

DE ANALOGISCHE GRONDBEGRIPPEN
DER VAKWETENSCHAPPEN EN HUN
BETREKKING TOT DE STRUCTUUR
VAN DEN MENSELIJKE
ERVARINGSHORIZON

DOOR

H. DOOYEWEERD.

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE

NIEUWE REEKS, DEEL 17, No. 6

1954

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM

DE ANALOGISCHE GRONDBEGRIPPEN DER VAKWETENSCHAPPEN EN HUN BETREKKING TOT DE STRUCTUUR VAN DEN MENSELIJKE ERVARINGSHORIZON

DOOR

H. DOOYEWEERD

Het onderwerp, hier aan de orde gesteld, betreft een nog veelszins veronachtzaamd probleem, dat niettemin de grondslagen van alle vakwetenschappen zonder onderscheid raakt. Ik bedoel den aard en de onderlinge verhouding der elementaire grondbegrippen, waarmede de verschillende vakwetenschappen werken zonder zich van hun bijzonderen zin en onderlingen samenhang rekenschap te geven. Op het eerste gezicht schijnen deze grondbegrippen niet gebonden aan de bijzondere aspecten der menselijke ervaring waarnaar de onderzoekingsvelden van de onderscheiden vakwetenschappen in beginsel zijn afgegrensd. Zij schijnen die grenzen te overkappen en op duidelijke wijze uitdrukking te geven aan de eenheid der wetenschap boven alle differentiatie van gezichtshoek waaronder de afzonderlijke vakwetenschappen de empirische werkelijkheid beschouwen. Nadere analyse leert ons echter, dat van een een-zinnigheid in het gebruik van deze elementaire grondbegrippen in de verschillende takken der wetenschap geen sprake is.

Zij vertonen veeleer een meer-zinnig of analogisch karakter, dat toch nimmer tot een overdrachtelijk taalgebruik valt te herleiden. En zij kunnen, zo ze niet nader in hun bijzondere betekenis binnen het betrokken vakgebied worden omljnd, tot ernstige ontsporingen in de vakwetenschappelijke en wijsgerige probleemstellingen leiden. Deze omlijning van hun zin kunnen de analogische begrippen slechts krijgen uit de algemene geëerdheid van het vakwetenschappelijk onderzoekingsveld. En daar deze onderzoekingsvelden in beginsel bepaald worden door de onderscheiden aspecten van den menselijken ervaringshorizon ¹⁾, zijn het dus deze aspecten

¹⁾ Dit geldt alleen ten aanzien van eigenlijke vakwetenschappen, niet ten aanzien van wetenschappen als de sociologie en de anthropologie, wier eigenlijk onderzoekingsveld ligt in typische totaliteits-structuren, die de verschillende ervaringsaspecten overspannen en tot een typisch geheel verbinden. Hierop kan in dit verband niet nader worden ingegaan.

zelve, die aan de analogische begrippen hun bijzonderen *modalen* zin moeten waarborgen. Want de hier bedoelde aspecten zijn zelve niet anders dan de fundamentele wijzen of *modi*, waaronder wij de tijdelijke werkelijkheid ervaren. Zij mogen dus niet worden verward met concrete verschijnselen, maar vormen een modaal kader waarin wij ze onder verschillende gezichtshoek vatten. Zij kunnen slechts door theoretische analyse van de structuur onzer integrale ervaring worden opgespoord, waarbij juist een exacte zinontleding van de analogische grondbegrippen belangrijke diensten bewijst. Het zijn die van hoeveelheid (getal), ruimtelijkheid, beweging, energiewerking, organisch leven, gevoel, logische onderscheiding, historische of culturele ontwikkeling, symbolische betekenis, sociale omgang, economische waardering, en voorts de aesthetische, rechtelijke, morele ervaringswijzen, en die van het geloof.

Zodra wij echter trachten, den modalen zin dezer aspecten aan een theoretische analyse te onderwerpen, blijken zij zelve een sterk analogische structuur te vertonen.

Dit wil zeggen: ieder ervaringsaspect drukt in zijn modale structuur de gehele tijdelijke orde en samenhang aller aspecten uit. Slechts het kern-moment van zijn modale structuur, dat wij de modale zinkern van het aspect kunnen noemen, vertoont hier een oorspronkelijk en eenzinnig karakter. Maar het kan dezen onherleidbaren kern-zin van het aspect slechts uitdrukken in samenhang met een reeks analogische zinnmomenten, die enerzijds terugwijzen naar de zin-kernen van alle vroegere aspecten en anderzijds vooruitwijzen naar de zinkernen van alle latere. Op deze analogische momenten in de modale structuur van de verschillende aspecten onzer ervaring zijn dus de analogische grondbegrippen der verschillende vakwetenschappen betrokken. Zij drukken dus wel een innerlijken samenhang tussen de wetenschapsgebieden uit, maar kunnen aan de modale zin-verscheidenheid dezer laatste geen afbreuk doen. Zij moeten hun modale kwalificatie ontvangen van de onherleidbare zinkern van het ervaringsaspect, dat den algemenen aard van het betrokken vakwetenschappelijk gebied bepaalt.

