

Paul Cliteur

HUMANISTISCHE FILOSOFIE



KOK
figura

Deze uitgave kwam tot stand in samenwerking met
het Humanistisch Studiecentrum Nederland

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK,
DEN HAAG

Cliteur, P.B.

Humanistische filosofie: over de relatie tussen filosofie, de
levensovertuiging van het humanisme en de vraag wat verstaan
kan worden onder 'humanistische filosofie' / P.B. Cliteur. –

Kampen: Kok Agora

Utg. in samenw. met het Humanistisch Studiecentrum
Nederland. ~ Met lit. opg.

ISBN 90-242-7705-1

SISO 157.6 UDC 165.74 NUGI 614

Trefw.: humanisme en filosofie.

© 1990 Kok Agora, Kampen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden
verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd
gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op
enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën,
opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever.

Omslagillustratie: detail van een schilderij van Sir Lawrence
Alma-Tadema, getiteld *Expectations* (Opus CCLXVI, 1885).

Omslag Rob Lucas

Zetwerk: Elgraphic bv, Schiedam

ISBN 90 242 7705 1

INHOUD

Voorwoord 7

I Historisch deel

- § 1. Leo Polak 15
 - De ethiek van Polak* 15
 - Egoïsme als ondeugd bij uitstek* 18
- § 2. Libbe van der Wal 20
- § 3. Jaap van Praag 22
 - Een tussenpositie* 25
 - Wat is humanistiek?* 26
 - Morele consequenties uit de postulaten* 27
- § 4. Wim van Dooren 28
 - De argumenten tegen humanistische filosofie* 32
 - Van Dooren en Van Praag* 34

II Thematisch deel

- § 5. *Het eerste argument: de aard van de filosofie verzet zich tegen humanistische filosofie* 37
- § 6. *Het tweede argument: de noodzaak van objectiviteit* 38
- § 7. *Het derde argument: de wereldbeschouwing behoeden voor verstarring* 43
- § 8. *Het vierde argument: de noodzaak van pluriformiteit* 44

III Verschillende opvattingen over de aard van de filosofie

- § 9. *Filosofie als strenge wetenschap* 48
- § 10. *Wittgensteins visie op filosofie: een ziekte* 50

- § 11. *De analytische filosofie over de taak van de filosofieanalyse* 53
- § 12. *Broad, Stace en Berlin over de functie van de filosofie: kritisch én speculatief* 57
- § 13. *Schopenhauer over de aard van de filosofie: filosofie als totaalvisie* 60
- § 14. *Wilhelm Dilthey over de relatie tussen filosofie en wereldbeschouwing* 63

IV De filosofie als activiteit en als resultaat

- § 15. *De filosofie als activiteit: het standpunt van G.A. van der Wal over het theoretisch doordenken van de levensbeschouwing* 67
- § 16. *De filosofie als activiteit* 73
- § 17. *De filosofie als resultaat* 76
- § 18. *Samenvatting en Conclusie* 79

Noten 82

Bibilografie 92

VOORWOORD

Een van de meest interessante filosofische vragen is die naar de aard van de wijsgerige activiteit zelf. Is filosofie een wetenschap of veeleer persoonlijk gebonden speculatie? De bekende uitspraak 'wat voor filosofie men kiest hangt af van wat voor mens men is'¹ duidt op een sterke gebondenheid van het filosoferen aan daaraan voorafgaande uitgangspunten.² Anderzijds is er ook altijd een stroming in de filosofie geweest die hamerde op objectiviteit, wetenschappelijkheid en het abstraheren van een levensbeschouwelijke context waarbinnen de wijsgerige reflexie zich afspeelt. In dit opstel staat de relatie tussen filosofie en levensovertuiging centraal, meer in het bijzonder de levensovertuiging van het humanisme. Deze relatie wordt aan de orde gesteld door het stellen (en beantwoorden) van een vraag: namelijk of er sprake is, of kan zijn, van een humanistische filosofie en wat men daaronder kan verstaan.

Het initiatief voor deze studie werd genomen door Het Humanistisch Studiecencentrum Nederland, een samenwerkingsverband van het Humanistisch Verbond, De Vrije Gedachte en Humanitas. Het HSN leek het, mede met het oog op de nieuw opgerichte Universiteit voor Humanistiek,³ wenselijk een studie uit te brengen die voldoende prikkelend zou zijn om de gedachtenvorming en discussie opnieuw te stimuleren. In het verleden is dit onderwerp eerder aan de orde geweest in de oraties van Wim van Dooren en Libbe van der Wal. Deze bezetters van een Socratesleerstoel⁴ beargumenteerden een categorische afwijzing van de mogelijkheid van humanistische filosofie. Van Praag daarentegen stond

minder afwijzend tegenover deze woordcombinatie, maar tot een diepgravende discussie met de tegenstanders is het niet gekomen. Het is de bedoeling van dit boekje deze functie te vervullen.

Uitgangspunt voor de behandeling van het thema vormt wat er in humanistische kring over dit onderwerp is geschreven, door mensen als Leo Polak, Libbe van der Wal, Jaap van Praag, Wim van Dooren en anderen. De opvattingen van deze Nederlandse humanisten worden vergeleken met die van grote filosofen als Wittgenstein, Schopenhauer, Ayer en Dilthey over de relatie van filosofie en levensovertuiging. Als argumenten tegen de mogelijkheid van humanistische filosofie (en vermenging van filosofie en levensovertuiging) zijn de volgende aangevoerd: (1) de aard van de filosofie verzet zich tegen humanistische filosofie; (2) de noodzaak van objectiviteit van de filosofie verzet zich tegen humanistische filosofie; (3) de wereldbeschouwing moet worden behoord voor verstarring en hier ligt een taak van de filosofie, niet in fundering van de levensovertuiging; (4) het accepteren van de mogelijkheid van humanistische filosofie betekent een gevaar voor pluralisme aan levensovertuigingen.

Deze argumenten worden geanalyseerd, gewogen en niet van doorslaggevende betekenis geacht. Met betrekking tot de centrale stelling die in deze verhandeling verdedigd wordt, namelijk dat de woordcombinatie 'humanistische filosofie' niet zinloos is, past echter enige nuancering. Van der Wal⁵ en Van Dooren hebben terecht betoogd dat geen sprake kan zijn van een humanistische filosofie in de zin van een in haar geldigheid of waarheidsaanspraak tot humanisten beperkte filosofie. Dat neemt echter niet weg dat het mogelijk is dat de woordcombinatie 'humanistische filosofie' iets anders betekent. Voor-

dat die vraag beantwoord kon worden was het echter eerst nodig een analyse te geven van de verschillende opvattingen over de filosofie. De vraag of er sprake kan zijn van een humanistische filosofie hangt namelijk ten nauwste samen met het standpunt dat men huldigt omtrent de aard van de filosofie. Ik zal in aansluiting bij onder andere C.D. Broad, W.T. Stace en I. Berlin verdedigen dat de filosofie een januskop heeft: de filosofie heeft een kritische én een speculatieve functie. Vertaald naar de relatie van filosofie en levensovertuiging betekent dit dat de filosofie vragen kan stellen met betrekking tot de levenshouding, deze bekritisieren en doorlichten, maar ook de levensovertuiging rationeel kan onderbouwen. Naast de tweeslachtigheid naar functie (kritisch en legitimerend) wordt de filosofie gekenmerkt door een tweede dubbelzinnigheid. We kunnen onderscheiden tussen de filosofie als activiteit en de filosofie als resultaat. Met betrekking tot de *filosofie als activiteit* laten zich de volgende vragen onderscheiden: is het benadrukken van de relatie tussen filosofie en levensovertuiging op zichzelf 'humanistisch' te noemen? Het antwoord luidt ontkennend. Een tweede vraag is: is er een specifiek humanistische stijl van filosoferen? Ook deze vraag wordt ontkennend beantwoord. En als laatste: is het beklemtonen van een bepaalde functie die de filosofie voor het menselijk leven kan hebben, namelijk de *Personbildende Macht* specifiek humanistisch te noemen? Die vraag wordt, zij het voorzichtig, bevestigend beantwoord. Wat betreft de *filosofie als resultaat* wordt verdedigd dat er eveneens gesproken kan worden van een humanistische filosofie: *de tot systeem gebrachte en filosofisch doordachte levensovertuiging van het humanisme is een humanistische filosofie te noemen.*

De eerste versie van dit opstel is geschreven in de herfst van 1988. Daarna hebben echter meerdere mensen commentaar geleverd, ook mensen wier opvattingen hier besproken worden. Een aantal minder gelukkige manieren van uitdrukken en enkele feitelijke onjuistheden heb ik gewijzigd. Het *Leitmotiv* is echter ongewijzigd gebleven.

Waar men snel in verstrikt raakt zijn allerlei terminologische kwesties. Ik zeg bijvoorbeeld dat de filosofie een opbouwende taak heeft, een taak die ik, in navolging van Broad, speculatief noem. Maar, zegt iemand dan: ook het stellen van vragen kan toch speculatief gebeuren. En dat is natuurlijk correct. Men komt dan terecht in een gesprek over de betekenis van het begrip 'speculatief'. Een ander voorbeeld is het predicaat 'wetenschappelijk'. Wanneer ik zeg dat de filosofie niet wetenschappelijk genoemd kan worden doe ik dat vanuit een wetenschapsbegrip zoals dat aan Polak en Libbe van der Wal voor de geest stond. Dat wil zeggen: wetenschappelijk als streng methodisch, objectief, gericht op onveranderlijke waarheden. Maar is dat nog wel een begrip van wetenschappelijkheid dat heden ten dage anhang vindt? Waarschijnlijk niet. Kuhn, Feyerabend en zelfs Popper hebben een veel relativistischer begrip van wetenschappelijkheid dan kantianen als Polak en Van der Wal. Wanneer men als kenmerkend voor wetenschap zou zien dat men door middel van trial and error voortschrijdt naar een intersubjectieve consensus over bepaalde zaken dan is er natuurlijk niets op tegen de filosofie wetenschappelijk te noemen. Deze terminologische zaken zijn echter te verhelderen. Toch blijven er ook verschillen bestaan. Die verschillen spitsen zich naar mijn idee toe op een aantal zaken.

(1) *De aard van de filosofie*. Een van de punten

waarop ik in het bijzonder met Van Dooren van mening blijf verschillen is over de aard van de filosofie. Van Dooren geeft een eng filosofiebegrip niet prijs. Hij blijft het als enige taak van de filosofie zien om vragen te stellen en te kritiseren. Filosofie mag nooit, naar het woord van de door hem bewonderde filosoof, 'erbaulich' worden. Zelf wil ik daarentegen nadrukkelijk die janus-kop van de filosofie benadrukt zien: de filosofie is én kritisch én zingevend. De filosofie geeft zowel vraag als antwoord, zij het dan altijd weer bekritiseerbaar en modificeerbaar. Wanneer zij zich aan *die* verantwoordelijkheid zou willen onttrekken zou zij niet veel meer waard zijn. Ik meen overigens te weten hoe wij tot zo'n verschillende benadering van filosofie komen. Natuurlijk, mede door persoonlijke overwegingen. Maar ook doordat ik probeer om het gehele veld van datgene wat zich als 'filosofisch' aandient in handboeken van de filosofie een plaats te geven in mijn filosofiebegrip. Van Dooren doet dat niet en zoekt aansluiting bij één traditie. Een dergelijk filosofiebegrip is mij te eng. Het doet geen recht aan de geschiedenis van de filosofie. Met een dergelijk filosofiebegrip kunnen alleen de skeptische traditie, de analytische filosofie en enkele niet aan een stroming gebonden figuren onder de noemer van de filosofie gebracht worden. Men moet zich echter realiseren dat Plato, Aristoteles, Thomas van Aquino, Hegel, Schopenhauer, Dilthey, Bergson en talloze andere denkers, die doorgaans tot de wijsgerige traditie gerekend worden, niet onder het filosofiebegrip van Van Dooren vallen. Zij hebben namelijk meer gedaan dan kritiseren en het stellen van vragen.

(2) *De term humanistiek*. In de discussie is ook vaak naar voren gebracht dat voor de opbouwende en legitimerende taak van de filosofie de term 'hu-

manistiek' door Van Praag geijkt is. Waarom deze niet hanteren? Men kan dan een tegenstelling hanteren tussen de begripscombinatie 'filosofie met betrekking tot het humanisme' en 'humanistiek'. De filosofie stelt dan kritische vragen met betrekking tot het humanisme. De humanistiek geeft een verdediging en rationele doordenking in legitimerende zin van het humanisme. Daar valt natuurlijk iets voor te zeggen. Ik wil echter niet nalaten een paar gevaren te schetsen die aan de tweedeling 'filosofie met betrekking tot het humanisme en humanistiek' verbonden kunnen zijn. Het eerste probleem is dat men dan suggereert alsof het hier om twee activiteiten gaat die geïsoleerd van elkaar beoefend kunnen worden. Dat is echter niet het geval. Men kan niet kritiseren vanuit het niets. Natuurlijk, wanneer de kritiek zich zou beperken tot het analyseren van de logische structuur van het betoog dan behoeft deze kritiek nog geen eigen standpunt te verraden. Alle kritiek die echter verder gaat, is gekleurd door het eigen standpunt. Schopenhauers kritiek op zijn voorgangers verradt onvermijdelijk het positieve deel van zijn eigen filosofie en in die zin is het dus gekunsteld en verwarrend kritiek en constructie aan twee verschillende disciplines toe te delen. Men heeft nooit het opbouwend gedeelte van het denken van een filosoof afgezonderd onder een aparte naam om het van het kritiserend deel te onderscheiden. Dat zou tot de gekunstelde constructie voeren dat men Schopenhauers kritiek op Kant en andere voorgangers onder de naam 'de filosofie van Schopenhauer' behandelt en de centrale argumentatie van *Die Welt als Wille und Vorstellung* als laten we zeggen 'de filosofologie' (of een ander neologisme) van Schopenhauer.

Een tweede probleem betreft het feit dat Van

Dooren het constructieve deel van de humanistische filosofie te onaantrekkelijk maakt wanneer het als louter dogmatiek wordt gepresenteerd. Zoals de godsdienst een dogmatiek heeft, zo heeft het humanisme de humanistiek, meent van Dooren. Is dat een gelukkige vergelijking? Dat maakt van de legitimatie van de humanistische levensovertuiging een veel te starre en gesloten aangelegenheid. Wanneer men de term 'humanistiek' een serieuze kans wil geven dan lijkt het verantwoord hieraan een constructieve zowel als een kritische taak toe te delen.

Als laatste wil ik de hoop uitspreken dat dit opstel een nuttige bijdrage kan leveren aan het stimuleren van de discussie over dit onderwerp binnen de humanistische beweging. Meer pretenties heeft het zeker niet. Na een uitvoerige discussie met Piet Spigt ben ik pas goed onder de indruk gekomen van het feit dat de vraag naar humanistische filosofie vooral te maken heeft met de visie op filosofie die men heeft. De hier ontwikkelde gedachten zijn sterk gekleurd door een opvatting over filosofie die ik onder andere bij G.A. van der Wal heb aangetroffen en die scherp contrasteert met een kantiaans-positivistisch filosofiebegrip. Kort gezegd: wat ik filosofie noem zullen de kantianen en positivisten levensovertuiging noemen. Misschien is die tegenstelling onoverbrugbaar. Maar ook wanneer het niet mogelijk is tot elkaar te komen kunnen we misschien wel scherp voor ogen krijgen waar de verschillen liggen.

Tot slot wil ik de mensen bedanken die in de voorbereidingsfase bij dit stuk kritische kanttekingen hebben geplaatst of de hierin geventileerde ideeën bij een of andere gelegenheid hebben bekritiseerd. Het zijn: Hans Achterhuis, Peter Derkx, Wim van Dooren, Joachim Duyndam, Fons Elders,

Thea de Groot-Zurné, Wim Fiege, Marcel Fresco, Herman Koningsveld, Jan de Leede, John Luis, Ilya Maso, Henk Manschot, Han Moll, Willem de Rui-
ter, J. Sixma, Piet Spigt, Piet Thoenes, Jan Vis, Koo van der Wal, Ron de Heer (stijl) en Carla Zoethout (inspiratie). Patricia van Genabeek van het Humanistisch Studiecencentrum Nederland en An Labordus van de vakgroep Algemene en Inleidende vakken van de Rijksuniversiteit Leiden wil ik bedanken voor alle organisatorische en administratieve ondersteuning.

Speciale vermelding verdient Wim van Dooren. Hij heeft immers in zijn oratie het standpunt van Libbe van der Wal (namelijk dat de filosofie zich moet distantiëren van een vermenging met levensbeschouwelijke elementen) het meest indrukwekkend uitgewerkt. Zijn oratie is voor mij de intellectuele steen des aanstoots geweest, de bron van *vruchtbare* ergernis die naar de pen doet grijpen of, eigentijdser, plaats doet nemen achter het groene scherm van de tekstverwerker.

Ik hoop dat dit opstel enige diensten kan bewijzen voor verschillende categorieën lezers. Allereerst hoop ik dat het van waarde is voor diegenen die geïnteresseerd zijn in de relatie tussen filosofie en levensovertuiging. Ik zou mij kunnen voorstellen dat het hierbij ook kan gaan om mensen die zich afvragen of zoiets als 'christelijke filosofie', 'islamitische filosofie' etc. mogelijk is en dus niet alleen 'humanistische filosofie'. Verder hoop ik dat, omdat aan de hand van de theoretische vraagstelling tevens een schets wordt gegeven van het denken van verschillende humanistische denkers, het kan fungeren als een korte inleiding in het moderne Nederlandse humanisme. Maar misschien is dat allemaal veel te ambitieus.

juni 1990,
Paul Cliteur

§ 1. *Leo Polak*

Kenmerkend voor het denken van Polak (1880-1941) is een kantiaanse nadruk op universaliteit. Men vindt dat bijvoorbeeld heel nadrukkelijk in het opstel *Natuurwet, denkwet, zedewet*. Polak schrijft daar dat hij onder natuurwet verstaat: 'het grondbegrip der natuurwetenschap', onder denkwet: 'het grondbegrip der denkleer of logica', en onder zedewet: 'het grondbegrip der zedeleer of ethica'. Hij wil dan aantonen 'hoe op al deze terreinen gelijkelijk onveranderlijke, eeuwige wetten gelden, die alle verandering en gebeuren, dus enerzijds de natuurverschijnselen, anderzijds het logische denken en zedelijk onderscheiden en keuren pas mogelijk en begrijpelijk maken'.⁶ De rede met haar onveranderlijke wetten is voor Polak het criterium waaraan alles getoetst moet worden. Wanneer hij dan ook theologische leerstukken als de drieëenheid, transsubstantiatie en vleeswording van de geest moet beoordelen, dan valt dat vernietigend uit: 'met de waarheid strijdige theologenverzinsels, die de mond wel belijden, maar het denken niet aanvaarden kan'.⁷

De ethiek van Polak

Polak wilde de ethiek losmaken van de theologie en godsdienst. Nu was deze opvatting niet nieuw: hij stond daarmee in een lange traditie van vrijzinnige en humanistische filosofie, die tot een hoogtepunt was gekomen in de achttiende eeuwse Verlichting.

