; and if he is wrong, he also falsifies it. The problem with Epimenides' statement is that author and saying are locked into the same loop. They cannot escape one another. This loop is the core of the human condition, for in each human life, speaker and saying are identical. For a long time, it was thought that the problem of Epimenides' statement was due to the ambiguity of our language expressions,

until the mathematician Gödel published his Incompleteness Theorem in 1931. A tremor went through the circles of logicians and mathematicians. Gödel demonstrated that the system of the *Principia Mathematica* of Russell and Whitehead was 'incomplete.'⁸ Douglas Hofstadter concluded from this that provability is a weaker notion than truth, irrespective of the axiomatic system being considered. The thought is disturbing, but liberating at the same time. A theory of the world view can profit from the insight that provability is not only a weaker notion than truth but also a less general one. The domain of truth is a circle which surrounds the square of provable statements. Gödel's Incompleteness Theorem helps to convince us of the insight that man does not only walk within Maurits Escher's Möbius loop, but also within his own loop. According to one world view, our Möbius loop is the consequence of coincidence or uncontrollable natural laws; according to another world view, it is the continuation of an age-old karma; again another world view ascribes it to God's inscrutable will, and according to the Enlightenment variation of De La Mettrie or Holbach, our Möbius loop is scientifically understandable. Many humanists seem susceptible to this last variation. The philosophy of the Enlightenment has given Western culture its rational belief in progress, and has enabled secularism to take root. Great minds have sincerely believed that we can arrange our lives and society according to our own wishes.⁹ Standing at the Wailing Wall in Jerusalem, I cry 'Halleluja' at so much human self-confidence. After all, has human dignity ever been so down-trodden as in the 20th century? Precisely because many people can no longer think about man as a dignified being after Hitler and Stalin, after Mao and Mubutu, I have given my oration the title: On human dignity. Human dignity is more than a question of style and taste. It touches the core of our humanity. I am of the opinion that people display the same fundamental needs and desires, irrespective of time and space. Time and again, the consciousness breaks through that a whole cosmos is shining somewhere beyond the one- or two-room flat.¹⁰ My first preliminary conclusion is that an elementary world view is unavoidable and that the man who understands this will deal more consciously and more intuitively with his world view.

My second preliminary conclusion is that the potential sense and truth of our world view, and the responsibility for it, are not dependent on the proof or refutation of that philosophy of life. From this viewpoint, it becomes interesting to regard the world every day again

with the wondrous eyes of the newborn child, watching the world without the slightest sign of recognition!

If a world view is inevitable, then the question still remains whether it would be non-verifiable or irrefutable. My argumentation is as follows. Every idea about life and about human actions stems from at least one, if not more, suppositions or starting points. They can also be called axioms or postulates. For example, the idea that man has free will or that he does not, can never be definitely demonstrated by analyzing human behavior; for almost all human behaviors can be understood from opposing starting points. The same is true for the question whether a divine creator must be assumed or not. The big-bang theory cannot supply proof for or against a creator. The question whether, in addition to causal connections within the physical-cosmic reality, goal-directed connections can also be distinguished, is not a question of proof or refutation, but a question of interpretation; a question of the way of looking at the relationships observed.¹¹ The question whether a psychic, or if you like, a spiritual dimension is present in man and in all the phenomena surrounding us, is answered affirmatively by taoists, buddhists, animists, many catholics and some humanists. Here again the argument applies: it is neither verifiable, nor is it falsifiable.¹² Therefore the concepts of 'sense' and 'nonsense' cannot be casually identified with the concepts 'verifiable' or 'falsifiable.' The endeavor of logical empiricists to make this relationship unequivocal was doomed to failure.¹³ We can formulate divergent ideas about reality, but we cannot avoid the supposition of 'something' - whatever that may be.¹⁴ Human reason cannot jump over its own shadow within the domain of argumentation. In this context, I would like you to recall that provability is a weaker and less general notion than truth. The idea 'truth' is, after all, presumed in every argumentation and reasoning without us having to know what that truth implies, let alone our being able to prove it. The idea 'truth' belongs to the domain of the intuitive, innate ideas.¹⁵ It functions in our consciousness without our knowing a priori or being able to know what that truth implies. The discovery of the idea 'truth' takes place in every human life by means of the discovery of the lie. A child that is conscious of its first lie, discovers the idea of truth at that same moment. By lying, the child leaves the domain of intuition and immediacy. It leaves paradise to enter the world of oppositions.¹⁶ Similar to the lie, world views also belong to the domain