In het vakwetenschappelijk spraakgebruik komt deze stand van zaken intuïtief tot uitdrukking doordat men, wanneer men misverstand wil vermijden, aan de termen die analogische grondbegrippen betekenen, een adjectivum toevoegt, dat den algemenen modalen aard van het vakgebied aanduidt.

Zo wordt in de natuurkunde gesproken van *physische* ruimte, in de biologie van *levensruimte* of *levensmilieu* (Umwelt), in de psychologie van *zinnelijke waarnemingsruimte*, in de logica van *logische denkruimte* of *formeel-analytische* ruimte, in de rechtswetenschap

van *juridische geldingsruimte* of *geldingsgebied* van rechtsnormen, in de economie van *economische ruimte* enz.

Al deze analogische ruimtebegrippen zijn in laatste instantie betrokken op het kern-moment van het ruimtelijk aspect: de *uitgebreidheid*. Maar toch is *in het analogisch gebruik* deze laatste iets anders dan de zuivere ruimtelijkheid in den oorspronkelijken zin van continue dimensionale uitgebreidheid in de volstreckte gelijk-tijdigheid van al haar puntposities. Onverschillig of deze oorspronkelijke ruimtelijkheid in metrischen zin Euclidisch of niet-Euclidisch gevat wordt, ze is als zodanig nòch physisch, nòch biologisch, nòch zinnelijk, nòch logisch, nòch historisch, economisch of juridisch gequalificeerd. Dit is het wat Newton voor ogen stond in zijn idee van de absolute ruimte en wat reeds de Grieken gezien hebben toen zij de exacte ruimtelijke verhoudingen als zuivere vorm gingen onderscheiden van alle materiële en zinnelijk waarneembare gestalten.

Kant heeft ongetwijfeld ook de ruimtelijke intuïtie in dezen oorspronkelijken zin op het oog gehad, toen hij de ruimte tot apriorische aanschouwingsvorm proclameerde. Maar terwijl Newton aan de absolute ruimtelijkheid een metaphysische interpretatie gaf, en haar als sensorium Dei vatte, waardoor hij vanzelf geen andere ruimtebegrippen kon erkennen, kende Kant, die evenzeer de ruimte slechts in één betekenis aanvaardde, aan de zuivere ruimte een transcendentiaal-psychologischen zin toe, en liet de zinnelijke gezichtsindrukken binnen den zuiveren vorm ener Euclidische ruimte optreden.

Dit nu is onmogelijk. De zinnelijke gezichts-, tast- en gehoorruimte is principiëel verschillend van de zuivere mathematische ruimte. In den exacten vorm van de laatste kunnen wij nimmer zinnelijke ruimte-indrukken ontvangen. Hume's critiek op de exacte Euclidische geometrie in haar niet geformaliseerden zin is van psychologisch standpunt beschouwd onweerlegbaar.

Maar ook de physische ruimte is onmogelijk tot de zuivere mathematische te herleiden. Haar eigenschappen zijn geheel afhankelijk van de energie en daar de quanten-theorie heeft aangetoond dat de energie-voortplanting niet continu verloopt, maar aan quanten gebonden is, is terecht twijfel gerezen aan de continuïteit van de physische ruimte. Gravitatievelden en electro-magnetische velden zijn geen zuiver ruimtelijke grootheden en ze zijn ook niet zinnelijk waarneembaar.

Dat ook de logische denkruimte of de formeel-analytische ruimte, zoals ze in de logistiek wordt gehanteerd ¹⁾, geen ruimte in haar

¹⁾ Zie Rudolf Carnap: „Der Raum, Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre“ (Berlin, 1922).

zuiveren, oorspronkelijken zin kan zijn, springt in het oog. Deze ruimte is van analytisch karakter, ze is een orde van logische coëxistentie waarin wij ieder logisch element localiseren. De logische omvang van begrippen en oordelen is een wezenlijk *logische uitgebreidheid*, maar deze logische uitgebreidheid kan niet identiek zijn met de *oorspronkelijke* intuïtie van ruimtelijkheid, ofschoon ze ermede in een onlosmakelijken zin-samenhang staat. Overal, waar de zin van het ruimtebegrip afhankelijk is van een niet-ruimtelijke modale qualificatie, mist dit begrip het karakter van het oorspronkelijk ruimtebegrip en hebben wij slechts met een *ruimte-analogie* te doen.