Wanneer men deze houding zou willen typeren in termen ontleend aan de Duitse filosoof Immanuel Kant, dan zou men kunnen zeggen dat Polak koos voor een autonome moraal en dus een heteronome, dat wil zeggen niet zelfstandige ethiek, verwierp. Duidelijk komt deze stellingname naar voren in een radio-rede van 21 maart 1931. 'Mijn ongeleerd betoog', zegt Polak enigszins ironisch, 'bedoelt u iets te geven van wat godgeleerden te goeder trouw plegen te disqualificeren als „atheïsme“, „naturalisme“, „rationalisme“, „idealisme“, „humanisme“...'.⁸

Waar het Polak om ging was autonomie van de moraal. Het tegengestelde daarvan, de heteronomie, definieert hij als volgt: 'het erkennen of aanvaarden van welk gezag ook, voor wereld- en levensleer, dan dat van ons aller Rede (...)'.⁹ Bezwaar heeft Polak onder andere tegen de heteronomie ('die met haar 'bijzondere' Openbaringen, Schriften, Godsgezanten, enz. noodzakelijk voor de een 'heilig' maakt, wat voor de ander 'heiligschennis' is) omdat zij een splijtzwam is: 'de aarde wordt rood gekleurd door het bloed der heilige oorlogen voor het heilig geloof van de Parsen, Lamaïsten, Joden en Heidenen, Protestanten en Róomsen, en de sectariërs in lichaam en ziel der arme bloedende mensheid'.¹⁰ Maar, zo kan men vragen, waarin ziet Polak dan de eenheid die alle mensen bindt? Dat is: 'de éne ware, voor àllen geldige waarheid en werkelijkheid', en deze vindt hij in 'de universele, de waarlijk katholieke, dat is algemeen geldige, niet meer roomse of joodse of protestantse of mohammedaanse, maar menselijke rede en redelijkheid', en de al even universele 'liefde en gerechtigheid'.¹¹ De rede noemt Polak, geheel in overeenstemming met de Verlichtings-traditie¹² het 'lumen naturale'. En daarmee kan hij

zich beroepen op Immanuel Kant, terwijl hij wat betreft het benadrukken van liefde en gerechtigheid als belangrijke deugden, verwantschap vertoont met Arthur Schopenhauer. Nadrukkelijk stelt Polak ook, dat niet alleen de zedewetten maar ook de denkwetten autonoom zijn: 'denkwet en zedewet der Rede hebben niets te maken met God of gebod, met wil of willekeur, Godswil of mensenwil zou evenmin kunnen maken dat tweemaal twee niet vier was, als dat onredelijke partijdige zelfzucht niet slecht en verwerpelijk, eerlijkheid en liefde, gerechtigheid niet edel en goed in zichzelf ware'.¹³ Als beginsel voor morele zelfkennis beveelt Polak aan: de beantwoording van de vraag wat men goed acht onafhankelijk van wat men gelooft over een leven na de dood. Anders gezegd: als je goed handelt in de wetenschap of verwachting daar later voor beloond te worden, dan kan dat handelen al niet meer goed in zichzelf genoemd worden, want het is oneigenlijk, egoïstisch en dus onzedelijk, gemotiveerd. Omdat de godsdienst altijd werkt met belonende principes levert de godsdienst uit eigen hoofde slechts surrogaat van zedelijkheid en zedeleer.¹⁴

Wat betreft de controverse tussen ethici die in het uiterlijk gedrag het specifiek zedelijke zoeken en zij die juist op de gezindheid van de dader letten, kiest Polak voor het laatste: 'De eeuwige zedelijke maatstaf slaat niet op het uiterlijk doen en laten, op de schijn, maar op het innerlijk zijn, op de gezindheid, de wil, het karakter, waaruit die gedragingen voortvloeien, en waarnaar wij dus dezelfde uiterlijke daden geheel verschillend beoordelen'.¹⁵ Ter illustratie van zijn gezindheidsethiek kiest Polak de situatie van de zelfmoord. Of dit verwerpelijk is of niet, hangt geheel af van de gezindheid van de dader. Wanneer het gaat om een geval van zelfopoffering

ligt de zaak geheel anders dan in geval van een laffe vlucht en schromelijke plichtsverzaking. 'Alle slechtheid nu, alle verkeerdheid van wil of gezindheid, berust op dit vervalsend ik-perspectief, de gewild partijdige, subjectieve voorkeur voor onszelf boven anderen, dat is het eigenlijke, zedelijk verwerpelijke 'egoïsme' – wortel en wezen van alle kwaad – en alle deugd en adeldom van wil en karakter bestaat in de overwinning daarvan, in het verheven-zijn boven deze partijdig-vervalsende 'ik-zucht' dus in die zuivere, eerlijke, zelfvergeten 'liefde' o.g.v. 'gerechtigheid', die eens anders gelijke recht op lief en leed even zwaar laat wegen als het eigene'.¹⁶

Egoïsme als ondeugd bij uitstek

De gulden regel van alle moraal vindt Polak in het spreekwoordelijk geworden: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet.' Hoewel deze laatste formulering religieuze associaties oproept, haast Polak zich te zeggen dat ieder die bij zichzelf te rade gaat dit grondbeginsel kan ontdekken: op een bovennatuurlijke openbaring is men dus niet aangewezen. 'Slechts in innerlijke ervaring, eigen intuïtie, zedelijk gevoel en oordeel geeft die eigen maatstaf zich aan ons te kennen, nergens ter wereld dan in onszelf welte de bron der kennis van goed en kwaad – geen natuur en geen bovennatuurlijke openbaring, geen god en geen mens, geen schrift en geen voorbeeld en geen gezag kan ons ooit leren onderscheiden tussen rood en blauw, logisch en onlogisch, edel en gemeen, maar alleen onze eigen kleurzin met zijn eigenwettelijk reageren, ons eigen denkvermogen met zijn eigen denkwet, en ons eigen

ethisch keurvermogen met zijn eigen zedewet'.¹⁷ Natuurwet, denkwet en zedewet zijn daarmee voor hem 'boven alle wisseling naar tijd en plaats verheven, stralend in het licht der eeuwigheid'.¹⁸

Is hier sprake van een humanistische filosofie? Duidelijk is in ieder geval dat Polak daar zelf niet over spreekt. Hij was ook al gestorven voordat het georganiseerd humanisme in Nederland gerealiseerd was. Wel wordt hij over het algemeen gezien als een voorloper van het modern humanisme.¹⁹ Wat hij zoekt is een universele ethiek, een ethiek die een eenheid kan vormen boven alle geloofsverdeeldheid. Wanneer het nu zo is dat godsdiensten over het algemeen die eenheid niet centraal stellen, zou men kunnen zeggen dat de universele ethiek van Polak 'humanistisch' is, wanneer men maar nadrukkelijk afstand neemt van de suggestie dat het hierbij dan zou gaan om een ethiek die tot humanisten beperkt blijft.

Polaks universele ethiek heeft drie polen: redelijkheid, liefde en gerechtigheid. Op basis van deze beginselen komt hij tot een afwijzing van het egoïsme (wortel en wezen van alle kwaad). Hiertoe lijkt hij te komen deels langs empirische weg (wat hebben alle godsdiensten als uiteindelijke kern?), maar deels gaat het hierbij om een anthropologische overtuiging (de mens als 'redelijk wezen'). We kunnen dit de inhoudelijke kant van Polaks ethiek noemen. Daarnaast is er echter een formele kant en die bestaat uit het afwijzen van elke vorm van heteronomie. De moraal is altijd autonoom. Het humanistische zou men dan daarin kunnen zien dat gepoogd wordt een zedeleer los van de openbaring of een goddelijke schepper te ontwikkelen.

Een leerling van Polak was Libbe van der Wal (1901-1973).²⁰ Over de vraag of er een humanistische filosofie bestaat is Van der Wal duidelijk:

Hoe plausibel en onschuldig de woordverbinding 'Humanistische Wijsbegeerte' ook moge schijnen, zij moet worden afgewezen als in wezen uiterst gevaarlijk. Wie een dergelijke term aanvaardt, geeft de aanspraak op algemeen-geldigheid en de plicht daarnaar te streven prijs, de verzaking der objectiviteit wordt door hem tot beginsel verheven.²¹

Filosofie is slechts filosofie, voor Van der Wal, wanneer zij wetenschappelijk is. Niet-wetenschappelijke filosofie noemt hij een contradictio in terminis en wetenschappelijke filosofie een pleonasme.²² In zijn *Kennis van goed en kwaad* gaat hij in op de vraag of er een humanistische ethiek kan zijn. De woordverbinding 'humanistische ethiek' is voor hem onverteerbaar, schrijft Van der Wal. Hij geeft twee argumenten. Men zou deze kunnen noemen:

- het objectiviteitsargument
- het pluriformiteitsargument

Het eerste heeft betrekking op de filosofie. Het tweede op het humanisme als levensbeschouwing. Wat betreft het eerste merkt Van der Wal op dat filosofie uit de aard der zaak wetenschappelijk en objectief te werk gaat. Als men het wetenschappelijk karakter van de filosofie wil handhaven, dan kan er van christelijke, roomse of humanistische filosofie (of ethiek) eenvoudig geen sprake zijn. Natuurkunde wordt toch ook geen roomse natuurkunde door-

dat de natuurkundige rooms-katholiek is? Welnu, zo wordt ethiek ook geen humanistische ethiek doordat de ethicus zich humanist noemt.²³

Van der Wal heeft echter nog een tweede argument tegen de humanistische filosofie, namelijk het pluriformiteitsargument: wanneer men spreekt van een humanistische filosofie of humanistische ethiek suggereert de aanhanger daarvan dat alle humanisten het met zijn argumenten op het gebied van de ethiek eens zouden moeten zijn of dat zij althans in hoofdzaak zouden delen.²⁴ En die indruk moet vermeden worden. Van der Wal wil het daarom hebben over: *ethiek zonder meer*.²⁵ Van der Wal heeft zijn ethische opvattingen uitgewerkt in zijn boek *Kennis van goed en kwaad*. Reeds in het begin van het boek onderkennen we de invloed van Polak met zijn nadruk op universaliteit. 'Alle oordelen over wat waar is maken aanspraak op objectiviteit, d.i. algemeen-geldigheid, en vooronderstellen dus één zelfde, onveranderlijke maatstaf'.²⁶ Wanneer twee mensen elkaar van ongelijk betichten, dan erkennen zij daarmee een voor beiden geldige maatstaf: 'Pour discuter, il faut être d'accord'. 'Twist vooronderstelt maatstaf-gemeenschap'.²⁷ Die gemeenschappelijke maatstaf zullen we moeten blootleggen. De opvoeding van de mensheid hangt voor een belangrijk deel af van de mate, waarin de filosofen erin slagen de resultaten van een wetenschappelijke ethiek onder de mensen te brengen en te maken tot allemanswijsheid, schrijft Van der Wal zelfs.²⁸ Maar hoe komen we die maatstaf op het spoor? Dat meent van der Wal te bewerkstelligen door zijn uitgangspunt te nemen in wat hij noemt het grondfeit van de ethiek, namelijk het zedelijk waarderen. Dat de mens dit doet is nu eenmaal een gegeven. Nooit beperkt de mens zich tot een theoretisch oordeel ('zo is het en

niet anders'), maar hij is tevens een waarderend wezen.²⁹ Het zedelijk waarderen is algemeen-menselijk, inherent aan het mens-zijn. De vraag die de ethicus moet beantwoorden is nu: wat is de vooronderstelde maatstaf voor de zedelijke waardering die wij blijkbaar aanleggen zonder het zelf te beseffen?³⁰ Het is de taak van de ethiek om ons eigen vage weten omtrent goed en slecht tot een klaar besef te verhelderen, schrijft Van der Wal.³¹ Ethiek dienen we dus goed te onderscheiden van moraal. Onder moraal wordt verstaan het complex van overtuigingen over wat goed is en wat slecht, dat zich in een bepaalde plaats en tijd gevormd heeft bij een persoon of een groep. De moraal is samengesteld uit twee bestanddelen: enerzijds uit de resultaten van zedelijke waarderungen (deels zelf gewonnen, deels afkomstig van opvoeding), anderzijds uit theoretische overtuigingen (ook weer deels zelf gewonnen, deels afkomstig van opvoeding).³² Eerst gaat Van der Wal dan in op de vraag waar we die maatstaf zouden kunnen zoeken. Buiten ons? In een ons geopenbaarde wil van de god(en)? Het is duidelijk dat dit onmogelijk is. De mensen hebben namelijk hun verering niet geschonken aan een zedelijk neutrale almacht, maar zij hebben de ere naam God bedacht voor een opperwezen dat zij *krachtens eigen inzicht* volmaakt goed achten, schrijft hij in navolging van Polak.³³ Niemand verdedigt de stelling dat als goden doen wat slecht is het dan goed genoemd moet worden. Daarmee is de heteronomie weerlegd en moet deze plaats maken voor de autonomie.³⁴

§ 3. Jaap van Praag

In Jaap van Praag (1911-1981)³⁵ ontmoeten we een geheel andere figuur dan in Polak en Van der Wal.

Terwijl voor Polak een universele ethiek het uitgangspunt vormt, is het Van Praags streven aan het humanistisch volksdeel een eigen wereldbeschouwing, filosofie en ethiek mee te geven. Met de voortschrijdende ontkerkelijking gaat het erom een geestelijk-doordachte en zedelijk verantwoorde grondslag te vinden, een uitgangspunt voor buitenkerkelijken.³⁶ Van Praag zegt dat het modern humanisme te interpreteren is als een bezielend beginsel en een leven- en wereldomvattende idee ten behoeve van de buitenkerkelijke mens in al zijn verschijningsvormen. Maar om wat voor soort verschijnsel gaat het eigenlijk bij humanisme? Wat betreft de vraag naar de aard van het humanisme kunnen we een formeel criterium (is het een levenshouding? een filosofie? een wereldbeschouwing?) en een materieel criterium (welke inhoudelijke waarden houden humanisten hoog?) onderscheiden.

Eerst de vorm. Hierbij doet zich een aantal mogelijkheden voor. Allereerst zou men kunnen stellen dat het bij het humanisme gaat om een *levenshouding*. Maar die term acht Van Praag minder gelukkig, omdat er binnen het humanisme verschillende levenshoudingen voorkomen, die afhankelijk zijn van temperament en milieu-invloeden.³⁷ Is het misschien een *levens- en wereldhouding*? Dit lijkt niet ver van de waarheid te zijn. Het is ongeveer wat de Engelsen een 'Philosophy' noemen en de Duitsers een 'Weltanschauung'. Toch zijn ook deze woorden niet geheel gelukkig. Een beschouwing hangt men aan, terwijl toch kenmerkend voor het humanisme is dat men zo'n opvatting niet aanhangt, maar dat men zich ermee vereenzelvigd, dat men het *is*.³⁸ Er zit iets in van: 'hier sta ik, ik kan niet anders'. Beter is het te spreken van een *geesteshouding*: een wijze van benadering van de bestaanswerkelijkheid, die

zich beroept op menselijke vermogens, en waarin zich tegelijkertijd een besef van schroom openbaart tegenover de wereld, het leven en in het bijzonder het menselijk bestaan, dat tevens appelleert aan het verantwoordelijkheidsgevoel. Het gemeenschappelijke in alle humanisme schuilt in dit gegrepen zijn door een fundamentele levenswaarheid, in een uitgangspunt dat voorafgaat aan alle theorie en dat de grondslag vormt voor elke filosofie of wereldbeschouwing en elke levenskijk of maatschappelijke opvatting.³⁹ Vandaar dat geesteshouding adequaat getypeerd lijkt. Daarin komt namelijk duidelijk tot uiting dat het bij humanisme gaat om een geestelijke gerichtheid en ook om een taakbesef.⁴⁰ Het gemeenschappelijke in alle soorten humanisme is een gegrepen zijn door een fundamentele levenswaarheid. Het gaat daarbij om een uitgangspunt dat vóór elke filosofie of wereldbeschouwing of levenshouding aanwezig is. Omdat duidelijk moet zijn dat het bij het humanisme echter niet gaat om een louter theoretisch inzicht zou ook het woord 'levensovertuiging' toepasselijk zijn: 'Humanisme in moderne zin is nu een levensovertuiging, gebaseerd op de mens in zijn menselijkheid, die hem zowel van het goddelijke als het dierlijke onderscheidt'.⁴¹ Van Praag spreekt daarom maar van een levensovertuiging, waarin een bepaalde geesteshouding uitgangspunt is.⁴² Het gaat om een 'beeld der werkelijkheid, opgetrokken op grondslag van ervaring'.⁴³

Dan de inhoud: Voor velen is humanisme gelijk aan agnosticisme of scepticisme, schrijft Van Praag.⁴⁴ Maar dat is geheel onterecht. Kenmerkend voor het humanisme is dat het gaat om een benadering van het mens-zijn waarbij men uitgaat van menselijke vermogens zonder zich te beroepen op een bijzondere openbaring.⁴⁵ Het gaat om een ver-

antwoorde, boven-persoonlijke levensbeschouwing op niet-godsdienstige basis, die tegelijk fundament voor het persoonlijk leven en richtlijn voor een cultuurscheppende politieke activiteit kan zijn.⁴⁶ De inhoudelijke kant van het humanisme kunnen we misschien nog het beste over het voetlicht brengen door het te contrasteren met een tweetal uitersten.

Een tussenpositie

Van Praag schetst het humanisme als een tussenpositie: aan de ene kant is er het traditionele, scholastieke denkschema, aan de andere kant de, vooral uit de arabische wereld voortkomende, opvatting van de mens als een wezen zonder onsterfelijke ziel levend in een zinloze wereld, gevangen in de ban van eeuwige herhaling.⁴⁷ Hij maakt dan de karakteristieke opmerking: 'Tussen conventie en vergruizeling zoekt het humanisme een eigen, karakteristieke weg'.⁴⁸ Die tussenweg hangt nauw samen met de idee van de 'humanitas': datgene wat de mens pas werkelijk tot mens maakt en hem doet uitstijgen boven de barbarij. Het gaat hierbij om een toestand van innerlijke beschaving die een band schept tussen gelijkgezinden over alle verschillen in stand of nationaliteit.⁴⁹ Van Praag merkt op dat *humanitas* ook zachtheid, tact en verfijning inhoudt, maar dat zij wortelt in de *pietas*, de schroom waardoor de mens tot allen en alles in de rechte verhouding komt te staan. Het betekent dat de mens boven het puur biologische uitstijgt en zich bevrijdt uit de dagelijkse sleur.⁵⁰ Zij komt tot ontwikkeling in de socratische traditie waar het echte menszijn zich openbaart in de psyche. De mens stijgt boven het dier uit wanneer hij, geleid door de logos, zijn driften beteugelt

zonder ze te negeren. Dit is de grondslag voor een Grieks vormingssysteem: de *paideia*, die in de Stoa met de romeinse *humanitas* samensmelt en verbreed en verdiept wordt tot een alle mensen omvattende verbondenheid ingebed in een kosmisch levensbesef. Hij spreekt ook meerdere keren over het humanisme als een soort tussenpositie tussen optimisme en pessimisme. We leven in een demonische werkelijkheid waarbinnen zich desondanks hier en daar een harmonische orde als een wonder voltrekt.⁵¹ Ieder 'zoete-koeks-optimisme' heft de innerlijke spanning op, zonder welke geen ethiek mogelijk is.⁵² De humanistische ethiek is 'noch platvloers, noch overspannen, en in die zin waarlijk humanistisch'.⁵³

Wat is humanistiek?

Wat is humanistiek? Humanistiek is de theorie van het humanisme.⁵⁴ Dat wil zeggen: de doordenking van de humanistische levensovertuiging zelf. Formeel zegt Van Praag ervan: 'Zij beoogt een wijsgerige bezigheid'.⁵⁵ Maar wat houdt het inhoudelijk in? Het komt erop aan de elementen bloot te leggen die van alle humanisme de kern uitmaken. Hij zegt ook wel: het gaat erom de vormen en grondtrekken van een humanistische visie te ontdekken. Humanistiek is een fenomenologische doordenking van de humanistische levensovertuiging, waarbij dan in het systematische denken die fenomenen optreden als postulaten (uitgangspunten van een levensvisie).⁵⁶ Tot die humanistische postulaten rekent hij: (1) de overtuiging dat de wereld bestaat en dat de bestaande wereld een 'gemeenmenselijke wereld' is; (2) de overtuiging dat de wereld compleet en dynamisch is, hetgeen betekent dat er niet nog iets achter of

buiten de wereld is. Ook zegt Van Praag dat het gaat om een grondige en kritische bezinning op wat ieder als vanzelfsprekend beschouwt. Dat is nu juist de taak van de humanistiek ten aanzien van het humanisme.

Morele consequenties uit de postulaten

Uit die humanistische overtuiging vloeit een aantal consequenties voor de ethiek voort. Dat blijkt wanneer Van Praag schrijft dat het humanisme een mensbeeld veronderstelt waarin de mens begrepen wordt als een wezen, dat gekenmerkt is door zijn geestelijke, zedelijke en scheppende vermogens en dat als zodanig eerbiediging vraagt.⁵⁷

Een andere consequentie lijkt te zijn de afwijzing van het nihilisme waarop Van Praag herhaaldelijk terugkomt. Nadat hij een aantal humanistische vragen heeft opgeworpen zegt hij: van het antwoord op deze vragen hangt de beslissing tussen humanisme en nihilisme af. Het nihilisme neemt in de intellectuele sfeer een eigen gedaante aan: het vermomt zich als scepticisme of als subjectivisme. Zowel het godsdienstig dogmatisme als politieke utilisme en intellectueel scepticisme ondermijnen volgens Van Praag de eerbiediging van het menszijn.

Over de vraag of er een humanistische filosofie of ethiek bestaat vinden we bij Van Praag niet veel.⁵⁸ Het is duidelijk dat voor hem de semantische vraag hoe het soort activiteit dat hij voorstaat genoemd moet worden niet centraal staat. De taak die we ons gesteld hebben, schrijft Van Praag, bestaat in de ontwikkeling en precisering van een niet-godsdienstige levensbeschouwing, een humanistische dogmatiek als men wil, waaronder dan geenszins een

onaantastbare doctrine verstaan moet worden, waaraan de rede niet mag tornen, maar juist een redelijke en voor redelijke kritiek vatbare benadering van datgene waarop ons geloof in de mens in wezen rust.⁵⁹ 'Een vaste plaats om te staan, dat is het wat we zoeken'.⁶⁰

§ 4. Wim van Dooren

Libbe van der Wals opvolger is Wim van Dooren (geboren 1934).⁶¹ Ook volgens Van Dooren is het onwenselijk om van 'humanistische wijsbegeerte' te spreken. Om dat te begrijpen moeten we goed onderscheiden tussen een tweetal manieren waarop men het humanisme kan 'belijden'. Allereerst in de *directe spontane stellingname*, als tweede in een *overwogen en afgewogen positiekiezen*.⁶² Hierbij gaat het om de eerste twee niveaus waarop de mens zich kan bewegen. Er is echter nog een derde niveau: de *filosofisch doordachte werkelijkheid*. We kunnen de drie niveaus als volgt typeren:

- de beleefde werkelijkheid;
- de tot systeem gebrachte werkelijkheid;
- de filosofisch doordachte werkelijkheid.⁶³

In het eerste geval spreken we van een *levensovertuiging*, in het tweede geval van een *wereldbeschouwing*. In het kader van een levensovertuiging wordt de vraag naar de zin van het leven niet gesteld; dit wordt eenvoudigweg niet als problematisch ervaren. De wereldbeschouwing is de intellectuele neerslag van de geleefde overtuiging.⁶⁴ 'De situatie wordt gespiegeld in de beschouwing', schrijft Van Dooren.⁶⁵ Men kan ook spreken van de theoretische fundering van de levensovertuiging.

