
HET WIJSGEERIG TWEEGESPREEK TUSSCHEN DE THOMISTISCHE PHILOSOPHIE EN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE

DOOR

PROF. DR H. DOOYEWEERD

I

Prof. Dr H. ROBBERS, *Het natuur-genade-schema als
religieus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte*
(Studia Catholica 23e jrg, afl. II, 1948, blz. 69—87).

Sinds haar optreden op het tooneel der Nederlandsche filosofie heeft de Wijsbegeerte der Wetsidee met toenemenden aandrang gepleit voor een doorbreking van het isolement der onderscheiden scholen en richtingen, die zich vooral in de eerste decennien der XXe eeuw in een zeker geestelijk exclusivisme van elkander hadden afgesloten.

Wat zij hierbij beoogde was uiteraard niet een formeele critische gedachtenwisseling, waarbij de tegenstander met meer of minder geluk bestreden wordt vanuit eigen uitgangspunt, maar het uitlokken van een wezenlijk tweegesprek van richting met richting, waarbij van weerszijden de begeerte zou voorzitten wezenlijk door te dringen tot de diepste grondslagen van het wijsgeerig denken en het standpunt van den tegenstander inderdaad vanuit diens eigen geestelijk grondmotief te benaderen.

Daartoe diende de transcendentale critiek van het theoretisch denken als zoodanig, die eindigde in een scherpe onderscheiding tusschen de wezenlijk theoretisch-wijsgeerige oordeelen en de — vaak aan den denker verborgen — boven-theoretische voor-oordeelen, die in het religieuze grondmotief van zijn denken geworteld zijn en de geheele richting van dit laatste bepalen.

Was deze transcendentale critiek gedoemd zonder weerklank te blijven bij wijsgeerige scholen, die zich op de autonomie van het wijsgeerig denken hebben vastgelegd? Dit zou inderdaad het geval zijn, wanneer zij aan de laatste de eisch zou hebben gesteld bij voorbaat het geloof in die autonomie prijs te geven.

Maar dan zou de Wijsbegeerte der Wetsidee tegelijk ook het recht hebben verbeurd aan haar critiek de qualificatie transcendentaal te verbinden. Want met dit laatste was toch bedoeld, dat een wezenlijk critisch onderzoek zou worden ingesteld naar de *mogelijkheid* van de wijsbegeerte als theoretische werkzaamheid en zulks vanuit de algemeen geldige structuur van de theoretische denkhouding zelve. Bij zulk een

transcendentale critiek passen geen dogmatische machtspreuken ten aanzien van het al of niet autonoom karakter van de „natuurlijke menselijke rede”.

Van de aanhangers van deze autonomie vroeg zij slechts, dat zij niet langer dogmatisch dit standpunt voor een *wijsgeerig axioma* zouden uitgeven, maar op conscientieus critische wijze zouden trachten te komen tot een bepaling van het ware karakter ervan.

Het mag nu inderdaad tot blijde voldoening stemmen, dat van thomistische zijde deze dringende oproep tot critische zelfbezinning begrepen en op de juiste wijze gewaardeerd is.

Ik doel hier op de verhandeling door Prof. Dr H. ROBBERS S.J., den bekenden hoogleeraar aan de Nijmeegsche Universiteit, gepubliceerd in het zoo juist verschenen Aprilnummer van *Studia Catholica* onder den titel: *Het natuur-genade-schema als religieus grondmotief der schoolstieke wijsbegeerte*.

Dat inderdaad bij dezen denker de ernstige wil heeft voorgezeten, om in den door de W. d. W. bedoelden zin het wijsgeerig tweegesprek op te vatten, moge blijken uit de slotpassage van zijn artikel, die ik hier in haar geheel laat volgen:

„Prof. D. heeft in de loop der laatste jaren op vele punten van het Thomisme critiek geleverd. Op elk afzonderlijk kan moeilijk worden ingegaan. Maar al die afzonderlijke punten werden toch betrokken op het grond-schema natuur-genade, dat door Prof. D. aan een door hem genoemde transcendentale critiek onderworpen wordt. Hij schreef, dat de monologische vorm der critiek zich in een dialogische vorm dient om te zetten: de critiek dient de vorm van een *wijsgeerig tweegesprek* aan te nemen, waaraan de gecritiseerde denker inderdaad op voet van gelijkgerechtigheid kan deelnemen. Als een dergelijk deelnemen op voet van gelijkgerechtigdheid moge Prof. D. deze regelen zien; onze transcendentale critiek is geworden tot zelf-critiek, maar ook tot een critisch onderzoek van de door de W. d. W. ingestelde critiek op het Thomisme.

Met Prof. D. valt te besluiten, dat de waarheid ook op wijsgerig terrein ons kan, ja zal, vrij maken.”

In dezen geest is de verhandeling van mijn geachten ambtgenoot van het begin tot het einde geschreven. En daardoor is zij een zeer belangrijke bijdrage geworden tot een wezenlijke confrontatie van twee wijsgeerige stroomingen, die, hoezeer zij ook in uitgangspunt en gedachtenrichting mogen verschillen, niettemin juist in de diepste grondslagen een belangrijke kern van geestelijke verwantschap niet kunnen verloochenen.

Inderdaad, het wijsgeerig *tweegesprek* heeft hier een veelbelovenden aanvang genomen. Dat in het begin daarvan nog veel wederzijdsche misverstanden zijn te overwinnen, ligt in den aard der zaak. Nu het echter eenmaal begonnen is, dient het ook te worden voortgezet, opdat van weerszijde ook de geestelijke en wijsgeerige vrucht worde geoogst, die een dergelijke wijze van critische gedachtenwisseling noodzakelijk moet afwerpen.

Voor de W. d. W. is de eerste vrucht daarvan reeds deze, dat zij door Prof. ROBBERS' rustig en bezonnen betoog voor een aantal vragen

is gesteld, die haar aanhangers tot vernieuwde zelf-critiek dwingen. Ik denk hier in 't bijzonder aan zijn vraag met welken maatstaf en met welk recht de W. d. W. haar eigen wijsgeerige concepties als zuiverder schriftuurlijk taxeert dan de traditioneel-scholastische. Inderdaad, dit is een grondprobleem voor de reformatorische denkhouding als zoodanig, waarmede geen enkel aanhanger van de W. d. W. moet meenen te spoedig gereed te zijn.

