

prof.dr. H.M. Vroom

Rede in verkorte vorm uitgesproken ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar Godsdienstwijsbegeerte, Apologetiek en Encyclopedie der Godgeleerdheid aan de faculteit der godgeleerdheid en de faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit Amsterdam op 12 maart 2010.



Ter Inleiding

Sommige vragen kunnen we beantwoorden. We vragen ‘Hoe zit dat?’ en dan krijgen we een antwoord: ‘Dat zit zo.’ Andere vragen zijn niet op die manier te beantwoorden. Als we vragen ‘Waarom zijn we *hier*?’, is die vraag niet makkelijk te beantwoorden met ‘Oh, daarom:...’ – tenzij we bedoelen ‘hier, vanmiddag’, want dan is het antwoord dat u zo vriendelijk bent geweest dit afscheidscollege bij te komen wonen. Maar als we bedoelen ‘Waarom zijn we hier, wat doen we hier op deze wereld?’, dan is die vraag niet afdoende te beantwoorden – *niet* op de gangbare manier van ‘beantwoordbaar’. Elf jaar geleden kreeg onze onderzoeksgroep *Encounter of Traditions* in het kader van het eigen onderzoeksbeleid van de VU een toekenning voor een onderzoekprogramma over de vraag ‘Waarom is de mens op aarde?’ In de commissie van advies voor onderzoek merkte, voordat de bespreking van de aanvraag begon, iemand op: ‘Als zij die vraag kunnen beantwoorden, moeten ze alles krijgen wat ze vragen.’ Dat programma heeft al veel vruchten van studie opgeleverd, maar geen definitieve antwoorden. Allerlei vragen kunnen niet afdoende worden beantwoord, hoeveel praktisch belang ze ook hebben: waar komt de mens vandaan?; wat is een geweten?; wat het constitueert ‘ik’-besef?; waarom zijn we verantwoordelijk voor mensen die niet tot onze clan of natie behoren en iedereen stemrecht geven? Zulke vragen zijn niet simpel te beantwoorden. De categorie niet-te-beantwoorden vragen heeft twee subcategorieën. Vragen waarover men niets kan zeggen en dus moet zwijgen, en vragen waarover men kan nadenken en redeneren. De verzuchting van de jonge Ludwig Wittgensten, ‘Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen’ is kenmerkend voor een hoofdstroming in de West-Europese cultuur, die niet empirisch beantwoordbare vragen geheel aan de privé-sfeer laat: ‘Wetenschap gaat over feiten; meningen horen daar niet in thuis.’ De vroege Wittgenstein noemde ethiek en godsleer als gebieden waarover men niet zinvol kan en dus niet moet spreken.¹ Dat lijkt een slecht advies, maar daar heb ik het nog over. Het is trouwens niet eens zo gemakkelijk om geheel zinloze vragen te verzinnen.² De rijpere Wittgenstein echter analyseerde juist talloze onbeantwoordbare vragen en voorbeelden van volkswaarheden die niet sluitend te beantwoorden zijn (of: waren) maar juist door ze te analyseren inzicht verschaffen. Socrates bracht mensen het hoofd op hol met zijn eindeloze vragen, maar kon zo heel wat kaf van het koren scheiden. Relativisten kunnen zeggen wat ze willen, maar wij verwachten *redenen* als mensen onderscheid maken tussen goed en kwaad, halam en haram, beweren dat de mens autonoom is of, omgekeerd, dat ons denken geheel door karma of door andere oorzaken en

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul, 1966³, nrs 6.42; 6.44; 7.

² Bijvoorbeeld de vaak opgevoerde middeleeuwse vragen ‘hoeveel engelen kunnen er op de punt van een naald zitten?’ en ‘kan de Almachtige een wereld scheppen die [H]ij zelf niet kan tillen?’ zijn binnen zekere wereldbeelden niet onzinnig en wellicht met *koans* te vergelijken, omdat ze een paradigma-wisseling veronderstellen of willen bewerken.

belangen wordt bepaald. Daarom laten we laatste vragen niet aan het toeval over maar gaan we na of we zinnige en onzinnige antwoorden kunnen onderscheiden. Levensbeschouwelijke inzichten hebben grote uitwerking op de cultuur – kijk maar naar verschillen tussen culturen. Omdat een levensbeschouwing bestaat uit inzichten in ‘het leven’, heeft ze gevolgen in de praktijk van het leven. Daarom proberen we inzichten te toetsen, seculiere en religieuze. Maar daarmee komen we op het gebied waarop vragen niet afdoende beantwoord kunnen worden. Zulke vragen laten wel analyse toe en daarmee ook discussie over slechte en betere antwoorden, ook al is het ultieme antwoord – helaas of gelukkig – onmogelijk.

In wat volgt wil ik drie centrale onderwerpen op dit gebied bespreken – God, mens en wereld – en probeer drie dingen te laten zien:

- deze onderwerpen laten redelijke discussie toe;
- de structuur van de analyse en redengeving inzake ‘God, ik en de rest’ verschilt niet principieel van elkaar: op elk van deze gebieden zijn inzichten niet sluitend bewijsbaar;
- deze drie onderwerpen kunnen niet van elkaar worden losgemaakt; ze hangen intrinsiek met elkaar samen: een bepaald mensbeeld hangt samen met een bepaalde opvatting van transcendentie en een bepaalde visie op de inrichting van de samenleving – en omgekeerd.

Levensbeschouwelijke inzichten zijn direct of indirect bepalend voor politieke stellingnamen. Het aardige van deze rede is dat ik mij niet alleen moet, maar ook mag beperken tot hoofdzaken. Ik moet laten zien dat opgaaf van redenen mogelijk is op een gebied waar de betekenis van onze fundamentele begrippen niet geheel vast staat. Daarom moet ik ook inhoudelijk iets beweren. Zoals u kunt verwachten passeren er zowel seculiere als voor onze cultuur oude en nieuwe religieuze doordenkingen van ‘transcendentie, ik en de rest’. Ik begin met het ‘ik’, daarna volgt transcendentie en dan uiteraard de rest. Tussendoor houd ik een paar keer in voor de vragen van betekenis, redengeving en dialoog.

