

HOE IS WIJSBEGEERTE MOGELIJK?
(Rede van Prof. Dr. H. Dooyeweerd, Baarn, 30 Augustus 1947)

Ik geloof dat de eigenlijke kern van de vraag, die ons hier bezig houdt, nog niet aan de orde is geweest. De vraag "Hoe is wijsbegeerte mogelijk?" werd beantwoord met verwijzing naar het feit: de mogelijkheid der wijsbegeerte is haar werkelijkheid. Dat is een ontwijking van het eigenlijke probleem. Een verwijzing naar de werkelijkheid als de mogelijkheid aan de orde is, is eigenlijk de mededeeling: de wijsbegeerte heeft in haar mogelijkheid voor mij geen problematiek, en is zoo niet problematisch. We hebben gehoord een verwijzing naar de metaphysica: wijsbegeerte is mogelijk als metaphysisch begrijpend en boven zich zelf uit grijpend denken. Ten slotte werd door Prof. Beth een geheel andere vraag gesteld en beantwoord, nl.: wat zijn zo de oorzaken, speciaal de psychologische oorzaken, waardoor men tot filosofische bezinning komt.

Als ik mag formuleeren wat deze vraag, hoe wijsbegeerte mogelijk is, voor mij inhoudt, dan zeg ik: deze vraag is voor mij een radicaal critische vraag. Een vraag, die dwingt tot wat men in de wijsbegeerte noemt transcendentale critiek, een critiek dus, naar de algemeen geldige voorwaarden, die het wijsgeerig denken eerst mogelijk maken.

Daarbij kunt U denken aan de transcendentale critiek, zooals die door KANT is ingesteld op de ervaring. Een vraag naar de algemeen geldige, de wijsbegeerte eerst mogelijk makende vooronderstellingen.

De vooronderstellingen van het wijsgeerig denken, dat moet U niet verwarren met de subjectieve ^{voor}onderstellingen van het denken. Die subjectieve vooronderstellingen kunnen van zeer uiteenlopenden aard zijn. Voor zoover een denker zich van deze subjectieve vooroordeelen of vooronderstellingen geen rekenschap geeft, rekenschap omtrent den aard van die vooroordeelen, vervalt hij in een dogma.

Dat is een oncritische wijze van filosofheeren. Zoo geeft hij uit voor theoretisch oordeel, wat onderdaad niets anders zijn dan voor-theoretische of boven-theoretische vooroordeelen, die hij in hun waren aard niet onderkend heeft.

Dat kan geschieden onder het masker van een critische methode.

Het uitgeven van subjectieve vooronderstellingen van niet-theoretischen aard voor theoretische axioma's, kan geschieden onder het masker van een zoogenaamd critische methode. Een voorbeeld daarvan is de Erkennen nis kritiek, door Kant geinaugureerd. De grondvraag, die Kant stelde in de Kritik der reinen Vernunft is: hoe zijn synthetische oordeelen apriori mogelijk? Hoe is ervaring, algemeen geldige ervaring, mogelijk? Deze grondvraag schijnt het denken te leiden in transcendentaal-critische richting.

Inderdaad is dit niet het geval!

Want Kant onderwerpt wel de metaphysica van zijn tijd en van vroegere tijden en de mathesis en de mathematische natuurwetenschap aan een transcendentale critiek in den zin van zijn kentheorie, maar de mogelijkheid van de kentheorie zelf is voor hem geen probleem geworden.

In de kentheorie begint hij dus met een dogmatische inzet.

Hij begint met een aantal subjectieve vooroordeelen, die voor theoretische axioma's worden uitgegeven.

Ik zal er enkele opsommen: de autonomie van de Vernunft; de vrijheid en spontaneïteit van het menselijk verstand in de vrije vormgeving aan het zinnelijk materiaal dat door onze zintuigen van de werkelijkheid in ons wordt opgenomen; de vereenzelviging van wat we noemen object en Gegenstand der kennis; vandaar de vereenzelviging van de empirische werkelijkheid met den Gegenstand; vandaar de beperking van onze ervaringsmogelijkheid tot twee bronnen van onze kennis, het verstand (de logische denkfunctie) en zinnelijkheid, dat is de zintuigelijke waarnemingsfunctie.

Al deze vooroordeelen worden door Kant als theoretische axioma's geponeerd. Het is toch duidelijk, dat de menselijke kennis uit slechts twee bronnen kan voortkomen: dat wordt geponeerd zonder critisch onderzoek naar den aard van het kentheoretisch denken.

Al deze vooroordeelen worden in hun samenhang beheerscht door een grondvooordeel, dat in het geheel niet van wijsgeerigen aard is, en ook niet van theoretisch-wetenschappelijken aard.

Dat grondvooordeel moet door een wezenlijk radicale critiek aan het licht worden gebracht, om Kant recht te doen en zijn Kritik der reinen Vernunft van binnen uit te verstaan, te begrijpen hoe hij tot zijn vraagstelling komen kon, te verstaan hoe hij deze subjectieve vooroordeelen als theoretische axioma's poneeren.

Dat is de dogmatische inzet van Kant's kenniscritiek.

Deze dogmatische inzet kan men niet ontgaan door de kennistheorie op haar beurt te fundeeren in een werkelijkheidsleer, een ontologie, hoe men die ook opvat. Werkelijkheidsleer behoeft niet in metaphysischen zin te worden opgevat: men kan zich volkomen beperken tot de ervaring.

Als men nu heeft ingezien, dat aan iedere kentheorie ten grondslag ligt een ontologie, heeft men de dogmatische inslag vermeden? Neen: want de ontologie plaatst ons voor hetzelfde grondprobleem als de kentheorie, namelijk dat van haar mogelijkheid, in ~~dezen~~ transcendentiaal-critischen zin.

Kant zelf heeft gevoeld, dat in ieder kentheoretisch probleem een ontologisch probleem vervat was: dat doet hij, als hij onderscheid maakt tusschen het p h a i n o m e n o n en het Ding an sich, de werkelijkheid op zich zelf, en poneert, dat het Ding an sich, de werkelijkheid op zich zelf, voor het menschelijk kenvermogen onkenbaar is, de grens van onze ervaringsmogelijkheid te boven gaat.