Maar ik meen, dat ook aan de andere zijde reeds winst valt te boeken in begrip voor die denkhouding.

Want, terwijl nog in zijn onlangs verschenen belangwekkend boek *Wijsbegeerte en Openbaring* Prof. ROBBERS bij zijn korte samenvatting van het standpunt der W. d. W. in de fout verviel dit standpunt in het kader van het grondmotief van natuur en boven-natuur te wringen, waardoor uiteraard een caricatuur-beeld van deze wijsbegeerte moest ontstaan¹⁾, is hij in zijn jongste verhandeling veel voorzichtiger en kritischer geworden. Thans schrijft hij, alvorens zich in de eigenlijke gedachtenwisseling met de W. d. W. te begeven: „Vooraf moge worden genoteerd, dat de bedoeling voorzit zo goed mogelijk weer te geven wat in de kringen der Calvinistische wijsbegeerte en met name door Prof. D. wordt voorgestaan. De denkkraft, vooral door Prof. D. ontwikkeld bij de opzet van dit systeem, is tē opmerkelijk, de liefde voor de waarheid, die daaruit spreekt, tē gaaf en ongerept, tē eerlijk achten wij zijn christelijke overtuiging, dan dat men zich hiervan na een oppervlakkige kennismaking met een bondige tirade kan afmaken. Maar anderzijds wijkt de daarin gebruikte en soms zelf-gesmede terminologie meermalen sterk af van de bij ons en in vele andere kringen gangbare; taal en gedachtengang zijn zo gecompliceerd dat wij vaak duchten in de eigenlijke visie van dit systeem nog mis te tasten. Ook dan zal het-geen volgt nog het voordeel bieden eigen standpunt breder te hebben uiteengezet” (t. a. p. blz. 71).

En tegen het einde van zijn beschouwing komt Prof. ROBBERS tot een uitspraak, die de aanhangers van de W. d. W. met blijde verrassing en dankbaarheid zullen noteeren, omdat daaruit blijkt, hoe de schrijver hier inderdaad ernst heeft gemaakt met de transcendentale critiek der filosofie: „Voor de wijsbegeerte staan hier ongetwijfeld twee religieuze grondhoudingen, twee transcendentale grondideeën tegenover elkaar. De W. d. W. heeft zelf de vraag van de filosofie tot dit punt

¹⁾ *Wijsbegeerte en Openbaring*. (Spectrum, Utrecht, Brussel, 1948) blz. 125: „Consequent aan de calvinistische opvatting over het radicale bederf der menschelijke natuur en haar vermogens ten gevolge der erfzonde, wordt hier de verhouding van natuur en bovennatuur zó gezien, dat die bovennatuurlijke openbaringsorde als iets totaal verschillends van de natuur, zonder verbindingspunten met haar, zich over haar heenplaatst, haar bedekt. Terwijl in het katholieke kamp deze stelregel allesbeheerschend is: de genade verwoest de natuur niet, maar voltooit en verheft haar (*gratia non destruit naturam, sed elevat*), waardoor derhalve de natuurlijke orde positieve grondslag blijft voor deze verheffing, kan in de calvinistische richting de natuur niets aanbrengen om verheven te worden. Hier wordt dus eigenlijk niets verheven of vernieuwd; er wordt eenvoudig een nieuwe schepping geplant, dusdanig, dat het corrupte natuurlijk beginsel daardoor omhuld wordt.

herleid, waar het een vraag wordt over de schriftuurlijke opvatting van natuur en openbaring, van zondeval en verlossing.

Met philosophische speculaties alleen wordt hier niets meer beslist; hier komt het woord toe aan de theologie, aan de exegese, aan die gezamenlijke geloofsbeleving, volgens Katholieken ook beïnvloed door het gezagsorgaan van dat lichaam, van dat mystieke lichaam van Christus, waarin het geloofs- en genadeleven met een élan en een zuiverheid door Christus' H. Geest gedreven en bezielde voortstroomt."

Betekent dit nu, dat Prof. R. de autonomie der natuurlijke rede op wijsgeerig terrein zou hebben prijsgegeven?

Allerminst! Dit blijkt uit zijn geheele betoog wel zonneklaar. Maar dit was door de W. d. W. in haar transcendentale critiek ook allerminst bedoeld. De winst ligt hier op een ander punt: Het thomisme is in Prof. R.'s verhandeling tot transcendentale zelf-critiek gekomen en heeft erkend, dat haar opvatting van de autonomie in wezen door een religieuze grondhouding en een transcendentale grondidee bepaald is, die dieper wortelt dan in het theoretisch denken zelve.

Daarmede is inderdaad de weg ook voor het wijsgeerig tweegesprek op voet van gelijkgerechtigdheid geëffend.

Beide philosophische richtingen hebben de sfeer van het wijsgeerig dogmatisme verlaten en hebben haar ware uitgangspunten eerlijk en vrij tegenover elkander blootgelegd.

Het maakt immers een principieel verschil of men *dogmatisch* rede-neert vanuit het postulaat der denkautonomie, waarbij men er noodzakelijk toe moet komen, degenen, die een ander standpunt huldigen, buiten den kring der wijsgeerige denkgemeenschap te sluiten en principieele afwijking van eigen opvatting op bloote denkfouten bij den tegenstander terug te voeren, dan wel of men heeft ingezien, dat het bedoelde postulaat zelve in een religieuze grondhouding is geworteld, die boven de theoretische grenzen der wijsbegeerte uitgaat.

Het thomisme zal, wanneer deze zelf-critiek meer algemeen onder zijn aanhangers doordringt, ongetwijfeld ook sterker komen te staan tegenover de humanistische denk-stroomingen, die op dogmatische wijze van de autonome rede uitgaan, zonder zich van haar ware grondmotieven rekenschap te geven. Want waarom de thomistische opvatting van de autonomie radicaal verschilt van de humanistische is eerst dan grondig in te zien, wanneer men het wijsgeerig dogmatisme heeft prijsgegeven en den weg der transcendentale denk-critiek is ingeslagen.

Eén vraag eischt echter vooraf beantwoording, eer wij onzerzijds het tweegesprek met Prof. R. gaan opnemen. Die vraag is deze: Wat verwacht ge op *wijsgeerig* terrein van zulk een tweegesprek, wanneer de deelnemers beide tot de slotsom zijn gekomen, dat hun wijsgeerige gedachtengang door een transcendentale grondidee wordt beheerscht, die zich in haar inhoud met die van den ander niet dekt?