‘Ik’

Ik begin bij het ‘ik’. Wat is een mens? Ik maak het kort – een bredere argumentatie is ter perse.³ Wie ben ik? Wie bent u? In onze cultuur overheerst de gedachte dat een mens een ziel, ik of zelf heeft met een verstandelijke vermogen – *animal rationale* – en een

³ ‘Über das Verhältnis von Relationalität und Subjektivität’, in: *Das Subjekt als Prinzip der Relationalität im Kontext der Religionshermeneutik*, hrg. von Gerhard Oberhammer und Marcus Schmücker, [Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens ##], Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010/11, 33-55.

‘beoordelingsinstantie’ of geweten dat, als we goed nadenken, goed werkt.⁴ Dat beeld mag de wet- en regelgeving in wat men noemt ‘de liberale cultuur’ dan wel doortrekken, tegelijk zien we dat het sleets is geworden. Er zijn teveel en te vaak mensen bij wie deze ratio niet goed werkt – ook heel rationele mensen; niet voor niets bedoelen veel economen met ‘rationeel’: handelen in je eigen belang⁵, al is dat niet wat in wijsbegeerte en theologie meestal onder *animal rationale* werd verstaan. In het spoor van Karl Marx’ denken verklaren anderen het gebruik van ‘rationele argumenten’ uit sociaal-economische factoren – niet ongebruikelijk vandaag de dag als verklaring voor criminaliteit: cultuur en religie zouden dan geen rol spelen, en bijgevolg ook niet kunnen bijdragen aan de ‘oplossing’ van de problemen. Maar als men het ‘ik’ voor de volle honderd procent uit sociaal-economische factoren verklaart, dan wordt het ‘ik’ een functie van een economische ‘unit’ met een (persoons)nummer. Hoe benoemt een reductionist het typisch menselijke? In feite ontkomt men in dit denkmodel niet aan een naturalistische reductie van de mens tot een deel van natuurlijke processen. Het is immers niet aannemelijk dat alleen de foute dingen uit sociaal-economische oorzaken zouden voortkomen maar en de goede dingen niet. En om welke reden zouden we binnen causale natuurlijke processen nog onderscheid maken tussen goede en foute dingen? Het gaat dan meer om prettig en onprettig. Met een wijds gebaar verwijzen mensen voor een verklaring van wie we zijn naar het natuurlijk proces waarvan wij deel uitmaken, met alle complexiteit ervan, inclusief geweten, liefde, opoffering en rechtsgevoel: alles is 100% oorzakelijk bepaald – oorzaken en gevolgen. Vanuit dat perspectief kun je zeggen: We komen net zo tot bloei als de krokussen en de narcissen in het voorjaar en we verdorren volgens dezelfde natuurlijke orde.

Het probleem is natuurlijk wel hoe het in zo’n denkmodel zit met breekbare eigenschappen als eerlijkheid, zelfopoffering, liefde, rechtschapenheid, wijsheid en vertrouwen. Is het een

⁴ Geweten: Carl Rogers, *Mens worden*, Utrecht: Bijleveld, vert. Marian Van Veen en Jakob Mordegai, 1961, 100; Rogers schetst een beeld van de mens dat lange tijd de hulpverlening in Nederland heeft bepaald. Ratio: Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne*. Philosophie de la Laïcité, [Fondements de la Politique], Paris: Presse Universitaire de France, 2005³. Pena-Ruiz leidt uit een rationalistische visie op de mens de strengst mogelijke scheiding van staat en levensbeschouwing (laïcité) af. Hij benadrukt dat het zowel om het geweten als om de politieke filosofie gaat – in werkelijkheid is zijn rationalistische visie op de mens en het politieke bestel intrinsiek met een opvatting (sc. afwijzing) van religie verbonden.

⁵ Men zie een doctoraatproject aan de Katholieke Universiteit Leuven, onder de titel: ‘Rationaliteit en publieke keuzes. Een onderzoek naar de normatieve implicaties van de rationele-keuzetheorie’, met als eerste gedeelte van het onderzoek: ‘De rationele-keuzetheorie als verbreding van de enge theorie van economische rationaliteit.’ Men typeert deze enge opvatting als volgt: ‘Economen menen dat men maatschappelijke fenomenen best verklaart vanuit de veronderstelling dat mensen handelen als “homines oeconomici”’. Men gaat er dan van uit dat individuen in alle omstandigheden hun eigenbelang maximaliseren door vrij te kiezen tussen alternatieven waarvan men de verwachte kosten en baten heeft berekend. Individueel worden dus verondersteld die handeling te kiezen waarvan ze menen dat deze hun eigen gegeven preferenties zo goed mogelijk vervult.’
<http://www.kuleuven.be/onderzoek/onderzoeksdatabase/project/3H03/3H030262.htm> (acc. 17.2.2010).

empirisch feit dat eerlijke mensen die anderen vertrouwen schenken, betere kansen op overleven hebben dan – wat zullen we zeggen? – ‘handiger’ typen? Omdat we kwetsbare eigenschappen niet uitputtend kunnen verklaren als functies van iets anders, lijkt het mij evident dat we een zelf of ik moeten aannemen als drager van de eigenschappen van de persoon. Causale, reductionistische verklaringen delen in de moeilijkheid van alle levensbeschouwing: ze zijn niet empirisch te bewijzen zijn. Je kunt het woord ‘oorzaak’ wel in de mond nemen maar we kennen nooit alle oorzaken – het is een seculier *geloof*. Reductionistische verklaringen zijn bovendien ‘self-defeating’: Marx’ reductionistische verklaring van vervreemding en verblinding verklaart niet waarom Marx zelf, die tenslotte ook tot de bourgeois behoorde, niet dacht zoals een bourgeois nu eenmaal denkt.⁶ Blijkbaar sprak zijn hart anders dan zijn omgeving hem programmeerde. Kennelijk kunnen er in ons hart of onze ziel – of hoe u het maar noemt – ervaringen doordringen die ons op een ander spoor zetten. Er is een mysterie rondom het menselijk besef van ‘ik en de rest’.

Overigens zijn ook dieren omgeven met mysterie. Let alleen al op de enorme complexiteit van wat ze kunnen. Termieten bouwen betere koelsystemen dan mensen hebben ontwikkeld. Zij hebben taken, werken geordend samen en kunnen problemen oplossen. Hun bouwsels zijn – in verhouding – hoge flatgebouwen met uitgekiende interne routes met airconditioning zonder windmolens en zonnepanelen. Hun architectuur met klimaatbeheersing wordt door bouwkundigen bestudeerd.⁷ De voorbeelden van onbegrijpelijke complexiteit in de natuur liggen voor het grijpen. Mensen verklaren complex gedrag vaak uit ‘instinct’. Maar dan maken zij van dat woord een ‘black box’. Het woord ‘instinct’ verhult een mysterie; het is geen antwoord op een zinnige vraag maar een etiket op een ‘black box’ waarvan we met geen mogelijkheid weten of we die wel kunnen openmaken en empirisch kunnen onderzoeken.