Nu kan men, als men zegt dat de ontologie een critische grondwetenschap is, dat doen in den zin van de moderne phaenomenologie, b.v. als Nicolai Hartmann, Die Metaphysik der Erkenntnis, die vermijden wil de dogmatische inzet van de traditioneele metaphysische ontologie, en nu tracht een ontologie op te bouwen, ~~door~~ door een wezens-beschrijving in phaenomenologischen trant van het phaenomeen der kennis, nagaan wat inderdaad daarin strikt gegeven is, en dat strikt gegevene naar zijn wezen beschrijven.

Ook de phaenomenologische ontologie stond wijsgeerig voor het critische grondprobleem: of zij als zuiver theoretische wetenschap mogelijk is. En voor zoover dat laatste, alles beheerschende grondprobleem aller wijsbegeerte, ook hier wordt genegeerd, heeft ook de phaenomenologische ontologie niets voor op Kant's kenniscritiek, en wordt de vraag, aan welke de voorrang toekomt, onoplosbaar.

Dat in het algemeen de phaenomenologie in den modernen zin als transcendentale grondwetenschap van alle wijsbegeerte onbruikbaar is, springt in het oog als men de phaenomenologie in het algemeen voor dezelfde grondvraag stelt: hoe is zij mogelijk?

De phaenomenologische r e d u c t i e, de uitschakeling van allerlei vooroordeelen, bergt al in zich een transcendentiaal grondprobleem. Als de phaenomenologie komt tot een uitschakeling van de natuurlijke wereld zooals zij in de natuur-ervaring gegeven is; als zij uitschakelt de natuur- en de zoogenaamde geestes-wetenschappen; als zij uitschakelt de empirische ikheid van den denker; en ten slotte als residu van wat HUSSERL noemt de "methodische Weltvernichtung" overhoudt het absolute bewustzijn, waarvan HUSSERL zegt "quod nullae re indiget ad existendum", de definitie welke de scholastiek van de substantie gegeven heeft, het gezuiverde intelligibile bewustzijn - dan wordt daar een reeks grondproblemen der wijsbegeerte axiomatisch en onproblematisch ingevoerd, die in het licht van de transcendentale critiek problemen zijn.

Dit alles geldt in nog sterkere mate voor de moderne denksociologie, die door MANNHEIM en JERUSALEM wordt geponeerd als critische grondwetenschap voor de wijsbegeerte.

Het is begrijpelijk, hoe men er toe komt.

De sociologie is zoover voortgeschreden, dat zij tot het inzicht is gekomen, dat het wijsgeerig denken van bepaalde perioden zeer sterk bepaald is door sociaal-historische vooroordeelen. Die vooroordeelen wil men in het licht stellen en vanuit die sociale vooroordeelen het stelsel zelf verstaan.

Dat lijkt een veel belovende weg. Een critische en niet dogmatische weg. Maar deze denk-sociologie stelt ons een probleem, dat MANNHEIM zoo formuleert: zij onderstelt een intelligentie, die "sozial freischwebend" is, een intelligentie, die zich van die vooroordeelen heeft los gemaakt. Dat is een transcendentiaal grondprobleem, waar weer in zitten alle problemen van de kennisleer, de ontologie, de phaenomenologie en zo voort!

Zoo blijkt ten slotte het eigenlijke grondprobleem van alle mogelijke wijsbegeerte te schuilen in niets anders dan in d e t h e o r e t i s c h e d e n k h o u d i n g a l s z o o d a n i g.

Ik laat terzijde de verschillende opvattingen, die men van de wijsbegeerte heeft; of zij wetenschap is in den strikten zin of niet; en de verschillende richtingen. Maar dit eene houd ik vast: al wat nog wijsbegeerte wil heeten, is gebonden aan de theoretische denkhouding. En die theoretische denkhouding, dat is het eigenlijke ~~grondprobleem~~ transcendentale grondprobleem van de critiek der wijsbegeerte, die niet alleen een critiek der wijsbegeerte is, maar die raakt de wetenschap in al haar mogelijke vormen, de vakwetenschap inbegrepen. Want de vakwetenschap is ook gekarakteriseerd door de theoretische denkhouding.

Zoo lang deze denkhouding als onproblematisch gegeven wordt aanvaard, waarvan de wijsbegeerte haar uitgangspunt kan nemen, zoo lang is men aan transcendentale critiek niet toegekomen, en is de vraag, hoe wijsbegeerte mogelijk is nog niet ten volle in haar strekking gepeild.

Dit impliceert, dat men ook de zoogenaamde autonomie van het wijsgeerig denken en het wetenschappelijk denken in het algemeen niet als axioma mag han-

teeren, dat zich aan een transcendentale critiek zou kunnen onttrekken.

We hebben in de voorgaande referaten (Pos, Robbers, Beth) die autonomie als axioma naar voren hooren brengen. Axioma's zijn voor de transcendentale critiek der wijsbegeerte contrabande! Ik ken geen axioma's, en ook dit axioma wil ik onderwerpen aan de transcendentale critiek. Van niemand mag wetenschappelijk worden geëischt, dat hij de autonomie van het denken als postulaat prijs geeft. Maar de transcendentale critiek eischt, dat men ieder postulaat in zijn ware geaardheid leert zien, en niet dogmatisch als criterium van wetenschappelijkheid gaat uitgeven.

Dat inderdaad in het postulaat van de autonomie van het theoretisch denken een transcendentiaal grondprobleem moet verscholen liggen, blijkt overtuigend uit het feit, dat het in de ontwikkelingsgang van de Wetsersche filosofie zeer verschillend is opgevat. Er is geen sprake van, dat men over de vraag wat de autonomie van het denken is, eenstemmig zou zijn. In de Grieksche wijsbegeerte werd de autonomie der theoria geproclameerd als de weg tot ware godskennis: de bios theoretikos der pythagoraeërs, die zich te weer stelden tegen de pistis en de doxa in het algemeen.