Maar nu de filosofie. Dat is niet hetzelfde als een bewuste stellingname, hoewel men die twee vaak met elkaar geïdentificeerd ziet. De filosofie onderzoekt de draagwijdte van elke uitspraak, ook van de eigen uitspraken. De filosofie onderzoekt ook of de zinvraag wel zinvol gesteld kan worden; zij kan nooit de absolute geldigheid vaststellen van een uitspraak, hoogstens constateren dat deze op een bepaald gebied, bijvoorbeeld op dat van de wereldbeschouwing, geldigheid bezit. De filosofie staat uit de aard der zaak kritisch tegenover elke wereldbeschouwing en is niet in staat enige wereldbeschouwing afdoende te funderen.⁶⁶ Wanneer de filosofie dat laatste wel zou doen, verspeelt zij daarmee haar eigen vrijheid. De filosofie moet alles zuiveren wat niet stand kan houden voor dieper doordenken.⁶⁷ Alleen de wereldbeschouwing kan en wil een totaalvisie geven, maar voor de filosofie zou dit dodelijk zijn. Wel ontvangt de filosofie haar inhoud van de wereldbeschouwing, die deze op zijn beurt weer van de levensovertuiging krijgt. In schema:

levensovertuiging → wereldbeschouwing → filosofie

Maar het humanisme bevindt zich niet op het derde niveau. Er bestaat dus geen humanistische filosofie, evenmin als er een christelijke filosofie bestaat.⁶⁸ De filosofie zelf verzet zich hiertegen, meent Van Dooren.⁶⁹ Hij onderscheidt tussen:

- humanistische levensovertuiging
- humanistiek als theorie van het humanisme
- filosofische reflectie op de levensovertuiging bijv. het humanisme.⁷⁰

Zijn eigen taak ziet hij op het derde terrein gelegen. Vereist is een filosofische reflectie op humanistische

...neen, op humanistiek.⁷¹ Van Dooren constateert dat Van Praag zich onder meer op dit terrein heeft bewogen en hij spreekt de hoop uit dat op deze weg zal worden verdergegaan.⁷²

Over het humanisme zegt Van Dooren het volgende. Het humanisme is een houding, een mentaliteit, gericht op verdieping, kritisch onderzoek, openheid, verdraagzaamheid en geëngageerd-zijn. Het is geen leer met een concrete inhoud.⁷³ Het humanisme heeft geen antwoorden te bieden, het biedt alleen een middel om problemen te lijf te gaan, om ze kritisch te beschouwen.⁷⁴ (Op dit moment lijkt Van Dooren overigens in die zin zelf levensovertuiging en filosofie met elkaar te verwarren dat hij nu aan het humanisme kenmerken toeschrijft die hij in andere passages aan de filosofie toeschrijft).

In de bijdrage aan het herdenkingsnummer J.P. van Praag van *Rekenschap* (1982), waarin Van Dooren deze opmerkingen maakt, vinden we echter ook veel kritiek op Van Praag. Wat Van Dooren aan Van Praag verwijt is dat hij een zeer specifieke overtuiging tot 'het' humanisme proclameert. Van Praag gaat uit van een bepaald, aan tijd, plaats en maatschappij gebonden humanisme, in feite van de levensovertuiging van Van Praag zelf.⁷⁵ Hij bekritiseert ook de postulaten of 'axioma's'⁷⁶ van Van Praag als iets waar op zichzelf genomen weinig humanistisch aan te ontdekken is.⁷⁷ Van Dooren merkt verder op dat hij zich 'niet zo gemakkelijk aan bepaalde 'postulaten' wil overgeven'. Als de humanistiek een 'theorie van het humanisme' is, is het de taak van de filosofie om de relatie tussen die theorie en de ermee corresponderende levensovertuiging te analyseren. Het moet mogelijk zijn om in een enigszins objectieve sfeer een filosofische analyse te ondernemen naar een op zichzelf subjectieve levens-

overtuiging.⁷⁸ Daarbij merkt Van Dooren nog op dat zijn eigen standpunt, dat verwant is aan dat van Van der Wal, afwijkt van dat van Van Praag. De hamvraag is: bestaat er nu een humanistische filosofie? Nee, zeggen Van der Wal en Van Dooren, ja zegt Van Praag.

Een verheldering van het standpunt van Van Dooren krijgen we wanneer we zijn visie op de filosofie wat nader onder de loep nemen. In het eerste hoofdstuk van zijn boek *Vragenderwijs* typeert hij filosofische activiteit ('ongeacht door wie het gebeurt') als: het onderzoeken en doordenken en kritiseren van grondslagen, misschien ook wel het leggen van grondslagen.⁷⁹ Hij omschrijft het ook wel als volgt: filosofie is onderzoek naar fundamenteën en fundamentele problemen. Daarbij wordt dan nog opgemerkt dat filosoferen geen principieel andere activiteit is dan gewoon kritisch nadenken.⁸⁰

Binnen de filosofie onderscheidt Van Dooren drie opvattingen: (1) de wetenschappelijke; (2) de vragende; (3) de zingevende. De eerste opvatting treft men aan bij neokantiaanse en neopositivistische auteurs. Deze richting houdt er een zeer beperkte taakopvatting van de filosofie op na: de filosofie zou niet meer moeten doen dan de geldigheid van de kennis onderzoeken. Deze opvatting wordt door Van Dooren verworpen als te beperkt. In de tweede opvatting is de filosofie wel degelijk betrokken op levens- en wereldbeschouwing, maar vallen beide terreinen niet samen. De filosofie onderzoekt de grondslagen van levensovertuigingen en met name van de eigen levensovertuiging van de filosoof, vergelijkt ze met elkaar, stelt kritische vragen, bekijkt de maatschappelijke implicaties.⁸¹ Er wordt geprobeerd filosofische activiteit en levenshouding zoveel mogelijk te integreren, ze niet naast elkaar te laten staan, maar

ze met elkaar in verband te brengen. In de derde opvatting, de zingevende benadering, wordt de filosofische activiteit ondergeschikt gemaakt aan de existentiële keuze, aan de levenshouding, en dient de filosofie om deze te verduidelijken en bevestigen.⁸² Hoewel alle drie de opvattingen veel voorkomen en een zekere legitimiteit hebben, aldus Van Dooren, houdt hij zich aan de tweede.⁸³

De argumenten tegen humanistische filosofie

Laten we nu de argumenten van de tegenstanders van de humanistische filosofie eens nader onder de loep nemen. Waarom mag of kan de filosofie dat wereldbeschouwelijk karakter niet hebben? De tegenstanders van de humanistische filosofie voeren een aantal argumenten aan. Ze worden niet zo systematisch weergegeven als hier het geval is, maar het komt toch op het volgende neer. Zij beroepen zich op:

- de aard van de filosofie
- de objectiviteit van de filosofie
- de noodzaak van kritiek op wereldbeschouwingen

(1) *De aard van de filosofie*. Allereerst beroept men zich op de specifieke geaardheid van de filosofie. Dit treedt bijvoorbeeld sterk naar voren in de oratie van Van Dooren. Hij zegt dat de 'filosofie zelf' zich tegen een vermenging van filosofie en wereldbeschouwing verzet en: 'Als de filosofie zelf een totale visie zou bieden, verstond zij haar taak niet meer'.⁸⁴ Weliswaar erkent Van Dooren dat vroeger filosofie en levensovertuiging vaak hand in hand gingen, maar dat is tegenwoordig niet meer het geval. De fi-

losophie heeft nu een andere en meer beperkte functie gekregen: 'niet meer die van het aanbieden, doordenken en funderen van een levensovertuiging, maar slechts die van het reflecteren op en analyseren van bestaande overtuigingen en stelsels'.⁸⁵

(2) *De objectiviteit van de filosofie*. Ook zegt Van Dooren dat het 'dodelijk' zou zijn voor de filosofie wanneer zij zich zou vermengen met wereldbeschouwing. De filosofie moet zich in een poging tot objectiviteit distantieëren van een identificatie met een bepaalde levensovertuiging.⁸⁶ Wanneer hij de drie opvattingen van filosofie geschetst heeft in *Vraagenderwijs*, namelijk de wetenschappelijke, de vragende en de zingevende, dan zegt hij dat de tweede de voorkeur verdient omdat de eerste te beperkt is en de derde te willekeurig. Hij stelt verder dat de derde opvatting te gemakkelijk tot uitspraken komt, die op gespannen voet staan met het actuele wetenschappelijk onderzoek.⁸⁷

(3) *De wereldbeschouwing voor verstarring behoed*. Volgens Van Dooren dienen we verder wereldbeschouwing en filosofie scherp te onderscheiden om de wereldbeschouwing voor verstarring te behoeden.⁸⁸

De boodschap is duidelijk. Bij de tegenstanders van de humanistische filosofie vinden we – zij het met verschil van accenten – telkens dezelfde geluiden: objectiviteit, rationaliteit, wetenschappelijkheid. Het accepteren van wereldbeschouwelijk gekleurde filosofie wordt hiermee strijdig geacht. Overigens zijn er onder de 'wetenschappelijke filosofen' dan nog wel accentverschillen. Van Dooren beklemtoont minder de wetenschappelijkheid van de eigen filosofieopvatting dan de onwetenschappelijkheid van de opvatting die hij bestrijdt.

Laten we nu de argumenten van Van Dooren

voor zijn filosofieopvatting en daaruit resulterende afwijzing van levensbeschouwelijke filosofie eens wat nader bezien. Voordat we hiertoe overgaan, eerst een paar opmerkingen over de verhouding van de visie van Van Dooren tot die van Van Praag.

Van Dooren en Van Praag

In sommige passages lijken Van Dooren en Van Praag dicht bij elkaar in de buurt te komen. Bijvoorbeeld als het gaat om de relatie tussen filosofie en wereldbeschouwing. We hebben gezien dat het standpunt van Van Dooren is: die twee moet men niet met elkaar vermengen. Ook bij Van Praag vinden we passages waarin hij die twee goed van elkaar onderscheidt. Zo zegt hij bijvoorbeeld in *Wereldbeschouwing en levensovertuiging* (1956) dat we het humanisme als een geesteshouding kunnen typeren. Het gaat om een wijze van benadering van de bestaanswerkelijkheid, die zich beroept op menselijke vermogens, en waarin zich tegelijkertijd een besef van schroom openbaart tegenover de wereld, het leven en in het bijzonder het menselijk bestaan en dat tevens appelleert aan het verantwoordelijkheidsgevoel. Het gemeenschappelijke in alle humanisme schuilt in dit gegrepen zijn door een fundamentele levenswaarheid, in een uitgangspunt dat voorafgaat aan alle theorie en dat de grondslag vormt voor elke filosofie of wereldbeschouwing en elke levenskijk of maatschappelijke opvatting.⁸⁹ Hieruit blijkt duidelijk dat het humanisme *voorafgaat* aan de wereldbeschouwing en dat die twee niet geïdentificeerd mogen worden.

Zeer scherp wordt er ook door Van Praag onderscheiden tussen levensbeschouwing enerzijds en fi-

losofie en ethiek anderzijds.⁹⁰ Van Praag schrijft dat hij het terecht vindt dat Van der Wal er bezwaar tegen maakt dat zijn theorie als een 'humanistische ethiek' wordt bestempeld. Ook merkt Van Praag op dat hij geen reden heeft om Van der Wal tegen te spreken dat een humanistische ethiek onbestaanbaar is. Het humanisme is namelijk een geesteshouding, een levensovertuiging, en niet een theorie over een geestesovertuiging of levensovertuiging.⁹¹ Ethiek en zedelijkheid verhouden zich als muziektheorie en muziek.⁹² Men ziet, dit had bijna letterlijk uit de oratie van Van Dooren afkomstig kunnen zijn. Er is echter één niet onbelangrijke nuancering die Van Praag aanbrengt. Hij schrijft dat het standpunt van Van der Wal over het hoofd ziet dat christenen en humanisten in hun wetenschappelijke beoefening van de ethiek verschillende uitgangspunten hebben.⁹³ Van Praag trekt de vergelijking met een Euklidische, een relativistische en een intuïtionistische meetkunde. Die verschillende meetkenden hebben verschillende uitgangspunten. Die uitgangspunten zijn vatbaar voor kritiek, maar niet weerlegbaar.⁹⁴ Het wetenschappelijke denken wordt volgens Van Praag uiteindelijk altijd gestuurd en gemotiveerd door een levensbeschouwelijke keuze. Maar dat doet niets af aan het feit dat men, gegeven die wereldbeschouwelijke vooronderstellingen, een wetenschappelijk consistent betoog op kan bouwen. Van Praag houdt een heteronome ethiek als wetenschappelijke ethiek ook voor mogelijk.⁹⁵ Dat betekent dus dat het voor Van Praag niet uitgesloten is om op basis van een wereldbeschouwelijk uitgangspunt een coherent, systematisch en wetenschappelijk betoog op te bouwen. Daarmee lijkt ook een humanistische filosofie in ieder geval niet principieel uitgesloten te zijn. Het lijkt voor de hand te liggen

niervoor de term 'humanistiek' te hanteren. Terwijl voor Van Dooren en Van der Wal iedere levens- of wereldbeschouwelijke basis en inspiratie een dodelijke bedreiging vormt voor de wetenschappelijkheid en objectiviteit van de filosofie (en andere wetenschappen), behoeft een en ander voor Van Praag niet noodzakelijk samen te hangen.

Nu is het overigens mogelijk dat men wel de term 'humanistiek' accepteert (iets dat Van Dooren bijvoorbeeld zou kunnen doen) maar dat men dan nog staande houdt dat humanistiek als humanistische filosofie uit niets anders moet bestaan dan *kritiek* op het humanisme. Bij Van Praag zijn trouwens passages te vinden waarin hij spreekt van de kritische functie van de humanistiek. Maar het zou toch verkeerd zijn te menen dat deze functie bij Van Praag zo'n sterke nadruk heeft gekregen. Van Praag is, zoals we hebben gezien, veel sterker gepreoccupeerd met wat hij zelf noemt 'een constructieve bijdrage leveren aan een humanistisch beeld omtrent mens en wereld'.⁹⁶ Hij vraagt: hoe fundeert het humanisme de rechtsstaat, hoe de democratie, hoe de sociale gerechtigheid? Welke visie kan men ontwikkelen op de menselijke samenleving?⁹⁷ Het humanisme ziet het kennelijk niet alleen als taak de pogingen van anderen daartoe te bekritisieren: er moet meer zijn dan het schieten van gaten in het gebouw dat anderen hebben opgetrokken.

Laten we nu de argumenten tegen de 'humanistische wijsbegeerte' nader bezien. Dat wil zeggen het beroep op: (1) de aard van de filosofie; (2) de noodzaak van objectiviteit; (3) de noodzaak van kritiek op wereldbeschouwingen. Nauw samenhangend met het derde punt maar daarvan toch te onderscheiden is: (4) de noodzaak van pluralisme.

II THEMATISCH DEEL

§ 5. *Het eerste argument: de aard van de filosofie verzet zich tegen humanistische filosofie*

Laten we eerst het beroep op de aard van de filosofie eens analyseren. Van Dooren spreekt in zijn oratie van de 'filosofie zelf' die zich tegen de woordcombinatie 'humanistische filosofie' verzet.⁹⁸ Een probleem is echter dat juist de geschiedenis van de 'filosofie' (waarmee wordt bedoeld: datgene wat doorgaans tot die geschiedenis gerekend wordt in handboeken) ons een bontgekleurd beeld voorschotelt aan opvattingen over de filosofie. We lijken in een cirkel terecht te komen: wanneer we willen weten wat filosofie is kijken we naar wat zich als zodanig historisch heeft gepresenteerd, maar om uit de zee van historisch materiaal een keuze te maken moeten we een selectiecriteria hebben, een begrip van filosofie waarmee we als een zoeklicht over de werkelijkheid kunnen schijnen.⁹⁹

We worden steeds geconfronteerd met denkstelsels waarvan zeer moeilijk valt aan te geven of het hierbij gaat om een wereldbeschouwing of een filosofie. De 'filosofie' van Schopenhauer ligt zeer dicht aan tegen een wereldbeschouwing. Men heeft wel opgemerkt dat vooral in de oudheid filosofie en wereldbeschouwing zeer nauw samenhangen.¹⁰⁰ Dat geldt niet voor alle filosofie. Bijvoorbeeld bij Quine en overwegend positivistische auteurs treedt dit minder op de voorgrond (zij het dan dat het nooit gehéél ontbreekt)¹⁰¹, maar duidelijk is toch wel dat in ieder geval een aanzienlijk deel van de filosofische traditie sterk wereldbeschouwelijk georiënteerd is.

Nu zou men natuurlijk kunnen betogen dat die zingevende filosofie vroeger sterker op de voorgrond trad dan tegenwoordig. Maar dat is toch aanvechtbaar, immers er zijn ook in de 20e eeuw grote filosofische zingevers te onderkennen. Een bij uitstek modern debat als dat tussen Rorty, Habermas en Lyotard over het post-modernisme is sterk levens- en wereldbeschouwelijk gekleurd.

Maar hiermee heb ik nog alleen maar een aantal argumenten tegen de humanistische en anderszins levensbeschouwelijke filosofie in kritische zin besproken. Zijn er ook argumenten vóór? Zeker. Allereerst zou men erop kunnen wijzen dat wanneer de filosofie zich niet begeeft op levensbeschouwelijk terrein het zal worden gedaan door de godsdiensten. De metafysische, in de zin van zingevende, behoefte is zo groot dat deze altijd bevredigd zal moeten worden. Mensen zijn niet alleen waarderende wezens, zoals Van der Wal zo terecht onder de aandacht brengt, maar ook zingevende wezens. En als dat dan niet kan in het kader van een filosofische totaalvisie, dan op de manier van de traditionele godsdiensten. Men zou het als de taak van de filosofie kunnen zien zich op dit gebied te begeven.

§ 6. *Het tweede argument: De noodzaak van objectiviteit*

Laten we ook het pleidooi voor objectiviteit eens wat nader bezien. Wanneer de filosofie zich vermengt met wereldbeschouwing geeft men de objectiviteit van de filosofie prijs, luidt het oordeel van de tegenstanders van 'humanistische filosofie'. Zeer nadrukkelijk is dit naar voren gebracht door Leo Polak. Polak maakt gewag van 'de éne ware, voor

allen geldige waarheid en werkelijkheid', en deze vindt hij in 'de universele, de waarlijk katholieke, dat is algemeen geldige, niet meer roomse of joodse of protestantse of mohammedaanse, maar menselijke rede en redelijkheid', en de al even universele 'liefde en gerechtigheid'.¹⁰² De rede noemt Polak, geheel in overeenstemming met de Verlichtingstraditie: het 'lumen naturale'. Op alle terreinen, of het nu om de natuur gaat of de zedelijke werkelijkheid, gelden eeuwige wetten 'die alle verandering en gebeuren, dus enerzijds de natuurverschijnselen, anderzijds het logische denken en zedelijk onderscheiden en keuren pas mogelijk en begrijpelijk maken'.¹⁰³ De rede met haar onveranderlijke wetten is voor Polak het criterium waaraan alles getoetst moet worden.

Iets minder rhetorisch geformuleerd is dat eenheidsdenken ook bij Libbe van der Wal aanwezig. Hij stelt zelfs dat de opvoeding van de mensheid afhangt van de mate waarin de filosofen erin slagen een wetenschappelijke ethiek onder de mensen te brengen en te maken tot allemanswijsheid, zoals we hebben gezien. Wie filosofie wil beschouwen als een streven naar objectieve waarheid, en er niet een subjectief bedrijf van wil maken, zal een levensbeschouwelijk gekleurde filosofie moeten afwijzen.¹⁰⁴ In het betoog dat Van Praag hield bij de aanvaarding van zijn ambt als bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Socrates komen we zinnen tegen 'die niet zozeer thuishoren in een gesloten, stap voor stap voortschrijdend betoog als wel in een bewogen belijdenis', schrijft Van der Wal.¹⁰⁵

Van Dooren voert tegen de humanistische filosofie dezelfde argumenten aan die we ook bij Van der Wal hebben aangetroffen, maar in een korte passage brengt hij nog een nieuw argument naar voren.

We hebben het hiervoor al gesignaleerd: Van Dooren stelt dat de door hem onderscheiden derde opvatting over filosofie, te weten de zingevende, waartoe hij de aanhangers van de humanistische filosofie rekent, te gemakkelijk tot uitspraken komt die op gespannen voet staan met het actuele wetenschappelijk onderzoek.¹⁰⁶

Op de argumenten van Van der Wal zal ik nog nader ingaan. Over het argument dat humanistische filosofie op gespannen voet zou moeten komen te staan met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek kunnen we echter kort zijn: het valt niet in te zien waarom dit noodzakelijk zou zijn. Misschien dat het mogelijk is dat bepaalde levensbeschouwelijk georiënteerde natuurfilosofie een bedreiging heeft gevormd voor het wetenschappelijk onderzoek, maar met de humanistische filosofie is dat eenvoudig uitgesloten. De zingevende filosofie beweegt zich namelijk op een geheel ander terrein.