Ook het menselijk bewustzijn blijft mysterieus. De reductionistische verklaringen ervan hebben een waarheidsmoment maar miskennen het mysterieuze van het ‘ik’ dat tegelijk een eigenheid heeft én verweven is met ‘de rest’. We ontkomen er niet aan om een vorm van eigen ‘ik’ aan te nemen maar moeten daarbij tegelijk bedenken dat dit ‘ik’ ‘gevuld is’ met ‘de rest’: onze binnenwereld is onlosmakelijk verbonden met anderen en heel onze context. Als ‘we’ denken ‘wat wil ik eigenlijk zelf?’ verheffen we ons als het ware even boven de directe impulsen die we krijgen, maar we plaatsen ons niet buiten of boven ‘ons zelf’. We zien ons-

⁶ In de vele studies over (neo-)marxisme (grofweg 1960-1985) heette deze vraagstelling het probleem van ‘het subject van de revolutie’. Bij Karl Marx zijn het de arbeiders die door de ‘Verelending’ niets meer bezaten dan kinderen (proles) – maar in feite kwam het in niet-geïndustrialiseerde landen tot revolutie; bij Herbert Marcuse werden de studenten en enkele andere gemarginaliseerde groepen die (nog) geen belangen hadden het subject dat de vervreemding doorzag; enzovoort.

⁷ Zie bijv. www.autarkis.nl/downloadfile.html?id=6&PHPSESSID... (acc. 13.2.10). Vele voorbeelden van complexiteit die niet overtuigend causaal kunnen worden verklaard in: Arie Bos, *Hoe de stof de geest kreeg. De evolutie van het ik*, Zeist: Christophorus, 2008 – de titel is sarcastisch bedoeld.

zelf in breder verband. Er is een zelf maar het staat niet op zich-zelf.⁸ De idee van een geheel autonoom en eigenstandig 'ik' is menselijke zelfverheffing: het strooien soortje trekt te grote schoenen aan.

Fundamentele begrippen

Ik onderbreek dit betoog over het zelf voor een reflectie op de vraag naar de betekenis en aard van fundamentele begrippen. In deze beschouwing over het 'ik' stuitten we op twee halve waarheden die we niet helemaal met elkaar kunnen rijmen: de mens heeft een kern die tot ons als individu behoort *en* de mens is deel van de ruimere werkelijkheid. Het is allebei waar maar het blijft allebei een halve waarheid. Het probleem is dat die twee halve waarheden niet op elkaar geplakt kunnen worden. We krijgen ze niet in een strakke theorie, maar nochtans is het beide waar. We kunnen 'het ik' niet helemaal deconstrueren maar we moeten het erkennen, al kunnen we het niet op zich-zelf stellen. Met de antropoloog Jan van Baal kunnen we dat mooi uitdrukken: *being part and being apart*.⁹ Cees van Peursen noteerde het zo: 'Het gebeurt in mij en ik ben het zelf', en: 'in mij wordt er mede-geweten', en Theo de Boer schreef: 'Ik val wel en niet samen met mijzelf'.¹⁰ Dit besef heeft in de wijsgerige en religieuze antropologie vaak tot een twee- of driedeling geleid: lichaam, ziel, geest; lichaam, atman en het hoogste deel ervan (dat identiek is aan brahman); of: een mens is 100% verweven met al wat bestaat en gaat, indien niet verlicht, [toch] naar een volgend leven. Dit zijn fundamentele visies uit levensbeschouwelijke tradities. Nu doet zich iets merkwaardigs voor. Hoewel we deze visies niet eenduidig kunnen controleren, kunnen we ze wel behoorlijk goed begrijpen als ze worden uitgelegd. Wie zich voor andere visies op de werkelijkheid openstelt en er moeite voor doet ze te leren kennen, die kan de betekenis van fundamentele begrippen van andere culturele en religieuze tradities leren kennen en inzien hoe mensen in het leven staan en welke waarden en normen zij hoog houden. In de dialoog en in dit soort studies gaat het uiteindelijk om *waarheid*. Als we niet naar waarheid zoeken, is elk gesprek over 'God, ik en de rest' zinloos – zoals ook rechtspraak veronderstelt dat er waarheid bestaat. Zoals Arend Soeteman op deze plek onlangs heeft uiteengezet: als een rechter geen redenen voor een oordeel had, zou de rechter slechts in willekeur zijn wil opleggen.¹¹

⁸ Ter vergelijking is interessant hoe vanuit zen Keiji Nishitani schrijft: „Das Selbst ist das Selbst, weil es nicht das Selbst ist“, *Was ist Religion?*, Übers. Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt a M.: Insel Verlag, 1982, 378, s. auch 169-170, 356-357. Uitvoerder in mijn 'Über das Verhältnis von Relationalität und Subjektivität'. Vgl. ook Christa W. Anbeek, *Denken over de dood. De boeddhist K. Nishitani en de christen W. Pannenberg vergeleken*, Kampen: Kok, 1994, m.n. 97-100.

⁹ J. van Baal, *Man's Quest for Partnership. The anthropological foundation of ethics and religion*, Assen: Van Gorcum, 1981, 58-64.

¹⁰ Theo de Boer, *Tamara A., Awatar en andere verhalen over subjectiviteit*, Meppel: Boom, 1993, 136; C.A. van Peursen, *Lichaam, ziel, geest*, Utrecht: Bijleveld, 1985², 162, 164.

¹¹ Zie Soeteman, *Rechtsgeleerde waarheid*, afscheidsrede, 19 juni, Amsterdam: VU, 2009.