In de thomistische scholastiek wordt de autonomie van de wijsgeerige theorie opgevat als de natuurlijke voortrap voor de boven-natuurlijke kennis uit de Openbaring, waarbij de pistis, het geloof, wordt gezien als bovennatuurlijke genadegift aan het natuurlijke intellect. Deze opvatting van de autonomie voert tot de aanpassing van de Grieksche wijsbegeerte aan de leer der kerk. Wanneer ~~de~~ de Grieksche wijsbegeerte ~~der~~ de leer der kerk tegensprak, werd dit geweten aan een denkfout, die langs theoretischen weg werd bloot gelegd; Thomas deed dat, zonder beroep op de Openbaring. Dit is een opvatting van de autonomie van het denken, waarbij het natuurlijk denken nooit in strijd kan komen met de Openbaring, wat leidt tot innerlijke accommodatie: als door Plato en Aristoteles stellingen zijn geponeerd, die wel in strijd komen met de Openbaring, dan moeten ze worden geaccomodeerd.

Weer principiëel anders wordt de autonomie van het denken opgevat in de moderne humanistische wijsbegeerte. Hier komt het postulaat van de autonomie van het wetenschappelijk denken. Deze opvatting wordt beheerscht door het nieuwe vrijheidsmotief, zooals dat doorwerkt in het wetenschaps- en het persoonlijkheids-ideaal, dat met de Grieksche en middeleeuwsche houding principiëel heeft gebroken. Dat is iets anders, deze autonomie, die den mensch maakt tot de maat van alle dingen.

De kantiaansche oplossing van het probleem van geloof en wetenschap en hun verhouding is geen vrucht van transcendentiaal critisch onderzoek naar mogelijkheden van wetenschappelijk denken, maar veeleer een resultaat van een verborgene dualisme in het boven-theoretisch uitgangspunt van KANT, dat ook in zijn geheele kenniscritiek tot uiting komt en haar beheerscht.

Dan rijst de vraag of zulk een transcendentale critiek die de theoretische denkhouding zelf en als zoodanig tot probleem maakt, binnen het kader van de wijsbegeerte mogelijk is. Als dat niet het geval is, dan kan deze vraag naar de mogelijkheid der wijsbegeerte ook door de filosofie als metaphilosofisch probleem worden uitgeschakeld.

Maar dan zou het ook geen zin hebben, van de transcendentale critiek van het wijsgeerig denken te spreken. De critiek die men dan nog op de wijsbegeerte in haar ontwikkelingsgang zou kunnen oefenen, zou komen uit een geheel andere dimensie van het menselijk bewustzijn, b.v. het religieus besef, dat geen innerlijke aanraking heeft met de eigenlijk wetenschappelijke werkzaamheid. Men zou twee terreinen van het menselijk bewustzijn met elkaar confronteeren, die geen innerlijke aanraking met elkaar hebben.

Voor een wezenlijke transcendentale critiek van alle mogelijke wijsgeerig denken is eerst plaats, wanneer wij onze theoretische denkhouding zelf in een radicaal critische denkhouding richten op zijn noodzakelijke vooronderstellingen, en wel die in de algemeen geldige structuur van dit denken zelf besloten liggen, resp. door die structuur zijn gepostuleerd.

Alleen de onderstelling, dat deze transcendentale critiek een zuiver theoretisch, een zuiver wijsgeerig karakter zou moeten dragen, moet bij dit critisch onderzoek worden losgelaten, omdat zij belast is met het dogmatisch vooroordeel van de autonomie van het wijsgeerig denken, waarvan wij het problematisch karakter in het voorgaande reeds hebben aangetoond.

Het moet in het midden blijven, of autonoom wetenschappelijk denken mogelijk is. De gang van het onderzoek zelf zal het moeten uitmaken.

Na deze opmerkingen over den aard van ~~het~~ de transcendentale critiek van het wijsgeerig denken, die alleen in staat is antwoord te geven op de vraag naar de mogelijkheid der wijsbegeerte, wil in trachten in het kort de methode aan te

geven, waarnaar ik deze transcendentale kritiek denk te voeren.

Het eerste grondprobleem in transcendentalen zin, wat de mogelijkheid van wijsgeerig denken aangaat, betreft de eigenlijke structuur van de theoretische denkhouding.

Die structuur is alleen op te sporen in confrontatie van de theoretische met de niet-theoretische denkhouding in het dagelijksch leven.

Waardoor onderscheidt zich de eerste van de laatste? Waardoor onderscheidt zich naar haar aard de theoretische denkhouding van de niet-theoretische?

Het onderscheid ligt in het t e g e n o v e r s t e l l e n d karakter van de theoretische denkhouding, d.w.z. in de theoretische denkhouding stellen wij onze logische denkfunctie, d.i. het logisch aspect van onze concrete denkhouding, of denkhandeling, bewust en opzettelijk t e g e n o v e r een niet-logisch aspect van de werkelijkheid.

Dit wijkt af van de gangbare voorstelling van den Gegenstand. Men spreekt over den Gegenstand van de kennis, de Gegenstand van het ik. Die is er niet. Het ik heeft geen Gegenstand, en ook de kennis niet. Als dat zoo was, kwamen we heelemaal niet tot kennis. Niet onze concrete kennis-activiteit heeft een Gegenstand. Er is alleen een Gegenstand van niets anders dan van de logische functie van ons denken. Meer niet.

Het is zoo: wij stellen in de theoretische denkhouding onze logische denkfunctie, het logisch aspect van ons denken, bewust tegenover een niet-logisch aspect van de werkelijkheid. En dat niet-logisch aspect van de werkelijkheid biedt weerstand. Dat is de tegenstand, de weerstand aan ~~onze poging~~ onze poging om het in logisch begrip te vatten. Meer niet. Andere tegenstand is er niet, alleen hier: in zijn niet-logisch aspect biedt het tegenstand, en zoo ontstaat het wetenschappelijk begrip.