In de historiewetenschap werken wij met een historisch ruimtebegrip, het begrip cultuurgebied, dat in de historische ontwikkeling geen statisch, maar een dynamisch karakter vertoont. Het cultuurhistorisch aspect onzer ervaring is gequalificeerd door het kernmoment van de culturele modaliteit: een beheersende wijze van vormgeving aan de sociale verhoudingen naar vrij ontwerp, hetgeen impliceert: macht over personen en zaken. Het historische ruimtebegrip is dus betrokken op machtsuitbreiding en machtsuitbreiding is geen uitgebreidheid in oorspronkelijk ruimtelijken zin, ofschoon zij de laatste onderstelt.

Een cultuurgebied is ook niet identiek met een deel der zinnelijke waarnemingsruimte, ook al hangt het in onze ervaring onverbreekelijk met deze laatste samen. Historische machtssferen zijn als zodanig niet zinnelijk waarneembaar en zij kunnen dus ook als zodanig niet in de zinnelijke waarnemingsruimte fungeren, evenmin als de *historische uitbreiding* van een machtssfeer. De voorstelling, dat dit wel het geval zou zijn, hangt samen met de verwisseling van het modale historische aspect onzer ervaring met de concrete geschiedenis in den zin van hetgeen werkelijk geschied is. Deze laatste fungeert in alle aspecten onzer ervaring zonder onderscheid, in den onverbrekelijken samenhang dezer aspecten. Maar de historiewetenschap kan, evenmin als enige andere vakwetenschap, de geschiedenis naar al haar modale aspecten onderzoeken en ons leren „wie es wirklich gewesen ist”. Zij heeft de ontwikkeling van machtsverhoudingen tot specifiek gezichtpunt en dit is op zichzelf een theoretische abstractie.

De slag bij Waterloo is een eenheid, wanneer we hem als historisch gequalificeerd feit nemen, dwz. onder het historisch machtsaspect bezien, als een beslissende militaire machtsmeting tussen Napoleon en zijn verbonden tegenstanders. Maar als wij ons rekenschap geven van wat hier werkelijk geschied is, dan behoorden daar ongetwijfeld ook toe de morele, juridische, economische, taalkundige en omgangsaspecten van het gebeuren, de organische

levensprocessen en de fysisch-chemische processen in de lichamen der strijdende soldaten, de emoties, affecten en gedachtenassociaties, die zich bij ieder hunner tijdens den slag afspeelden, de atmosferische veranderingen, de banen die de kogels volgden, de reacties in de dierenwereld, enz. Als volle werkelijkheid had de slag bij Waterloo natuurlijk ook zijn zinnelijk waarnemingsaspect, maar alleen naar dit laatste bezien, zouden wij niet in staat zijn aan te geven, wat tot dit historisch feit behoort en wat niet.

De bekende econoom F. H. Hayek heeft de vraag gesteld of tot den slag bij Waterloo ook moeten worden gerekend de handelingen van de boeren die nog in allerijl hun oogst probeerden in te halen op de velden, die in het strijdgebied waren gelegen ¹⁾.

Deze vraag is zeer instructief, wanneer wij haar betrekken op het probleem, dat ons thans bezighoudt, namelijk het historisch ruimtebegrip. In de zinnelijke waarnemingsruimte op zichzelf genomen is de slag bij Waterloo als historisch feit inderdaad niet af te grenzen, omdat hij in deze ruimte geen historische eenheid vertoont.

Een historisch strijdgebied berust op vrij ontwerp en is gequalificeerd door machtsverhoudingen, die als zodanig van bovenzinnelijk karakter zijn.

Het is in onze ervaring onverbrekkelijk verbonden met de zinnelijke waarnemingsruimte, maar het valt juist in zijn modaal historischen zin daar niet mee samen. Evenmin is dat het geval met een taalgebied, waarin we met het linguïstisch ruimtebegrip worden geconfronteerd. Ook hier moeten wij het eigenlijk linguïstisch aspect onzer ervaring, dat der symbolische betekening, betrokken op het verstaan der betekenis door anderen, scherp onderscheiden van een concrete handeling, bijv. het spreken, het maken van een deiktisch of mimisch gebaar, of het geven van een signaal. De concrete handeling fungeert in beginsel in alle aspecten onzer ervaring. Wij kunnen klanken, bepaalde zinnelijke figuren of lichtindrukken in de zinnelijke waarnemingsruimte localiseren. Maar wij kunnen niet zinnelijk waarnemen, dat zij symbolen zijn met een bepaalde taalkundige betekenis, omdat de betekenis een bovenzinnelijke relatie is, die principieel onderscheiden is van een zinnelijke associatie. Hoe zou men dan talen kunnen localiseren in de zinnelijke waarnemingsruimte? De ware stand van zaken is deze, dat een taalgebied als zodanig een bovenzinnelijke sociale grootheid is, een extensieve sfeer van wederkerige verstaansmogelijkheid, een linguïstische uitgebreidheid, die wel met de zinnelijke waarnemingsruimte (en daarachter met de zuivere ruimtelijkheid)

¹⁾ „The facts of the social sciences” (Ethics, vol. LIV, 1943, p. 1-13).

onverbrekelijk samenhangt, maar niet in die ruimte zelve valt te localiseren. Een geografische omlijning van een taalgebied is zelve niet meer dan een symbolische aanduiding daarvan.