Wij kennen de waarheid over ‘God, ik en de rest’ alleen bij stukjes en beetjes. We kunnen stukjes van de grote puzzel – inzichten – analyseren en beschrijven, maar het probleem is dat we de stukjes van de puzzel niet in elkaar kunnen schuiven. Het gaat met die stukjes inzicht net als met een puzzel bij een ongeduldig kind: als je er te hard op drukt om het kloppend te krijgen gaan ze stuk. Fundamentele inzichten worden benoemd met fundamentele, laatste begrippen waarvan de betekenis niet vast omschreven kan worden. In levensbeschouwelijk tradities worden ze overgeleverd in verhalen en beelden en zo op allerlei manieren met ervaringen verbonden. Ook het ‘ik’ ontsnapt uiteindelijk aan onze analyses. Sluitende verklaringen ervan kunnen we beter wantrouwen. In de aanduidingen van het ik treffen we veel metaforen. De bijbelse tradities spreken over hart, nieren, verstand, kracht; de Hebreeuwse en Arabische woorden voor genade zijn verwant met het woord voor baarmoeder.¹² In het oude Egypte werd de ziel na de dood van een mens als een vogeltje afgebeeld dat het lichaam verlaat. Verschillende aspecten van het bestaan worden met uiteenlopende beelden opgeroepen en elke beeldspraak brengt eigen associaties mee.¹³ Exegese van heilige geschriften en analyse van levensbeschouwelijke visies kunnen de betekenis ervan verhelderen – en zijn een noodzakelijke component van dialoog.

Mee-weten in ons-zelf

Terug naar het fundamentele begrip ‘ik’, een aanduiding die ons meer nabij is dan ons hemd maar altijd wijkt voor ons verstand. Het Griekse woord voor geweten is *syneidēsis*; *sun* betekent met, *eidein* betekent weten; geweten is dat we mee-weten: ik ben het en ik doe het en ik weet het. U weet, dat u hier zit. In hindoe geschriften wordt dit uiterste ‘ik’ wel vergeleken met een vogel in een boom die toeziet hoe een ander op de grond zaden pikt en eet.¹⁴ Dat toezien in het zelf is blijvend en onaangedaan: het ziet toe. Boeddhistische stromingen ontkennen een blijvend, permanent zelf (*atman*). De boeddhistische ontkenning van de *atman* (*an-atman* = geen zelf) laat geen ruimte voor een onbewogen toezien zelf. Een bekend beeld in die traditie is dat ons bewustzijn een spiegel is van wat wij ervaren, maar dat we de zuivere ervaring zelf in de weg zitten door de gehechtheid aan vele dingen en vooral aan ‘ons’ zelf. De spiegel zit vol aanslag en vertekent wat we zien, horen en voelen. Met deze korte aanduidingen zien we al dat:

- de taal waarmee we het ‘ik’ omschrijven vol metaforen zit (hart, baarmoeder, vogel, spiegel);
- dat men elkaar kan tegenspreken (wel iets permanent / niets blijvends);

¹² Arabisch: baarmoeder = rahim; barmhartig = rahim. Hebreeuws: baarmoeder, erbarmen = rēhēm.

¹³ Levensbeschouwelijk gebruik van taal is evocatief. Uitvoeriger in W. Stoker - H.M. Vroom, *Verhulde waarheid. Over het begrijpen van religieuze teksten*, Zoetermeer: Meinema 2000.

¹⁴ Het gaat terug op Rigveda 1.164, nr. 20; zie: Jan Bor en Karel van der Leeuw, *25 eeuwen Oosterse filosofie. Teksten en toelichtingen*, Amsterdam: Boom, 2003, 45.

- dat men nadere uitleg kan geven;
- en dat fundamentele inzichten in tamelijk grote mate inzichtelijk kunnen worden gemaakt (ook al moeten we natuurlijk ook weten welke consequenties inzichten voor het dagelijks leven en voor de samenleving hebben).

Discussies over laatste inzichten hebben een eigen vorm van redelijkheid. Als een humanist zou zeggen ‘elk mens is een autonoom persoon’ en een hindoe zou zeggen ‘het menselijk zelfbesef is maya/“schijn”’ of als een boeddhist de idee van een autonoom zelf of van God een blijk van sterke gehechtheid acht, dan laat dit een redelijke analyse en discussie toe. Niemand kan zomaar zeggen: ‘ach, u ziet het zo en ik zie het anders, maar het maakt niet uit.’ Ze verschillen van mening. En verschillen in gods- en mensbeeld maken uit – ze hebben wereldwijd grote gevolgen voor hoe men de samenleving inricht.

Maar nu moet ik nog terugkomen op het ongrijpbare ‘ik’. Ik zal het kort met een beeldspraak aanduiden die ik elders uitvoeriger heb uitgewerkt.¹⁵ Stellen we ons het autonome ‘ik’ met eigen beoordelingsvermogen voor als een *rechter* in een rechtszaal (waarin van alles beweerd wordt): hij zit wat hoger en beoordeelt al wat hij zich bewust is, raadpleegt de normen en waarden die hij zich heeft eigen gemaakt en besluit op eigen, auto-nome, kracht. Mijn niet observeerbare ‘ik’ heerst in dat model dus onbelemmerd over mijn leven. Deze voorstelling van zaken is te mooi om waar te zijn; het is een mooie seculiere droom. Waarom? Elke rechter staat in ruime verbanden, heeft een opvoeding ondergaan, een opleiding genoten, collega’s die haar op haar vonnis aanspreken en klanten die in hoger beroep gaan. De rechter is niet autonoom maar gehouden aan de *nomoi/wetten* die door anderen zijn vastgesteld en moet aan de hand daarvan goede redenen opgeven. Ons ‘ik’ staat niet boven wie wij zijn. Er is helemaal geen ik boven het gewoel in ons zelf. Wij zelf zijn al wat in die raadzaal omgaat: heel die veelheid van invloeden, erfelijkheid en biologische aandriften, sociaal-economische factoren, psychologische inborst, en verinnerlijkte waarden, normen en verwachtingen die onze levensbeschouwing uitmaken: dat alles samen zijn we zelf. Elk mens staat in een ruim veld van krachten en invloeden: dat zijn al die stemmen, geluiden en stoorzenders die in onze innerlijke raadskamer klinken. Een besluit is een soort balans in onszelf en is zeker geen besluit van een onafhankelijk deel van ons ‘zelf’, ons veronderstelde eigenlijke autonome ‘ik’. Wat wij zijn, ontsnapt uiteindelijk aan onze greep. Innerlijk zijn wij verweven met wat

¹⁵ Vgl. mijn ‘The Dignity of “I” and “Me”’, in: Paul Middleton (ed.), *The God of Love and Human Dignity. Essays in Honour of George M. Newlands*, London: T & T Clark, 2007, 35-50; cf. H.J.M. Hermans and H.J.G. Kempen, *The Dialogical Self. Meaning as Movement*, San Diego: Academic Press, 1993, o.a.: ‘Meaning making as a dialogical construction presupposes an I that is continuously moving back and forward between positions’ (168).

buiten ons is. Mensen zijn ook innerlijk relationeel. Zo gaan we ook met elkaar om. Wanneer we onze naam noemen, zeggen we ‘ik ben...’.