of the duality of consciousness and reality. Because world views originate from the tension between consciousness and reality, the longing for paradise continues to play an important role in our schizoid experience of reality. For all these reasons, every world view or every world picture is characterized by a certain inevitability, by non-verifiability and by irrefutability.

Thus world views exist continually in a mutual stalemate. They can neither convince nor refute one another, at most beguile each other: with gentleness; by excluding no one; by unmasking so-called evident oppositions as apparent ones. The use of violence against people of a different persuasion is tantamount to the self-castration of a world view. It implies that the adherents themselves are more actuated by violence than by insight. Violence as a substitute for the power of persuasion is equivalent to impotence. For this reason, the struggle of the established powers and authorities against 'Homines intelligentiae,' against intelligent free-thinkers in whichever culture, is the internal bankruptcy of that culture.¹⁷ But if the possible truth of a world view evades a conclusive argumentation, it does not mean that all its conceptions are much of a muchness, or that its ideas and values deserve to be reduced to the status of subjective eruptions lacking any degree of truth.¹⁸

Humanism has a special position in the struggle between universal values on the one hand, and context-bounded values on the other hand.¹⁹ In the humanist tradition, both poles are intellectually and emotionally present. Many humanists have a strong need to see things in relative terms, but at the same time, they wish to maintain certain universal values or principles. The question is not whether this is possible, but how.²⁰

In order to be able to reconcile relativism and universalism, I have called on the assistance of nine 'dianges' and of Thomas Puckey's sculpture, entitled 'Triumph of Love.'²¹ A diange is the symbiosis of 'diable et ange,' of devil and angel. Within the gnosis tradition, man himself is devil and angel. The devil is vital energy, creative drive, aggression and power. The devil is the porridge, and the salt in the porridge. The angel is the bowl or plate for the porridge; the angel is the perfectly designed salt cellar. The angel is the messenger, and the trustworthy traveling companion. The angel stands for apollonian and harmonic order. Devil and angel are two poles in human existence.

Listen to Salman Rushdie:

Angels and devils - who needed them? 'Why demons, when man himself is a demon?' the Nobel Laureate Singer's 'last demon' asked from his attic in Tishevit. To which Chamcha's sense of balance, his much-to-be-said-for-and-against reflex, wished to add: 'And why angels, when man is angelic too?'²²

Life in the complex, intense entanglement of human drives, social conditions and universal value consciousness is the core of a humanist world view. The factual and normative dimensions of human existence are distinguishable, but not separable. Every action is an interpretation, and every interpretation will have practical consequences. The Renaissance humanists preceded us in this realization. Characteristic of Renaissance humanists is their open, undogmatic attitude towards all sources of knowledge that were available in their time.²³ If the Renaissance humanists had had access to other sources, for instance those of buddhism, taoism or animism, they would undoubtedly have studied these philosophical-religious traditions with as great dedication as they did with the cabalistic and gnostic tradition. Renaissance humanism is more an attitude and a life style than an elaborated, systematic philosophy; it is more a philosophy of beauty than one of morality. Renaissance humanism, moreover, is profane and sacred: the relationship between the profane and the sacred is not a mutual opposition, but rather a complementary relationship. The visible and the invisible reality are each others' mirror image. As you have just heard, man is the only creature, according to Mirandola, that is not definitely determined and formed, but can go its own way. That way can be full of beauty and compassion, but it can also be a way full of self-destruction and chaos. We find the special position of man in the cosmos not only in Pico della Mirandola, but also in buddhism and christianity. Buddhism holds that man is the only being able to directly, thus without reincarnation, attain nirvana. Every other being, even a demon or a deity, must first become human before it can attain nirvana. Christianity sees man as created in the image of God, from which image he derives his exceptional value. From the preceding comparison, the question arises whether humanism is a specific world view amidst other world views, or whether it can better be interpreted as an undercurrent present in various world views, or perhaps both. These options do not necessarily exclude each other.²⁴