Hetzelfde geldt voor een juridisch geldingsgebied, bv. het grondgebied van een bepaalden staat. Ik kan een stuk grond zinnelijk waarnemen, maar niet een grondgebied als competentiesfeer van een bepaald overheidsgezag. Zulk een gebied kan slechts symbolisch worden betekend, omdat het gehele rechtsleven noodzakelijk op symbolischen grondslag rust, maar als zodanig niet zinnelijk waarneembaar is.

Wie zou puur zinnelijk kunnen waarnemen, dat een schip onder Nederlands vlag, varende in de Stille Zuidzee, of een Nederlands ambassadegebouw in Londen, Nederlands grondgebied is? Maar de symbolen, waarmede deze juridische ruimte-analogie wordt betekend, moeten als concrete dingen een zinnelijk waarnemingsaspect hebben, omdat het linguïstisch aspect onzer ervaring onverbrekelijk met het zinnelijke samenhangt.

Ik geef thans nog enige andere voorbeelden van analogische grondbegrippen. In de eerste plaats het bewegingsbegrip. Aristoteles heeft reeds het analogisch karakter van dit begrip opgemerkt zonder het eigenlijk op de modale ervaringsaspecten te betrekken. Beweging kan volgens hem betekenen verandering van plaats, kwalitatieve verandering en substantiële verandering.

Maar analogieën van beweging moeten in laatste instantie betrekking hebben op beweging in een niet-analogischen zin: zij zijn als analogieën niet te onderkennen zonder hun uiteindelijke samenhang met het oorspronkelijk of zuivere bewegingsaspect onzer ervaring.

Eerst de zuivere kinematica zoals ze door Galilei is ontwikkeld kan ons het bewegingsbegrip met zijn inherent traagheidsprincipe in zijn oorspronkelijken, niet-analogischen zin geven. Dit bewegingsbegrip kan niet van het krachts- of energiebegrip afhankelijk zijn. De zuivere, niet door de zin-kern van een ander ervaringsaspect gequalificeerde beweging kan ook niet worden gedefiniëerd als verandering van plaats in de zuivere ruimte. Want deze beweging is een continue, extensieve vloeïing in de opeenvolging harer momenten; en in de zuivere ruimtelijkheid is zij niet mogelijk. Beweging is in geen enkel harer momenten localiseerbaar in een zuivere mathematische ruimte zonder dat men haar oplost in een reeks statische punten, dwz. haar elimineert. Verandering van plaats onderstelt dat de beweging in een bepaald moment een plaats *had*, wat juist niet het geval is. Toch is geen zuivere beweging mogelijk zonder innerlijke betrekking tot de zuivere ruimtelijkheid en deze betrekking drukt zich in het oorspronkelijk bewegings-

aspect onzer ervaring uit in een ruimtelijke analogie, de successieve uitbreiding van de bewegingsrichting, die met den bewegingstijd onverbrekkelijk samenhangt. Mathematisch kunnen wij de beweging slechts vatten in een relatie tussen zuivere ruimte en bewegingstijd.

Vanaf de physica werken alle andere vakwetenschappen met een analogisch bewegingsbegrip. Een fysieke beweging is een energie-werking en impliceert dus onmiddellijk de causaliteitsrelatie, wat met de zuivere beweging niet het geval is. De biologie werkt met het ontwikkelingsbegrip, de psychologie met het begrip gevoelsbeweging of emotie, de logica met het begrip logische denkbeweging, de historiewetenschap met het begrip historische ontwikkeling, de economie met het begrip economische beweging, enz. enz.

De analogische bewegingsbegrippen zijn in tegenstelling tot het zuivere bewegingsbegrip steeds gequalificeerd door de zin-kern van een ervaringsaspect, waarbinnen de beweging als een analogisch moment fungeert.

Ik wijs verder op het levensbegrip. Alleen in de biologie kan dit laatste zonder nadere modale qualificatie worden gebruikt. Wanneer hier gesproken wordt van organisch leven, dan is het adjectivum „organisch” geen modale zinkern die het levensaspect qualificeert, maar omgekeerd, het is een analogie van het getalsbegrip: de eenheid in een samenhangende veelheid van levensfuncties, die eerst door het leven zelf gequalificeerd wordt. Deze analogie hangt onverbrekkelijk samen met een ruimtelijke analogie: het geheel en zijn delen, en een fysieke analogie: de organiserende levensimpuls of levensenergie. In de overige wetenschappen is het levensbegrip steeds gequalificeerd door de zin-kern van het desbetreffend ervaringsaspect. De psychologie spreekt van gevoelsleven, de historiewetenschap van cultuurleven, de taalwetenschap van taal-leven, de economie van economisch leven, de aethetica van aesthetisch leven, de rechtswetenschap van rechtsleven, de theologie van geloofsleven enz.