Transcendentie

Wat wij in deze jaren meemaken is dat het autonome ik van de troon valt, omdat het ongeloofwaardig is. In de westerse cultuur was het ‘ik’ centraal geworden, een subject dat op zichzelf bestaat en denkt en voelt en voetbalt en wat al meer. Het subject heeft de plaats ingenomen van transcendentie en daarmee zichzelf vergoddelijkt ‘kennende goed en kwaad’.

Louis Dupré heeft dat diepgaand beschreven in zijn *Passage to Modernity*:

‘The most decisive change in the way the self came to envision its role within the total order of being is symbolized in a strange reversal in the meaning of the term subject. Subject, the translation of *hypokeimenon* (what lies under something), had once named the most elementary level of being. In the course of the modern age it surprisingly came to stand for the ultimate source of meaning and value previously attributed to God or to a divine nature’.¹⁶

In ons innerlijk gesprek met ons-zelf en de anderen die daarvan deel uitmaken, kaderen we ons zelf in een visie op het bestaan in. Voortdurend evalueren we onze situatie en proberen we ons te oriënteren. Wij nemen onze feitelijke situatie niet waarde vrij waar om daar vervolgens beoordelingen aan toe te voegen. Integendeel, onze ervaring van ‘ik en de rest’ is altijd bepaald door het brokkelige geheel van waarden, normen en idealen dat onze beoordelingen van ons leven bepaalt. Ruimer gesteld: onze beleving van het leven wordt niet alleen door sociaal-economische behoeften geleid maar ook door gevoelsmatige beoordelingen van wat goed is en verkeerd en ‘waar het heen moet’. Feitelijke beoordelingen gaan samen met gevoelsmatige houdingen en verwachtingen, en onze morele oordelen zijn daarmee verweven. Zo staat onze beleving van situaties altijd in relatie tot een omvattender visie op het bestaan. Zoals ons ‘ik’ zich aan nauwkeurige observatie en objectivering onttrekt, onttrekt ook het bestaan zich aan complete observatie en objectivering. Het overstijgt de greep van onze empirische kennis en gaat de strakke rationaliteit te buiten. Op grond van dit overstijgend karakter van de ruimte waarin ‘wij leven, ons bewegen en zijn’¹⁷, noemen we dit kader transcendent. Het wijsgerige begrip transcendent gebruik ik als aanduiding van een categorie. Ieders ervaring ligt binnen een ‘ruimte’ die ervaring van ons ‘zelf’ of ‘ik-zijn’ mogelijk maakt. Deze ruimte is ontologisch en normatief, beide. Het is het *hypokeimenon* uit

¹⁶ Louis Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1993, 112.

¹⁷ Vgl. Bijbel, Handelingen 17:28, met een reminiscentie aan een Stoïcijnse dichter.

het citaat van Dupré: ‘the ultimate source of meaning and value’.¹⁸ Onze visies op dat kader van het bestaan verschillen. Er zijn voorstellingen van de wereld als schepping en van God als Schepper, die met de schepping van de mens normen en waarden heeft gegeven. Er zijn ook godsvoorstellingen waarin de mens enerzijds bestaat door de kracht van God en deelneming aan het zijn van God, en de mens anderzijds het goddelijke als een tegenover kan ervaren – in hem zijn wij *en* wij leven voor zijn aangezicht.¹⁹ Er zijn tradities zonder godsbegrip, zoals boeddhistische en ook enkele hindoe stromingen. We noemden ook al naturalistische stromingen die elk wijder kader buiten het proces dat door de natuurwetten wordt bepaald afwijzen. Niettemin veronderstelt elk van deze visies een ruimte of *openheid waarin de mens bestaat, ervaart en zich oriënteert. Deze (transcendentale) openheid overstijgt wat we empirisch kunnen vaststellen – zij gaat aan alle ervaring ‘vooraf’*. De indoloog-filosoof Gerhard Oberhammer heeft deze transcendentale openheid van de mens beschreven als de grond van alle voorstellingen van wat ik hier aanduid als ‘God, ik, en de rest’.²⁰ De vraag naar het kader waarin het leven staat, mag niet worden beantwoord met stilzwijgen. Zelfs als men met een onbekende middeleeuwse Engelse mysticus over het goddelijke spreekt als ‘this nothing in its nowhere’ dan kan men er nog veel over analyseren, namelijk wat tot dit besef van transcendentie leidt, wat men er in elk geval niet over mag zeggen, en welke gevolgen de ervaring van ‘this nothing in its nowhere’ voor mens en samenleving heeft.²¹ Binnen en tussen de religies is kritisch gesprek mogelijk – en zelfs gebruikelijk. De godsdienstercritici in ons land laten zich vaak leiden door oppervlakkige kennis van religie en kennen de scherpe zelfkritiek in het hart van de geloofstradities niet. De stichters van de klassieke religies waren geen fundamentalisten maar kritische (en inspirerende) mensen.

Levensbeschouwelijke visies – seculier of religieus – kan men met diverse methoden onderzoeken. De ideeën over hoe mensen in het leven staan en welke gedachten zij hebben over het transcendente kader waarin het leven staat, geven toegang tot visies die de ‘onze’ niet zijn en daarmee ook tot nieuwe levensbeschouwelijke stromingen die in onze cultuur hun

¹⁸ Deze ‘bron’ ligt buiten de eindige werkelijkheid; godsvoorstellingen die ‘god’ voorstellen binnen de eindige werkelijkheid worden in de continentale wijsbegeerte vaak onto-theologie genoemd: het goddelijke wordt dan als (eindig) zijnde voorgesteld.

¹⁹ Vgl. Ramanuja, uitvoeriger in mijn *A Spectrum of Worldviews. An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World*, Amsterdam/New York: Rodopi, 2006, 170v.