Als u als student u de vraag stelt: wat is dat veld van onderzoek, dat ik ga beoefenen? Wat is het recht? Wat gebeurt daar? - waar wilt U dan toe komen? U wilt komen tot begrip van, tot logisch begrip van het recht, en U heeft dat begrip nog niet, en daar ligt dat niet-logisch aspect tegenover ~~Menschelijke~~ Uw logische denkfunctie en biedt in zijn niet-logisch karakter weerstand. Zoo wordt het Gegenstand, en zoo ontstaat het theoretisch probleem.

In deze tegenoverstelling ontstaat de bekende theoretische d i s t a n t i e, die eigen is aan ~~menschen~~ wat de Gegenstand-relatie genoemd wordt. Het logisch denken neemt afstand.

Beantwoordt deze Gegenstandsrelatie aan de structuur, aan de ons gegeven structuur, die in onze ervaring gegeven is, van de werkelijkheid?

Ik stel hier geen metafysische vraag, maar een vraag die onontwikkbaar is, ook voor de vakwetenschap onontwikkbaar.

Als dat het geval was, zou de menselijke kennis principiëel onmogelijk worden. Onze logische denkfunctie zou in alle scherpste het niet-logisch ~~aspect~~ aspect af moeten weren: dat is het niet logische, hier is een echt theoretische a n t i t h e s i s, een tegenstelling in de Gegenstandsrelatie. Een etweder-oder: hier het logische, daar het niet-logische. Als dat aan de werkelijkheid beantwoordt, dan is er een kloof tusschen beide, dan komt het nooit tot logisch begrip van het niet-logische. Het probleem der kennis zou onoplosbaar zijn.

Inderdaad is deze theoretische antithesis- of Gegenstandsrelatie niet beantwoordend aan de structuur van de werkelijkheid, maar een p r o d u c t van een k u n s t m a t i g e a f t r e k k i n g, van een abstractie. We hebben iets geabstraheerd van de gegeven structuur van de werkelijkheid. We hebben juist datgene geabstraheerd, waardoor dat logisch aspect onverbrekkelijk ~~verbonden~~ met alle andere aspecten van de werkelijkheid samenhangt, en dat de ervaring eerst mogelijk maakt.

Die aftrekking, die abstractie, die kunstmatige bewerking is zelf het product van een theoretische uiteenstelling van de werkelijkheid in haar logisch en haar niet-logisch aspect. Zoo alleen ontstaat de afstand en de Gegenstandsrelatie.

Daarmee ontstaat het t w e e d e t r a n s c e n d e n t a l e g r o n d p r o b l e e m: wat wordt in de theoretische denkhouding van de gegeven structuur der werkelijkheid afgetrokken, en hoe is die aftrekking mogelijk?

Wat wordt afgetrokken?

Deze kritische grondvraag belet ons om van de theoretische of wetenschappelijke denkhouding als onproblematisch gegeven uit te gaan.

Zij stelt ons in staat tot een exacte confrontatie van de wetenschappelijke met de voor-wetenschappelijke denkhouding.

Want de laatste, de denkhouding van het dagelijksch leven, mist ieder tegenoverstellend karakter. Zij kent geen Gegenstandsrelatie. De Gegenstandsrelatie is aan de naieve denkhouding vreemd. In de naieve denk- en ervarings-houding zijn we met al onze bewustzijnsfuncties, ook met onze logische denkfunctie midden in gesteld in d i e werkelijkheid, en we ervaren die werkelijkheid als

een ononderbroken samenhang van al haar aspecten.

Hoe is dat mogelijk?

Dat laatste is alleen mogelijk, doordat wij in de naieve ervarings- en denkhouding de werkelijkheid ~~in~~ ervaren in een relatie die men v o l k o m e n t e n o n r e c h t e met de Gegenstandsrelatie vereenzelvigd heeft en die net haar polaire ~~aan~~ tegendeel is: de relatie van subject en object.

Wat is dat?

In de gewone ervaringshouding aarzelen we geen oogenblik aan die roos eigenschappen toe te kennen, behorende tot wat wij kunnen noemen het psychische aspect van de werkelijkheid. We kennen haar toe zinnelijke vorm, kleur, gedaante. We zijn ons goed bewust dat die roos niet fungeert en niet kan fungeeren als subject in de zintuigelijke waarneming. Wij kennen aan dezelfde roos in de dagelijksche ervaringshouding logische kwaliteiten toe, waardoor zij zich onderscheidt van andere bloemen. Het zijn naief opgestelde kenmerken, maar we hebben een zeker begrip van die roos, waardoor wij haar onderscheiden van andere dingen.

Die kenmerken zijn objectief logische hoedanigheden: die roos kan niet denken, niet subjectief logisch fungeeren.

We gaan verder: we kennen aan de roos ook eigenschappen toe en hoedanigheden in het cultuur-aspect van de werkelijkheid: een gekweekte roos onderscheiden wij van een wilde roos. We kennen aan die roos objectieve kwaliteiten toe in taal-aspect: de roos heeft objectieve beteekenis, ofschoon wij ons ervan bewust zijn dat die roos niet subjectief is in symbolische beteekening.

We kennen aan die roos ook objectieve functies toe in het economische, in het recht, en zoo voort. In al die aspecten fungeert voor onze naieve ervaring die roos, hetzij als subject, hetzij als object. En nu vatten wij de volle werkelijkheid van die roos in de relatie van subject en object, die zoodanig is dat zij de werkelijkheid intact, in één laat, en niet uiteenstelt zooals dat in de Gegenstandsrelatie het geval is.

In deze subject-object-relatie wordt dus ook de logische denkfunctie midden in de werkelijkheid zelf ingesteld, zij maakt er bestanddeel van uit. De subject-object-relatie die ik hier noem draagt in de naieve denkhouding een s t r u c t u r e e l karakter. Wij zijn ons in de naieve ervaring bewust, als ik zeg: die roos is rood, dat dat een hoedanigheid is die betrokken is niet op mijn subjectieve waarneming, maar op alle mogelijke waarneming.