Wat ik ervan verwacht? Allereerst een groote wijsgeerige verheldering. In de dogmatisch-wijsgeerige discussie is de kans groot, dat de principieele tegenstanders volkomen langs elkander heen redeneeren, omdat zij niet buiten eigen getrokken denksfeer uitkomen. Voor den thomist droeg tot nu toe de metaphysische zijnsleer met haar kernpunt

de analogia entis en haar transcendente onderscheidingen veelszins een axiomatisch karakter. Men was op dit standpunt geneigd het critisch probleem inzake de mogelijkheid der wijsbegeerte niet — zooals toch noodzakelijk is — vanuit de structuur der theoretische denkhouding zelve te stellen, maar het in de axiomatische poneering van de stellingen der scholastieke zijnsleer feitelijk ter zijde te schuiven.

Dit maakte ook het wezenlijk denkcontact tusschen thomistische en humanistische richtingen in de wijsbegeerte feitelijk illusoir, omdat van weerszijde het inzicht ontbrak in de transcendente grondidee, die de wijze van probleemstelling, de wijze van begripsvorming en eindelijk de geheele theoretische visie op de werkelijkheid beheerschte.

Hier werd de illusie van een zuiver-theoretische benadering van elkanders wijsgeerige inzichten in stand gehouden door een wederzijdsch dogmatisch beroep op de autonomie der rede.

Ook de aanhangers van de W. d. W. zullen niet aan het gevaar van dit wijsgeerig dogmatisme ontkomen, wanneer zij zich zouden vastleggen op de algemeene theorie der wetskringen en der individualiteits-structuren der werkelijkheid als op een werkelijkheidsidee, die voor ieder, die maar behoorlijk wil nadenken, evident moet zijn, en wanneer zij zouden vergeten, dat de eigenlijke sleutel tot deze wijsbegeerte de transcendente denkcritiek vormt, die aan ieder wijsgeerig dogmatisme de pas afsnijdt en den denker dwingt zijn principiele tegenstanders vanuit hun eigen grondmotief critisch te benaderen.

Mijn eigen ervaring is deze dat niets meer verrijkend is dan zich wezenlijk in te leven in den gedachtengang van andersdenkenden, met hen mede te worstelen in de problemen, die in zulk een gedachtengang ontstaan en waardevolle bestanddeelen in hun concepties zich eigen te maken. Want het is een volkomen illusie te meenen, dat een wijsbegeerte zich in een wezenlijk isolement zou kunnen ontwikkelen.

In dit verband moet ik reeds nu opmerken, dat Prof. R. zich vergist, wanneer hij meent, dat ik het dialectisch moment van innerlijke tegenstrijdigheid in THOMAS' motief van natuur en genade heb aangenomen, omdat ik de natuur op calvinistische en niet op thomistische wijze zou hebben verstaan.

Dit laatste is toch wel reeds om deze reden onaannemelijk, omdat dan de geheele transcendente critiek, die ik op THOMAS geleverd heb, onmogelijk zou zijn geweest. Bij de eerste de beste uitspraak over de natuur, die ik van dezen grootmeester der scholastiek zou hebben geciteerd, zou ik mijzelf reeds weerlegd hebben.

Ik heb inderdaad ernstig getracht, mij geheel in THOMAS' eigen grondmotief in te leven en heb in dien geest mijn bronnenstudie van zijn grootschen geestesarbeid aangevat. En ik kan mijn geachten ambtgenoot ook de oprechte verzekering geven, dat ik van deze studie een groote geestelijke en wijsgeerige verrijking heb ondergaan. Dat ik niettemin bij de critische weergave van zijn concepties fouten kan hebben gemaakt, ik zal de eerste zijn om dit toe te geven en Prof. R. zeer dankbaar zijn voor concrete aanwijzingen daarvan. Alles wat er toe kan bijdragen om THOMAS zuiverder en grooter te doen zien in den geest van zijn eigen denkwijze is mij welkom.

Want eerst dan komt ook de transcendente critiek te zuiverder tot

haar recht, die het tegendeel beoogt van een geestelijke en wijsgeerige afsluiting tegenover den tegenstander.

Een wezenlijk wijsgeerig denkcontact tusschen de verschillende wijsgeerige richtingen is op den grondslag der transcendentale critiek inderdaad mogelijk en wederzijds vruchtbaar, omdat zij tenslotte alle theoretisch rekenschap moeten geven van eenzelfde werkelijkheid, aan dezelfde structuur en wetmatigheid van het theoretisch denken gebonden zijn, in één groote, historisch gefundeerde denkgemeenschap tot ontwikkeling zijn gekomen, en tenslotte alle zich gewonnen moeten geven voor onloochenbare standen van zaken in de werkelijkheid, wanneer die in een bepaald stelsel niet bevredigend tot hun recht komen. Maar het zou weer een voorbarige en foutieve conclusie zijn, uit deze waarheid te besluiten tot de autonomie van het theoretisch denken, omdat de algemeengeldige bindingen, waaraan het laatste zich moet onderwerpen geen wezenlijke eenheid van uitgangspunt in het philosopheeren waarborgen en het juist een critisch grondprobleem is of de keuze van het uitgangspunt als zuiver-theoretische daad mogelijk is.

En hiermede moge ik mijn inleidende beschouwing op de belangrijke verhandeling van Prof. R. beëindigen.

In het volgend kwartaalnummer hoop ik zakelijk op zijn critische positiekeuze tegenover de W. d. W. in te gaan.

HET WIJSGEERIG TWEEGESPREEK TUSSCHEN DE THOMISTISCHE PHILOSOPHIE EN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE

DOOR

PROF. DR. H. DOOYEWEERD

II.

Prof. Dr. H. ROBBERS, *Het natuur-genade-schema als
religieus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte*
(Studia Catholica 23e jrg, afl. II, 1948, blz. 69—78).

Wanneer Prof. ROBBERS positief op de verhouding tusschen het Thomisme en de Wijsbegeerte der Wetsidee ingaat, begint hij terecht een onderzoek in te stellen naar de verhouding tusschen het metafysisch zijnsbegrip der Thomistische scholastiek en de door de Wijsbegeerte der Wetsidee geponeerde scherpe onderscheiding tusschen het *zijn* Gods en de creatuurlijke bestaanswijze van den *zin*.