²⁰ Gerhard Oberhammer, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik Religiöser Traditionen*, [Publications of the De Nobili Research Library], Wien / Leiden: Brill, 1987, 24. De uiteenlopende visies op het ontologische en normatieve kader zijn dan wat Otto Duintjer ‘maatgevend kader’ heeft genoemd; zie Wessel Stoker, “‘Transcendentie’ in de post-metafysica van O.D. Duintjer”, in: C.A. van Peursen e.a., *Cultuur als partner van de theologie. Opstellen over de relatie tussen cultuur, theologie en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan Prof. dr G.E. Meuleman*, Kampen: Kok 1990, 200v.

Vgl. Desiree Berendsen, *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en Georg Lindbeck*, Kampen: Kok, 2001, 55-66.

²¹ *The Cloud Unknowing and other works*, translated into Modern English by Clifton Wolters, Harmondsworth: Penguin, repr. 1985, 143 (nr. 69).

intrede hebben gedaan. De diversiteit van seculiere en religieuze visies op het leven is een centraal thema voor de politiek geworden en recent ook voor de rechtsfilosofie.²² Het bestuur van de Vrije Universiteit heeft diversiteit tot een centraal beleidsmotief gemaakt en wil dat staf en studenten zich hun visies op het leven bewust zijn en met hun verschillen leren omgaan. Dat maakt dialoog noodzakelijk. Bij alle normatieve vragen is diversiteit een feit. De kunst is om fundamentele visies expliciet te maken en te leren om er zinvol over te spreken. Gesprek over fundamentele inzichten vergt openheid voor wat anderen denken. Relativisme is geen respectvolle houding. Respect vergt dat we navraag doen en proberen te begrijpen wat een ander beweegt, onze eigen visie proberen te verhelderen en meningsverschillen bespreken. Respect vergt dus het tegendeel van de privatisering van religies en levensbeschouwingen – omdat normatieve opvattingen het concrete leven beheersen.

'Buitenperspectief': binnenin het 'ik'

We kunnen nog een slag dieper gaan. Als het 'ik' innerlijk altijd al 'in gesprek' is met anderen, is elk echt gesprek met iemand met andere opvattingen altijd ook een gesprek met jezelf. Ik hoor wat de ander zegt, begrijp wat de ander bedoelt (als het goed is), en overweeg wat de ander zegt door het af te wegen tegen wat ik eerder dacht. Het gesprek met de ander is tegelijk een gesprek met mijzelf. Ik kan dat gesprek voortzetten nadat we uit elkaar zijn gegaan. Dat zeggen we soms ook: ik moet er nog eens over nadenken – 'nog eens'. Het 'ik' is geen afgesloten vat opvattingen, zo hebben we gezien, en de opvattingen van anderen – hun wijsheden, vragen en tegenspraken – maken deel uit van ons innerlijke gesprek. In mijn geloofsverantwoording binnen mijn traditie is de ander als stille getuige altijd al aanwezig.²³ Wie echt kennisneemt van een andere religie, voert met de teksten en zichzelf een gesprek over hoe het leven is. Er bestaat geen buitenperspectief. Als ik probeer aan anderen uit te leggen wat het boeddhistische begrip leegte – Japans: *shunyata* – mijns inziens betekent, ben ik tegelijk in gesprek met opvattingen over het autonome ik in het liberale mensbeeld en bedenk ik de christelijke uitdrukking 'Christus leeft in mij' – waarmee Paulus verwijst naar de oorsprong van het goede dat hij doet.²⁴ Zonder die vergelijkingen (en dat innerlijke gesprek) kunnen we de diepere inzichten van de ander over het 'ik' en God/transcendentie niet eens begrijpen. Begrijpen vergt dat we ze doordenken in een dialoog 'beyond' de onderscheiding van binnen- en buitenperspectief: boven die onderscheiding uit. Wat de studie van levensbeschouwingen betreft is het spreken over een binnen- en een buitenperspectief

²² Vgl. Bart C. Labuschagne and Reinhart W. Sonnenschmidt, *Religion, Politics and Law*.

Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden – Boston: Brill, 2009.

²³ En wie zich tot zijn eigen traditie wil beperken, krijgt de gespreksgenoten mee van wie men bestudeert: van Paulus, Augustinus, Nagarjuna, Shankara, Calvijn, Barth of Ratzinger; we kunnen hen niet eens begrijpen zonder hun gespreksgenoten.

²⁴ Bijbel, Galaten 2:20: 'ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij.'

misleidend. De gedachte dat men een buitenperspectief zou kunnen hebben is een erfenis van rationalistische of positivistisch denken.²⁵ Door de eigen inzichten ‘in gesprek met de ander’ te doordenken, leert men van anderen en kan men waardevolle inzichten overnemen – zoals in de diverse tradities altijd is gedaan. Dat vergt een empathische en kritische doordiening van inzichten van de anderen en een herijking van de eigen traditie in relatie tot de kern ervan.

‘De rest’: over de anderen en democratie

We hebben nu twee van de drie onderwerpen uit de titel behandeld en gaan nu over naar ‘de rest’. Ik spits dit toe op de het samenleven met anderen en de idee van democratie. De idee van democratie veronderstelt een bepaald mensbeeld en een ruimer kader waarin elk mens als waardevol wordt gezien en aan ieder mens die maar enigszins kan oordelen stemrecht wordt toegekend. Letterlijk betekent democratie uiteraard dat het volk regeert, maar in feite worden er op de een of andere manier regenten gekozen. De regelingen voor hun verkiezing lopen tamelijk wijd uiteen. Zij zijn afhankelijk van andere fundamentele waarden, zoals het belang dat men hecht aan de bekendheid van afgevaardigden met de mensen in hun district, of het belang van evenredige vertegenwoordiging van minderheden. De ‘performance’ van de democratie wordt diepgaand bepaald door de media die voor verkiezingen en verantwoording ter beschikking staan. De idee van ‘democratie’ laat dus uiteenlopende invullingen toe. De organisatievormen en de praktijken die ermee gepaard gaan, hangen niet alleen van de feitelijke omstandigheden af maar ook van een heel cluster van inzichten. ‘Eigen volk eerst’ staat haaks op kiesrecht voor nieuwkomers. De Franse *laïcité* gaat uit van een ander mensbeeld dan het Canadese *multiculturalism*.