In de naieve denk- en ervaringshouding kennen we aan de subject-object-relatie structureel karakter toe: zij behoort tot de structuur der ervarings-werkelijkheid.

Ik hoop hiermee te hebben duidelijk gemaakt het niet gradueele, maar radicale verschil tusschen de theoretische Gegenstandsrelatie die het wetenschappelijk denken kenmerkt en de niet-theoretische subject-object-relatie, die karakteristiek is voor de naieve denk- en ervaringshouding.

Dit is allerm minst in overeenstemming met de gangbare opvatting van de naieve ervaring.

Voor al in den kring van de critische filosofie, en ook wel in natuurwetenschappelijken kring, is men van meening, dat de naieve ervaring zelf een theorie is van de werkelijkheid: het naief realisme. En aangezien het een n a i e f realisme is, moet het grondig weerlegd worden door de critiek. Dat heeft ~~KANT~~ KANT gedaan; en dat meenen de aanhangers van een natuurwetenschap, - die daarmee de grenzen van hun vak te buiten gaan - te doen. De naieve ervaring, daar zijn we boven uit!

Neen. De naieve ervaring is niet een theorie, die weerlegd kan worden. Zij is een gegeven. Een groot gegeven. Het eenige gegeven, het waarachtige gegeven van de werkelijkheid. Waarvan iedere theorie over de werkelijkheid bevredigend rekenschap moet kunnen geven; en als zij dat niet kan, dan des te erger voor die theorie!

Nu kunnen we de vraag beantwoorden: wat wordt in de theoretische denkhouding afgetrokken in het gegeven der werkelijkheid? De niet-theoretische subject-object-relatie wordt afgetrokken (?).

De theoretische denkhouding kan echter bij de Gegenstandsrelatie niet blijven staan. Zij moet van de antithesis voortschrijden tot een s y n t h e s i s.

Daarmee ontstaat het d e r d e t r a n s c e n d e n t a l e grondprobleem: van welk standpunt uit laten de in de Gegenstandsrelatie uiteen en tegenover elkander gestelde aspecten zich weer in synthesis vereenigen?

Daarmee raak ik het kernprobleem van de transcendentale critiek: het probleem van het uitgangspunt van iedere mogelijke wijsbegeerte.

Bij een critische beschouwing van de Gegenstandsrelatie moet één ding zeker zijn: het gezochte uitgangspunt van wetenschap en wijsbegeerte kan noch gezocht worden in de logische denkpool van de Gegenstandsrelatie, noch gezocht

worden in zijn Gegenstand. Zal het tot verbinding komen, dan is een derde noodzakelijk. Zal het tot wezenlijke synthesis komen, dan moet ik mijn uitgangspunt kunnen kiezen, dat in mijn bewustzijn is te vinden, dat boven de Gegenstandsrelatie uitgaat, boven het logisch aspect en boven de niet-logische aspecten die zijn Gegenstand zijn.

Daarmee schijnt de wijsbegeerte in een critische impasse te zijn gekomen. Want het dogma van de autonomie van het theoretisch denken dwingt, om het uitgangspunt te zoeken binnen in het theoretisch denken.

Het theoretisch denken is krachtens zijn structuur en aard aangewezen op synthesis. Zuiver logische denk-activiteit, die zich puur binnen het logische aspect van de werkelijkheid beweegt, is een onmogelijkheid, en kan niet bestaan.

Theoretisch denken is steeds synthetisch denken, op synthese aangewezen denken, en is zelfs in de formuleering van zijn problemen op een aan het logische tegenovergesteld aspect der werkelijkheid betrokken.

Theoretisch denken is naar zijn aard "Aspekt-gebonden".

Voor het theoretisch denken valt de werkelijkheid uiteen ~~in een groote verscheidenheid van aspecten~~ in een groote verscheidenheid van aspecten. Er zijn evenveel gepraeciseerde ~~synthetische~~ theoretische syntheseis mogelijk als de werkelijkheid niet-logische aspecten bevat: mathematisch denken, physicaal denken, biologisch denken, psychologisch denken, historicaal denken, en zoo voort.

Als men zegt: wij kiezen in de wetenschap ons uitgangspunt, dan vraag ik: welk wetenschappelijk denken bedoelt U? Onverschillig waar de keus valt, het is altijd oncritisch en wetenschappelijk onverantwoord. Want het komt altijd neer op verabsoluteering van ~~een bepaald vakwetenschappelijk~~ een vakwetenschappelijk gezichtspunt. Als ik het uitgangspunt van de wijsbegeerte zoek in het physicaal denken of in het mathematisch denken, of het biologisch of psychologisch of historicaal denken, het doet er niet toe, ik verval in een -isme: historicisme, biologisme, enz. Al die -ismen laten zich doorvoeren, naar het schijnt; ook dat vraagt verklaring.

Dit standpunt is in dubbelen zin oncritisch.

Ten eerste: in de vakwetenschappelijke synthesis zit juist het transcendentale grondprobleem verborgen, en te meenen dat men zich in de vakwetenschap daarvan niets aan behoeft te trekken, dat kan ik niet begrijpen. Dat is juist de oorzaak van het uiteengaan in richtingen in de vakwetenschappen, zelfs in de mathesis. In de mathesis staat men voor dit probleem: hoe verhoudt zich het getals-aspect van de werkelijkheid en het ruimtelijke aspect van de werkelijkheid tot het logische aspect van het denken en tot het aspect van de taal? Al naar gelang men die verhouding en samenhang anders ziet, gaan de wiskundigen uiteen in verschillende richtingen: logicisme, functionalisme, empirisme.

Dat probleem is niet te vermijden. De vraag, hoe men zijn begrippen vormt, de verhouding van het eene vakgebied tot het andere, dat is niet transcendent, maar komt midden in de vakwetenschap aan de orde.

Dat men de mogelijkheid overweegt, dat men aan vakwetenschap kan doen zonder impliciet een wijsgeerig standpunt te hebben gekozen, en in het wijsgeerig standpunt nog op andere wijze positie te hebben gekozen, is mij een levend raadsel. Dat is de impasse, waarin de autonomie van het wetenschappelijk denken ons schijnt te voeren.