In de scholastieke wijsbegeerte van THOMAS geldt als adagium: *esse est intelligibile*, hetgeen volgens Prof. R. te vertalen zou zijn: „alle zijn, alle werkelijkheid en werkelijkheidsaspecten zijn zinvol.” „De rijkdom hiervan volledig uitwerkend”, zoo schrijft hij, „komt men er ook toe het goddelijke zijn te zien als zinvol, ja in God *intelligibilitas* en *Esse* totaal identiek te zien.”

De vraag moet dan wel rijzen, „of we hier slechts te doen hebben met een verschil in terminologie, of . . . met veel meer.”

Het is goed, dat Prof. R. de kwestie zoo gesteld heeft. Want vooral in het wijsgeerig tweegesprek dreigt steeds het gevaar, dat men langs elkander heen redeneert, doordat men dezelfde termen in principieel verschillende beteekenis gebruikt. Over de *significa* dient men zich allereerst te verstaan. Maar nu is het merkwaardige juist, dat, voorzover althans het wijsgeerig woordgebruik inderdaad berekend is op een scherpe aanduiding van fundamenteele standen van zaken en niet op een willekeurige wijze de beteekenis van de ingevoerde termen vaststelt, het zelve geheel blijkt te zijn bepaald door de wijsgeerige werkelijkheidsvisie en deze laatste op haar beurt door het grondmotief, dat het wijsgeerig denken beheerscht.

Ware het anders, dan zou men inderdaad in een „symbolische logica” als een „mathesis universalis” den grondslag moeten zoeken voor een streng wetenschappelijke wijsbegeerte, die voor verschil in uitgangspunt en grondmotief geen plaats meer zou laten. Dan zou ook een transcendente kritiek van het wijsgeerig denken in den door mij

voorgestanen zin niet slechts overbodig, maar wijsgeerig zinloos moeten worden geacht.

Prof. R. is er verre vandaan, dit oppervlakkig standpunt tot het zijne te maken. De zgn. Weensche school, die het in allen ernst verdedigt, moest eerst haar neo-positivistische werkelijkheidsvisie als een *wijsgeerig dogma* poneeren, vóór zij de logistiek tot den heirweg eener alle richtingsverschillen uitsluitende wetenschappelijke filosofie kon verheffen.

Prof. R. zoekt den grondslag der wijsgeerige signfica terecht dieper: „In de W. d. W.”, zoo merkt hij op, „bedoelt men met *zinhebbend* of *zin-zijn* alleen aan te geven de banden van samenhang der geschapen wezens met andere dingen. Vertalen we dus *zinhebbend* of *zinvol* met *intelligibile*, dan ligt het voor de hand, dat dit praedicaat dan slechts op het geschapen zijn kan worden toegepast, ja dat het gelijkkluidend moet heten met *onzelfgenoegzaam*. Het zin-zijn der schepping is dan: zich te vertonen begrepen te worden als niet op zich zelf rustend, en in zich zelf geen eindpunt vindend. God, de zin-Gever is dan zelf niet meer zin. Hij is boven alle zin verheven, want Hij alleen is zelfgenoegzaam.”

„In scholastieke opvatting is echter *intelligibile* niet beperkt tot dat, waarmee een schepsel betrokken is op andere schepselen en op God. *Intelligibile* of zin-vol wijst veeleer op het *zijn*, in zoover het in lagere zijnsgraden betrokken is op-, en in hoogste volkomenheid oeréén is met Idee. Het spreekt van zelf, dat reeds in het verstaan van zulke termen de scholastieke opvatting der analogia entis meespeelt, evenals in de W. d. W. bij de keuze, hoe men zijn termen (en die van anderen ook) wil verstaan, de afwijzing dier analogie meewerkt.”

Prof. R. ziet dus inderdaad achter het signifisch verschil in 't gebruik van het woord *zin* in de scholastiek en de W. d. W. een principieel wijsgeerig, en gelijk uit het vervolg van zijn betoog blijkt, te laatster instantie een religieus verschil in uitgangspunt aanwezig. Ik ben dit met hem eens. Maar om alle misverstand af te snijden, moet ik aan dit verschilpunt eenige nadere opmerkingen wijden.

In de eerste plaats naar aanleiding van de gelijkstelling van „zinhebbend” en „intelligibel” in de Thomistische scholastiek. Het is duidelijk, dat in dezen gedachtengang uitgegaan wordt van de op de Grieksche theoria (sinds HERACLITUS) teruggaande beteekenis van „logos” als eenheid van woord en gedachte, of — in de terminologie van de W. d. W. uitgedrukt — als eenheid van het taalaspect en het logisch aspect der werkelijkheid.

Hierop was ook gebouwd de Aristotelische en scholastieke opvatting der logica, die tot een scherpe onderscheiding van deze beide modale aspecten der tijdelijke werkelijkheid niet toekwam en ook in haar categorieënleer de praedicamenten beschouwde als wijzen van taalkundige benoeming of aanduiding van verschillende wijzen van zijn. Evenzoo de belangrijke leer der analogie, die in de scholastische logica uitgaat van de taalkundige veelzinnigheid der woorden.

In de W. d. W. is aangetoond, dat deze samenkoppeling van het logisch en het linguïstisch gezichtspunt in de logica niet voldoende rekening houdt met de principieel verschillende modale structuren

dezer beide werkelijkheidsaspecten, en dat de metaphysische wending, die in de Aristotelische en scholastieke zijnsleer aan deze theoretisch bedenkelijke copulatie gegeven wordt, een principieele blokkeering beteekent van het inzicht in de modale en individualiteits-structuren der werkelijkheid.

Ongetwijfeld is dit principieel verschil in wijsgeerige visie op de werkelijkheid afhankelijk van het verschil in uitgangspunt en religieus grondmotief.

Maar wanneer men zou blijven staan bij de constateering van dit principieel verschil, dan zou men in de eigenlijk *wijsgeerige* discussie toch nog geen positieve vrucht hebben getrokken van de transcendentale denk-critiek, hoe belangrijk op zich zelf genomen het inzicht in de diepere wortels van de wijsgeerige denk-werkzaamheid ook moge zijn.