Twee kerngedachten achter de democratie zijn: 1) alle mensen zijn voor de staat (in principe) gelijkwaardig, en 2) de bestuurders worden aangesteld door vertegenwoordigers van de kiezers en moeten zich voor hen verantwoorden. Beide ideeën zijn levensbeschouwelijk van aard. ‘Gelijkwaardigheid’ is een religieuze gedachte die in de loop van de geschiedenis is opgekomen. Het is geen inzicht dat elk mens bij geboorte meekrijgt. Het ligt aan internationaal recht ten grondslag maar het is (althans nu) geen gemeengoed in alle culturen. Het tweede inzicht – bestuurders worden aangesteld door vertegenwoordigers van de kiezers

²⁵ Het betekent een terugkeer naar duplex–ordo-denken dat berust op de onderscheiding van neutraal onderzoek in de godsdienstwetenschap en confessioneel onderzoek in de theologie. Het verzet van deze tweedeling leidde in 1880 tot oprichting van de Vrije Universiteit. Kuipers kenleer en zijn visie op visie op beginselen en antithese leidde tot een scheiding van binnen-traditioneel denken en dialoog. Vanuit de boven gegeven visie op de mens volgt dat elk binnen-traditioneel denken altijd al in gesprek is met vertegenwoordigers van andere stromingen. De juiste onderscheiding is m.i. die tussen descriptief en normatief: beschrijvend naast stellingnemend onderzoek – al moet bedenken dat elke waarneming als ‘theory-loaden’ is. Voor de ontwikkeling aan de theologische faculteit van de VU, zie mijn ‘From Antithesis to Encounter and Dialogue: Changes in Reformational Epistemology’. In: Ronald A. Kuipers and Janet Catharina Wesselius (eds.), *Philosophy as Responsibility*, Lanhan: University Press of America, 2002, 27-42.

en moeten zich aan hen verantwoorden – vloeit min of meer (maar niet noodzakelijk) uit het eerste voort en zegt nog weinig over de manier waarop bestuurders worden beoordeeld – de procedures en criteria daarvoor lopen in diverse culturen uiteen.

De ideeën van de gelijkwaardigheid van alle mensen, democratie en ieders invloed op het openbaar bestuur zijn ontleend aan een veel bredere visie op mens en wereld – en dus niet ‘los verkrijgbaar’ en ook niet empirisch bewijsbaar. Maar net als bij het ‘ik’, God, humanum, boeddhanatuur en andere fundamentele begrippen zijn deze ideeën bespreekbaar en kan men diverse staatsvormen afwegen tegen andere. Men kan redenen geven waarom ‘democratie [...] de slechtste staatsvorm [is], daargelaten alle andere vormen die zo nu en dan zijn uitgeprobeerd’²⁶, maar elke uitleg van de waarde van ‘democratie’ veronderstelt de idee van gelijkwaardigheid van mensen – en die gedachte is geen feitelijke universele waarheid maar een waarheidsclaim met historische wortels.

De betekenis van grondbegrippen als menselijke waardigheid en democratie wordt levend gehouden en aan anderen uitgelegd in levensbeschouwelijke verhalen over een waardige behandeling van mensen, en praktisch toegepast in wetgeving. Alle praktische regelingen rond democratie, zoals sociale voorzieningen²⁷, berusten op compromissen tussen verdere levensbeschouwelijke ideeën die verschillende groepen mensen in praktijk willen brengen. Om twee voorbeelden te geven: geloof in de volstrekte gelijkheid van mensen leidt tot andere structuren en gewoonten dan de idee dat verschillende mensen uiteenlopende gaven hebben. Geloof dat elk mens zichzelf kan bedruipen als hij/zij de handen uit de mouwen steekt, leidt tot een ander sociaal stelsel dan geloof dat de mens een strooien soortje is en mensen uiteenlopende begaafdheden hebben die zij niet voor hun eigen ‘ik’ of ego dienen te gebruiken.²⁸

Binnen de invloedssfeer van de Westerse cultuur kon men de waarden die aan democratie ten grondslag liggen betrekkelijk gemakkelijk uitleggen – ‘betrekkelijk’ zeg ik, want bij radicale communisten lukte niet echt –, maar in de globaliserende wereld met zijn verschuivende economische en culturele zwaartepunten is dat moeilijker geworden. Voor veel wetenschappers in het Westen is dit een nieuwe uitdaging die kennis van andere culturen en religies vergt. Deze ontwikkelingen plaatsen de godsdienstwetenschappen en de diverse doordenkingen van religieuze en seculiere levensbeschouwingen op een nieuwe manier midden in de universiteit.

²⁶ Vgl. [http://wais.stanford.edu/Democracy/democracy_DemocracyAndChurchill\(090503\).html](http://wais.stanford.edu/Democracy/democracy_DemocracyAndChurchill(090503).html) – Churchill: “Democracy is the worst form of government, except for all those other forms that have been tried from time to time” (from a House of Commons speech on Nov. 11, 1947) (acc.12.2.10).

²⁷ Democratie vergt een solidariteitsstelsel (voor iedereen) omdat het de oude clancultuur met zijn bijstand voor alleen ‘mijn’ groep doorbreekt.

²⁸ Uitvoeriger mijn ‘Sin and Decent Society: A Few Untimely Thoughts’, *International Journal of Public Theology* 1 (2007), 471-488.

Ongrijpbare grootheden

Ik kom tot een afronding. Analyse van het 'ik' leidt tot een opblazen van het autonome, losstaande ik, uitgerust met een in principe goedwerkende beoordelingsinstantie. De deconstructie van dit 'ik' leidt tot een relationele opvatting van het 'ik' waarbij het 'ik' met de anderen en de rest is verweven en bovendien zich-zelf te midden van het andere bewust is. Deze openheid voor zich-zelf en 'het andere' vergt een breed kader waarin men zichzelf en 'de rest' lokaliseert. Dat kader omvat en overstijgt ons. Elk denken over het 'ik' dat zich niet in een geïsoleerd 'ik' verliest, is een denken over "'ik" en de anderen' in de wereld waarin wij leven. De openheid waarin wij 'ons-zelf en de rest' ervaren verwijst naar een kader dat ons transcendeert. Denken over een mens zonder denken over de anderen en zonder denken over het brede kader waarin de werkelijkheid zich ontsluit is onmogelijk. Zoals het 'ik' niet uitputtend empirisch kan worden begrepen, net zo min 'de ander' of de grondwaarden van de samenleving, laat staan het omvattende kader waarin 'wij leven, ons bewegen en zijn.'