As a follow-up to this brief explanation of a theory of the world view, I will now discuss the second part of my academic assignment - systematic humanism.

Systematic humanism poses the question of the specific aspects of the humanist tradition, of the presuppositions of this tradition, of its internal coherence, and of the fruitfulness of its praxis. Would the world be more congenial if a large number of people applied humanist values and truths every day?

And what then are these humanist values and truths? Is there a meaningful answer to this question, bearing in mind the polyvalent and pluralistic character of Western humanist tradition?

As I just explained, with respect to humanism there are two options possible. One can view humanism as a philosophy of life next to many others. But, it is also possible to view it in terms of the ancient sufi path. In the latter case, humanism would derive its strength from the search for all that unites people in their various philosophies and life styles. It belongs to the core of the humanist tradition, that we feel wonder at the phenomenon 'man.' In order to retain this feeling of wonder for a whole lifetime, the child in us must remain alive.²⁵ The Freudian ego-consciousness is not yet fully developed in a young child. The child in us still listens to the voice of its nature, which is bound to all living and non-living things around it. The child has not yet developed the naive logic to think: I am here and it does not matter what happens to others. This consciousness of the child about the lot of man and nature as an indivisible unity is the beginning of a state of consciousness I would like to designate with the term 'humanist.' The experience of this unity and coherence has a universal nature. As an adult I experienced the fundamental unity of people during my travels in Afghanistan, Italy, Japan, Mali, and so on, and as a child I experienced it in the house of my grandparents. The experience evades every kind of cultural determination, thus nationality, social position, age and even gender. It is a consciousness of the difference between naked and clothed, between universal and particular, between a human at birth and his subsequent individual manifestation - in short, between silence and words.²⁶ On the basis of my experiences with the naked human existence, I have developed an intense passion for the domain of the world views. It is the theater of Moses' stone tablets with the ten commandments; of the golden calf that still makes its daily round on the grounds of the hindu temple in Madurai, India; of the dervish

dancers and the gospel singers.²⁷ But it is also the theater of the book burnings in the time of emperor Chin in China; in the time of Hitler, and in our own time of Rushdie's *Satanic Verses*. It is an ancient story. There are probably not any real discontinuities in the history of man. We are still the same Adam and Eve: only we do not know whether we are in paradise or not. My own opinion is that we are simultaneously, thus at the same time, within and outside of paradise. Paradise is a question of viewpoint and perspective.²⁸

With this far-reaching, possibly abstruse remark, I would like to return to the phase in my argumentation in which I tried to elucidate my interpretation of the word 'humanism' as subject for research on systematic humanism. The word 'humanism,' related to the Latin term 'humanitas,'²⁹ comprises all men, thus not only Buddha, Plato, Jesus, Ghandi, Krishnamurti but also emperor Chin, Nero, Stalin, Pol Pot and Saddam Hussein. For this reason, listening to the latter group's message to humanity is also unavoidable. I now draw two conclusions from my previous argumentation. The first conclusion is that we are correct in our wonder at the existence of man, this symbolic animal whose consciousness wrestles with the question of his finitude and infinitude. The second conclusion is that no single human being can dissociate his ego-consciousness from other human beings.³⁰ No single human being can definitely separate himself from the universal, that is, the circle which embraces all human beings. The 'I' supposes the 'other.' Human self-consciousness is indivisible. The common experience of loneliness is more a proof of the longing for the other than a refutation,³¹ just as the feeling of hunger indicates the lack of food, but does not prove that food does not exist or is not desirable. I draw the circle around all human beings, not to isolate human existence from nature or from the pantheon of the gods, but to draw your attention to the special position of man in this cosmos. It is the wonder at the cosmos from which man derives his dignity, for wonder generates respect, and respect generates dignity.