Want men moet niet meenen, dat men van de W. d. W. af zou zijn, door te constateeren, dat haar algemeene theorie der wetskringen en individualiteits-structuren te laatster instantie wordt beheerscht door een grondmotief, dat in zijn reformatorische conceptie voor een R. Katholiek geloovige niet aanvaardbaar zou zijn.

Deze laatste wending der discussie raakt inderdaad de boven-theoretische, religieuze grondslagen van het denken en mag ook hier niet tot een zich voor elkander afsluitend dogmatisme voeren, maar moet, gelijk Prof. R. zelf heeft erkend, tot een voortdurende zelf-critiek onder den toets der Goddelijke Woordopenbaring aandrijven.

Maar de *waarheid* moge eerst in de centrale sfeer der religie haar volheid en eenheid openbaren, zij vindt ook in de tijdelijke werkelijkheid haar betrekkelijke uitdrukking. En zij is niet overgeleverd aan de subjectieve visie van de beoefenaars der wijsbegeerte, maar is voor hen de norm, waaraan zij hun visie op de werkelijkheid hebben te toetsen.

Dat er nu inderdaad vaste modale structuren voor de onderscheiden aspecten der tijdelijke werkelijkheid bestaan en dat deze structuren een ware spiegel zijn van de geheele kosmische orde der modale aspecten, is door de W. d. W. zóó uitvoerig wetenschappelijk aangetoond, dat ook de Thomist er zich niet langer aan zal kunnen onttrekken met de hier ontdekte standen van zaken wijsgeerig rekening te houden. Men versta mij wel: Ik bedoel allermint, dat de algemeene theorie der wetskringen, waarin de W. d. W. van de bedoelde standen van zaken *wijsgeerig* rekenschap heeft gegeven, nu ook door de Thomistische scholastiek als onaantastbare waarheid zou dienen te worden aanvaard.

Want dit zou neerkomen op een dogmatische vereenzelviging van een wijsgeerige werkelijkheidsvisie met de werkelijke standen van zaken. Ik heb zelfs de aanhangers van de W. d. W. voortdurend met nadruk gewaarschuwd tegen een dergelijke dogmatische „canoniseering” van de W. d. W., die met den geheelen geest dezer laatste in flagranten strijd zou zijn.

Neen het gaat hier niet om de *wijsgeerige interpretatie*, maar om de door de W. d. W. ontdekte *structureele standen van zaken zelve*, waarvan zij wijsgeerig rekenschap heeft trachten te geven.

Was in de Thomistische zijnsleer daarmede reeds rekening gehouden?

Dit is een intern *wijsgeerige* vraag, die men niet mag ontwijken door een vlucht in zijn eigen transcendentale grondidee of wetsidee, die nu eenmaal een andere wijsgeerige kijk op de werkelijkheid zou meebrengen.

Om het tweegesprek weer onmiddellijk op het plan van gelijkgerechtigdheid der gesprekspersonen te brengen, wil ik nu de Wijsbegeerte der Wetsidee confronteeren met een door PLATO, ARISTOTELES en de Augustinische en Thomistische scholastiek ontdeekten „stand van zaken in de werkelijkheid”. Daarmede raak ik de beroemde leer van het analogisch zijn (de *analogia entis*).

Prof. R. meent, blijkens zijn vroeger geciteerde uitspraak, dat de W. d. W. de „*analogia entis*” zou hebben afgewezen.

Dit is een misverstand zijnerzijds. Niet de analogie als onloochenbare stand van zaken in de werkelijkheid is door deze wijsbegeerte afgewezen. Zij wordt integendeel hier ten volle erkend en ofschoon ik bij de eerste uitwerking van mijn analogieënleer in de theorie der wetsskringen met de Grieksche en scholastische theorie der analogische begrippen nog niet bekend was, wil ik toch gaarne erkennen, dat hier de „*analogia entis*” het eerst is ontdekt. En deze ontdekking was van groote waarde.

Maar de „*analogia entis*” is iets anders dan de *wijsgeerige theorie* ervan, gelijk ze in de Grieksche en Thomistische metaphysica is uitgewerkt. De gronden, die mij tot afwijzing van deze metaphysische zijnsleer hebben gevoerd, heb ik uitvoerig uiteengezet in mijn vroegere verhandelingen in Phil. Reformata, die aan de leer der *analogia entis* en de Thomistische ontologie waren gewijd. Ik heb hier trachten aan te toonen, dat deze zijnsleer, juist door haar overspanning van het theoretisch denken, van den ontdeekten „stand van zaken in de werkelijkheid” niet bevredigend rekenschap kan geven.

Het analogisch-metaphysisch zijnsbegrip zweeft in de lucht, omdat de analogieën, die het wil omvatten, niet op een *wortel-eenheid* zijn betrokken en — met elimineering van de modale aspect-structuren der werkelijkheid — ook de modale *kern*-momenten uitschakelt, die aan een analogisch begrip eerst zijn modale qualificatie en daarmede zijn *bepaaldheid* en wetenschappelijke *bruikbaarheid* kunnen waarborgen.

Juist op dit punt wordt de oriëntering van de zijnsleer aan de logisch-taalkundige structuur van het existentie-oordeel noodlottig. Want de veelzinnigheid en onmisbaarheid tevens van het koppelwerkwoord in zulke oordeelen bewijst allermint de geldigheid van een analogisch zijnsbegrip, dat in metaphysischen zin *alles* zou omvatten, waarover wij zin-vol kunnen *spreken*. Het woord *zijn*, als taalkundige term is allermint identiek met een *alles*, zonder onderscheid, omvattend *metaphysisch begrip*. In haar scherpe onderscheiding van de zgn. attributieve (op een bloot overdrachtelijk spraakgebruik berustende) en de proportionele (in de werkelijkheid zelve gegronde) analogieën heeft de scholastiek zelve moeten erkennen, dat de aequivociteit van een woord nog geen *analogia entis* waarborgt.

Maar op welken grond wordt dan aan de veelzinnigheid van het koppelwerkwoord „zijn” in de existentie-oordeelen *wel* een logisch-

metaphysische interpretatie gegeven? Zeker niet bloot op *theoretisch-logischen* grond. Want een zgn. „transcendentaal begrip”, dat naar Prof. DE RAYMAKER's bekentenis „niets uitsluit, maar alles vermengt in een kleurloze onbepaaldheid”, mist als zodanig alle karaktertrekken, die een wezenlijk *begrip* moet vertoonen. Ieder begrip moet naar zijn logischen aard de functie van *logische onderscheiding* vervullen en het is juist daarom binnen de *structuurverscheidenheid* der *tijdelijke* werkelijkheid gebonden.