Op deze manier hangen de drie besproken ideeën met elkaar samen:

- de idee van mens-zijn / 'ik';
- de godsidee en andere ideeën van de laatste werkelijkheid;
- de ideeën hoe men zich tot andere mensen verhoudt en de samenleving wil inrichten.

Alle drie de grondbegrippen 'ik', 'God' (en andere invullingen van transcendentie) en 'democratie' onttrekken zich aan empirische onderbouwing; zij krijgen uiteenlopende invullingen. Alle opvattingen van deze begrippen zijn traditie- en cultuur-bepaald en maken historische ontwikkelingen door – meestal in wisselwerking met andere levensbeschouwelijke tradities.²⁹ Alle drie laten ze analyse toe.

Omdat elk onderzoek en alle onderwijs over levensbeschouwelijke inzichten op diversiteit stuit, is niemand in deze vragen neutraal en is het een opgave voor de universiteit om onderwijs en onderzoek met *echte* kennis van de diverse tradities te verbinden. De faculteiten van theologie en wijsbegeerte moeten bewust hun plaats in het geheel van de universiteit innemen en de studie en doordenking van laatste vragen in de universiteit ondersteunen.

Ik heb in verband met de diversiteit van opvattingen – wereldwijd, in Nederland en aan onze universiteit – het belang van dialoog benadrukt. Wie geen geheime agenda heeft en ervan overtuigd is dat zijn of haar eigen visie op het leven een aantal ware en onopgeefbare

²⁹ Vgl. mijn 'Is n't all contextual understanding of the Gospel syncretism?', *Journal of Reformed Theology* 3 (2009), 273-287.

inzichten bevat die ook voor andere mensen van belang zijn, die zal de dialoog zoeken. Eigen, gerijpte overtuigingen maken een onbevangen gesprek mogelijk. Immers, alleen de waarheid maakt vrij.

Slotwoord

Aan het slot van deze rede gekomen wil ik mijn dankbaarheid uitspreken voor het voorrecht dat ik dit werk lange tijd heb mogen doen. Godsdienstwijsbegeerte is een prachtig vak. Het gaat om inzicht in fundamentele en tegelijk praktische zaken. Dat een flink percentage van de studenten onze vakken met plezier volgt – en gelukkig niet al te gemakkelijk vindt – doet mij veel genoegen. Dat geldt natuurlijk in het bijzonder van de studenten die in hermeneutiek en godsdienstwijsbegeerte afstudeerden. De begeleiding van promovendi was en is een groot genoegen – mensen zoeken heel interessante onderwerpen uit, die je altijd had willen weten of waaraan je nooit gedacht had – en dat mag je dan niet één keer maar een paar keer lezen en er uitvoerig over praten! De samenwerking met de collega's in de vele projecten rond *Ontmoeting van Religies* – vergezichten uit andere tradities en culturen, de conferenties, de reeks en het tijdschrift – was buitengewoon prettig, stimulerend en vruchtbaar: heel veel dank! Wat ik óók erg op prijs heb gesteld is de samenwerking met collega's van andere vakgebieden: prachtige uitleg van de Schriften, boeiende historische beschouwingen, uitdagende vraagstellingen over onderwijs in een plurale cultuur, inzichten uit antropologisch onderzoek. Apart noem ik nog het Centrum voor Islamitische Theologie dat ik samen met de docenten en bestuurders de laatste jaren help opbouwen, en waar ik nog enige tijd aan verbonden zal zijn: allen dank voor de samenwerking! Dat dezer dagen tevens overeenkomsten met de Hindoe Raad Nederland en de Boeddhistische Unie Nederland worden gesloten zie ik ook ten dele als een bekroning op het werk van onze onderzoeksgroep waarvan de meeste leden in het maatschappelijk veld van dialoog – met name binnen de Raad van Kerken – actief zijn geweest en nog zijn.

De Nederlandse godsdienstfilosofen vormen een goed en prettig collegiaal verband. Ik denk met veel genoegen aan de kerkelijke en politieke commissies waar ik deel van mocht uitmaken, bijeenkomsten over onderwijs en levensbeschouwing, de langdurige en prettige contacten met VU-Podium en VU-connected, de collegiale samenwerking in de onderzoeksschool NOSTER en de Europese verbanden van godsdienstfilosofen en *interreligious studies*. U merkt dat ik geen individuele personen noem; ik zou teveel mensen overslaan...

Graag dank ik de leden van de Colleges van Bestuur en van de Besturen van beide Faculteiten gedurende deze jaren voor het in mij gestelde vertrouwen: ik wens u ook verder inspiratie en wijsheid toe. Ik dank mijn vrouw en kinderen voor zoveel dingen; dat onze

kinderen met creativiteit en inzet zinvol werk doen geeft ons veel voldoening. Ook dank ik alle medewerkers van het gezamenlijke bureau van de beide Faculteiten; u staat te boek als ‘ondersteunend’ personeel: de term suggereert dat ik/wij meestal op krukken lopen, en in zekere zin is dat ook zo. Als u al die dagelijkse dingen niet zou verzorgen, konden wij niet onbezorgd achter de boeken zitten en wat nadenken. Dat geldt al helemaal voor filosofen en theologen met vragen die, naarmate ze belangrijker worden, minder goed aan de hand van feiten te beantwoorden zijn. Tegen het eind van zijn leven maakte Wittgenstein aantekeningen over *common sense* en zekerheid. Eén daarvan gaat als volgt: ‘Ik zit met een filosoof in de tuin. Hij zegt een paar keer achter elkaar: “Ik weet, dat dit een boom [zeg: ‘ik’] is” en hij wijst op één van de bomen [zeg: één van ons]. Er loopt iemand langs en die hoort dat. Ik zeg tegen hem: “Hij is niet gek, hoor; we filosoferen alleen maar wat.”’³⁰ Wie ben ‘ik’? En wie bent ‘U’? Of: wie zijn ‘wij’? Hoe leven wij met zijn allen in een steeds kleiner en voller wordende wereld – (ik zeg daarbij:) voor het aangezicht van God? Dat zijn lastig te beantwoorden vragen maar ze zijn fundamenteel voor onderzoek en onderwijs in elke Faculteit, en ze komen in onze globaliserende cultuur met het jaar meer op de voorgrond. *Floreat academia nostra.*

³⁰ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, nr. 467.