For this reason, I venture to add a third characteristic to the term 'humanism,' following the terms 'wonder' and 'universality.' This third aspect is the infinite value of every human being. I repeat for clarity's sake: the infinite value of every human being. I am not the author of this statement. It was made by Arne Naess in 1990, during a symposium

held in Amsterdam at the Paradiso Center, by the University for Humanist Studies. During that symposium, Salman Rushdie was both present and absent. The debate concerned his world view. Arne Naess spoke the words: '... the infinite value of every human being.' At first I had difficulty accepting these words, but I think they touch the core of a humanist world view. Are we prepared to proceed from the assumption that every human being represents an infinite value?³² The reason that I take Naess' statement seriously is the result of my earlier remark that the word 'humanitas' is a statement which includes all human beings. Such a statement is not only a statement of fact, but also a statement of value. It implies a declaration of love: every human being is infinitely valuable, for every human being is conscious of the cosmos and his fellow human being, and carries both in his heart, even in the form of despair and hate. For this reason every world view, even that of Hitler and his associates, is part of my academic assignment. Such an assignment is, if you will pardon the term, inhuman. Yet, I accept it with this public lecture. Humanism is an attempt, time and again, to understand and to give form to the core of human existence. Humanism shares this endeavor with other world views.

Thus the question is, how does humanism in 1992 pursue this ancient ideal, and does it still have the vitality and internal persuasive power to take the pursuit seriously? Within Western tradition, humanism has gradually developed from christianity, the greco-roman culture, cabalism and gnosis to an autonomous world view, in which human dignity and self-determination are central. Out of a respect for human dignity and self-determination, it is possible that very divergent conceptions and interpretations within humanism can come together and be studied under one roof at the University for Humanist Studies. Recognition of human dignity and of self-determination is the necessary condition for positive tolerance, this in contrast with negative tolerance arising from indifference and alienation. Negative tolerance can easily transform into fear and aggression, especially if a safe distance between people is no longer guaranteed. But dignity and self-determination, however essential, are insufficient if they lead to an anthropocentric world view; if they isolate man from nature and from the experience of the 'wordless.' Contrary to the humanism of the Renaissance, modern and postmodern humanism suffer from anthropocentrism to a great degree.³³ In its preference for a scientific world picture and an autonomous, indi-

vidual self-determination, 19th- and 20th- century humanism has lost the feeling for the inherent beauty of nature and the inexhaustible creative power of the human spirit. Humanists often seem to think that a profane, secular philosophy of life is irreconcilable with a sacred, spiritual philosophy of life. Nothing is less true. Connectedness with nature and the 'nameless' does not have to imply that the laws and the powers that we experience therein can only be understood as laws and powers strange to us. If we experience ourselves as part of nature, then the experience of the transcendental does not necessarily have to take on the form of an inaccessible being, a god or fate.³⁴ If the experience of the transcendental puts us on the track of the hidden coherence in the cosmos, angels and devils are no longer independent creatures, but symbolic products of our own consciousness. Then good and evil as extension of those angels and devils, are no longer external moral constants, but the result of the functioning of our consciousness, and with it, of our perception of reality. To my mind, good and evil are real moral values, but solely as 'modi,' that is, as forms of human consciousness and behavior. Good and evil belong, just as demons and fairies, to the world of mental phenomena, and subsequently to the world of observed oppositions. The oppositions observed by us fix themselves in our consciousness as factual oppositions, by which we lose sight of the fact that we ourselves are part of it. A spiritual mentor who understands this secret can be a good guide.³⁵

Ladies and gentlemen, humanism is a many-headed monster.