Maar het onderscheidend *begrip* is, gelijk de W. d. W. in haar transcendente denkcritiek heeft aangetoond, niet mogelijk zonder een transcendente *idee* van de tijdelijke werkelijkheid, waarin de theoretisch uiteengestelde modale verscheidenheid der aspecten op de creatuurlijke worteleenheid en de Oorsprongs-eenheid aller creatuurlijke existentie is gericht. En deze concentrische richting, welke het theoretisch begrip in de transcendente idee der werkelijkheid erlangt, kan onze theoretische denkfunctie in haar act-structuur slechts vanuit *het religieuze centrum* onzer existentie deelachtig worden, zoodat deze grondidee in haar theoretische functie steeds *boven-theoretisch*, nl. door een religieus grondmotief, is bepaald.

Het metaphysisch „zijnsbegrip” der Thomistische metaphysica blijkt dus inderdaad geen *begrip*, maar veeleer een *transcendentale grondidee* van de werkelijkheid te zijn.

Als zoodanig is zij inderdaad een *noodwendige*, en *eerste* voorwaarde voor heel de scholastische begripswerkzaamheid, maar zij toont, door haar gemis aan een idee van een wezenlijke *wortel-eenheid* aller tijdelijke verscheidenheid, tegelijk haar afhankelijkheid van een religieus grondmotief, dat het *radicale* en *integrale* karakter van het schriftuurlijk grondmotief der Christelijke religie ontbeert.

Laten wij elkander op deze, zoo alles beheerschende, fundamenteele punten, toch in ons tweegesprek niet voorbijredeneeren, om de vermeende veiligheid van het eigen vertrouwde gedachtenkader te zoeken. Ik voor mij ben bereid, een oogenblik mijn geheelen eigen wijsgeerigen gedachtengang op zij te zetten, om met Prof. R. wezenlijk geestelijk contact te krijgen in de benadering van de onloochenbare *standen van zaken zelve*. Het ernstig zoeken naar de Waarheid is dit offer ten volle waard.

Mijn onderscheiding van Gods oorspronkelijk *zijn* en den *zin* als creatuurlijke bestaanswijze laat zich misschien terminologisch bestrijden. Maar zij bedoelt slechts twee ons in Gods Woord geopenbaarde standen van zaken tot uitdrukking te brengen, die in het analogisch zijnsbegrip der Thomistische ontologie niet tot hun recht kunnen komen, nl. de religieuze concentreering van alle creatuurlijk bestaan in de *wortel-eenheid* van het menschelijk hart en de voor het creatuur onoverschrijdbare, absolute *grens* tusschen Schepper en schepsel.

De analogie in haar voor het creatuurlijk theoretisch denken vatbaren *zin* vindt haar grens in het betrokken zijn op dezelfde creatuurlijke wortel-eenheid, waarin de creatuurlijke *zin zelve* de voorwaarde voor zijn tijdelijke verscheidenheid vindt. De in de analogia entis geïmpliceerde *verscheidenheid* van bestaanswijze is zonder *wortel-eenheid* onbestaanbaar. En aangezien tusschen Schepper en schepsel geen crea-

tuurlijke wortel-eenheid, maar alleen een eenzijdige oorsprongsrelatie kan bestaan, mag ook van een analogia entis tusschen beide niet gesproken worden. Gods *zijn* is niet in een analogisch *begrip* te vatten.

In de Grieksche vorm-metaphysica konden deze interne grenzen van de analogia entis niet tot erkenning komen, omdat zij door een dualistisch — en daarom innerlijk dialectisch — grondmotief werd beheerscht. Haar vorm-materiemotief liet nòch voor een integrale Oorsprongs-eenheid, nòch voor een wezenlijke wortel-eenheid der menschelijke existentie plaats. En voor haar was de *theoria* de ware weg der gods-kennis, zoodat zij moest trachten in het theoretisch denken zelve de brug tusschen het goddelijke en het menschelijke te slaan. Daarom was ook haar metaphysisch „zijnsbegrip” in wezen *dialectisch*, door het dualistisch vorm-materiemotief gebroken. „Vorm” en „materie” konden hier nòch in *oorsprong*, nòch in *wortel* één zijn. Zoo konden PLATO (in zijn dialoog *Parmenides*) en ARISTOTELES komen tot een analogisch „zijnsbegrip” zonder oorsprongs- en worteleenheid, dat juist daarom *alles zonder onderscheid* wilde omvatten, waarover men zinvol kan spreken. Ook de *eenheid* van dit zijnsbegrip blijft dan een bloot *analogische* en mist daarmee een toereikende basis. Wanneer de scholastische zijnsleer hier spreekt van een analogia proportionis (resp. proportionalitatis), een bloote eenheid van *verhouding*, dan moet worden opgemerkt, dat een verhouding een *relatie* is, die in het *theoretisch denken* niet valt te hanteeren zonder dat men de beide deelen der relatie weer *onder eenzelfde grondnoemer* heeft gebracht. Wanneer men in de wiskunde de vergelijking opstelt $2 : 4 = 6 : 12$, dan is het steeds mogelijk zulk een grondnoemer te vinden, omdat alle getallen van dezelfde modale geaardheid zijn. Schepper en schepsel laten zich echter niet onder zulk een gemeenschappelijken noemer brengen en daarom zweeft hier de analogia proportionis als *theoretisch-metaphysische constructie* volledig in de lucht.

Wanneer dan ook God in Zijn Woord zich in menschelijke taal tot den mensch richt en deze Openbaring in het geloof als de absolute Waarheid wordt aanvaard, dan is zulks nimmer zuiver-theoretisch met het analogisch „zijnsbegrip” te verklaren. Deze Openbaring is in haar absolute Waarheid slechts te verstaan in den weg van de religieuze concentratie van al het creatuurlijke op zijn integralen en absoluten Oorsprong door de drijfkracht van Gods Heiligen Geest.