Hier raken wij tegelijk verschillende aspecten van de menselijke samenleving, die onmogelijk onder één levensbegrip bv. het biologische of het psychologische zijn te brengen. Het taallevens bv., met zijn inherente ontwikkeling, voltrekt zich in de bovenzinnelijke sociale sfeer van het verstaan van uitdrukking en betekenis in een syntactischen samenhang, waarbij het syntactisch geheel den zin der reledelen bepaalt. Het verstaan is als zodanig wel is waar een individuele bewustzijnsacte, maar de structuur ener taal en haar inherente ontwikkeling zijn nimmer vanuit het individuele bewustzijn te verklaren. Zij draagt een boven-individueel, sociaal karakter, waardoor het taal-leven zelve een aspect van de menselijke samen-

leving wordt en het verstaan als individuele bewustzijnsacte slechts in de taal-sfeer van die samenleving mogelijk is en door die sfeer is bepaald. Wie dus termen als levende en dode talen tot blote metaphoren zou willen terugbrengen, zou moeten kunnen aangeven, waar het overdrachtelijk gebruik van de termen leven en dood begint en de oorspronkelijke betekenis eindigt. Hij zou dan bovendien in staat moeten zijn, niet slechts den term taal-leven maar evenzeer woorden als wetenschappelijk leven, historisch cultuurleven, omgangsleven, rechtsleven enz. door andere te vervangen, die in hun betekenis geen enkel reëel verband vertonen met wat hij onder leven in den niet-overdrachtelijken zin verstaat. Maar die poging zou tot mislukking gedoemd zijn, omdat dan de uitdrukking menselijke samenleving niet langer ware te handhaven. Want wanneer men alle genoemde modale aspecten van die samenleving als *levens*-modaliteiten zou uitschakelen, dan bleef van die samenleving niets menselijks over.

Wanneer men zou zeggen: menselijk leven in eigenlijken zin komt alleen toe aan den individuelen mens, en de menselijke samenleving is niets dan een wisselwerking tussen levende individuen, dan zou men daarmee geen stap gevorderd zijn ten aanzien van het probleem, wat men onder leven in niet-overdrachtelijken zin verstaat. Immers, nog afgescheiden van het analogisch en dus meer-zinnig karakter van het begrip wisselwerking, vertoont het individuele menselijke leven zelve al die modaliteiten, die in de verschillende ervaringsaspecten gegeven zijn, en die — ondanks hun wederkerige onherleidbaarheid — in een onverbrekelijken zin-samenhang zijn gevoegd. En daartoe behoren ook het historisch cultuuraspect, het taalaspect, het omgangsaspect, het economisch, het rechtelijk aspect enz. enz., die onmiskenbaar aspecten der *samenleving* zijn, en tot den menselijken ervaringshorizon behoren.

Met de gangbare onderscheiding tussen lichamelijk en geestelijk leven komt men hier niet verder. Want daargelaten of deze onderscheiding binnen het *tijdelijk* leven van den mens zin heeft, ze ligt in ieder geval op een ander niveau dan de modale structuur der ervaringsaspecten. Want deze structuur wordt niet bepaald door concrete dingen of entiteiten, die in de verschillende modale aspecten onzer ervaring fungeren. Een modale aspect-structuur is iets anders dan de typische totaliteitsstructuur van een individueel geheel.

Weer een ander voorbeeld van analogisch gebruik levert het machtsbegrip. Macht in eigenlijken zin of beheersende vormgeving naar vrij ontwerp is, zoals ik opmerkte, de kern van het historisch cultuuraspect. Maar binnen het logisch aspect onthult zich in de systematisch-theoretische analyse het analogisch moment der

logische beheersing, dat een innerlijken samenhang vertoont met het machtsbegrip in zijn oorspronkelijken historischen zin, zonder dat het ertoe is te herleiden. In de rechtswetenschap werken wij met het begrip rechtsmacht. Rechtsmacht is wel in historisch-sociale macht gefundeerd, maar kan er niet mee worden vereenzelvigd zonder het recht op te heffen. Ook het begrip economie heeft een analogisch karakter voorzover het buiten de economische wetenschap wordt gehanteerd. Logische denk-economie, technische economie, taal-economie, aesthetische economie, economie in de omgangsvormen, juridische economie, zijn aperte analogieën van het oorspronkelijk economisch aspect onzer ervaring.

Een zorgvuldige analyse van de analogische grondbegrippen, waarvan ik hier slechts enkele voorbeelden gaf, is in hoge mate vruchtbaar en noodzakelijk. In de eerste plaats omdat zij ons behoedt voor valse probleemstellingen, zowel in de wijsbegeerte als in de vakwetenschappen.