I have probably raised more questions than I have answered. That is as it should be. Humanism as a world view is scarcely out of its infancy if we compare it with many older traditions, such as shinto or judaism. Seen in retrospect, Renaissance humanism is the discovery of a new world in two senses of the word: a new internal world and a new external world. Much discussion and study is needed to give contemporary humanism a new power of persuasion and beauty so that it can play a stimulating and integrating role in the third millennium.³⁶ Let us interpret the humanist tradition again, and in such a way that the profane and the sacred are no longer each others' antipode, but rather, each others' complement within a fruitful relationship. Let us integrate the ecological dimension into our philosophy of culture. Let us make our food, our erotics and the domain of the arts be the mirror of our

moral considerations. Let us open Western humanism to the great non-Western world view traditions. If we do all of this, we will contribute to a new dignity for 'the thinking reed' in a world, one and indivisible. Recent discussions within our university are heartening in this regard. A new spring and a new sound are in the air.

I thank the board of governors and the selection advisory committee of the University for Humanist Studies for the confidence you have bestowed on me. I hope I will not disappoint you. I thank my colleagues, especially Peter Derkx, for the stimulating cooperation. I thank my students for their inspiring interest. I dedicate this oration to all of you in the hope that it will stimulate you to fundamental self-examination and an unremitting curiosity for the phenomenon 'human being.' In conclusion, I want to thank my parents. I cannot express how happy I am that you, Father, are still in our midst. Your courage, humanity and integrity, which you shared your whole life with Mother, have inspired me to the above argumentation. I thank my wife and my family: your life is my life. I thank all my friends for the many years of love and friendship. I thank all of you present today for your attention.

..... **Notes**

1 Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man. On Being and the One*, Heptaplus. Translations by C.G. Wallis et al. Bobbs-Merrill Educational Publishing. Indianapolis 1965. For the original version in Latin: *De hominis dignitate oratio*, see Felix Meiner Verlag. Hamburg 1990.

2 I. Maso, *The Excellent Researcher*, in: W. Harman ed., workingtitle: *A (re)examination of the metaphysical foundation of science*. Forthcoming.

3 M. van Nierop, *De hogere domheid van de libertijn*. Oration: Rijks Universiteit Leiden 1991.

4 J.P. van Praag, *Grondslagen van Humanisme*. Cf. the tension between the anthropological and ontological postulates. Boom Meppel. Amsterdam 1978, pp.88-103.

5 Peter Derkx, *Vier lijnen door de Europese humanistische traditie*. Universiteit voor Humanistiek. Utrecht 1992.

6i H. Kunneman, *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime*. Oratie: Universiteit voor Humanistiek. Utrecht 1989.

6ii H. Kunneman, *Leve het Individu, contouren van een postmodern humanisme*. Forthcoming 1992/93.

7 F. Elders, *Paradoxaal Denken*. Parados, nr 29. 1991.

8 K. Gödel's Incompleteness Theorem showed that no fixed system, no matter how complicated, could represent the complexity of the whole numbers: 0,1,2,3... in: Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. Vintage Books. New York 1980, p.19.

9i R. Commers presents an interesting critical-historical analysis of a narrow Enlightenment-rationale: 'Humanism, which sold its soul, so to speak, to the idealized representation of the liberating knowledge of the sciences and the continually emerging 'rationality,' has chained itself and, due to that, has heavily mortgaged its content.' In: *Het Vrije Denken - Het ongelijk van een humanisme*. VUB-Press. Brussel 1991, p.28.

9ii D.J. van Houten, *De Raad van de Rede - Over de redelijkheid en zedelijkheid van verzorging*. Oratie: Universiteit voor Humanistiek. Utrecht 1989.