Deze innerlijke beweging des harten gaat principieel het theoretisch denken *te boven*. Maar dit beteekent niet, dat zij dit theoretisch denken zou *uitsluiten* en geheel onberoerd zou laten. Integendeel, daar zij in het religieuze centrum van ons bestaan ingrijpt, geeft zij nu ook aan de theoretische wijsgeerige denk-activiteit zelve de concentrische richting op haar Waarachtigen en absoluten Oorsprong, behoedt haar voor iedere verabsoluteering van het betrekkelijke en stelt haar in dienst, niet van de theologie als wetenschap, maar van den levenden God, die zich in Christus Jezus heeft geopenbaard.

En hiermede kom ik van zelf tot een tweede vraag van mijn geachten collega: „Eigenlijk,” zoo merkt hij in onmiddellijke aansluiting aan zijn eerste vraag op, „is men, wanneer men zich rekenschap gaat geven van dergelijke termen” (nl. die van *zin* en *zijn*) „en van de begrippen,

die ze aanduiden, en de werkelijkheid die eraan ten grondslag ligt, reeds volop aan het filosoferen; men is dan reeds binnen het theoretisch gebied. Men is dan echter tevens bij de verantwoording dezer termen met al wat daarmee wordt aangeraakt, aan het theoretiseeren, aan het filosofisch inzichtelijk maken, of er wel zoo iets bestaat als een boven-theoretische houding of standpunt al dan niet. De opvatting van Prof. D. over „zin en zinhebbend” is er voor pasklaar gemaakt, om daaruit te laten volgen, dat er in de goddelijke sfeer geen zin meer is, dat men dan het zinvolle transcendeert, en men daar verkeert bij de Oorsprong (de *Ἀρχή*) waarvan alle zin uitgaat.

Onzerzijds wordt echter hieromtrent de vraag gesteld: is dit alles weer als zinvolle uitleg bedoeld?”

De schrijver is blijkbaar van meening, hier een innerlijke antinomie in de W. d. W. op het spoor te zijn, want hij spitst zijn vraag steeds scherper toe: De W. d. W. spreekt voortdurend over God en het goddelijke en over de oorsprongsverhouding tusschen God en het geschapene. Dit zinvol spreken over het goddelijk zijn impliceert *intelligibilitas* = ideële kenbaarheid daarvan. Voorts geldt volgens hem hetzelfde van de door mij in de transcendentale critiek van het wijsgeerig denken in het licht gestelde vier religieuze grondmotieven als de centrale drijfkrachten in den ontwikkelingsgang van het Westersch denken: „Een grondschema van dialectische kleur acht Prof. D. onaannemelijk (onaannemelijk betekent toch: niet verantwoord voor redelijk inzicht), omdat het wijst op een innerlijke tegenstrijdigheid (wat zegt: onverbindbaar voor redelijk inzicht, *inintelligibile*, en dus onwerkelijk, *non est*).”

En dus moet volgens den schrijver de W. d. W. ongewild, en in strijd met haar grondonderscheiding van *zijn* en *zin*, telkens weer het scholastieke adagium *esse est intelligibile* in 't gelijk stellen.

Wie dit geheele betoog van Prof. R. in zijn samenhang leest en vertrouwd is geraakt met de transcendentale critiek van het wijsgeerig denken, zal moeten toegeven, dat mijn geachte opponent er hier niet in is geslaagd een wezenlijk transcendentale critiek van de W. d. W. te leveren. Blijkbaar beschouwt hij nog steeds de scherpe onderscheiding van de theoretische oordeelen en de boven-theoretische voor-oordeelen als een vorm van *irrationalisme*, en houdt hij niet voldoende rekening met de onderscheiding van het theoretische en het boven-theoretische en de onderlinge verhouding dezer beide *binnen de creatuurlijke sfeer van den zin* zelf.

Dit komt wel zeer sterk uit, waar hij — tegen de uitdrukkelijke waarschuwing van de W. d. W. in — de *religieuze* dialectiek in haar *religieuze* tegenstrijdigheden verwacht met de *theoretische* en meent, dat de innerlijke tegenstrijdigheid in het dialectisch grondmotief zou beteekenen, dat het „niet verantwoord is voor redelijk (lees „theoretisch”) inzicht”. Wanneer dit inderdaad het geval ware, dan had ik dus mijn bestrijding van het scholastisch grondmotief van natuur en genade langs *theoretisch-logischen* weg moeten voeren en had dus moeten aantonen, dat het een *theoretische antinomie* bevat, die dan weer — zonder inmenging van boven-theoretische voor-oordeelen — langs zuiver theoretischen weg zou moeten worden blootgelegd.

Daarmede zou dan natuurlijk de geheele transcendente critiek haar zin hebben verloren en weer het dogmatisch standpunt in zake de „autonomie der natuurlijke rede” in haar Thomistischen zin zijn aanvaard. Gevoelt Prof. R., die van zulk een verheugende toenadering tot de transcendente critiek der wijsbegeerte heeft blijk gegeven, niet zelf, dat hier iets in zijn betoog wringt en dat hij weer volop vanuit den *dogmatischen inzet* der scholastieke zijnsleer redeneert?

Om deze dogmatische afwijking van het pad der transcendente critiek te corrigeeren en dus het werkelijk tweegesprek weer op te vatten, is het noodig de onweersprekelijke *standen van zaken zelve* in het oog te vatten, die mij tot de principieele onderscheiding van de religieuze en de theoretische dialectiek bewogen hebben. Het merkwaardige van de *religieuze* dialectiek — in tegenstelling tot de *theoretische* — bestaat, gelijk ik uitvoerig heb aangetoond, in het *absoluut* karakter van haar geïntendeerde tegenstellingen, terwijl de *theoretische* dialectiek als zoodanig slechts met *relatieve* te doen heeft, die dus steeds in een theoretische *synthesis* moeten worden overbrugd.

Dit *absoluut* karakter van de religieuze tegenstelling, die met haar *aard* is gegeven, omdat het alleen in de religie om het absolute gaat, maakt het volstrekt onmogelijk haar met de wetenschappelijke methoden der theoretische dialectiek te bestrijden. Het is een onweersprekelijk feit, dat het nog nimmer is gelukt een wijsgeerig tegenstander, wiens denken door een dialectisch grondmotief wordt aangedreven, langs zuiver theoretischen weg van de onjuistheid van dit grondmotief zelve te overtuigen.

Het theoretisch inzicht reikt nu eenmaal niet tot het absolute, gebonden als het naar zijn aard en structuur is aan de theoretische tegenstandsrelatie.