Voor een belangrijk deel hangt het antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van humanistische filosofie natuurlijk af van wat men onder filosofie en wetenschap verstaat. Van Praag stelt zich in dit opzicht veel bescheidener op dan de aanhangers van de wetenschappelijke filosofie. Voor hem vormt het uitgangspunt de existentiële kloof die nooit geheel te overbruggen is. Hij komt op dit thema – dat overigens als een rode draad door al zijn publicaties loopt – terug in zijn afscheidscollege van 1979. Hij vertelt daar over een gesprek met de theoloog Schillebeeckx. Rationeel konden zij elkaar wel begrijpen, maar er was altijd een soort van existentiële kloof: blijkbaar ging Schillebeeckx uit van een andere opvatting over de verhouding tussen denken en werkelijkheid dan hij, Van Praag. Aan de basis van levensovertuigingen liggen verschillende grondhou-

dingen die de verscheidenheid van die overtuigingen tot stand brengen. Gaat het hierbij om statische, onveranderlijke zaken? Nee, ‘op den duur’ kan iemands geesteshouding veranderen, maar dat gaat nooit van de ene dag op de andere en zeker niet door één gesprek.¹⁰⁷ Een algemeen geldige betekenis kan de levensovertuiging ook niet krijgen. En de filosofie? Op dat moment draait Van Praag de rollen om. Hij stelt nu dat Van Dooren kennelijk van mening is dat er zoiets bestaat als een objectieve filosofie. Van Praag zelf neemt met betrekking tot dat vraagstuk een tussenstandpunt in: bepaalde onderdelen van de filosofie, zoals de logica, de wetenschapstheorie en mogelijk ook de ethiek (voorzover deze grondslagen van de morele oordelen onderzoekt) zijn misschien algemeen geldig. Maar dat zijn niet de enige onderdelen van de filosofie. De grote filosofische stelsels onderscheiden zich wat de grondslagen betreft niet van levensovertuigingen.¹⁰⁸ Weliswaar kan men met de rede als toetssteen een discussie voeren en op die grond tot een zekere mate van overeenstemming komen, maar we moeten altijd beseffen dat onze standpunten op vooronderstellingen berusten.¹⁰⁹

Ik moet nu ook nog even terugkomen op het verwijt dat de visie van Van Praag te subjectief is. Toegegeven moet worden dat dit tot op zekere hoogte terecht is. Maar we moeten de zaken ook weer niet voorstellen alsof elke erkenning van levensbeschouwelijk gekleurde filosofie *eo ipso* een ‘zoveel hoofden, zoveel zinnen’ impliceert. Dat is namelijk nu net het kenmerkende van een levensovertuiging: het gaat niet om een strikt individuele aangelegenheid. Men deelt een levensovertuiging met anderen, men staat in een communicatie- en zingevingsgemeen-

schap. Men kan het ook als volgt formuleren: een strikt individuele, door geen enkel ander persoon gedeelde visie kan nooit een levensovertuiging of wereldbeschouwing zijn. De waanvoorstellingen van een krankzinnige worden nooit een wereldbeschouwing ook al gaat het om een samenhangend geheel van standpunten. Van der Hoeven haalt een zinsnede van Simmel aan: 'Ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild'.¹¹⁰ Dat doet subjectief aan. Maar dat is niet terecht, schrijft Van der Hoeven. Het essentiële punt is namelijk dat volgens Simmel er niet een oneindig aantal temperamenten zijn, maar een zeker gamma van mogelijkheden. 'Wat in een filosofisch wereldbeeld tot uiting komt is *niet* het louter-subjectieve van de filosoof, maar een in zijn persoon belichaamd *type*'.¹¹¹ Men vindt dit ook uitgesproken bij Wilhelm Dilthey. Individuen, schrijft Dilthey, bestaan niet op zichzelf, maar maken deel uit van families, naties, een bepaalde 'tijd'.¹¹²

Dit werd ook al in 1947 door Van Praag onder woorden gebracht toen hij schreef dat de paradox van het ware daarin schuilt dat het uiterst persoonlijke optreedt als het volstrekt algemene. Het objectieve is datgene wat ik niet anders kan ervaren, dan dat ik het tegelijkertijd als bewustzijnsinhoud niet slechts van mijzelf, maar ook voor ieder ander denken moet. De formule: dit is voor mij waar betekent altijd: dit is voor mij de concrete inhoud van wat ik in het algemeen niet anders dan als waarheid kan denken, schrijft Van Praag.¹¹³

§ 7. *Het derde argument: De wereldbeschouwing behoeden voor verstarring*

Het derde argument tegen de humanistische filosofie is nieuw, althans in deze vorm niet te vinden in het werk van Van der Wal. Van Dooren verwoordt het als volgt. Ook de wereldbeschouwing van het humanisme moet worden behoed voor verstarring. Het is de taak van de filosofie om die verstarring te voorkomen. Wat moeten we hiervan denken?

Men kan betogen dat het natuurlijk altijd goed is dat kritiek wordt gegeven op een wereldbeschouwing, maar of men die kritiek filosofie noemt of iets anders is niet van belang. Het zijn slechts etiketten. Anders gezegd: men kan de vraag opwerpen waarom die kritiek op wereldbeschouwingen niet overgelaten zou kunnen worden aan elke individuele mens. Dat er een speciale groep, de 'filosofen', groepen zou zijn zich hierop toe te leggen is niet onmiddellijk evident. Men zou zelfs kunnen stellen dat het met de verstarring van wereldbeschouwingen wel bijzonder spaak moet lopen als slechts filosofen geroepen zijn deze te bekritisieren. Wat echter te mager zou zijn als de *enige* taak van de filosofie zou wel één van de functies van de filosofie kunnen zijn. Het interessante is nu dat het in deze zin ook wel erkenning vindt bij Van Praag. Van Praag komt hierover te spreken in zijn afscheidscollege. Een filosofie van levensovertuigingen zou kunnen verhelderen welke noties aan onze uitspraken ten grondslag liggen, schrijft hij: 'Op die manier is het mogelijk ze te lichten uit de taal van de onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden als andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken'.¹¹⁴ Hierin ziet hij een taak voor de wijsgerige antropologie, waaraan hij dan nog

toevoegt dat het niet gaat om de verdediging van enig dogma en noch minder om propaganda voor de eigen overtuiging.

Waarin schuilt nu het verschil tussen de opvatting van Van Praag en de 'wetenschappelijke' en 'vragende' filosofen? Vooral op basis van het afscheidscollege van Van Praag lijken de verschillen minimaal. Van Praag beklemtoont het funderend karakter van de humanistische filosofie hier nauwelijks en heeft het meer over de kritische functie. Het enige waarin hij vooral met de wetenschappelijke filosofen van mening lijkt te verschillen (in het bijzonder Polak) is dat hij, overigens met een beroep op G.A. van der Wal (over diens opvattingen hierna meer), onder de aandacht brengt dat ook de filosofische systemen een levensbeschouwelijke en daarmee niet te bewijzen basis hebben. Toch is uit de hele context wel duidelijk dat Van Praag het nooit alleen wil laten bij het kritiseren van levensovertuigingen, maar dat hem ook iets opbouwends voor ogen staat.

§ 8. *Het vierde argument: de noodzaak van pluriformiteit*

Door de critici van de humanistische wijsbegeerte wordt ook nog wel eens aangevoerd dat wanneer men van humanistische wijsbegeerte spreekt geen recht zou worden gedaan aan de veelheid van opvattingen die er leven over het humanisme. Wat Van Dooren aan Van Praag verwijt is dat hij een zeer specifieke overtuiging tot 'het' humanisme proclameert. We hebben gezien dat dit eigenlijk geheel in de lijn ligt van Libbe van der Wals opmerking dat hij geen humanistische wijsbegeerte en ethiek wil

doceren omdat daarmee de suggestie zou ontstaan dat alle humanisten het eens zouden moeten zijn met de door hem geschetste ethische opvattingen. Van Praag gaat uit van een bepaald, aan tijd, plaats en maatschappij gebonden humanisme, in feite van de levensovertuiging van Van Praag zelf, aldus Van Dooren.¹¹⁵ Van de levensbeschouwelijke filosofie valt te vrezen dat deze ontaardt in een 'orthodox humanisme', zegt Van der Wal.¹¹⁶ Is dat juist? Duidelijk is in ieder geval dat bij Van Praag nooit ook maar een moment twijfel is geweest over het feit dat er meerdere humanismen bestaan. 'Er is ongetwijfeld velerlei humanisme', zegt hij.¹¹⁷ Er is humanistisch katholicisme, er is vrijzinnig-protestants humanisme en autonoom humanisme. Hij wijst ook het idee af dat er slechts één humanistisch wereldbeeld, één humanistische filosofie, één humanistische politiek mogelijk zou zijn.¹¹⁸ Daarom heeft hij ook bezwaren tegen het woord 'axioma' als aanduiding van het uitgangspunt voor de humanistische levenshouding. Hij wil spreken van postulaten en uitgangspunten om het open karakter van de humanistische overtuiging te beklemtonen: 'fixering zou daar optreden, waar het humanistische uitgangspunt van hypothese tot axioma zou worden'.¹¹⁹ Wanneer Van Dooren dan ook opmerkt dat de postulaten van Van Praag wat functie betreft ongeveer overeenkomen met 'axioma's' of 'dogma's' in de zin van niet redelijk te funderen geloofsartikelen is dat in ieder geval een terminologie die – zeker de latere – Van Praag als veel te kategorisch en daarom verwerpelijk van de hand zou hebben gewezen.¹²⁰ Zijn *Grondslagen van humanisme* noemt Van Praag om die reden ook niet 'De' grondslagen.

Maar, zo zou men kunnen betogen, hiermee is het bezwaar van Van der Wal nog niet ondervan-

gen. Het bovenstaande betoog geeft ons alleen nog maar materiaal in handen dat illustreert dat Van Praag persoonlijk nooit een 'orthodox humanisme' heeft willen ontwerpen, niet dat de conceptie van een humanistische filosofie dat logischerwijs uitsluit.

We kunnen hierop het volgende antwoorden. Het is duidelijk dat de overtuigingskracht van Van der Wals argument staat en valt met zijn visie op de filosofie als wetenschappelijke activiteit. Maar niet alleen dat: het vooronderstelt ook een bepaalde visie op de wetenschap. Van der Wal (evenals Polak) ziet de wetenschap als iets dat een boventijdelijke en bovenculturele objectiviteit zou moeten incorporeren. Men kan zich echter niet alleen afvragen of dat nog wel strookt met een wetenschapsbeeld dat de moderne wetenschapstheorie ons voorhoudt. Men kan zich afvragen of we niet wat meer aandacht moeten besteden aan een ander kenmerk van wetenschappelijkheid, namelijk kritiseerbaarheid. Wanneer van Praag spreekt van humanistische filosofie wil dat niet zeggen dat het humanisme daarmee op wil treden als een volstrekt universele en objectieve aangelegenheid, zoals Polak en Van der Wal kenmerkend achten voor wetenschap, maar dat het humanisme zich aan de voortdurende kritiek van het wetenschappelijk proces wenst te onderwerpen.

Maar daarmee hebben we de vraag nog niet beantwoord of de woordverbinding 'humanistische filosofie' pluralisme zou uitsluiten. Dat dit volgens Van der Wal (en ook Polak) wel het geval is valt, gezien hun kantiaans uitgangspunt, te begrijpen: wetenschap en filosofie impliceert universaliteit. Wanneer men dan ook een humanistische filosofie zou ontwikkelen, moet die wel aanspraak maken op universaliteit. Net als een natuurwetenschappelijke

theorie aanspraak maakt op universaliteit, geldt dat ook voor een (humanistische) filosofie.

Van Praag zou hierop echter geantwoord hebben dat binnen de wetenschap vele benaderingen mogelijk zijn zonder dat men het wetenschappelijk karakter van elk van die benaderingen behoeft te ontkennen. Er is een wetenschappelijke wiskunde die vertrekt met een stel axioma's van de ene soort en er is een even wetenschappelijke wiskunde die vertrekt vanuit andere axioma's. Deze parallel trekt Van Praag ook door naar de humanistische filosofie: net zoals er meerdere wetenschappelijke wiskunden zijn, zo zijn er ook meerdere humanistische filosofieën. De woordverbinding 'humanistische filosofie' sluit dus geen pluralisme uit.

Nu hebben we hiervoor al gezien dat hoe men denkt over de woordcombinatie 'humanistische filosofie' mede afhangt van wat men ziet als de aard van de filosofie. Ik zal nu een paar visies op de aard van de filosofie behandelen en vervolgens beoordelen wat een en ander impliceert voor onze centrale vraag.

§ 9. *Filosofie als strenge wetenschap*

Allereerst is er de filosofie als strenge wetenschap. Wat kunnen we ons daarbij voorstellen? In het streven naar een wetenschappelijke filosofie onderscheiden we twee hoofdrichtingen: als eerste een rationalistische richting. Deze streeft naar een filosofische kennis die absoluut zeker is. Ten tweede is er de empiristische richting. Deze is tevreden met een redelijke mate van zekerheid, zoals bijvoorbeeld de natuurwetenschap die biedt. Van de eerste richting is de bekendste vertegenwoordiger Descartes en voorzover het de moderne tijd betreft de fenomenoloog Edmund Husserl. De tweede positie is die van de positivisten.

Het verschil tussen de rationalistische en empiristische richting is daarin gelegen dat voor de rationalist de filosofie primair is en voor de empirist de wetenschap.¹²¹ Voor de rationalist stoelt de wetenschap op algemene, filosofische grondbeginselen, terwijl voor de empirist de filosofie voortvloeit uit de wetenschap.

Volgens de fenomenologische opvatting van de filosofie als wetenschap zou het wetenschappelijke gelegen zijn in het feit dat de filosofie vrij is van vooronderstellingen. 'Voraussetzungslosigkeit' wordt als norm voor wetenschappelijkheid beschouwd.¹²² De positivisten daarentegen zien wetenschappelijk als wat logisch bewijsbaar of verifieerbaar is. Dit laatste streven viel niet onverkort te handhaven, maar de geest hiervan wordt toch nog

steeds verdedigd.¹²³ De eis van het vrij-zijn van vooronderstellingen is moeilijk te handhaven; niets is vrij van vooronderstellingen. Wat men wel zou kunnen verdedigen is dat kenmerkend voor wetenschap is het vrij zijn van vooronderstellingen van een bepaald soort, bijvoorbeeld politieke of religieuze.¹²⁴ Ook de positivistische opvatting faalt. Wanneer toetsbaarheid en/of logische bewijsbaarheid het kenmerk van wetenschappelijkheid is, zou het betekenen dat niets van de filosofie wetenschappelijk genoemd kan worden, behalve de logica. Toetsbaarheid en logische bewijsbaarheid kunnen we echter goed hanteren als criteria voor wetenschappelijkheid en daaruit volgt dat de filosofie niet wetenschappelijk genoemd kan worden. Men kan het ook zo stellen: op het moment dat er sprake is van toetsbare en logisch bewijsbare kennis noemen we dat eenvoudigweg *wetenschap* en geen 'wetenschappelijke filosofie'.

Natuurlijk geldt ook hiervoor weer dat de redenering staat en valt met wat men onder wetenschappelijk verstaat. Men kan ruimere criteria hanteren dan de hier genoemde. Wanneer men bijvoorbeeld voor wetenschappelijkheid voldoende acht dat er sprake is van een weldoordachte methode, een kritische houding, een streven naar systematisering en het aanspraak maken op algemeengeldigheid, dan kan de filosofie misschien wetenschappelijk genoemd worden.¹²⁵ Sommige auteurs onderscheiden op die manier wetenschappelijke filosofie van subjectivistische, literaire filosofie.¹²⁶ Men zou echter kunnen tegenwerpen dat het betitelen van een filosofie als wetenschappelijk een te grote uitholling van het begrip wetenschappelijk betekent. Het is daarom af te raden van wetenschappelijke filosofie te spreken.

Hierbij zullen we het laten voor wat betreft de op-

vatting over de filosofie als strenge wetenschap. Een tweede opvatting van filosofie is de vragende filosofie. Daarvan is de bekendste vertegenwoordiger Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

§ 10. Wittgensteins visie op filosofie

Van Dooren verwijst in zijn oratie ook naar Wittgenstein. Inderdaad is het Wittgenstein geweest die de opvatting van de 'vragende filosofie', zij het niet uitgevonden dan toch wel populair gemaakt heeft.

Overigens moet hier wel worden gezegd dat Wittgenstein, zoals bekend, niet één maar meerdere, in ieder geval twee, filosofieën heeft ontworpen. Hij heeft de uitgangspunten van een zeer dogmatische *Tractatus logico philosophicus* later ten dele weer verworpen om ruimte te maken voor een andere benadering. Daarmee hebben we een Wittgenstein I en een Wittgenstein II.¹²⁷

Wittgenstein is al jarenlang in de mode. Er is nauwelijks een zin te vinden in zijn werk die niet de aanleiding is geweest voor talloze commentaren.¹²⁸ Hij leent zich daar ook uitstekend voor. Hij schrijft duister, apokalyptisch, kategorisch en zijn persoonlijkheid blijft intrigeren door een uiterst onconventionele levenswandel. Grote geesten als Russell, Moore en Ayer oordelen zeer verdeeld over de prestaties van Wittgenstein. Russell bijvoorbeeld vond dat de *Tractatus* het werk was van een genie, maar heeft in Wittgenstein II nooit iets interessants kunnen onderkennen.

Ook in stilistisch opzicht is er een cesuur te onderscheiden. Wittgenstein I poneerde zijn visies met veel aplomb in stellingen terwijl Wittgenstein II het vrije genre van aforistische en essaïstische beschou-

wingen beoefende. Een van Wittgensteins belangrijkste stellingen over de filosofie is: 'Die Philosophie ist keine Lehre sondern eine Tätigkeit' (Tr. 4.112). Deze zin heeft bijzonder inspirerend gewerkt voor wat Van Dooren de vragende filosofie noemt. Men zou deze zin als volgt kunnen interpreteren. De filosofie is geen systeem, geen doctrine, maar een activiteit, een doen. Vaak wordt dit uitgelegd als een positivistische overtuiging dat de uitspraken over hoe de wereld in elkaar zit zijn voorbehouden aan de wetenschappen, terwijl de filosofie geen nieuwe feiten of toedrachten aan het licht brengt. De filosofie laat alleen maar licht schijnen over uitspraken van de wetenschappen. Zij stelt vragen naar de betekenis van begrippen.

Hierover valt natuurlijk van alles te zeggen. Beerling merkt op dat de these dat de filosofie geen leer zou zijn zich hiermee ontkracht heeft. Ook een negatief geformuleerde leer over de filosofie is nog altijd een leer over de filosofie.¹²⁹ Trouwens, men kan ook nog allerlei andere – soms impliciete – overtuigingen over de filosofie in het werk van Wittgenstein onderkennen. Zo leert Wittgenstein het een en ander over:

- hoe er met zin over de wereld te spreken valt;
- dat alle filosofie taalkritiek is;
- dat de waarheid van samengestelde uitspraken een functie van de waarheidsmogelijkheden van elementaire uitspraken is;
- dat ware proposities de werkelijkheid afbeelden;
- hoe uitspraken over de wereld kunnen worden verduidelijkt en afgegrensd.¹³⁰

Betekent dit niet toch een leer? Het lijkt erop. Maar wat er ook zij van de mate waarin Wittgenstein zelf zijn opvatting over de vragende filosofie consequent

neeft doorgevoerd, een feit is in ieder geval dat hij met zijn filosofieopvatting veel volgelingen heeft gekregen. Deze nemen afstand van volgens hun al te ambitieuze gedachtenstelsels en beperken zich tot kritische vragen bij de grote systemen.

Een andere bekende uitspraak van Wittgenstein over de aard van de filosofie is: 'Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit' (PI, 255). Hieruit spreekt een uiterst negatieve visie op de mogelijkheden van de filosofie. Zo werd het door Wittgenstein zelf ook ervaren. Door filosofie raken we in de knoop. Beerling merkt op dat Wittgenstein niet voor zijn genoegen filosofeerde, maar als een getourmenteerde. Filosofie was in letterlijke zin een *Leidenschaft*. Hij deed de filosofie geen aanzoek en omhelsde haar spontaan, omdat hij haar zo teer beminde, maar viel in haar armen omdat zij hem in haar ban sloeg en niet meer losliet.¹³¹ Filosofie was een soort doen, maar dan wel een doen zonder uitslag. Hij zat erin, maar wilde eruit.

De filosofie bevrijdt ook niet. De muziek kan bevrijden of het kijken naar kunst. Maar niet de filosofie. De filosofie is geen hogere verloskunde, maar eigenlijk een ziekte die zichzelf moest genezen en waarop dus zelftherapie zou kunnen worden toegepast. Wittgenstein beschreef de taken van de filosofie meer negatief dan constructief, meer als opruimings- dan als opbouwwerk. Hij trok geen hoge constructies op, maar 'kroop langs de grond als een geduldige botaniseerder van de taal'.¹³² 'Die Philosophie stellt eben alles bloss hin, und erklärt und folgert nichts' (PI, 126). Een dergelijke vernietigende visie op de betekenis van de filosofie staat natuurlijk zeer ver af van het door Van Praag geschetste. Het valt ook inderdaad niet goed in te zien hoe een dergelijke filosofieopvatting van een grotere be-

tekenis kan zijn dan dat het als een soort kritische meeloper ons behoedt voor al te ambitieuze gedachtenpinsels en hoogdravende naïviteiten. Wanneer een romeinse veldheer op zijn strijdkar Rome binnenreed om zich door het volk te laten bejubelen had hij achter op die kar een slaaf staan die hem voortdurend influisterde: bedenk dat je sterfelijk bent, bedenk ...

Wat de slaaf is voor de veldheer kan de vragende filosofie betekenen voor het humanisme. Maar dat het hierbij niet kan blijven is volstrekt duidelijk. We zullen zien dat de vragende filosofie in haar verdere historische ontwikkeling ook lang niet meer zo radicaal is als het door Wittgenstein oorspronkelijk werd bedoeld.