Maar ik zou geen recht ~~aan~~ laten wedervaren aan de aanhangers van deze autonomie als ~~wetenschappelijk~~ theoretisch axioma, als ik niet wees op de uitweg, die KANT gewezen heeft. KANT heeft gezien het oncritisch karakter van de verabsoluteering van bepaalde vakwetenschappelijke gezichtspunten en heeft gemeend langs critischen weg een andere manier te kunnen wijzen om boven deze -ismen uit te komen, en toch het uitgangspunt van het theoretisch denken binnen het theoretisch denken zelf te vinden.

KANT meent dat zoo te kunnen bewerken, dat hij kan aantoonen, dat in onze logische denkfunctie een laatste punt aanwezig is, dat nooit meer tot Gegenstand kan worden. KANT zoekt het uitgangspunt van het theoretisch denken langs den weg dien men kan noemen den weg der critische zelfbezigning. Dat is de groote daad van KANT, waardoor hij het denken oproept tot zelfbezigning. Hij onderscheidt namelijk twee denkrichtingen: de zakelijke, gegenständliche, die heelemaal op het onderzoek van den Gegenstand gericht is; en de reflexieve, die zich terugwendt, terugbezint juist op de subjectieve denk-act zelf.

Daarin wil KANT het denken wijzen den weg der critische zelfbezigning: kijk niet altijd naar wat er tegenover het logisch denken staat, maar geef u reenschap, wat u zelf doet als u denkend werkzaam is.

KANT meende binnen het logisch aspect te kunnen aanwijzen een laatste subjectiviteit, die nooit tot Gegenstand kan worden. Ik kan de geheele empirische werkelijkheid tot Gegenstand maken van het "ik denk", maar dat laatste "ik denk" kan ik nooit tot Gegenstand maken, want ik moet er altijd bij zijn. Dat ik denk moet al mijn voorstellingen kunnen begeleiden.

Dat is een veel belovende weg.

Maar het resultaat waartoe hij komt: hij handhaaft het dogma van de autonomie van het theoretisch denken, en zoekt in het logisch denk-aspect naar wat men genoemd heeft: het transcendentale logische denk-subject, de denkpool die ~~maar~~ zelf nooit in de tegenpool van den Gegenstand kan komen, omdat het "ik denk" al mijn voorstellingen en denkhandelingen moet kunnen begeleiden.

Is KANT er in geslaag in dat transcendentale denksubject inderdaad een punt in het bewustzijn aan te wijzen, dat voldoet aan de critische eischen van een uitgangspunt?

We vonden dit: zal het uitgangspunt inderdaad critisch gekozen zijn, dan mag het niet in een van de polen van de Gegenstandsrelatie gezocht worden, noch in de subjectieve logische denkpool, noch in den Gegenstand. Want het gaat om de verbinding. Er moet een derde zijn. KANT echter zoekt het in de subjectieve denkpool.

Dat laatste "ik denk" blijft volkomen in de Gegenstandsrelatie bevangen, zoozeer, dat hij zegt: de geheele empirische werkelijkheid is in beginsel Gegenstand voor dit laatste "ik denk".

HUSSERL in zijn phaenomenologie maakt dezelfde fout in zijn beginsel van het transcendentale bewustzijn, het "reine Ich".

De weg, dien KANT wees, was veelbelovend, want alleen in den weg van een ~~radicaal~~ radicaal critische zelfbezinning kunnen wij ons uitgangspunt ontdekken.

Waarom is deze weg zoo veel belovend?

Omdat de ikheid het concentratiepunt is van heel ons tijdelijk bestaan. Van alle functies, van alle aspecten waarin wij fungeeren.

Ik fungeer in het aspect van getal, ruimtelijkheid, fysische beweging, , organisch leven, psychisch gevoel, logisch denken, historische ontwikkeling, taal, enz. Er is geen aspect aan te wijzen, dat ik niet bezit: het zijn mijn aspecten, de aspecten van mijn en uw bestaan.

Als het theoretisch denken de richting van de ikheid kiest die denkt, krijgt het een concentrische richting. Het verstrooit zich niet langer. Het tegenstandlich denken verstrooit zich, want er zijn vele aspecten. Maar als ik kom tot critische zelfbezinning, neemt mijn blik de concentrische richting: hij gaat naar de eenheid, waarin alle aspecten als in een brandpunt ~~samenkomen~~ samentreffen.

De ikheid als centrum van heel de tijdelijke existentie, als brandpunt van mijn bestaan, die gaat inderdaad alle tijdelijke aspecten van de Gegenstandsrelatie te boven, die is in den vollen zin des woords t r a n s c e n d e n t, al zijn de aspecten aan de ikheid niet vreemd, want het zijn haar eigen aspecten.

Hier schijnt het punt gevonden te zijn.

Intusschen, we hebben gezien dat, wanneer we vasthouden aan het dogma van de autonomie van het theoretisch denken, de weg van de critische zelfbezinning niet ten einde gegaan kan worden. Ik moet dan halt maken, ik ben gebonden aan mijn postulaat van de autonomie van het theoretisch denken.

Ter wille van het dogma wordt de critische zelfbezinning stop gezet!

KANT weigert uitdrukkelijk zich verder rekenschap te geven van den aard der ikheid, die theoretisch filosofeert. Later, in de practische filosofie, komt hij tot de onthulling van zijn ware uitgangspunt, maar theoretisch doet hij het niet.

Zoo voert het trasncendentale grondprobleem inzake het uitgangspunt van alle mogelijke wijsbegeerte en wetenschap in de door KANT bedoelde richting van critische zelfbezinning vanzelf tot het v i e r d e g r o n d p r o b l e e m van de transcendentale critiek:

Hoe is de keuze van het gezochte uitgangspunt mogelijk en van welken aard is de critische zelfbezinning, die daartoe noodig is?

Er is geen andere critische weg dan die der zelfbezinning.