Wat wij echter wel vermogen — en dit is zelfs de primaire eisch van de transcendente critiek van het wijsgeerig denken — is ons theoretisch denken te *richten* op zijn vóór- en boven-theoretische vooronderstellingen. Dit doen wij, wanneer wij ons critisch rekenschap geven van de transcendente grondidee, die aan onzen wijsgeerigen gedachten-gang ten grondslag ligt. Deze grondidee *betreft* het theoretisch denken op zijn boven-theoretische voor-onderstellingen, maar kan de laatste niet zelfstandig zelve weer theoretisch inzichtelijk maken. Iedere poging daartoe berust op een dogmatische *petitio principii*.

Een standaardvoorbeeld hiervan levert het bekende Aristotelisch gods-bewijs, gebaseerd op de noodwendige gevolgtrekking uit de empirische bewegingen tot een onbewogen beweging. Dit bewijs schijnt in theoretisch logisch opzicht volkomen gesloten. Maar het merkwaardige ervan is, dat dezelfde logica tot het bewijs van het tegendeel kan dienen, wanneer men de *petitio principii*, die aan den Aristotelischen gedachten-gang ten grondslag ligt, verandert. Het bewijs onderstelt ARISTOTELES' metaphysische zijnsleer met haar eerste transcendente onderscheidingen van vorm en materie en van act en potentie.

In waarheid is het vorm-materiemotief de boven-theoretische, religieuze vooronderstelling van het metaphysisch zijnsbegrip.

In ARISTOTELES' conceptie heeft het vorm-motief der Grieksche cultuur-religie het primaat gekregen. D. w. z. dat het materieprincipe

der oudere natuur-religie, het principe van den eeuwig vloeienden levensstroom is ont-goddelijkt, terwijl de godheid nu als zuivere of absolute *vorm* in polaire tegenstelling tot dit principe wordt gevat.

De „materie” wordt nu een bloote „potentie” of *aanleg* van zijn, terwijl eerst de *vorm* haar actueel aanzijn kan geven.

Deze stellingen worden in de Aristotelische zijnsleer als *theoretische axiomata* ingevoerd, als absolute waarheden, waaromtrent het theoretisch inzicht, zoo het slechts zuiver functioneert, niet feil kan gaan. En wanneer deze axiomata eenmaal aanvaard zijn, verloopt het bovengenoemde bewijs in zake het bestaan Gods als onbewogen beweging met een schijnbaar logisch dwingende geslotenheid.

In waarheid waren de axiomata der zijnsleer niets anders dan religieuze vooronderstellingen in theoretisch-wijsgeerige uitdrukking. De Ionische natuurphilosophie en HERACLITUS, die van het religieuze primaat van het materieprincipe uitgingen en dus de eeuwig vloeiende beweging als absoluut en goddelijk zagen, konden onmogelijk naar een eerste oorzaak der beweging zoeken, die zelf „onbewogen” zou zijn. Vanuit hun religieus uitgangspunt werd veeleer de „rustende vorm” een empirisch verschijnsel, dat een eerste oorzaak vroeg in een zelf vorm-loos, goddelijk bewegingsprincipe.

De ware stand van zaken is dus deze: Het theoretisch inzichtelijk karakter van het genoemde Aristotelisch godsbewijs hangt inderdaad aan een religieus voor-oordeel, dat het theoretisch inzicht beheerscht en leidt. Nu fungeert ook het religieuze inzicht binnen de creatuurlijke sfeer van den *zin*, maar het is niet zelfstandig *theoretisch* inzichtelijk, maar *boven-theoretische voor-onderstelling*, die intentioneel is gericht op een Absoluten Oorsprong, die de sfeer van den creatuurlijken zin transcendeert.

Daar nu het theoretisch inzicht nimmer los van het boven-theoretische kan functioneeren en het laatste zich ook binnen het eerste *uitdrukt*, ontstaat de „transcendentale schijn” als zouden de boven-theoretische onderstellingen zelve voorwerp van autonoom theoretisch inzicht kunnen worden. Maar t. a. v. de axiomata, die in de transcendentale vooronderstellingen van het wijsgeerig denken fungeeren, kan de waarheid worden geponeerd: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in corde humana* en het inzicht in dezen zinvollen stand van zaken is de eerste voorwaarde voor de transcendentale critiek der filosofie. Ik heb er voortdurend tegen gewaarschuwd de *transcendentale grondidee* der wijsbegeerte, waarin het eigenlijk theoretisch denken met zijn wijsgeerige problemen op zijn religieuze vooronderstellingen *gericht* wordt, met deze laatste te vereenzelvigen.

De bedoelde grondidee of wetsidee is niet identiek met de religieuze dynamis of drijfkracht van het grondmotief, maar slechts de *theoretische uitdrukking* van dit laatste, die als zoodanig afhankelijk blijft van dit grondmotief, dat zich zinvol in deze idee uitdrukt.

Het theoretisch denken is geen „zelfstandigheid”, geen „substantie” in den scholastischen zin des woords, maar een instrument, dat niets kan voortbrengen zonder de ikheid, den verborgen speler, die door een religieus motief wordt aangedreven.

Hebben wij nu tot zoover elkander vastgehouden in het wijsgeerig

tweegesprek, dan is de weg geëffend, om een volgend thema onze discussie in bespreking te brengen. De Thomistische scholastiek heeft de W. d. W. als een vorm van „irrationalisme”, „voluntarisme” en „fideïsme” gequalificeerd. Prof. R. meent op zijn beurt het Thomisme te moeten verdedigen tegen het verwijt als zou het een vorm van „rationalisme” zijn.

Ook hier geldt weer de eisch, dat men zich in den weg der transcendentale critiek over de *significa* verstaat, zoo men niet ten offer wil vallen aan de Mephisto-wijsheid:

„Mit Worten lässt sich trefflich streiten
Mit Worten ein System bereiten.”

Laten wij dus in een volgend artikel de vraag onder oogen zien, of in 't licht van de transcendentale denkcritiek mijn hierboven gegeven beschouwingen met de epitheta „irrationalistisch, voluntaristisch en fideïstisch” en de Thomistische metaphysica met dat van „rationalistisch” kunnen worden versierd, wat dus op hetzelfde neerkomt als de vraag te stellen en te beantwoorden, wat deze termen in het licht der transcendentale critiek voor zin en beteekenis hebben.