§ 11. *De analytische filosofie over de taak van de filosofie*

Een van de bekendste vertegenwoordigers van de analytische filosofie binnen de angelsaksische wereld is Alfred Julius Ayer (1910-1989). Ayer schreef in 1936 een veelgelezen boekje *Language, truth and logic*. Hij verdedigt daar, met een beroep op Russell en Wittgenstein, dat de filosofie zich zou moeten ontwikkelen tot een 'logic of science'. In Wittgensteins *Tractatus* had hij gelezen dat er een tweetal zinvolle uitspraken mogelijk waren: uitspraken over de wiskunde, die weliswaar niet empirisch te verifiëren zijn maar ook niets over de ervaring zeggen, en empirische uitspraken die je zintuiglijk kunt verifiëren. Ayer trok daaruit de conclusie dat elke vorm van kennis die niet direct verifieerbaar is onzin genoemd moet worden. In het bijzonder zou dat gelden voor de metafysica en elke vorm van filosofie

die metafysica accepteert of de filosofie daarmee zelfs identificeert (zoals Schopenhauer). Op de vraag wat filosofie dan wel is antwoordt de aanhanger van de analytische filosofie dat het hierbij gaat om een activiteit die tot doel heeft analyse en de verheldering van begrippen (*clarification and analysis*).¹³³ De filosofie moet men zien als een onderdeel van de logica en haar doel is misverstanden die rijzen naar aanleiding van onvoldoende begrip van het functioneren van onze taal op te helderen. Het is niet de taak van de filosoof om een of ander speculatief systeem te ontwikkelen. Ook is hij nadrukkelijk niet toegerust om een totaalblik over de werkelijkheid te geven, want dat is de taak van de gezamenlijke wetenschappen.¹³⁴ Terwijl de afzonderlijke wetenschappen zich bezighouden met een bepaald segment van de werkelijkheid is de taak van de filosofie een conceptuele en kritische. De filosofie is met name geconcentreerd op het begrippenmateriaal dat in de vakwetenschappen gehanteerd wordt.¹³⁵ Hieruit volgt natuurlijk al dat een groot deel van wat er in de klassieke filosofie naar voren is gekomen door de analytische filosofie moet worden verworpen. Maar wat verwachten die analytici van het verhelderen van begrippen? Wat is daarvan de functie? Op deze vraag worden verschillende antwoorden gegeven. We hebben net gezien, het antwoord van Wittgenstein was nogal ontlusterend.¹³⁶ Filosofie is eigenlijk een soort ziekte. Latere denkers die zijn voortgegaan op de door hem ingeslagen weg hebben zijn standpunt echter in een meer positieve zin omgebogen. Sommigen van hen stellen dat de beoefenaar van de analytische filosofie mag hopen dat men door filosofische analyse het standpunt van de ander en ook het eigen standpunt beter leert begrijpen.¹³⁷ Men verdedigt ook wel dat de analyse uitein-

delijk tot doel heeft een kritische evaluatie van overtuigingen te bewerkstelligen.¹³⁸ En dat laatste is alleen maar mogelijk wanneer we duidelijk voor ogen hebben wat er bedoeld wordt met bepaalde woorden. Voor een belangrijk deel gaat de filosofie dus over de betekenis van algemene termen. Terwijl we doorgaans de gronden die we voor onze overtuigingen hebben maar voor lief nemen, zou de filosofie ons moeten helpen deze gronden rationeel te onderbouwen. De filosofie moet ons leren inconsistenties op te sporen en verkeerde redeneringen door te prikken. Vandaar ook dat de logica het belangrijkste hulpmiddel voor de filosoof is. Terwijl de wetenschapper uit moet maken of iets waar is of niet waar, is de specialiteit van de filosoof 'clear thinking'.¹³⁹

Het is misschien verhelderend een en ander met een voorbeeld te illustreren. We gebruiken natuurlijk allemaal woorden als 'vrijheid', 'democratie', 'rechtvaardigheid' en dergelijke. Wat die woorden betekenen staat ons wel ongeveer voor de geest, maar zodra we met een ander gaan discussiëren blijkt al snel dat er grote terminologische problemen rijzen. Bijvoorbeeld met betrekking tot het woord 'democratie' werden we geconfronteerd met de situatie dat de Oostbloklanden zichzelf 'volksdemocratieën' noemden. Op het eerste gehoor deed dat wat vreemd aan. Gaan we echter het begrip 'democratie' analyseren dan blijkt dat men daaronder in de Oostbloklanden iets anders verstond dan wij eronder verstaan.¹⁴⁰ Het zou nu de taak van de filosoof zijn te onderzoeken welke betekenissen een woord als 'democratie' kan hebben en hoe die betekenissen samenhangen.

De analytische filosofie heeft grote verdiensten als het gaat om het analyseren van begrippen. De filo-

sofie heeft vanaf de oudheid (denk aan Plato's dialogen) tot op de dag van vandaag onder meer de functie gehad van een kritische reflexie op het alledaagse taalgebruik. Waardering voor deze functie betekent echter niet dat men ervan overtuigd is dat de filosofie hiertoe beperkt zou moeten blijven. Methodologische en kennistheoretische bespiegelingen hebben natuurlijk een functie. In de geschiedenis van de filosofie zijn die ook herhaaldelijk naar voren gekomen. Maar zij kunnen de normatieve en zingevende filosofie niet overbodig maken of vervangen.¹⁴¹

Ik heb net gesteld dat de negatieve visie van Wittgenstein waarschijnlijk geen uitgangspunt kan zijn voor een positieve houding ten aanzien van humanistische filosofie. Wel geldt dat echter voor de latere ontwikkeling van de analytische filosofie. Wanneer wordt gesteld dat men mag hopen dat men door filosofische analyse het standpunt van de ander en ook het eigen standpunt beter leert begrijpen¹⁴² en dat analyse tot doel heeft een kritische evaluatie van overtuigingen te bewerkstelligen, dan is dat een standpunt dat geheel in overeenstemming is met wat hiervoor een mogelijke functie van de filosofie met betrekking tot de levens- en wereldbeschouwing werd genoemd.¹⁴³

Omdat in het Angelsaksische taalgebied hun werk zo'n goede synthese vormt tussen de speculatieve en de kritische kanten van de filosofiebeoefening zal ik tot slot van de behandeling van de analytische filosofie een paar opmerkingen maken over de visie van Broad, Stace en Berlin op de filosofie.

§ 12. Broad, Stace en Berlin over de functie van filosofie

Charlie Dunbar Broad (1887-1971) staat net als andere angelsaksische denkers uiterst skeptisch tegenover al te ambitieuze gedachtenstelsels.¹⁴⁴ Hij spreekt van zijn afkeer van 'all big systems based on abstract reasoning' en 'extreme dislike for vague, confused, and oracular writing', kortom, een typische vertegenwoordiger van de Angelsaksische analytische filosofie, zo lijkt het.¹⁴⁵ Broad is echter van mening dat onder de naam 'filosofie' altijd twee verschillende dingen wordt verstaan. Men kan ze aanduiden als *kritische* en *speculatieve* filosofie. Weliswaar kan de één niet helemaal van de ander worden gescheiden, maar te onderscheiden zijn ze wel.

Wat kan men verstaan onder kritische filosofie? Broad zegt dat we in het alledaagse leven voortdurend algemene begrippen gebruiken, zoals getal, ding, kwaliteit, verandering, oorzaak etc. Welnu, hoewel we deze begrippen constant gebruiken begrijpen we niet echt goed wat er mee bedoeld wordt. Is het aan de wetenschap om ons daarover te informeren? Nee, die doet dat niet.¹⁴⁶ De scheikunde bijvoorbeeld vertelt ons het een en ander over goud als stof. Het informeert ons over bepaalde kwaliteiten die de werkelijkheid bezit, maar niet over het begrip 'kwaliteit' als zodanig. 'I regard Critical Philosophy as the science which has this for its most fundamental task', aldus Broad.¹⁴⁷

De kritische filosofie is echter nog maar een deel van het verhaal. Zo rekent men ook tot taak van de filosofie, en terecht volgens Broad, om een visie te geven op het bestaan als geheel en een oordeel te geven over de plaats van de mens in de wereld. Dit noemt hij speculatieve filosofie. De speculatieve fi-

ilosofie heeft tot taak alle gebieden van de menselijke ervaring te overzien, daarover te reflecteren, en een visie op de werkelijkheid te ontwikkelen die recht doet aan al die aspecten van de werkelijkheid.¹⁴⁸ Natuurlijk zal er nooit een systeem zijn dat de ultieme waarheid over de werkelijkheid onthult, maar men kan die systemen wel waarderen als pogingen daartoe.

Een dergelijke conceptie van filosofie vindt men ook verdedigd door de Anglo-Amerikaanse filosoof Walter Terence Stace (geboren 1886): terwijl de afzonderlijke wetenschappen een bepaald deel van het universum onderzoeken, onderscheidt zich de filosofie van die wetenschappen doordat het de *werkelijkheid als geheel* tot voorwerp van studie heeft. De psychologie onderzoekt de menselijke geest; de biologie het leven; de natuurkunde de materiële werkelijkheid. De filosofie echter probeert de werkelijkheid als een gecoördineerd systeem te zien. 'It might be described as the science of things in general', schrijft Stace.¹⁴⁹ Zij probeert het gehele universum in het licht van zo min mogelijk algemene beginselen te begrijpen.

We zien, Stace presenteert hiermee een filosofieconceptie die veel lijkt op wat Broad speculatieve filosofie noemt, maar hij ziet ook de waarde van wat Broad kritische filosofie noemt. Is het zo dat in bovengenoemde visie de filosofie optreedt als een soort van superwetenschap, de filosofie heeft ook een bescheidener functie: een dienende taak ten opzichte van de wetenschappen, volgens Stace. We kunnen die als volgt weergeven. De afzonderlijke wetenschappen gaan allemaal uit van bepaalde principes en feiten die voor hen als uitgangspunten niet verder ter discussie staan. De geometrie bijvoorbeeld

houdt zich bezig met de verdeling van de ruimte en de wetmatigheden die we daarin kunnen onderkennen. Geen enkele beoefenaar van de geometrie vraagt zich echter af (tenminste niet in zijn hoedanigheid van wetenschapper) wat 'ruimte' zelf is. Wel, dat is een vraag voor de filosoof.¹⁵⁰

Nu gaat het hierbij om een concept, ruimte, dat specifiek verbonden is met één of meerdere wetenschappen, maar er zijn ook concepten die in alle wetenschappen een belangrijke rol spelen. Men kan denken aan het causaliteitsprincipe. Wat is dat voor beginsel? Waarop berust het? Is het verankerd in de werkelijkheid of is het niet meer dan een psychologische eigenaardigheid van de menselijke soort de dingen in causaal verband te zien? Dat zijn vragen voor de filosoof.

Ook Isaiah Berlin (geboren 1909) typeert de filosofie in termen van een tweesporenbeleid. Hij geeft echter tevens aan waarom de twee opvattingen elkaar telkens weer oproepen. Waarom filosoferen mensen eigenlijk, vraagt hij?¹⁵¹ Omdat ze de wereld voor zichzelf willen verklaren en omdat ze hun eigen plaats daarin willen verduidelijken. Dat is de oorspronkelijke stuwkracht voor metafysica en mythologie. En daar begint het mee. Stukje bij beetje ontstaan er dan enorme constructies die steeds grootser en omvangrijker worden. Vroeg of laat staat er echter een kind op dat doodleuk zegt: de keizer heeft geen kleren aan. Dat wil zeggen: iemand zegt eenvoudigweg dat hij niet begrijpt wat er gezegd wordt. Zo is Descartes begonnen. Op een filosofische 'inflatieperiode' volgt dan een meer kritische. Echter ook dat kritische gaat op een bepaald moment vervelen. Gaandeweg tendeeft de kritische filosofie naar saaiheid, dorheid, in elk geval alledaagsheid.¹⁵²

De visie van Broad, Stace en Berlin lijkt geheel recht te doen aan de dubbelzinnige functie van de filosofie. Het is een tweeslachtigheid die de geschiedenis van de filosofie altijd weer gekenmerkt heeft en het is heel goed begrijpelijk dat beide visies telkens weer een verbitterde strijd hebben gevoerd met elkaar want de een is in principe de vijand van de ander. Een afgewogen visie op de filosofie neemt echter deze *beide* momenten op; en dat is ook de visie zoals die aan dit opstel ten grondslag ligt.

Ik wil echter proberen die speculatieve kant van de filosofie, de filosofie als totaalvisie, wat verder uit te werken om aan te kunnen geven wat deze kan betekenen voor een wereldbeschouwing of levensovertuiging als die van het humanisme. Het ligt voor de hand dat dan ook de relatie tussen filosofie, levensovertuiging en wereldbeschouwing verhelderd moet worden, immers juist voor de wereldbeschouwing is kenmerkend dat het om een totaalvisie gaat. Dit kan waarschijnlijk het beste aanschouwelijk worden gemaakt door een paar prominente vertegenwoordigers van de filosofie als totaalvisie ten tonele te voeren en aan te geven wat zij zien als de relatie tussen filosofie en wereldbeschouwing. Ik begin met Schopenhauer.

§ 13. *Schopenhauer over de aard van de filosofie: filosofie als totaalvisie*

In tegenstelling tot Wittgenstein spreekt Schopenhauer in de meest verheven termen over filosofie. Hij kan de studie aan iedereen aanraden, nooit zou hij het hebben willen missen, nog niet voor alle feitenkennis die de positieve wetenschappen ons aan- dragen. Een heldere weergave van zijn visie op de

aard van de filosofie vinden we in een van zijn lezingen, *Einleitung, über das Studium der Philosophie*.¹⁵³ Het soort verschijnsel dat hij als filosofie aanduidt ligt dicht aan tegen wat wij een wereldbeschouwing, een totaalvisie op de wereld en de plaats van de mens in de wereld, zouden noemen. Mijn filosofie berust niet op syllogismen maar heeft zijn basis in de aanschouwelijke wereld, schijft Schopenhauer.¹⁵⁴ Terecht zei Vauvenargues: *les grandes pensées viennent du coeur*.¹⁵⁵ Dat brengt met zich mee dat hij zijn gehoor voorhoudt dat ieder van hen ook al een 'ganz fertige Philosophie' in zich draagt, ja dat het zelfs zo is dat zijn gehoor naar zijn lezingen komt om een bevestiging en verdere uitwerking van een reeds bij hen vaag bewuste filosofie te vernemen.¹⁵⁶ De mens is namelijk een geboren metafysicus, zelfs het enig metafysische dier op aarde.¹⁵⁷ De geest is beslist geen *tabula rasa*. De menselijke geest heeft een verlangen dat de positieve wetenschappen nooit geheel zullen kunnen bevredigen, hoe nobel en belangrijk die ook mogen zijn. Het gaat om een 'uns eingepflanzte Begierde' te weten wat het bestaan is en of er een geheel ander bestaan mogelijk is dan dit vluchtige en onzekere leven dat als een droom aan ons voorbijtrekt.¹⁵⁸ Elk volk filosofeert, zelfs het meest ongeciviliseerde, al is het in mythen die een zekere orde en samenhang proberen te brengen in de veelheid van gegevens die de wereld ons presenteert. Kenmerkend voor de filosofische mens is: 'Er wünscht das All zu begreifen, hauptsächlich um sein Verhältnis zu diesem All zu erkennen'.¹⁵⁹ De stand van de wetenschappen en andere culturele uitingen worden ook altijd sterk gekleurd door het soort filosofie dat dominant is in een bepaalde tijd. Men kan de filosofie vergelijken met de grondtoon in de muziek: ook deze bepaalt het ka-

van het geheel. Een belangrijke verandering in de filosofie heeft altijd invloed op de wetenschappen.¹⁶⁰

Schopenhauer contrasteert de mens als het *metafysische dier* met de andere dieren. De dieren staan in de wereld zonder om zich heen te kijken. Ze zijn volkomen in de ban van onmiddellijke behoeften en verwonderen zich niet over het bestaan zelf, noch over de vraag waarom de wereld is zoals zij is. Wanneer ongeciviliseerde lieden zich vrolijk maken over de filosoof die van dit gegeven wél onder de indruk is, delen zij hun levenswijsheid dan ook met de dieren, schrijft Schopenhauer cynisch. Hoe simpeler de geest, des te minder is hij onder de indruk van het raadselachtige van het bestaan.¹⁶¹ De filosoof ziet verwondering over het geheel van alle verschijnselen en het wonderbaarlijke van het eigen bestaan als een aanleiding tot filosoferen. Zo werd het ook gezien door Plato die de verwondering als de bron van alle filosofie erkent (Theaetetus 155d) en door Aristoteles (Metaphysica I; 982 b 12). 'Die philosophische Anlage besteht darin, dass man sich über das Gewöhnliche und Alltägliche verwundere und daher das Allgemeine der Erscheinungen zu seinem Problem macht'.¹⁶² De filosoof ziet in het individuele het algemene, terwijl de doorsnee mens er slechts het bijzondere in ziet.¹⁶³ Het is niet verbazingwekkend dat volgens Schopenhauer filosofie de religie nadert. We kunnen twee soorten metafysica onderscheiden, schrijft hij: een volksmetafysica en een voor een kleine minderheid. De eerste soort staat onder de naam van religie bekend en vinden we bij alle volken, zelfs de meest ruwe. De vorm waarin deze metafysica zich presenteert is die van de openbaring, gedocumenteerd door tekenen en wonderen.¹⁶⁴ Er wordt hier niet zozeer een beroep gedaan op het

denken, maar op het geloven. Maar dan die andere soort: dit vergt nadenken, beschaving (*Bildung*), inspanning en oordeelsvermogen. Er is slechts een kleine groep mensen die zich dit eigen kan maken.

De religies hebben zich meester gemaakt van de metafysische behoefte van de mens, schrijft hij.¹⁶⁵ De veda's en upanisjaden zijn niet in systematische vorm gegoten en kennen geen echte eenheid of grondgedachte.¹⁶⁶ Dat nu is de taak van de filosofie: *het vanzelfsprekende moet men tot een helder bewustzijn brengen om het zo tot iets problematisch te kunnen maken.*¹⁶⁷

§ 14. Wilhelm Dilthey over de relatie tussen filosofie en wereldbeschouwing

Een uitwerking van de visie van Schopenhauer over de relatie tussen filosofie, wereldbeschouwing en religie vinden we in het werk van Wilhelm Dilthey (1833-1882). Het heeft mij altijd verbaasd dat Van Praag niet expliciet aansluiting heeft gezocht bij deze grote Duitse filosoof die zo sterk op de relatie tussen filosofie en de wereldbeschouwing heeft gewezen. Over de wereldbeschouwing merkt Dilthey op dat het gaat om een interpretatie van de werkelijkheid. Zoals een zin een betekenis heeft en tot uitdrukking brengt, zo zijn wereldbeschouwingen interpretaties van de wereld.¹⁶⁸

Hoe verhoudt zich nu de filosofie tot de wereldbeschouwing? Dilthey zegt dat zoals de botanicus de planten in klassen onderbrengt en de ontwikkelingswetten van hun groei bestudeert, zo moet de filosoof de typen van wereldbeschouwingen analyseren en in hun wetmatigheden onderzoeken.¹⁶⁹ Deze activiteit geschiedt echter niet louter om haar zelfs

wille. Door het vergelijken van die wereldbeschouwingen emancipeert de menselijke geest zich van de veronderstelling in één van die wereldbeschouwingen de laatste waarheid te hebben gevonden.¹⁷⁰ Dit klinkt wat Wittgensteiniaans avant la lettre: het ware filosofische inzicht is dat er geen waar filosofisch inzicht bestaat. Het gaat hier om de kritische functie van de filosofie. Maar Dilthey laat zich ook wel in wat positievere bewoordingen uit over de relatie van filosofie en wereldbeschouwing. Zo zegt hij: 'Wenn die Weltanschauung begrifflich erfasst, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben wird, so nennen wir sie Metaphysik'.¹⁷¹

Dilthey spreekt ook wel van de relatie tussen filosofie en *lebenservaring*. Levenservaring wordt door hem omschreven als de groeiende bezinning en reflectie op het leven. Daardoor wordt het relatieve, subjectieve, toevallige en enkelvoudige van de elementaire vormen van het doelmatig handelen tot inzicht in het voor ons waardevolle en doelmatige verheven.¹⁷² De levenservaring is onmethodisch. Komt zij echter tot een methodische bezinning waarbij gepoogd wordt het subjectieve karakter van de levenservaring te boven te komen, dan spreken we van filosofie.¹⁷³

Was irgend ungeordnet oder feindlich ringend im Innern einer Zeit oder im Herzen eines Menschen auftritt, soll durch das Denken versöhnt, was dunkel ist, soll aufgeklärt, was unmittelbar dasteht, eines neben dem anderen, soll vermittelt und in Zusammenhang gesetzt werden.¹⁷⁴

Maar wat is hiervan de zin, zou men kunnen vragen? Dilthey antwoordt op deze vraag dat het hier

gaat om een activiteit die in de wetmatigheid van het leven zelf is terug te vinden; het beantwoordt aan een behoefte van de menselijke natuur: *dem Bedürfnis einer letzten Festigkeit der Stellung des Menschen zur Welt, dem Streben, die Bindung des Lebens an seine einschränkten Bedingungen zu überwinden*.¹⁷⁵ Hieruit komt duidelijk een bepaalde functie naar voren die de filosofie (of metafysica) ten opzichte van de wereldbeschouwing kan vervullen: de filosofie kan een wereldbeschouwing begripsmatig vatten en beargumenteren. De Engelse hegeliaan Bradley heeft eens gezegd: 'metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct, but to find these reasons is no less an instinct'.¹⁷⁶ Wanneer we hier 'bad reasons' vervangen door 'good reasons' hebben we veel van de literaire glans van deze uitspraak afgehaald, maar het komt dan wel mooi overeen met wat men als taak van de filosofie kan zien – althans één van de taken. Op hetzelfde lijkt Van Praag te doelen wanneer hij schrijft dat het mogelijk moet zijn om levensovertuigingen te lichten uit de taal van de onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden als andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken.¹⁷⁷ Schopenhauer en Dilthey lijken overigens verder te gaan dan Van Praag in het accentueren van het levens- en wereldbeschouwelijk karakter van de filosofie. De filosofie van Schopenhauer komt bovendien als een soort substituut voor de heersende religie van zijn tijd naar voren. Het behelst niet alleen een wereldbeschouwelijk standpunt en een ethiek, maar ook een soort van persoonlijke heilsleer, iets waar het humanisme in het algemeen misschien wat huiverig tegenover staat.