In de kennistheorie heeft het gemis aan analyse van de analogische grondbegrippen telkens weer geleid tot de poging in een bepaald aspect van onzer ervaringshorizon den oorsprong van de overige, of althans van een deel der overige te zoeken. Het kennis-theoretisch onderzoek begon m.a.w. met een verabsolutering van bepaalde aspecten onzer ervaring, die daardoor uit den zin-samenhang met de overige werden losgemaakt. Daardoor sneed men zich bij voorbaat den weg af tot een inzicht in de structuur van onzer ervaringshorizon met zijn integralen samenhang aller aspecten, en tot een onderscheiding van de analogische momenten en de oorspronkelijke kernmomenten in de vakwetenschappelijke begrippen. Het gehele probleem der analogische begrippen was hiermede geëlimineerd.

Zelfs Kant's „Kritik der reinen Vernunft" berust op een on-critisch gebruik van deze begrippen, wier analogisch karakter hij niet onderkend heeft.

Kant's theoretische conceptie van de menselijke ervaring en van de empirische werkelijkheid is uitsluitend georiënteerd aan de natuurkunde van Newton en haar wiskundige grondslagen. De ervaring heeft bij hem slechts twee aspecten: het zinnelijke en het logische. De transcendentale structuur van den aldus gereduceerden ervaringshorizon wordt bij hem geconstitueerd door vier klassen van transcendentaal-logische denkcategorieën, waarin hij mathematische en dynamische onderscheidt, en twee apriorische vormen van zinnelijke aanschouwing nl. ruimte en tijd. De grondbegrippen der zuivere wiskunde, als hoedanig hij noemt die van getal, ruimtelijke grootte en ruimtefiguur, zouden nu ontstaan door een schematisering van de mathematische categorieën onzer logische

denkfunctie in de zinnelijke aanschouwingsvormen. Die van de empirische natuurkunde, die apriori op een zinnelijke ervaringsmaterie zijn betrokken, met name die van reële constante der verandering, physische causaliteit, en wisselwerking in den tijd, zouden ontstaan door een soortgelijke schematisering der dynamische categorieën. Onder schematisering wordt hier verstaan een apriorische verbinding of synthesis van het zuivere verstandsbegrip met den zuiveren aanschouwingsvorm ruimte of wel tijd, waardoor wij aan het verstandsbegrip een soort apriorisch beeld of „monogram” verschaffen. Zij is volgens Kant het product van het transcendentale verbeeldingsvermogen, maar gaat niettemin uit van de logische denkfunctie, omdat alleen deze tot een verbinding van een menigvuldigheid tot een eenheid in staat zou zijn.

Alle elementaire grondbegrippen der mathesis en mathematische natuurkunde zijn volgens den grondlegger der critische wijsbegeerte dus in de apriorische structuur onzer ervaring gegrond. Omdat hij slechts twee ervaringsaspecten aannam: het zinnelijke en het logische, kwam hij echter aan een analyse van den eigenlijken zin dezer grondbegrippen niet toe. En dit heeft inderdaad noodlottige gevolgen voor de critische waarde van Kant's kentheoretisch onderzoek.

Ik wil deze stelling aan enkele voorbeelden toelichten. De eerste klasse van wat Kant de mathematische categorieën noemt, wordt gevormd door de logische begrippen van eenheid, veelheid en alheid. Uit de schematisering van deze op zich zelf zuiver logische categorieën in den tijd als zuivere aanschouwingsvorm, zou nu het getalsbegrip ontspringen, doordat ik aan de in de tijdsorde gevatte logische eenheid successief nieuwe gelijksoortige eenheden toevoeg. Maar welke zin komt aan de logische eenheid, veelheid en alheid toe? En in welken zin is hier de term tijd gebruikt? Kant noemt de categorieën der eerste klasse categorieën der quantiteit. En hier is klaarblijkelijk met quantiteit bedoeld *hoeveelheid*. De eerste vraag die nu rijst is deze: of het begrip hoeveelheid een oorspronkelijk logischen zin kan hebben. En deze vraag impliceert de tweede: welken zin men aan het logische als zodanig toekent en of er logische stambegrippen bestaan, die zuiver logisch, d.w.z. los van hun innerlijken samenhang met de niet-logische aspecten onzer ervaring te vatten zijn.

Wat de eerste vraag betreft: Kant heeft, naar hij heeft uiteengezet, zijn categorieën der quantiteit gewonnen uit den logischen vorm der oordelen, die een uitspraak inhouden van algemeen, bijzonder of individueel karakter. Wanneer wij de drie oordelen: Alle mensen zijn sterfelijk, vele mensen zijn sterfelijk, en Socrates is sterfelijk, alleen naar hun logischen omvang beschouwen met