10 According to the Russian director Boris Pokrovski, in an interview with Laura Starink, *Cultural Supplement NRC Handelsblad* d.d.3-13-92: 'Look at Ilya Kabakov's decors. They show a typical Soviet flat, consisting of many small rooms, in which the whole action takes place. But out there the cosmos is shining. In this opera (*Life with an idiot*.FE) you feel the cosmos. The conflict between the personal and the general is difficult to grasp. One

cannot understand why people are willing to do things they don't agree with. Man has many layers and that is what this opera is about.'

11i A. Smaling, Objectiviteit, betrouwbaarheid en validiteit. In: Zwanenburg en De Bruyn (eds.). Forthcoming.

11ii W.V.O. Quine, On the reasons for the indeterminacy of translation, in: *Journal of Philosophy*, 67, 1970, pp.178-183.

11iii W.V.O. Quine, On empirically equivalent systems of the world, in: *Erkenntnis*, 9, 1975, pp.313-328.

12 K. Popper, On the status of science and of metaphysics, in: *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge Kegan Paul. London 1972, pp.184-200.

13 K. Popper, in: *Falsifiability and Freedom: 'So, unlike the Circle, I was not against all philosophy; neither was I a philosopher of sense and non-sense. The Vienna Circle made the distinction between sense and nonsense its central interest. And it so happens - and here is the similarity between our problems - that they said that their criterion of sense was also a criterion of scientific character: verifiability was to do both jobs. I said that the criterion of scientific character, which is not a criterion of sense at all, is falsifiability.'* In: Fons Elders ed., *Reflexive Water. The basic concerns of mankind*. Souvenir Press. London 1974, p.78.

14 F. Elders, *Analyseer Deconditioneer. Inleiding tot de systematische filosofie. Hoofdstuk 9. Metafysica*. Teleac Van Gennep. Amsterdam 1972, pp. 99-108.

15 Lao-tse, *The Book of Tao. Book I. The Principle of Tao*. 'The Tao that can be told of

Is not the Absolute Tao;

The Names that can be given

Are not Absolute Names. -

The Nameless is the Origin of Heaven and Earth.

The Named is the Mother of all Things.

Ed. and transl.: Lin Yutang. Random House. New York 1942, p.583.

16 This applies equally to a world view with a promise of paradise in the hereafter as well as to a world view with the promise of a completely new society. No world view which tries to escape the duality of consciousness and reality can deny the longing for paradise. However there are philosophers such as Michel Foucault and psychologists such as Sigmund Freud who consider this longing for paradise to be a form of small-mindedness and infantilism. Foucault and Freud are of the opinion that the dualism in human existence is a definitive, unsolvable fact. They have silenced the child in themselves.

They have sacrificed the intuitive idea of truth, which is the source of our desire for unity and reconciliation, to the conscious opposition of lie and truth. But their vision belongs to the legitimate domain of the world view, too. And their vision, as regards its starting point, is also neither verifiable nor refutable.

17 N. Mandelstam, *Hope against hope*. Translated by Max Hayward. Penguin. Harmondsworth 1975.

18i A. Camus, *L'homme révolté*. Gallimard. Parijs 1973 (first edition 1951). English edition: *The Rebel*, 1953.

18ii J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*. Athenaeum-Polak, Amsterdam 1977 (1960). English edition: *Nihilism and culture*. Oxford 1980. (1960).

19 Ingeborg van Teeseling, Harry Kuitert - Jan Glastra van Loon, *De gelovige en de humanist in debat over god, geloof, de mens en twijfel*. In: *Humanist*, December 1990, pp.6-14.

20 J. Hollak in a conversation with F. Elders, September 1989.

21 Nine 'dianges' were present during the oration in the J.M. Fentener van Vlissingen Hall in Utrecht, as was Thomas Puckey's sculpture, lent for the occasion by the Stedelijk Museum Amsterdam. The dianges wore a mask that was half devil- half angel, while Puckey's 'Triumph of Love' expresses a similar symbiosis: two angels support a pedestal holding a toilet on which sits a young devil, deep in thought.

22 S. Rushdie, *The Satanic Verses*. Viking. London 1988, p.408. In Dutch translation: *De duivelsverzen*. Veen.Utrecht/Antwerpen 1989, p.373. Translation: Marijke Emeis.