Bij Van Praag en andere humanisten staat ook veel sterker in de belangstelling de maatschappelijke

noodzaak van een coherente wereldbeschouwing voor niet-godsdienstigen dan bij Schopenhauer; deze is van mening dat de grote domme massa toch altijd wel aangesproken zal blijven door de mythen van de populaire godsdiensten. Een dergelijk elitair standpunt laat zich niet goed rijmen met het humanisme.¹⁷⁸ In een aantal opzichten lijkt hij ons echter wel op het spoor te zetten van een filosofieopvatting zoals die goed zou harmoniëren met het streven van Van Praag. De humanistiek als een humanistische filosofie zou het als haar taak kunnen zien een kritische beargumentering en bewustwording van de humanistische geesteshouding aan zich te trekken. Hieruit resulteren zowel een visie op de filosofie als *activiteit* alsook een visie op de filosofie als *resultaat*. Ik zal nu deze beide dimensies behandelen en bezien of een van deze ons op het spoor zet van wat men kan verstaan onder humanistische filosofie.

IV DE FILOSOFIE ALS ACTIVITEIT EN ALS RESULTAAT

§ 15. *De filosofie als activiteit: het standpunt van G.A. van der Wal over het theoretisch doordenken van de levensbeschouwing*

De wereldbeschouwing is uit de aard der zaak nog betrekkelijk ongerefleeteerd. Men zou het als de taak van de filosofie kunnen zien om datgene wat halfbewust sluimert tot klaar bewustzijn te brengen. Van der Wal (niet Libbe, maar G.A. van der Wal), die een proefschrift heeft geschreven over de verhouding van filosofie en wereldbeschouwelijk denken, schrijft: 'Filosofische gedachten (...) zijn niet autonoom, maar 'betekenen' iets, dwz brengen een wereldbenadering tot theoretische gerefleeteerdheid en daarmee tot het niveau van wereldbeschouwing, wat tegelijk een creatief proces is, waardoor die wereld eerst vorm krijgt'.¹⁷⁹

Het proefschrift van Van der Wal is trouwens belangrijk genoeg om iets langer bij stil te staan. Hij begint zijn boek met de stelling dat een kenmerk van de moderne filosofiegeschiedenis is, dat de filosofie zelf als probleem wordt opgevat. In het bijzonder de discussies over de wetenschappelijkheid van de filosofie komen niet tot rust. Sinds Descartes wordt door eminente filosofen als Kant en Husserl telkens weer geprobeerd het wetenschapskarakter van de filosofie veilig te stellen: 'Filosofie dient als tak van denken van het haar tot dusver aanklevende willekeurig-onverbintelijke gereinigd te worden, om te komen tot strenge algemeengeldigheid en navolgbaarheid voor ieder denkend subject'.¹⁸⁰ Van der

Wal ziet aan dat streven naar wetenschappelijkheid ook een aantal schaduwkanten. Er bestaat namelijk het gevaar dat datgene dreigt te vervluchtigen wat van oudsher de substantie van de wijsbegeerte uitmaakte, namelijk de wereldbeschouwelijke oriëntatie van de mens. Hij stelt dan de vraag of het mogelijk zal zijn de oude substantie van de filosofie te handhaven, namelijk het bedrijven van wijsbegeerte, een denkende zelforiëntatie van de mens temidden van en in samenspel met een steeds ongedachte aspecten vertonende werkelijkheid, zonder *sacrificium scientiae*.¹⁸¹ Van der Wal acht dit noodzakelijk, want het rationeel-wetenschappelijk denken verwijderd zich steeds verder van de leefwereld van de mens. En dat is verkeerd. Het moet natuurlijk de naïeve kennis verfijnen en corrigeren, maar het moet deze niet geheel 'destrueren'.¹⁸² In de visie op de filosofie van Van der Wal zijn filosofische gedachten niet zelfdragend, maar hebben zij een 'uitdrukingswaarde' als zijnde bepaald door de wereldblik, de wijze-van-de-dingen zien.¹⁸³ Van der Wal wijst op Plato: Plato's filosoferen heeft op grootse wijze een 'wereld' geschapen, waarin de werkelijkheid op zeer bepaalde wijze gezicht krijgt.¹⁸⁴ Ook voor de Stoïcijnen geldt dat. Hun filosofie wordt bepaald door een grondhabitus, waarvan hun metafysica de theoretische explicatie is. Filosofische gedachten zijn vergelijkbaar met ijsbergen, waarvan, zoals bekend, het grootste gedeelte onder het oppervlak verborgen blijft.¹⁸⁵ Dat verklaart ook dat verschillende denkers uit 'dezelfde' gedachten zeer uiteenlopende consequenties trekken.¹⁸⁶ Dat men dit eigenlijk ook wel beseft kan worden afgeleid uit de kritiek die er op gedachtenstelsels als die van de Stoa wordt uitgeoefend. Dat is geen logisch-rationele afwijzing, maar het is vaak

dat de criticus zijn eigen wereldbeschouwing in het geding brengt. Zo bekritiseert Heering de stoïcijnen op de grond dat men het kwaad eigenlijk niet au sérieux neemt. Russell en Bollnow spreken van een 'kille' filosofie.¹⁸⁷ Ook uit het feit dat men originaliteit zo hoog aanslaat blijkt dat het bij een filosofie om meer gaat dan een wetenschappelijk-rationeel argumenteren. Een grote filosofie gaat op háár wijze met de dingen en ook met de inzichten van een vroeger denken om, aldus Van der Wal.¹⁸⁸ Wanneer filosofie louter een logisch-wetenschappelijke gelegenheid was, zou deze waardering van originaliteit een merkwaardige zaak zijn.¹⁸⁹

Dit is in grote lijnen in harmonie met het standpunt van Van Praag, Schopenhauer en Dilthey. Van der Wal bespreekt ook een aantal problemen die zich voordoen met de wereldbeschouwelijke filosofie. Elke discussie staat onder leiding van de éne geldende waarheid. Wanneer er nu allerlei wereldbeschouwelijke motieven een rol spelen, lijkt er een kink in de kabel te komen. Is filosofie dan geen louter subjectieve aangelegenheid? Ligt hier niet de Kaap Hoorn voor die levensbeschouwelijke filosofie? Van der Wal zegt er het volgende van. Filosofie heeft een merkwaardig Janus-hoofd: enerzijds is zij explicatie van een instelling, maar anderzijds verlangt zij aandacht voor de exacte inhoud van de gedachten.¹⁹⁰

Dit stemt overeen met wat hiervoor beweerd is: de wereldbeschouwelijke verworteling sluit nog niet uit dat het mogelijk is een algemeen geldige rechtvaardiging te geven. Van der Wal zegt: 'We mogen bij alle verschil in persoonlijkheidstype toch bij alle mensen de wekbaarheid van alle of althans de meeste instellingsmogelijkheden in enigerlei graad aanwezig achten'.¹⁹¹

wanneer filosofie de taak wordt toebedeeld van het expliciteren en verhelderen van de levensovertuiging gaat het eigenlijk om een oude functie van de filosofie. De filosofie als vroedvrouwkunst. Het verschil ligt alleen hierin, dat datgene wat door Socrates tot aanzijn werd gebracht universele ideeën zijn, terwijl in de door mij voorgestelde conceptie het gaat om het tot aanzijn brengen van verschillende meer persoonlijke visies op de totaliteit van het bestaan. De filosoof heeft, onder meer, tot taak om in zo veel mogelijk rationeel doordachte vorm te presenteren wat in de wereldbeschouwing in een onge-systeematische en meer 'beleefde' vorm wordt ervaren.¹⁹² De filosofie heeft tot taak de wereldbeschouwing naar een niveau van reflectie te tillen.

We hebben gezien dat Van Dooren de tot systeem gebrachte werkelijkheid een wereldbeschouwing noemde. Het is echter de vraag of dat beantwoordt aan wat men daar in het alledaagse spraakgebruik onder verstaat en naar alle redelijkheid kan verstaan. Een wereldbeschouwing is doorgaans 'taken for granted', zoals Stace schrijft, en beslist geen geëxpliciteerd en gesystematiseerd geheel.¹⁹³ Van Dooren maakt, zo zou men hem kunnen tegenwerpen, van een wereldbeschouwing een veel te beredeneerd geheel. Het systematisch doordachte lijkt echter wél kenmerkend voor de filosofie.

Ik heb Wittgenstein gepresenteerd als de grote 'gangmaker' van de vragende filosofie. Nu kunnen we daarop echter enige nuancering aanbrengen. Ook Wittgenstein heeft namelijk wel uitspraken gedaan waarin hij de filosofieconceptie van Dilthey en Schopenhauer lijkt te verwoorden. Hij schrijft: 'Eine der philosophisch gefährlichsten Ideen ist, merkwürdigerweise, dass wir mit dem Kopf oder im

Kopf denken' (Z. 605). Men zou kunnen zeggen dat hierin besloten ligt dat het denken altijd levensbeschouwelijk verworteld is, dus buiten 'dem Kopf' zijn oorsprong en drijvende kracht vindt. Wat de filosofie zou kunnen doen is 'mit dem Kopf denken' wat zich in de werkelijkheid in levensbeschouwelijk en wereldbeschouwelijk kader afspeelt. Wat oorsprong betreft denken we dus niet met het hoofd, maar het is wel de taak van de *filosofie* om dit te doen.¹⁹⁴ Het 'Es' moet 'Ich' worden. F.C.S. Schiller, misschien wel een van de meest representatieve tegenwoordigers van het soort filosoferen dat hier verdedigd wordt, schrijft in het voorwoord van zijn bundel opstellen die in 1912 onder de naam *Humanism* verscheen, dat hij een bepaalde manier van denken wil articuleren die hij onderkent bij William James en 'sporadic and inchoate in many others', een manier van denken die naar zijn verwachting eens de 'widest popularity' zal krijgen.¹⁹⁵ Zijn eigen taak ziet hij nu daarin gelegen om wat vaag bij anderen sluimert tot klaar bewustzijn te brengen.

Laten we dat nader uitwerken. Neem bijvoorbeeld een gesprek tussen een christen en een niet-christen. De christen kan aanvoeren dat voor hem Gods wil het uitgangspunt en leidend beginsel van zijn leven vormt. De humanist verklaart echter dat hij zich aan die vermeende wil van God niets gelegen laat liggen. Typerend voor het filosofisch gesprek is nu dat men het niet bij deze constatering laat maar dat men zich rekenschap wil geven van het eigen denken. De taak van de filosofie vanuit het oogpunt van de humanist zou het kunnen zijn om argumenten aan te dragen voor een wereldbeschouwing waarin men niet de goddelijke wil, maar het autonome menselijke oordeel als uitgangspunt neemt. De filosofie kan aangeven welke argumenten er

voor dat autonoom menselijk oordeel zijn gegeven en té geven. Overigens kan ook de christen argumenten ontleenen aan de filosofie ten gunste van dat bestaan van God. De katholiek kan de godsbewijzen van Thomas van Aquino aanvoeren. Kennisname van die godsbewijzen kan ook bij hem tot bewustzijn brengen wat hij altijd al spontaan heeft ervaren: namelijk dat zin een zingever vooronderstelt, dat een keten van oorzaken een eerste oorzaak vooronderstelt, dat moraal een eerste wetgever vooronderstelt enz. enz. In een *wereldbeschouwing* heeft men de argumenten voor dit soort overtuigingen echter niet gesystematiseerd bij elkaar. In de *filosofie* wel.

De humanistische filosofie zou verder kunnen onderzoeken hoe een autonome moraal mogelijk is, hoe een humanistische visie op het recht eruit ziet, welke waarden in de politiek verwerkelijkt zouden moeten worden etc. Dat is een taak die niet de vragende en kritische functie van de filosofie mag en behoeft te verdringen, maar wel een taak die op gelijkgerechtigdheid aanspraak kan maken. Van Praag lijkt overigens in zijn latere ontwikkeling dicht in de buurt te komen van een dergelijke filosofieopvatting. Het meest duidelijk misschien in het artikel *Meta-taal van overtuigingen* (1977). Hij schrijft hier dat uitspraken van overtuigingen, ook levensovertuigingen, een zeker diffuus karakter hebben. Een *filosofie van levensovertuigingen* zou dit diffuse karakter kunnen verhelderen. Zij zou zich af kunnen vragen welke noties aan de uitspraken ten grondslag liggen.¹⁹⁶ De uitspraken van overtuigingen kunnen besproken worden. Dat levert een meta-taal van overtuigingen op, die de bedoelde opheldering kan bevorderen. De vraag is natuurlijk wat de praktische betekenis hiervan kan zijn. Kan

iemand ooit van overtuiging veranderen door deze verheldering? Van Praag merkt op dat de geesteshouding bijzonder moeilijk verandert, maar dat dit niet onmogelijk is: de ervaring, ook de ervaring van gedachtenwisselingen, kan terugwerken op de overtuiging.¹⁹⁷ Door filosofische reflectie op overtuigingsuitspraken is het mogelijk ze te lichten uit de taal van onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden als andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken.¹⁹⁸

Ik zal nu nader ingaan op de vraag of we vanuit de boven uiteengezette ideeën over de aard van de filosofie kunnen spreken van 'humanistische filosofie'. Daarbij moeten we onderscheiden tussen de filosofie als activiteit en de filosofie als resultaat. Het gaat bij woorden als 'filosofie' namelijk om een 'achievement word' (Strasser). Dat wil zeggen het duidt zowel op een proces, handeling of prestatie, alsook op een eventueel bereikt resultaat.¹⁹⁹ Ik begin met de filosofie als activiteit.

§ 16. De filosofie als activiteit

Is er een specifiek humanistische manier van filosofiebeoefening? Dit lijkt, gezien het voorgaande, niet voor de hand te liggen. Tot nu toe is alleen nog maar beargumenteerd dat de filosofie ten aanzien van de levensovertuiging een kritische maar ook legitimerende functie kan hebben. Filosofie betrekken op levensovertuiging of wereldbeschouwing is echter niet specifiek humanistisch te noemen. Dit wordt namelijk ook vaak gedaan door christelijke auteurs.²⁰⁰ De overtuiging dat filosofie en wereldbeschouwing nauw met elkaar samenhangen vinden we bij zulke volstrekt verschillende figuren als Wil-

helm Dilthey, Karl Jaspers, Arthur Schopenhauer, Karl Joël, Eduard Spranger, Herman Dooyeweerd en Jaap van Praag.

Ook lijkt het moeilijk vol te houden dat de methode van filosoferen specifiek humanistisch kan zijn. Thomas van Aquino hanteerde een stellige betoogtrant, uitgaande van premissen en op basis daarvan streng logisch deducerend. Hetzelfde vinden we echter bij Spinoza en Descartes. Montaigne hanteerde een vrije, essaïstische en zeer persoonlijke stijl. Maar hetzelfde kan gezegd worden van Augustinus.

Een andere manier waarop we de humanistische filosofie als activiteit zouden kunnen benaderen is aansluiting te zoeken bij de traditie die door Van Praag als typisch humanistisch naar voren wordt gehaald: de fase in de ontwikkeling van de filosofie die nauw gelieerd is aan het *humanitas*-begrip. Dilthey schrijft er het volgende over.

Een beslissende ontwikkeling in de geschiedenis van de filosofie is het populair worden van een bepaald soort filosoferen in de oudheid. De grote metafysische stelsels hadden hun aantrekkingskracht verloren en de mens komt centraal te staan. Filosofie wordt 'levensfilosofie'.²⁰¹ Filosofie dient ons te leiden bij het praktische leven; de 'personbildende Macht der Philosophie' komt op de voorgrond.²⁰² Nauw hangen met elkaar samen filosofie en cultuur. Cicero spreekt van de filosofie als *cultura animi*: zo als het beste land geen oogst zal geven, wanneer het niet is bewerkt, zo zal de geest onvruchtbaar blijven zonder wijsgerige scholing. De *personbildende Macht der Philosophie* treedt vooral op de voorgrond in de Romeinse Stoa. De filosofie wordt gezien als 'lerares van het leven, uitvindster van wet-

matigheden, leidster naar deugd'.²⁰³ Seneca definieert de filosofie als de theorie en kunst van het juiste leven. Het gaat dus niet om abstracte theorie, maar om levenswijsheid, die men van haar verwacht.

Nauw hiermee samen hangt de idee van de 'humanitas': datgene wat de mens pas werkelijk tot mens maakt en hem doet uitstijgen boven de barbaarij. Het gaat hierbij om een toestand van innerlijke beschaving die een band schept tussen gelijkgezinden over alle verschillen in stand of nationaliteit.²⁰⁴ De filosofie als *cultura animi* wordt gezien als een harmonisch geheel van niet specialistische of voor lucratieve doeleinden verworven kennis en vaardigheden.²⁰⁵ In het Hellenistische Alexandrië zag men de zeven vrije kunsten als het middel om zich deze *cultura animi* eigen te maken, 'artes liberales' die van de 'artes vulgares' werden onderscheiden. De vrije kunsten waren bestemd voor de vrije mens, de heer.

Welnu, deze traditie van filosofiebeoefening zou men humanistisch kunnen noemen. Een 'humanistische filosofieopvatting' is dan een opvatting waarbij men de nadruk legt op de *personbildende Macht* van de filosofie. Humanistische filosofie is een opvatting van filosofie waarbij men de relatie tussen filosofie en levensstijl accentueert. Dat betekent dat bijvoorbeeld de na-socratische scholen 'humanistisch' in deze zin genoemd kunnen worden en, naast de reeds genoemde Cicero, een auteur als Montaigne. Dit motief treedt ook in allerlei latere filosofische stromingen weer op de voorgrond zoals het Amerikaans humanisme van Irving Babbitt en Paul Elmer More.

Nu de filosofie als resultaat. Zijn er filosofieën die men humanistisch kan noemen? Dit laatste lijkt zeker te verdedigen. Maar voordat ik aangeef in welke zin we zinvol van humanistische filosofie kunnen spreken, eerst in welke zin men dat *niet* kan zeggen. Men kan natuurlijk niet spreken van humanistische filosofie in de zin van een filosofie die wat betreft haar geldigheid en waarheidsaanspraak zich tot humanisten zou beperken. Dat hebben Libbe van der Wal en Leo Polak zeer terecht van de hand gewezen. Elke vorm van redeneren vooronderstelt dat men het in principe eens kan worden. Waar Van der Wal echter te snel aan voorbijgaat is dat ook Van Praag nooit verdedigd heeft dat er een filosofie zou zijn die wat betreft haar geldigheid beperkt zou blijven tot humanisten. Wanneer Van der Wal blijft herhalen dat van een humanistische filosofie in de zin van tot humanisten beperkte filosofie geen sprake kan zijn, accentueert hij iets waarover iedereen het eens is. Het enige wat door Van Praag onder de aandacht werd gebracht is dat over sommige zaken zeer moeilijk consensus te bereiken valt, omdat verschillende mensen zich door verschillende levensbeschouwelijke premissen laten leiden. En dat valt inderdaad niet te ontkennen.²⁰⁶

Geen humanistische filosofie in de exclusieve zin dus. Maar een andere zin die men aan het begrip humanistische filosofie kan geven is deze: een humanistische filosofie kan men opvatten als *het resultaat van de bovengenoemde filosofische doordening van de humanistische levensbeschouwing*.²⁰⁷ Wanneer er zoiets bestaat als een humanistische levensbeschouwing en het blijkt mogelijk te zijn om levensbeschouwingen filosofisch te doordenken en

te beargumenteren, dan is dat beredeneerd geheel een 'humanistische filosofie' te noemen.

Zo wordt het woord 'filosofie' ook in het alledaagse taalgebruik gehanteerd. Het existentialisme noemt men een humanistische filosofie omdat het op basis van humanistische premissen (mens als uitgangspunt, autonome moraal) een gesystematiseerde en filosofisch doordachte presentatie en verdediging geeft van een humanistische levensbeschouwing. Wie tegen een dergelijk spraakgebruik protest blijft aantekenen omdat de filosofie uit de aard der zaak objectief en neutraal is, verwijdt zich als Humpty Dumpty uit *Alice in wonderland* veel te ver van het alledaagse spraakgebruik. Het is overigens duidelijk dat men om dezelfde redenen ook kan spreken van een 'christelijke filosofie'.²⁰⁸ De filosofie van Thomas van Aquino is een christelijke, katholieke, filosofie omdat het de katholieke wereldbeschouwing in een coherente en systematisch doordachte vorm presenteert. De filosofie van Dooyeweerd²⁰⁹ is een calvinistische filosofie omdat het de wereldbeschouwing van het calvinisme een filosofische uitwerking en grondslag geeft. En de filosofie van Van Praag is een humanistische filosofie omdat het een aantal uitgangspunten van het humanisme in een filosofisch doordachte vorm presenteert.