abstractie van allen verderen inhoud, dan hebben wij volgens Kant de zuivere verstandsvormen der eenheid, veelheid en alheid gevonden. Als pure apriorische vormen onzer logische denkfunctie dragen zij volgens hem een zuiver logisch karakter en logisch wordt door hem verstaan in de gangbare betekenis van *analytisch*. Intussen merkt hij tegelijk op, dat zij een zuivere synthesis van een in de zinnelijke aanschouwingsvormen van ruimte en tijd apriori gegeven menigvuldigheid in begrip brengen. Dit wil zeggen, dat zij naar hun aard betrokken zijn op ruimte en tijd als apriorische vormen der zinnelijke waarneming, die zelve van niet-logisch karakter zijn. Juist daaraan ontlene zij in Kant's transcendentale logica hun kentheoretische betekenis. Maar daarmee is reeds toegegeven, dat de logische eenheid, menigvuldigheid en alheid geen analytischen zin kunnen hebben zonder samenhang met een veelheid, die blijkbaar in de zuivere ruimte- en tijdsvormen der zinnelijke aanschouwing reeds voorgegeven is, en dus niet van logisch karakter kan zijn.

Deze menigvuldigheid moet dus aan de apriorische structuur van ruimte en tijd zelve eigen zijn en is als zodanig niet te herleiden tot de analytische categorie der veelheid. Daarmede wordt het woord veelheid dus meer-zinnig, het neemt een analogisch karakter aan. Het kan betekenen logische veelheid, maar het kan ook betekenen een ruimtelijke of tijdelijke veelheid, die aan de logische ten grondslag ligt en waarop deze laatste apriorisch betrokken is. Nu dragen de logische begrippen eenheid, menigvuldigheid en alheid een apert analogisch karakter, omdat hun modale zin analytisch is gequalificeerd. Een logische eenheid is als zodanig geen quantitative grootheid ¹⁾, evenmin als een logische menigvuldigheid en alheid. De toevoeging van een logische eenheid aan een andere logische eenheid kan hoogstens een nieuwe logische eenheid opleveren, maar nimmer het getal 2.

Een begrip is naar zijn analytisch aspect een logische eenheid in een analytische verscheidenheid van kenmerken. De analytische relaties van identiteit en verscheidenheid, implicatie en exclusie, zijn naar haar zin niet van quantitative aard, het zijn geen relaties van optelling en aftrekking, vermenigvuldiging en deling enz. Maar zij vooronderstellen het oorspronkelijk ervaringsaspect der hoeveelheid.

¹⁾ In zijn „Kritik der reinen Vernunft” (Transsz. Logik, Ies Buch, 3er Absch. § 12) moet Kant dit zelf erkennen, waar hij schrijft: „In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich *Einheit* des Begriffs, welche man *qualitative Einheit* nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird...”. En toch noemt Kant deze zelfde logische eenheid een *categorie der quantiteit* „in formaler Bedeutung”! Dit is een verwarrend woordenspel.

Wanneer ik het hypothetisch logisch relatie-oordeel opstel: „Als p impliceert q en q impliceert r , dan geldt: p impliceert r ”, dan heb ik ongetwijfeld 3 termen ingevoerd. Maar dit getal 3 kan ik niet uit de analytische relatie der implicatie afleiden, maar slechts uit de quantitatieve relatie die een vooronderstelde van iedere analytische relatie is en onder een ander en onherleidbaar modaal aspect onzer ervaring resorteert, nl. dat der hoeveelheid.

Ook de zinnelijke menigvuldigheid in ruimte en tijd, die Kant als voorgegeven aan de logische eenheid, veelheid en alheid beschouwt, kan niet een zuiver quantitatief, maar slechts een analogisch karakter dragen, omdat zij zinnelijk is gequalificeerd. Ik kan zinnelijke indrukken evenmin optellen, aftrekken, vermenigvuldigen en delen als ik dit onder logisch gezichtspunt met de termen van een analytische relatie kan doen. Als ik vaststel, dat ik 4 opeenvolgende lichtsignalen heb gezien, dan kan ik nooit beweren, dat ik het getal 4 zelf zinnelijk heb waargenomen. De zinnelijke relaties van gelijkenis en contrast, waarin wij een menigvuldigheid van indrukken vatten, zijn noch van quantitatieven, noch van logisch-analytischen aard. Wanneer dus nòch de logische categorieën van eenheid, menigvuldigheid en alheid, nòch de zinnelijke menigvuldigheid een oorspronkelijk quantitatieven zin hebben, dan kan ook uit een verbinding van de logische en de zinnelijke ervaringsfunctie onmogelijk het getal ontspringen.

Nu zegt echter Kant, dat het getal ontstaat, doordat wij aan de logische categorieën der quantiteit in den tijd als zinnelijken aanschouwingsvorm een apriorisch schema geven.

Maar de tijd ¹⁾ heeft evenveel modaliteiten als de menselijke ervaring aspecten vertoont. Slechts in het getalsaspect openbaart hij den quantitatieven zin van een orde van arithmetisch meer of minder, die in de plus- en minusrelaties tot uitdrukking komt. In het zinnelijk gevoelsaspect kan daarentegen de tijdsorde zich nimmer openbaren in betrekkingen van hoeveelheid, maar slechts in successieve betrekkingen van gevoelsintensiteit.