23 L. Batkin, *Die italienische Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps. IV. Der Dialog*. Stroemfeld/Roter Stern Frankfurt a. M. 1981, pp.265-323.

24i David Goicoechea, John Luik, and Tim Madigan eds., *The Question of Humanism - Challenges and possibilities*. Prometheus Books. Buffalo, New York 1991.

24ii Paul Cliteur, Wim van Dooren eds. *Geschiedenis van het humanisme*. Boom Meppel. Amsterdam 1991.

25 Fons Elders, *Het Laatste Vliegende Tapijt*. Bzztôh. 's-Gravenhage 1989.

26 With thanks to Richard Hefti for the distinction between 'silence and words.'

27 Franco Ferrucci, *De Schepping - Autobiografie van god*. Wereldbibliotheek. Amsterdam 1989. (English translation forthcoming. Viking.)

28 Nagarjuna, 'Samsara (i.e. the empirical life-death cycle) is nothing essentially different from nirvana. Nirvana is nothing essentially different from

samsara', & 'The limits (i.e. realm) of nirvana are the limits of samsara. Between the two, also, there is not the slightest difference whatsoever', from: Nagarjuna, A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay, Chapter XXV, verses 19 & 20. The Hokuseido Press. Tokyo 1970, p.158.

29 B. Snell, Die Entdeckung der Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1980, pp. 231-243.

30 H. Coenen, Diesseits von subjektivem Sinn und kollektiven Zwang. VI: Die Sozialität in der Dialektik der leiblichen Existenz. Wilhelm Fink Verlag. München 1985, pp.175-202.

31 H. Manschot, Tussen zelfbehoud en verspilling - Batailles visie op het offer en de gemeenschap. In: Voorbij het zelfbehoud. Garant. Leuven-Apeldoorn 1991.

32 Fons Elders, Norwegian Perspective No. 27011230992 or the Tao of Arne Naess. In: Sceptical Wonder - Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of his 70th birthday. Universitetsforlaget. Oslo 1982.

33 Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology. Developing new foundations for environmentalism. Cf. Part One. Context: Environmentalism, Ecophilosophy, and Anthropocentrism. Shambala. Boston & London 1990, pp. 1-40.

34 'We cannot assume that our microscopic but nonetheless quite unique daily actions will come to nothing, simply because they apparently cannot solve today's overwhelming problems. That is a nihilistic prejudice, and it expresses the arrogant, modern rationalism which pretends to know how the world works.

In a world with a global civilization, the only ones who need to feel desperate are those in search of a technical trick for saving that civilization. But those, who in all humility believe in the mysterious power of their own human Being - which mediates between them and the mysterious power of Being of the whole world - do not have any reason to despair.'

Vaclav Havel. Quoted and translated from Volkskrant d.d. 14.03.1992.

35 In comparison with scriptural traditions, oral traditions have the advantage that language is used in a concrete situation. Spiritual counseling belongs to the oral culture.

It uses the oldest form of human communication: the dialogue. In a dialogue the meaning of a sentence depends on who says what, to whom, within which context (A. Naess). Spoken dialogue is more concrete than written language. The same is true for this oration. Although it appears in written form, I hope it conveys the esprit of an oration.

36 FORUM 2001 Foundation was founded in Amsterdam in 1990. FORUM 2001 will establish an International Cultural Center in Sardinia. This center, Sala Una al Fundo di Monti, hopes to infuse humanism with a new vitality and beauty. The first symposium 'Humanism toward the third millennium' was held in the city of Tempio Pausania, Sardinia on 25-26 April 1992. Among the speakers were: the Algerian scholar Mohammed Arkoun; the Chinese poet Duoduo; the Italian novelist Franco Ferrucci; the Italian philosopher Grazia Marchianó; the Rumanian writer Andrei Plesu; the Zimbabwean researcher Mogobe Ramose, and myself.