Voor alle hier genoemde gevallen geldt dat het mogelijk is dat er verschil van mening bestaat over de vraag of een bepaalde filosofie de wereldbeschouwing van katholicisme, calvinisme en humanisme wel goed typeert. Het is bekend dat de filosofie van Thomas van Aquino eeuwenlang het katholicisme op een voor vele katholieken aanvaardbare manier onder woorden heeft gebracht. Maar de laatste decennia is daar veel discussie over. Ook voor de theorie van Dooyeweerd geldt dit. Sommi-

gen vinden dat hierin de calvinistische visie op het leven niet goed over het voetlicht komt.²¹⁰ Hetzelfde zou men mutatis mutandis met betrekking tot de filosofie van Van Praag kunnen beargumenteren.

Maar hoe het ook zij, het feit dat er verschil van mening is over hoe een humanistische levensbeschouwing filosofisch in kaart gebracht zou kunnen worden mag ons er niet toe brengen te ontkennen dat zo iets mogelijk is. Dat laatste zou alleen verantwoord zijn wanneer de humanistische levensbeschouwing zo'n uiterst verward en tegenstrijdig geheel van uitgangspunten vormt, dat het principieel onmogelijk is hierin enige coherentie te onderkennen. De mogelijkheid van coherentie, systematisering en rationele doordenking blijft namelijk een constitutieve voorwaarde voor filosofie.²¹¹

Een tweede reden waarom het onmogelijk zou kunnen zijn om van een humanistische filosofie te spreken is omdat humanisten het in niets met elkaar eens zijn, zodat er dus niet van een theoretische doordenking van een levensbeschouwing sprake kan zijn. Maar ook dat laatste is duidelijk niet het geval. Over een aantal zaken bestaat consensus. Humanisten hebben een voorkeur voor de autonomiegedachte van Immanuel Kant en voelen zich minder aangetrokken tot het werk van Augustinus. Hun ethiek zal eerder 'levensaanvaardend' zijn dan levensontkennend, zoals Van Praag schrijft.²¹² Humanisten lezen met meer instemming Montaigne en Kant dan Tertullianus. In die zin kan men de filosofie van Immanuel Kant en die van Montaigne 'humanistisch' noemen. Men kan ook in die zin humanistische filosofische overtuigingen en thema's onderscheiden: de autonomie van de moraal bijvoorbeeld (ethiek),²¹³ een afkeer van de verdorvenheid van de menselijke natuur (wijsgerige

anthropologie), het primaat van het individu boven het collectief (wijsgerige sociologie). Dit gaat echter weer niet zover dat men kan spreken van 'humanistische kenleer' en 'humanistische esthetica' en 'humanistische wetenschapsleer'.

§ 18. *Samenvatting en Conclusie*

Laat ik een en ander samenvatten. In dit opstel gaat het om de vraag of zinvol gesproken kan worden van 'humanistische filosofie'. Verdedigd wordt dat dit in zekere zin *wel* en *niet* gedaan kan worden. Van der Wal en Van Dooren hebben terecht beargumenteerd dat er geen sprake kan zijn van een humanistische filosofie in de zin van een in haar waarheidsaanspraak en gelding tot humanisten beperkte filosofie. Dat neemt echter niet weg dat het mogelijk is dat de woordcombinatie 'humanistische filosofie' iets anders betekent. Voordat die vraag beantwoord kon worden, hebben we echter eerst onderzocht wat er voor opvattingen leven over de aard van de filosofie en zijn tot de slotsom gekomen dat de filosofie een januskop heeft. Zij heeft een kritiserende en vragende functie (zoals door Wittgenstein en in zijn voetspoor analytische auteurs wordt gecultiveerd), maar daarnaast heeft de filosofie van oudsher een speculatieve, legitimerende en zingevende functie. Beide momenten wil ik opnemen in mijn filosofiebegrip. Vertaald naar de relatie van de filosofie tot de levens- en wereldbeschouwing betekent dit dat de filosofie de levens- en wereldbeschouwing kan bekritisseren en doorlichten, maar dat de filosofie tevens tot taak heeft de levens- en wereldbeschouwing te legitimeren. De filosofie kan de levens- en wereldhouding naar een niveau van reflec-

tie tillen en rationeel doordenken.

Wat betreft de vraag of er sprake kan zijn van een humanistische filosofie wordt een onderscheid gemaakt tussen de filosofie als activiteit en de filosofie als resultaat. Bij de *filosofie als activiteit* kan men drie vragen onderscheiden: (1) Is het beklemtonen van de relatie tussen filosofie en levensovertuiging op zich 'humanistisch' te noemen? Het antwoord hierop luidt ontkennend. Deze visie op filosofie als activiteit is weliswaar relevant voor het humanisme en zou een zinnig antwoord vormen op de vraag wat men mag verwachten van humanistische filosofen, maar anderzijds kan men deze visie op de filosofie niet specifiek humanistisch noemen omdat ook christelijke denkers als Dooyeweerd dergelijke eisen stellen aan de filosofie. (2) Is er een speciaal humanistische manier van filosoferen in de zin van een filosofische stijl te onderscheiden? Ook deze vraag wordt ontkennend beantwoord. Humanistisch ideeëngoed vinden we evenzeer in het vrije essaïstische genre van Montaigne als in het streng logisch betoog van Kant. (3) Is het accentueren van een bepaalde functie van de filosofie specifiek humanistisch te noemen? Deze vraag wordt bevestigend beantwoord: het beklemtonen van de *personbildende Macht* van de filosofie is zo sterk verbonden met de humanistische traditie van Cicero tot Werner Jaeger dat het een typisch humanistisch ideaal genoemd mag worden. Het gaat hier om de filosofie als *paideia* of *humanitas*.

Ten aanzien van de *filosofie als resultaat* wordt verdedigd dat er eveneens gesproken kan worden van een humanistische filosofie: de tot systeem gebrachte en filosofisch doordachte levensovertuiging van het humanisme is een humanistische filosofie te noemen. Daarbij wordt nog wel opgemerkt dat

voor bepaalde filosofische onderwerpen geldt dat er een sterker humanistisch aspect aan te onderkennen is dan aan andere. Een humanistische logica en esthetica is moeilijk voorstelbaar, een humanistische ethiek en anthropologie echter wel. Maar hoe het ook zij: er zijn filosofische gedachtensystemen, of, voor wie dat te gesloten voorkomt, clusters van argumenten en oplossingen voor bepaalde problemen. Enerzijds is de filosofie twijfel, maar zij is ook, zij het dan altijd voorlopig en kritiseerbaar, antwoord. Enerzijds is de filosofie vragend, anderzijds legitimerend. Een dergelijke, naar mijn smaak, niet tweeslachtige, maar wel ruime en genuanceerde visie op de filosofie zou een goed uitgangspunt kunnen vormen voor een interessante visie op filosofiebeoefening en ... een humanistische filosofie.

1. Veelal in verband gebracht met J.G. Fichte. Vgl. voor een relativisering daarvan: Van Dooren, 'Opium van het volk', p. 179.
2. Muirhead schrijft in zijn inleiding tot *Contemporary British Philosophy*: 'Philosophies are not like scientific discoveries or technical inventions (...). Rather they are comparable to the creation of the artist or the poet, embodying his idea, expressing his feeling, instinct with his personality'.
3. Vgl. over de relatie wetenschap en humanisme: Van Houten, 'Voor rede vatbaar', pp. 50-61.
4. Leerstoelen van de Stichting Socrates, een werkstichting van het Humanistisch Verbond, hebben op de een of andere wijze iets met humanisme te maken; het gaat om 'humanistische filosofie' danwel 'filosofie met betrekking tot het humanisme' etc. Vgl. Hielkema, 'Stichting Socrates'.
5. Wanneer ik verwijst naar 'Van der Wal' doel ik altijd op Libbe van der Wal. Wanneer het gaat om G.A. van der Wal vermeld ik de voorletters.
6. Polak, *Verzamelde werken*, III, p. 128.
7. Polak, *O.c.*, p. 132.
8. Polak, *O.c.*, p. 101.
9. Polak, *O.c.*, p. 102.
10. Polak, *O.c.*, p. 107.
11. Polak, *O.c.*, p. 107.
12. Vgl. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, pp. 420-433.
13. Polak, *O.c.*, p. 108.
14. Polak, *O.c.*, p. 109. Dat is ook de mening van Arthur Schopenhauer. Vgl. *Sämtliche Werke*, III, p. 769.
15. Polak, *O.c.*, p. 133.
16. *Verzamelde werken*, IV, p. 134, vgl. Schopenhauer, III, p. 727.
17. *Verzamelde werken*, III, p. 136. Het hedendaags humanisme staat overigens veel minder vijandig tegenover religie dan in de tijd van Polak. Vgl. voor een sympathiserende benadering van het thema: Nieuwland, 'Religiositeit in humanistisch perspectief'. Over het holisme, een religieus getinte stroming waarvoor in humanistische kringen veel belangstelling bestaat, De

Ruiter, 'Holisme: panacee voor de crisis van de moderne samenleving?' en Van Steenberghe, 'Holisme als inspirerende levensstijl voor een nieuwe tijd?'.

18. Polak, *Verzamelde werken*, III, p. 137.
19. Vgl. over hem: Spigt, *Prof. mr. dr. Leo Polak*.
20. Libbe Gerrit van der Wal studeerde klassieke talen in Groningen. Hij promoveerde in 1934 en was sinds 1936 rector van het Grotius Gymnasium in Delft. Vanaf 1952 was hij als bijzonder hoogleraar in de humanistiek aan de TH Delft verbonden. Als zijn inspiratiebronnen noemt hij zelf: Heymans, Leonard Nelson en Leo Polak. Vgl. Van der Wal, *Kennis van goed en kwaad*, p. 6.
21. Van der Wal, *De verzaking der objectiviteit*, p. 14. Vgl. tevens: Van der Wal, 'Aan de wieg van de humanistiek'.
22. Van der Wal, 'Overtuiging en objectiviteit', p. 145.
23. Van der Wal, *Kennis van goed en kwaad*, p. 5. Vgl. voor een kritiek op de nogal absolutistische opvattingen van Van der Wal over objectiviteit: Redeker, 'Levensbeschouwing en objectiviteit', pp. 155-161, die stelt dat elk veld van het gegeven een eigen methode vergt, met eigen grenzen en mogelijkheden van bewijsbaarheid (p. 159).
24. Van der Wal, *O.c.*, p. 5.
25. Van der Wal, *O.c.*, p. 5.
26. Van der Wal, *O.c.*, p. 64.
27. Van der Wal, *O.c.*, p. 64.
- Vgl. tevens: Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 11.
28. Van der Wal, *O.c.*, p. 14.
29. Van der Wal, *O.c.*, p. 19. Van der Wal, 'Humanistische waardefundering', p. 214.
30. Van der Wal, *O.c.*, p. 23. Vgl. tevens: *O.c.*, p. 32.
31. Van der Wal, *O.c.*, p. 42.
32. Van der Wal, *O.c.*, p. 55. Van der Wal, 'Humanistische waardefundering', p. 216.
33. Van der Wal, *Kennis van goed en kwaad*, p. 26.
34. Van der Wal, *O.c.*, p. 34.
35. Jacob Philip van Praag studeerde Nederlands, geschiedenis, pedagogie en filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Hij promoveerde in 1946. Hij was leraar en conrector in Dordrecht en vanaf 1964 bijzonder hoogleraar in de humanistiek aan de RU Leiden. Van Praag was verder lid van de gedeputeerde staten van Zuid Holland en voorzitter van het Humanistisch Verbond.

36. Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 7.
37. Van Praag, 'Wereldbeschouwing en levensovertuiging', p. 221.
38. Van Praag, *O.c.*, p. 222.
39. Van Praag, *O.c.*, p. 221.
40. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 8.
41. Van Praag, *O.c.*, p. 9.
42. Van Praag, 'Wereldbeschouwing en levensovertuiging', p. 222. Vgl. ook: Van Praag 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 8: 'Modern humanisme is een geesteshouding, die zijn neerslag vindt in een volledige levensbeschouwing'.
43. Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 8.
44. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 5.
45. Van Praag, *O.c.*, p. 9.
46. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 12.
47. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 6. Van Praag wijst in dit verband op G. Toffanin, *Geschiede des Humanismus*, 1941, p. 16/17.
48. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 6.
49. Vgl. G.A. van der Wal, 'Religieus humanisme, een filosofische beschouwing', p. 13.
50. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 6. Van Praag beroept zich op: Franz Beckmann, *Humanitas – Ursprung und Idee* (1952), p. 6/7.
51. Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 10.
52. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 60.
53. Van Praag, *O.c.*, p. 88.
54. Van Praag, *Wat is humanistiek?*, p. 5.
55. Van Praag, *O.c.*, p. 13.
56. Van Praag, *O.c.*, p. 14.
57. Van Praag, 'Rekenschap van het humanisme', p. 6.
58. Van een 'humanistische ethiek' wordt *en passant* gesproken in: Van Praag, 'Meta-taal van overtuigingen', p. 87.
59. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 19.
60. Van Praag, *O.c.*, p. 59.
61. Willem van Dooren studeerde theologie, filosofie en Duits aan de Universiteit van Amsterdam, Utrecht en Göttingen. Hij promoveerde in 1965 op een proefschrift over de totaliteitsgedachte bij Hegel. Hij is verbonden aan de Universiteit van Utrecht en als bijzonder hoogleraar aan de TH Delft.

62. Van Dooren, *De vrijheid*, p. 6.
63. Van Dooren, *O.c.*, p. 15.
64. Van Dooren, *O.c.*, p. 8.
65. Van Dooren, *O.c.*, p. 15.
66. Van Dooren, *De vrijheid*, p. 13. Vgl. ook *O.c.*, p. 14: de filosofie zelf mag zich niet laten leiden door één wereldbeschouwing, maar moet trachten het geheel zo objectief, wetenschappelijk mogelijk te overzien.
67. Van Dooren, *De vrijheid*, p. 13.
68. Van Dooren, *O.c.*, p. 17. Van Dooren verzet zich hiermee tegen onder andere F.C.S. Schiller (*Studies in humanism*, en *Humanism*) bij wie het tweede niveau, de wereldbeschouwing, de overhand krijgt op de filosofie. Datzelfde geschiedt ook bij C. Lamont (*Humanism as a philosophy*, New York 1949) Vgl. *O.c.* p. 19 en 21.
69. Van Dooren, *O.c.*, p. 19.
70. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 75.
71. Van Dooren, *O.c.*, p. 76.
72. Van Dooren, *O.c.*, p. 76.
73. Van Dooren, 'Georganiseerde menselijke relaties?', p. 62.
74. Van Dooren, *O.c.*, p. 63.
75. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 71.
76. Van Praag zelf heeft overigens al in 1950 bezwaar aangetekend tegen het woord 'axioma': 'fixering zou daar optreden, waar het humanistische uitgangspunt van hypothese tot axioma zou verworden'. Vgl. Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 10.
77. Van Dooren, *O.c.*, p. 72.
78. Van Dooren, *O.c.*, p. 74.
79. Van Dooren, *Vragenderwijs*, p. 2. De zinsnede 'misschien ook wel het leggen van grondslagen' is overigens interessant.
80. Van Dooren, *O.c.*, p. 3.
81. Van Dooren, *O.c.*, p. 5.
82. Van Dooren, *O.c.*, p. 6.
83. Van Dooren, *O.c.*, p. 7.
84. Van Dooren, *De vrijheid*, p. 21. Van Dooren spreekt ook wel van 'de eigenlijke taak van de filosofie'. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 74.
85. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 75.
86. Van Dooren, *O.c.*, p. 75.
87. Van Dooren, *Vragenderwijs*, p. 7.
88. Van Dooren, *De vrijheid*, p. 21.
89. Van Praag, 'Wereldbeschouwing en levensovertuiging', p. 221.

90. Van Praag, 'Problemen der zedelijke waardering', pp. 27-35.
91. Van Praag, *O.c.*, p. 27.
92. Van Praag, *O.c.*, p. 33.
93. Van Praag, *O.c.*, p. 27.
94. Van Praag, *O.c.*, p. 27. Vgl. ook *o.c.*, p. 30: die uitgangspunten zijn niet onbetwistbaar te weerleggen.
95. Van Praag, *O.c.*, p. 30.
96. Van Praag, 'Rekenschap van het humanisme', p. 7.
97. Van Praag, *O.c.*, p. 7.
98. Ter relativering van deze kritiek moet overigens worden opgemerkt dat Van Dooren in *Vragenderwijs* een milder standpunt inneemt dan in zijn oratie en het artikel uit 1982. In *Vragenderwijs* schrijft hij dat alle drie de vormen van filosofie een zekere mate van legitimiteit hebben.
99. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, p. 343.
100. Vgl. Schoonbrood, 'Filosofie en wereldbeschouwing', p. 278.
101. Voor het wereldbeschouwelijk kader van de meest 'wetenschappelijke' filosofie van deze tijd, namelijk het logisch-positivisme, vergelijk men: Neurath, Otto (samen met Carnap, Rudolf en Hahn, Hans), *Wissenschaftliche Weltauffassung - der Wiener Kreis*, in: Neurath, Otto, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, herausgegeben von Rainer Hengselmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
102. *Verzamelde Werken*, III, p. 107.
103. Polak, *O.c.*, p. 128.
104. Van der Wal, 'Aan de wieg van de humanistiek', p. 108.
105. Van der Wal, *O.c.*, p. 110.
106. Van Dooren, *Vragenderwijs*, p. 7.
107. Van Praag, 'Levensovertuiging, filosofie en wetenschap', p. 154.
108. Van Praag, *O.c.*, p. 155.
109. Van Praag, *O.c.*, p. 156.
110. Van der Hoeven, 'Filosofie en leven', p. 293.
111. Van der Hoeven, *O.c.*, p. 293.
112. Vgl. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, p. 341. Hij zegt: 'Es gibt keine unter ihnen, die nicht der Ausdruck der erlebten Struktureinheit des individuellen und Gemeinschaftslebens wäre'.
113. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 31.
114. Van Praag, 'Levensovertuiging, filosofie en wetenschap', p. 160.
115. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 71.
116. Van der Wal, 'Aan de wieg van de humanistiek', p. 111.
117. Van Praag, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', p. 7.
118. Van Praag, *O.c.*, p. 9.
119. Van Praag, *O.c.*, p. 10.
120. Van Dooren, 'Levensovertuiging en filosofie', p. 72.
121. Ik volg in dit stukje het heldere artikel van P.J. Zwart, 'Wetenschappelijke wijsbegeerte: een contradictio in terminis', p. 80.
122. Zwart, *O.c.*, p. 81.
123. Zwart, *O.c.*, p. 82 wijst op Nuchelmans die als wetenschappelijke kenmerken van de analytische filosofie noemt haar gezond empirisme, de onderwerping aan bewijsplicht en controle, evenals het streven naar logische samenhang en objectieve geldigheid. Vgl. Nuchelmans, 'Wetenschappelijke en belletristische filosofie', p. 152. Reichenbach haalt als kenmerk van wetenschappelijkheid naar voren de overeenstemming tussen deskundigen. Vgl. Reichenbach, *The rise of scientific philosophy*, p. 308.
124. Zwart, *O.c.*, p. 82.
125. Zwart, *O.c.*, p. 87.
126. Zwart, *O.c.*, p. 86 verwijst naar het standpunt van Loenen, J.H.M.M. *Over het onderscheid tussen een wetenschappelijk en een niet-wetenschappelijk deel der wijsbegeerte*, Assen 1959, p. 38.
127. Vgl. Beerling, *Wittgenstein geeft te denken*, p. 13.
128. Beerling, *O.c.*, p. 14.
129. Beerling, *O.c.*, p. 24.
130. Beerling, *O.c.*, p. 24.
131. Beerling, *O.c.*, p. 38.
132. Beerling, *O.c.*, p. 41.
133. Vgl. Cliteur, 'Alfred Ayer en de taak van de filosofie', pp. 57-61.
134. Ayer, *Language, truth and logic*, p. 64.
135. Quinton, *Political philosophy*, p. 1.
136. Ter relativering zij overigens opgemerkt dat ook Wittgenstein als 'gangmaker' van de opvatting dat filosofie niets meer zou zijn dan taalpuzzels oplossen zijn 'taalspelen' ingevoegd achtte in levensvormen. Vgl. Van der Hoeven, 'Filosofie en leven', p. 276.
137. Quinton, *O.c.*, p. 3.
138. 'The critical evaluation of beliefs'. Vgl. Raphael, *Problems of political philosophy*, p. 4.

139. Raphael, *O.c.*, p. 8.
140. Raphael, *O.c.*, p. 15.
141. Vgl. ook wat Soeteman opmerkt over de rechtsfilosofie: 'Rechtsfilosofie vooronderstelt mijns inziens dat een zekere minimale duidelijkheid ontstaat in vragen die spelen rond het rechtsbegrip. Maar die duidelijkheid dient ook als voorbereiding op de inhoudelijk vragen: vragen naar de gerechtigheid in het positieve recht, en ook naar de gerechtigheid van het positieve recht'. In: Soeteman, *Machtig recht*, p. 165.
142. Quinton, *O.c.*, p. 3.
143. 'The critical evaluation of beliefs'. Vgl. Raphael, *O.c.*, p. 4.
144. Broad, *Critical and speculative philosophy*, p. 79.
145. Broad, *O.c.*, p. 81.
146. Broad, *O.c.*, p. 82.
147. Broad, *O.c.*, p. 83.
148. Broad, *O.c.*, p. 96.
149. Stace, *A critical history of greek philosophy*, p. 3.
150. Stace, *O.c.*, p. 4.
151. Vgl. het interview van Frans Boenders met Berlin in: Boenders, *Sprekend gedacht*, pp. 171-191.
152. Berlin in: Boenders, *Sprekend gedacht*, p. 177.
153. Vgl. over Schopenhauers visie op de filosofie ook het tweede hoofdstuk van het proefschrift van Van Nierop, *Denken in tweespalt*.
154. Citaat bij: Van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken*, p. 16.
155. Citaat bij: Van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken*, p. 16.
156. Schopenhauer, 'Einleitung, über das Studium der Philosophie', p. 95. Vgl. ook de uitspraak van Ernest Gellner in *Relativism and the social sciences*, p.4: 'It is a curious but indisputable fact that every philosophical baby that is born alive is either a little positivist or a little Hegelian'.
157. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 207.
158. Schopenhauer, 'Declamatio in laudem philosophiae', p. 58.
159. Schopenhauer, 'Einleitung, über das Studium der Philosophie', p. 96.
160. Schopenhauer, *O.c.*, p. 98.
161. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 207.