Als het denken de concentrische richting neemt op de ikheid, alle aspecten richtend op hun diepere wortel-eenheid, dan neemt het een richting, die nooit door het theoretisch denken zelf kan zijn bepaald. Het theoretisch denken voert naar verstrooiing, verscheidenheid; de concentrische richting voert naar de eenheid. Zij l e i d t het theoretisch denken, maar stamt er niet uit.

Er bestaat geen Vernunft als zelfstandig iets.

Er bestaat geen theoretisch denken als iets, dat op zich zelf zou zijn.

De ikheid is de verborgen speelster op het instrument van het denken.

Te zeggen dat de wetenschap autonoom is, haar uitgangspunt uit zich zelf haalt, staat gelijk met den eisch aan de piano om zelf, zonder speler, de Nocturne van Chopin voor te dragen.

Nu is de concentrische richting van het theoretisch denken op die wortel-eenheid een daad, die alleen mogelijk is in gelijktijdige concentratie op den Absoluten Oorsprong van mijn bestaan, of wat ik daarvoor houd.

Dat kan bewust of onbewust gebeuren.

Dit is een daad van religieuzen en niet van theoretischen aard.

Want dit is de aard van de religie: de religie voegt niet een nieuw aspect toe aan de verscheidenheid van aspecten; de religie geeft geen nieuw aspect van de werkelijkheid, maar vat alle aspecten samen in de richting op den Absoluten Grond en Oorsprong der werkelijkheid. Dat is het wezen van onze ikheid, dat zijn wij zelf in het diepst van ons wezen: religieus.

Zoo heerscht er een geestelijke of religieuze concentratie-wet in den mensch. De mensch moet altijd naar het concentratie-punt zoeken, de mensch is naar zijn ikheid aangewezen op het zoeken van den vasten grond.

De verabsoluteering van het vakwetenschappelijk aspect, historicisme enz., is wetenschappelijk niet te verklaren. Wil dat zeggen, dat het niet te verklaren is? Iedere verabsoluteering neemt zijn oorsprong uit de religieuze concentrische richting, die aan de menselijke ikheid, en vanuit die ikheid ook aan het denken dat door hem geleid wordt, eigen is: dit is te verklaren uit de concentratie-wet die algemeen geldig is. De mensch kan er niet buiten, hij moet zoeken, en zonder het zoeken van den vasten grond is wetenschap onmogelijk in al haar vormen. Want ik moet een uitgangspunt hebben voor mijn wetenschap. De wetenschap zelf biedt geen uitgangspunt. En de wetenschap is niet mogelijk zonder uitgangspunt.

De ikheid, dat is de geest, de ziel van de menselijke existentie. Zij is nooit langs den weg van theoretische speculatie of metaphysica te vatten. Zij gaat alle logisch begrip te boven.

Uit de structuur van het denken is dat aan te toonen.

De ikheid is de vooronderstelde; zij is niet in begrip te vatten, omdat zij het transcendente centrum is van onze existentie, waarvan alle begripsvorming uitgaat.

Binnen de transcendentale sfeer van het theoretisch denken zelf kunnen wij de ikheid slechts benaderen door alle in de Gegenstandsrelatie uiteen- en tegenovergestelde aspecten concentrisch op haar te richten, en daarmee impliciet op de ware of vermeende oorsprong der werkelijkheid.

Is nu de individueele ikheid zelve het uiteindelijke uitgangspunt van wijsbegeerte en wetenschap? N e e n.

D e i k h e i d i s s l e c h t s d o o r g a n g s p u n t.

Want het geestelijk centrum, het religieuze leven, is niet individualistisch te verstaan. Het wordt gevoed uit een geestelijke gemeenschap, waarin het individueele ik geworteld is. Het individueele ik is slechts de individueele mensch, de menselijke existentie als in geestelijke wortel-eenheid geconcentreerd. Maar uitgangspunt van wijsbegeerte en wetenschap moet van boven-individueel, van gemeenschaps-karakter zijn. Want wetenschap en wijsbegeerte is niet een individueele liefhebberij, maar gemeenschapstaak en gemeenschapszaak.

Geestelijke gemeenschap: ik gebruik hier het woord "geestelijk" niet in den gewonen zin, zooals we zeggen: het logische is van geestelijken aard. Ik gebruik "geestelijk" hier in religieuze zin. De eigenlijke geest is alleen waar het concentrische is en niet waar de verscheidenheid is, in den zin van uitelkaar-gelegd-zijn. Het is de wortel van de zaak, het centrale, concentrische.

Geestelijke gemeenschap wordt alleen geboren en in stand gehouden door een gemeenschaps-geest die als drijfkracht, als een geestelijke dynamis vanuit het centrum van ons bestaan al onze tijdelijke levensuitingen beheerscht, richting geeft, aandrijft.

We kunnen deze religieuze drijfkracht het religieuze grond-motief van het denken noemen, in den zin van beweegkracht.

Het religieuze grondmotief is het eigenlijk uitgangspunt van de wetenschap.

Het is ook de diepste wortel van de theoretische wijsgeerige werkzaamheid en het ware uitgangspunt van elke mogelijke wijsbegeerte, ook van de kantiaansche, de phaenomenologie, en zoo voort.

Het religieuze grondmotief is door de algemeen geldige structuur van het theoretisch denken gepostuleerd. Het zit in die structuur niet besloten, want die structuur is een betrekkelijke eenheid, t.w. een eenheid in veelheid, in een relatie gegrond, nl. de Gegenstandsrelatie. Maar het concentratiepunt transcendeert de veelheid van aspecten krachtens de structuur van het theoretisch denken. Het is het vooronderstelde van het theoretisch denken, omdat het de synthesis mogelijk maakt.

Geen wijsbegeerte is mogelijk zonder uitgangspunt in een religieus grondmotief. Dit laatste is steeds het eigenlijke, ofschoon mogelijk gecamoufleerde, verborgen uitgangspunt.

Het is dus zaak om de religieuze grondmotieven op te sporen, die de filosofie in haar ontwikkelingsgang beheerschen, en de beteekenis van deze grondmotieven voor de interne wijsgeerige gedachtengang aan te geven.