162. Schopenhauer, 'Einleitung, über das Studium der Philosophie', p. 103.
163. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, V, p. 9.
164. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 212.
165. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I*, p. 21.
166. Schopenhauer, 'Einleitung, über das Studium der Philosophie', p. 105.
167. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I*, p. 10.
168. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, p. 379.
169. Dilthey, *O.c.*, p. 380.
170. Dilthey, *O.c.*, p. 380.
171. Dilthey, *O.c.*, p. 401.
172. Dilthey, *O.c.*, p. 409.
173. Dilthey, *O.c.*, p. 409.
174. Dilthey, *O.c.*, p. 413.
175. Dilthey, *O.c.*, p. 415.
176. Citaat bij: Broad, *Critical and speculative philosophy*, p. 77.
177. Van Praag, 'Levensovertuiging, filosofie en wetenschap', p. 160.
178. Hoewel ook Van Praag over de functie van de mythe schrijft, zoals Schopenhauer de religie beschouwt. Vgl. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 27. Vgl. ook wat Van Praag schrijft over het lijden: 'Maar het algemene lijden heeft, sociaal gezien, een andere zin: in de wreedheid van de wil om te leven uit en in het lijden daardoor worden de mensen denkend over hun bestaan'. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 71. Dit is typisch Schopenhaueriaans.
179. G.A. van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken*, p. 49.
180. Van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken*, p. 1.
181. Van der Wal, *O.c.*, p. 2.
182. Van der Wal, *O.c.*, p. 5.
183. Van der Wal, *O.c.*, p. 6.
184. Van der Wal, *O.c.*, p. 8.
185. Van der Wal, *O.c.*, p. 20.
186. Van der Wal, *O.c.*, p. 49.
187. Van der Wal, *O.c.*, p. 12.
188. Van der Wal, *O.c.*, p. 55.
189. Van der Wal, *O.c.*, p. 55.
190. Van der Wal, *O.c.*, p. 18.
191. Van der Wal, *O.c.*, p. 34.
192. Vgl. ook: Stace, *Religion and the modern mind*, p. 3:

'The thoughts and actions of men tend to be governed, or at least influenced, by some set of general ideas about the nature of the world and man's place in it. A set of general ideas of this sort may be called a world-picture or a *Weltanschauung*. Sometimes, by scholars, scientists, or philosophers, a world-picture is more or less explicitly articulated. But in the majority of men it works unseen, a dim background in their minds, unnoticed by themselves because taken for granted'.

193. Stace, *Religion and the modern mind*, p. 3.

194. De relatie tussen filosofie en levensbeschouwelijke verworteling zou men ook kunnen onderkennen in het bekend adagium *primum vivere, deinde philosophari* en Humes uitspraak: *be a philosopher; but amidst all your philosophy be still a man*. Vgl. Van der Hoeven, 'Filosofie en leven', p. 278.

195. Schiller, *Humanism*, p. xx.

196. Van Praag 'Meta-taal van overtuigingen', p. 83.

197. Van Praag, *O.c.*, p. 84.

198. Van Praag, *O.c.*, p. 88.

199. Vgl. Strasser, 'Opvoeding en cultuur', p. 239.

200. Vgl. Bakker e.a., *Inleiding tot de wijsbegeerte in christelijk perspectief*, p. 14: 'Wijsbegeerte heeft (...) ook het karakter van een levensbeschouwing, waarin naar de zin van het leven en de wereld gevraagd wordt'. Vgl. ook Van der Hoeven in 'Filosofie en leven' en Klapwijk, *Oriëntatie in de nieuwe filosofie*, p. 5: 'Filosofie bergt een levensbeschouwelijke kern in zich, laten we ook die notie meenemen in ons begrip van wijsbegeerte'. In christelijke kring is het vooral Herman Dooyeweerd die op de verworteling van filosofie en levensbeschouwing heeft gesproken in zijn theorie van de grondmotieven van filosoferen. Vgl. daarover: Cliteur, 'Een inleiding tot de filosofie en rechtstheorie van Herman Dooyeweerd', pp. 198-213; Cliteur, 'Herman Dooyeweerd en de algemene wijsbegeerte', pp. 63-65.

201. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, p. 351.

202. Dilthey, *O.c.*, p. 352.

203. Cicero, geciteerd bij: Dilthey, *O.c.*, p. 352.

204. Vgl. Van der Wal, 'Religieus humanisme, een filosofische beschouwing', p. 13.

205. Strasser, 'Opvoeding en cultuur', p. 240.

206. Ook Pos bekritiseerde op deze grond Van der Wal. Vgl. Pos, 'Drie fazen in de filosofie der waarden', p. 269: 'Een humanisme, dat zou menen, de transcendent-mythische waardefunctivering te boven te zijn, maar weigert het geworteldzijn van eigen grondslagen in de historische werkelijkheid te laten aanwij-

zen en te erkennen, loopt gevaar van de geseculariseerde dubbelganger van de kerkelijke levenshouding te worden'. Vgl. voor een analyse van de (impliciete) discussie die tussen Pos en Van der Wal gevoerd wordt: Fresco, 'Een principiële discussie over zedelijke waarden en de mogelijkheid ze te funderen', pp. 108-115.

207. Over de taak van de filosofie is eveneens interessant het thema-nummer van *Civis Mundi* over aard en functie van de politieke filosofie, met bijdragen van Couwenberg, Cliteur, Achterhuis, De Clerq, Woldring, Van Stokkum en Van Reijen.

208. In die zin kan men ook spreken van 'christelijke filosofie'. Vgl. Bakker e.a., *Inleiding tot de wijsbegeerte in christelijk perspectief*, p. 9: 'Onze opzet is geweest vooral die wijsgerige problemen te behandelen die in een christelijk perspectief om aandacht vragen'.

209. Vgl. Cliteur, 'Een inleiding tot de filosofie en rechtstheorie van Herman Dooyeweerd', pp. 198-213; Cliteur, 'Herman Dooyeweerd en de algemene wijsbegeerte', pp. 63-65.

210. Douma, *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee*.

211. Zo is het bijvoorbeeld misschien praktisch onmogelijk om van een filosofie van het nationaal-socialisme te spreken. Hierop zal ik echter in dit verband niet ingaan.

212. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 60. In zijn vroege geschriften identificeert Van Praag de humanistische ethiek met die van Schweitzer. De humanistische ethiek gaat uit van de eerbied voor het leven. Vgl. Van Praag, *Modern humanisme*, p. 74.

213. Vgl. over de autonomie-gedachte en het humanisme: Duyndam, 'Humanisme van de andere mens'.

Het grootste deel van de hier genoemde boeken en artikelen wordt in de noten aangehaald. Ik heb echter ook enkele titels opgenomen die algemene informatie over het humanisme verschaffen die de geïnteresseerde lezer verder kan helpen.

Achterhuis, Hans, *Van moeder aarde tot ruimteschip: humanisme en milieucrisis*, inaugurele rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de humanistische wijsbegeerte, in het bijzonder met betrekking tot de relatie mens en natuur, aan de Landbouwuniversiteit te Wageningen op donderdag 29 maart 1990, Landbouwuniversiteit z.j.

Achterhuis, Hans, 'Politieke filosofie en sociale problemen', in: *Civis Mundi*, 28e jg., februari 1989, pp. 12-16.

Ayer, A.J., *Language, truth and logic*, Penguin Books, Harmondsworth 1976 (eerste druk 1936).

Bakker, R., Van Melsen, A.G.M., Van Peursen, C.A., *Inleiding tot de wijsbegeerte in christelijk perspectief*, Kok, Kampen z.j.

Beerling, R.F., *Wittgenstein geeft te denken*, Zesentwintig commentaren en een inleiding, Boom, Meppel 1974.

Boenders, Frans, *Sprekend gedacht*, Het Wereldvenster, Bussum 1980, pp. 171-191 (interview met Isaiah Berlin).

Brandt Corstius, Jan, 'Gedrang rondom een wieg', in: *Reken-schap*, 12, 4 dec. 1965.

Broad, C.D., *Critical and speculative philosophy*, in: Muirhead (ed.), J.H., *Contemporary British Philosophy*, Personal statements (first series), George Allen & Unwin LTD., London 1924.

Cliteur, Paul, 'Herman Dooyeweerd en de algemene wijsbegeerte', in: *Intermediair*, 22e jaargang 46 – 14 november 1986, pp. 63-65.

Cliteur, Paul, 'Einde van de politieke filosofie?', in: *Civis Mundi*, 28e jaargang, februari 1989, pp. 7-12.

Cliteur, Paul, 'Schopenhauer en Hegel', in: *Hollands maandblad*, september 1984, nr. 9, pp. 31-37.

Cliteur, Paul, 'Alfred Ayer en de taak van de filosofie', in: *Intermediair*, 21e jaargang 14 – 5 april 1985, pp. 57-61.

Cliteur, Paul, 'Een inleiding tot de filosofie en rechtstheorie van Herman Dooyeweerd', in: *Radix*, Uitgave van het gereformeerd wetenschappelijk genootschap, 9e jaargang, no. 4, oktober 1983, pp. 198-213.

Cliteur, Paul, 'De strafrechtstheorie van Leo Polak in hedendaags perspectief', in: *Ars Aequi*, Jaargang 32, nr. 4, april 1983, pp. 353-361.

Cliteur, Paul, 'Schopenhauer en het strafrecht', in: *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, 77e jaargang, aflevering 3, juli 1985, pp. 149-163.

Daan, Albert, 'Redelijke toetsing der ethica', in: *Reken-schap*, 8 (1961), pp. 49-69.

Dilthey, Wilhelm, *Das Wesen der Philosophie* (1907), in: *Die Geistige Welt*, Einleitung in die Philosophie des Lebens, *Gesammelte Schriften*, Band V., Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1924, pp. 339-416.

Dooren, W. van, *De vrijheid van de filosofie en de gebondenheid van de filosoof*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de wijsbegeerte vanwege de Humanistische Stichting 'Socrates' aan de Technische Hogeschool te Delft op woensdag 19 oktober 1966, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1966.

Dooren, Wim van, *Vragenderwijs*, Elementair overzicht van de systematische filosofie, vijfde druk, Van Gorcum, Assen 1979.

Dooren, Wim van, 'Georganiseerde menselijke relaties?', in: *De dag ligt nog voor ons*, essays van humanisten, Uitgeverij W.P. van Stockum & Zoon, 's-Gravenhage 1969, pp. 62-69.

Dooren, Wim van, 'Levensovertuiging en filosofie', in: *Rekenschap*, 29 (1982), pp. 71-76.

Dooren, Wim van, 'Opium voor het volk: bedenkelijke citaten van filosofen', in: *Rekenschap*, jg. 36, september 1989, pp. 179-184.

Douma, J., *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee*, Uitgeverij 'De Vuurbaak', Groningen 1976.

Duyndam, Joachim, 'Humanisme van de andere mens', in: *Rekenschap*, jg. 30, december 1983, pp. 159-170.

Elders, Fons, *Reflexive water*, The basic concerns of mankind, A condor Book, Souvenir Press LTD 1974.

Flokstra, Tjeerd, en Wieling, Sjoerd, *De geschiedenis van het Humanistisch Verbond 1946-1986*, Humanistisch Verbond, De Walburg Pers, Utrecht 1986.

Fresco, M.F., 'Een principiële discussie over zedelijke waarden en de mogelijkheid ze te funderen', in: *Rekenschap*, 23 (1976), pp. 108-115.

Fresco, M.F., *De mens als feit als mogelijkheid en als norm*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 13 maart 1981, Humanistisch Verbond, Postbus 114, Utrecht.

Gellner, Ernest, *Relativism and the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Heering, H.J., *Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte*, Amsterdam 1976.

Hielkema, André, 'Stichting Socrates', in: Ingrid Cramer, Hes van Huizen en Bonnie van Spankeren (red.), *Leven met het voordeel van twijfel*, Humanisme in theorie en praktijk, De Horstink, Amersfoort/Leuven z.j., p. 100.

Hoeven, J. van der, 'Filosofie en leven', in: *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap*, 15 (1974/75), filosofie en leven, pp. 275-285.

Hoeven-Koning, Roelie van der, 'Binnen- en buitenland en Het Verbond daartussen', in: *Rekenschap*, jg. 35, december 1988, pp. 197-203.

Hoogesteger, M., 'Enkele opmerkingen over straf, vergelding en determinisme', in: *Rekenschap*, 8 (1961), pp. 19-24.

Houten, D.J. van, 'Voor rede vatbaar', in: *Traditie en vernieuwing*, Weergave van de opening op 4 september 1989 van het eerste academisch jaar van de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht, Afdeling Voorlichting UvH, Utrecht z.j.

Jacobs, Emmy, 'Niet met de stroom van de geschiedenis mee, maar er tegenin', in: Ingrid Cramer, Hes van Huizen en Bonnie van Spankeren (red.), *Leven met het voordeel van twijfel*, Humanisme in theorie en praktijk, De Horstink, Amersfoort/Leuven z.j., p. 39-41.

Klapwijk, Jacob, *Oriëntatie in de nieuwe filosofie*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1986.

Lamont, Corliss, *Humanism as a philosophy*, New York 1949.

Muirhead, J.H., (ed.), *Contemporary British Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1924.

Neurath, Otto (samen met Carnap, Rudolf en Hahn, Hans), *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*, in: Neurath, Otto, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, herausgegeben von Rainer Hengselmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

Nierop, Maarten van, *Denken in tweespalt – interpreteren in ambivalentie*, Eburon, Delft 1989.

Nieuwland, Albert, 'Religiositeit in humanistisch perspectief', in: *Rekenschap*, jg. 35, maart 1988, pp. 19-25.

Nuchelmans, G., 'Wetenschappelijke en belletristische filosofie', in: *Wijsgerig perspectief*, 2 (1962).

Polak, Leo, *Verzamelde werken*, G.A. van Oorschot, Amsterdam 1947.

Pos, H.J., 'Drie fasen in de filosofie der waarden', in: *De nieuwe stem*, 5 (1950), pp. 259-269.

Praag, J.P. van, 'Wereldbeschouwing en levensovertuiging', in: *Rekenschap*, 3 (1956), pp. 219-223.

Praag, J.P. van, *Wat is humanistiek?*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de humanistiek en de antropologie van het humanisme aan de rijksuniversiteit te Leiden, J.B. Wolters, Groningen 1965.

Praag, J.P. van, 'Het kiezen van de keuze', in: *Rekenschap*, 15 (1967).

Praag, J.P. van, 'De filosofie van het 'verstandig taalgebruik'', in: *Rekenschap*, (1959), pp. 172-176.

Praag, J.P. van, 'Humanistische antropologie', in: *Rekenschap*, 13, (1966).

Praag, J.P. van, 'Beschouwing en beleving', in: *Rekenschap*, 1 (1954), pp. 13-23.

Praag, J.P., van, 'Modern humanisme: een poging tot plaatsbepaling', in: *De nieuwe stem*, vijfde jaargang (1950), pp. 7-15.

Praag, J.P. van, 'Problemen der zedelijke waardering', in: *Rekenschap*, 6 (1959), pp. 27-35.

Praag, J.P. van, 'Meta-taal van overtuigingen', in: *Rekenschap*, 24 (1977), pp. 82-88.

Praag, J.P. van, 'Rekenschap van het humanisme', in: *Rekenschap*, driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, 3 (1956), pp. 5-8.

Praag, J.P. van, 'Levensovertuiging, filosofie en wetenschap', Afscheidscollege Rijksuniversiteit Leiden 13 november 1979, in: *Rekenschap*, 26 (1979), pp. 152-162.

Praag, J.P. van, *Modern humanisme, Een Renaissance?*, Uitgeverij Contact, Amsterdam 1947.

Quinton, Anthony (ed.), *Political philosophy*, Oxford University Press, London 1971 (eerste druk 1967).

Raphael, D.D., *Problems of political philosophy*, revised edition, The Macmillan Press, London and Basingstoke 1983 (eerste druk 1970).

Redeker, Hans, 'Levensbeschouwing en objectiviteit', in: *Rekenschap*, 1 (1954), pp. 155-161.

Reichenbach, Hans, *The rise of scientific philosophy*, Berkeley and Los Angeles 1962.

Schiller, F.C.S., *Studies in humanism*, MacMillan and Co., London 1907.

Schiller, F.C.S., *Humanism*, philosophical essays, second edition, enlarged, Greenwood Press, Westport, Connecticut 1970 (1912).

Schoonbrood, C.A., 'Filosofie en wereldbeschouwing', in: *Algemeen wijsgerig tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie*, 60 (1968), pp. 278-294.

Schoonbrood, C.A., 'Wereldbeschouwing een taak van de filosofie?', in: *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, 36 (1971), pp. 217-223.

Schopenhauer, Arthur, 'Declamatio in laudem philosophiae' (1820), in: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Philosophische Vorlesungen, Teil I, Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, Piper, München Zürich 1986.

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, in: *Sämtliche Werke*, Band II, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Cotta-Verlag/Insel-Verlag.

Schopenhauer, Arthur, 'Einleitung, über das Studium der Philosophie', in: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, Philosophische Vorlesungen, Teil I, Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, Piper, München Zürich 1986.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena*, Kleine philosophische Schriften II, in: *Sämtliche Werke*, Band V, tekstkritisch bewerkt en herasgegeven von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Cotta-Verlag/Insel-Verlag.

Soeteman, A., *Machtig recht*, Samsom H.D. Tjeenk Willink, Alphen aan den Rijn 1986.

Spigt, P., 'Libbe Gerrit van der Wal', in: *Rekenschap*, (1975), pp. 117-125.

Spigt, P., 'Verlangen naar Euthymia, Leo Polak en zijn dagboek', in: *Rekenschap*, 13 (1966), pp. 185-194.

Spigt, P., *Prof. mr. dr. Leo Polak*, een erflater van onze beschaving, G.W. Breughel, Amsterdam 1946.

Stace, W.T., *Religion and the modern mind*, Macmillan & Co. LTD, London 1953.

Stace, W.T., *A critical history of greek philosophy*, MacMillan & Co LTD, London New York 1960 (eerste druk 1920).

Steenbergen, Bart van, 'Holisme als inspirerende levensstijl voor een nieuwe tijd?', in: *Rekenschap*, jg. 35, september 1988, pp. 162-169.

Strasser, S., 'Opvoeding en cultuur', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 64 (1972), pp. 239-259.

Thoenes, P., 'De geringde uil', in: *Rekenschap*, juni 1984, jg. 31, nr. 2, pp. 58-64.

Thoenes, P. en Cliteur, P.B., 'De humanistische traditie in Nederland: achtergrond, positie, perspectief', in: S.W. Couwenberg (red.), *Op de grens van twee eeuwen*, Positie en perspectief van Nederland in het zicht van het jaar 2000, Kok Agora, Kampen 1989, pp. 30-43.

Tielman, R.A.P., *Humanistische sociologie, een paradox als paradigma*, Utrecht 1987.

Verhoeven, C., 'Filosofie als vorm van leven', in: *Wijsgerig per-*

spectief op maatschappij en wetenschap, 15 (1974/75), filosofie en leven, pp. 265-274.

Vogel, C.J. de, *Het humanisme en zijn historische achtergrond*, Van Gorcum & Comp., Assen 1968.

Wal, G.A. van der, *Wereldbeschouwelijk denken als filosofisch probleem*, Kruseman, Den Haag 1968.

Wal, G.A. van der, 'Religieus humanisme, een filosofische beschouwing', in: *Rekenschap*, humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur, jaargang 35, maart 1988, nr. 1, pp. 12-19.

Wal, L. v.d., *De verzaking der objectiviteit*, Groningen 1952.

Wal, Libbe van der, 'Overtuiging en objectiviteit', in: *Rekenschap*, 1 (1954), pp. 145-154.

Wal, L.v.d., 'Het object der zedelijke beoordeling', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, juli 1950.

Wal, Libbe van der, 'Humanistische waardefundering', in: *De nieuwe stem*, vijfde jaargang (1950), pp. 214-225.

Wal, Libbe van der, 'Aan de wieg van de humanistiek', in: *Rekenschap*, 12 (1965), pp. 106-112.

Wal, Libbe van der, 'Leo Polak, voor alles een ethicus', in: *Rekenschap*, 13 (1966), pp. 194-201.

Wal, Libbe van der, *Kennis van goed en kwaad*, Problemen der zedelijke waardering, H.P. Leopolds uitgeverij n.v., tweede druk, Den Haag 1964.

Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr 1935.

Zwart, P.J., 'Wetenschappelijke wijsbegeerte: een contradictio in terminis', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 60 (1968), pp. 79-88.