Onkritisch en onwetenschappelijk is de poging om het Grieksche, middel-

eeuwſche of humanistische denken zoogenaamd zuiver theoretisch te interpreteren, in de onderstelling, dat de wijsbegeerte zich in haar ontwikkeling steeds meer van de religie zou hebben los gemaakt. Zulk een poging komt onveranderlijk neer op het onderschuiven van het religieus grondmotief, waarvan men zelf onbewust uitgaat, aan den gedachtengang, dien men onderzoekt. OVINK in zijn boek over de sofistiek geeft een beschouwing over het Grieksche denken, waarin blijkt hoe hij de Grieken benadert vanuit een grondmotief van den modernen tijd, dat van natuur en vrijheid. Hij geeft als critiek op de Grieksche natuurphilosophie dat zij de natuur verabsoluteert en dus voor de vrijheid geen ruimte laat; een critiek die de Grieken niet begrepen zouden hebben, want dat grondmotief beheerschte hen niet.

Voor zoover de Grieksche wijsbegeerte zich tegen het volksgeloof keerde, mogen we niet zeggen, dat de Grieken het denken van het religieuze grondmotief van de Grieksche religie zou hebben vrij gemaakt.

Welke religieuze grondmotieven hebben het Westersche denken beheerscht?

Het is wetenschappelijk eisch, zich daarvan rekenschap te geven, want alleen zoo is men in staat het wijsgeerig theoretisch denken in zijn internen ontwikkelingsgang te verstaan.

Het zijn er, in hoofdzaak, vier.

Uit het eigen grondmotief, en niet uit het grondmotief van den onderzoeker moet de denker worden verstaan.

Schepping is de diametrale tegenstelling van demiourgein.

Schepping is een woord, dat wij allemaal kennen en gebruiken en ... denatureeren. Want het heeft een diepte, waar wij niet aan willen. Er is geen plekje in de wereld, waar de mensch autonoom iets tegenover God kan stellen.

Schepping beduidt de verlorenheid van den mensch.

Schepping beduidt: integraal is God de Oorsprong; Hij heeft geen tegeninstantie tegenover Zich.

In de schepping openbaart God den mensch aan zich zelf.

De mensch heeft een wortel van zijn bestaan, zijn hart, dat brandpunt, vanwaar al onze tijdelijke levensuitingen hun uitgang nemen.

Wanneer daar de afval plaats grijpt, is die ook radicaal.

Als het christelijk grondmotief beslag krijgt op ons denken, beteekent dat een volledige revolutie voor het denken, een omkeering, zooals we niet kunnen zien in het antieke humanisme, ook niet in het moderne humanisme.

Het integrale en radicale karakter van de christelijke religie dwingt ons tot een werkelijkheidsvisie, die de wortel en het centrum van alle aspecten voortdurend in het oog houdt.

Een poging tot verz^{oe}ning van het Grieksche en het Christelijke grondmotief leidt tot het grondmotief van natuur en genade. Dat motief beheerscht de scholastieke wijsbegeerte en ook haar opvatting van de autonomie van het denken. Daarom is de scholastieke opvatting van die autonomie totaal anders dan bij de Grieken. De eigenlijk zin ervan wordt beheerscht door het motief van natuur en genade. De natuur is de Grieksche natuur-opvatting, die van vorm en materie, maar deze is op het allernauwste verbonden met de genade-idee, zoodat we in de geheele scholastiek toch iets volkomen anders hebben dan in de oudheid.

Het vierde grondmotief is dat van natuur en vrijheid.

De natuur is daar ontgeestelijkt.

In dit vierde grondmotief wordt getracht alle drie vorige motieven tot een synthese te brengen. Het humanisme is geen heidendom, het is door het Christendom heen gegaan; maar het is de saecularisatie ervan.

Schepping wordt dan scheppend denken. Zondeval en verlossing keeren in dit verband ook terug, maar het is alles verhumaniseerd, gesaeculariseerd.

Wat het natuur-motief van dit humanisme aangaat: dit natuurmotief is nooit te verstaan ~~zonder het vrijeheidsmotief~~ los van het vrijeheidsmotief.

Dit humanisme poneert de vrijheid van alle autoriteitsgeloof. De mensch is niet meer bereid zich aan eenige wet te onderwerpen, die hij niet zelf in redelijke vrijheid zich gesteld heeft.

Dat roept op tot een nieuwe natuurbeschouwing.

De natuur wordt dan gezuiverd van bovennatuurlijke invloeden.

De natuur wordt nu het terrein voor de beheersching door de menschelijke persoonlijkheid. Als de moderne natuurwetenschap geboren is, gaat men de vakwetenschappelijke methode maken tot methode van werkelijkheidsleer: wat de ware werkelijkheid is, zoo als de werkelijkheid mag gelden, dat wordt bepaald door de wetenschap. Dat is de nieuwe werkelijkheidstheorie, opgebouwd op het natuurwetenschappelijk denken, en levend van de overspanning van het natuurwetenschappelijk denken; beider verhouding moet gezien worden als die van oorzaak en gevolg.

Dat nieuwe motief komt in een dialectische spanning te verkeeren. Want als er ernst mee gemaakt wordt, blijft er geen plaats over voor de vrije persoonlijkheid.

Dat dwond KANT de aanspraken van het theoretisch denken te beperken tot de waarneming. Er komt een kloof tusschen natuur en vrijheid, en tusschen geloof en wetenschap. Het dualisme van het grondmotief werkt zich theoretisch uit.

Drie grondmotieven zijn dialectisch: door innerlijk dualisme verscheurd.

Dan komt het denken in spanning, en wordt in polaire richting uiteengedreven.

Ook de polair uiteengedreven richtingen behooren bij elkaar.

Idealisme en materialisme zijn broertje en zusje. Ze wortelen in hetzelfde grondmotief. Bij de Grieken op dezelfde manier: Heraclitus en Parmenides behooren innerlijk samen.