Kant echter spreekt van *den* tijd, zonder rekening te houden met de modale veel-zinnigheid van het tijdsbegrip. Ongetwijfeld bestaat er een tijd in een alle modale aspecten onzer ervaring overspannen-

¹⁾ De universele tijd vertoont een onverbreekelijke correlatie van tijdsorde en feitelijke *duur*, die tot elkander niet herleidbaar zijn. Daar de laatste aan het concrete gebeuren gebonden is en zowel de logica als de zuivere mathesis daarvan abstraheren, ontstaat de schijn, dat zij met een begrip van orde opereren, dat niet van tijdelijken aard is. In werkelijkheid opereren zij met modaliteiten van de tijdsorde, waaraan in onze concrete ervaring steeds modaliteiten van *duur* corresponderen. Vgl. mijn „Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee”.

den zin, die zich in elk van deze aspecten in een bijzondere modaliteit uitdrukt, zonder in een van hen op te gaan. Deze universele tijd kunnen wij niet in begrip vatten, omdat hij ieder begrip eerst mogelijk maakt. Wij kunnen hem slechts *beleven*. Maar in de theoretische denkhouding der wetenschap, waarin wij van den continuen samenhang van dezen universelen tijd abstraheren, om zijn modale aspecten analytisch uiteen te kunnen leggen, ontmoeten wij den tijd slechts in de verscheidenheid van zijn modale aspecten. Van de verschillende tijdsaspecten kunnen en moeten wij ons een theoretisch begrip vormen, willen wij niet voortdurend het slachtoffer worden van de veel-zinnigheid van den term tijd in zijn wetenschappelijk gebruik.

Er is intussen dit principieel verschil tussen het analogisch tijds- en ruimtebegrip, dat er geen enkel ervaringsaspect is, waarin de tijd zonder modale qualificatie optreedt. Er bestaat namelijk geen afzonderlijk tijdsaspect in den menselijken ervaringshorizon, terwijl er wel een ruimtelijk aspect aanwijsbaar is. Newton's absolute tijd was blijkens zijn definitie niets anders dan het kinematisch tijdsaspect, gevat als zuivere eenparige beweging: *tempus quod aequaliter fluit*. De universele tijd ligt op een veel dieper plan dan het ruimtelijke ervaringsaspect. Het ruimtelijk aspect is *zelve* een tijdsaspect, waarin de universele tijd zich uitdrukt in de volstrekte gelijktijdigheid van alle ruimtelijke posities ¹⁾ als basis voor den zuiveren bewegingstijd. Wanneer Kant dus betoogt, dat ruimte en tijd geen begrippen kunnen zijn, omdat er maar één ruimte en één tijd bestaan, waarvan alle bijzondere ruimten en tijden slechts delen zijn, dan is dit betoog oncritisch, omdat hij de modale veel-zinnigheid van de termen ruimte en tijd in hun theoretisch gebruik over het hoofd ziet. Ongetwijfeld zijn tijd en ruimtelijkheid zelf geen begrippen, maar hun verschillende modale betekenissen moeten begripsmatig worden uiteengehouden.

Wat heeft Kant nu verstaan onder ruimte en tijd als zuivere apriorische vormen der zinnelijke aanschouwing? Bij den term „ruimte” stond hem, gelijk wij reeds vroeger zagen, voor ogen de drie-dimensionale ruimte der Euclidische geometrie, bij den term „tijd” de tijd in den zin der zuivere of mathematische bewegingsleer, de zogenaamde kinematische dus. Newton had ze de absolute of mathematische ruimte en tijd genoemd en ze een metaphysische betekenis toegekend. Kant transformeerde ze eerst in apriorische verstandsbegrippen en in zijn eigenlijk critische periode in apriorische vormen der zinnelijkheid, die alle zinnelijke aanschouwing pas mogelijk maken.

¹⁾ Dit is reeds door Plato opgemerkt in zijn dialoog „Parmenides”.

Nu zagen wij reeds, dat de zuivere Euclidische ruimte nimmer tot hetzelfde aspect onzer ervaring kan behoren als de zinnelijke waarnemingsruimte en dat wij in de eerste nimmer zinnelijke ruimte-indrukken kunnen ontvangen, evenmin als in een zinnelijke waarnemingsruimte exacte ruimtefiguren kunnen optreden. En evenzeer is het mogelijk, dat onze subjectieve gevoelens en zinnelijke gewaarwordingen in den exacten kinematischen tijd der eenparige beweging zouden verlopen, omdat geen van beide zuivere extensieve bewegingen zijn. Daarom kan het modale tijdsaspect der beweging geen zinnelijke aanschouwingsvorm zijn, evenmin als de zuivere Euclidische ruimte.

Bezien we tenslotte Kant's categorie der causaliteit. Zij is, gelijk hij zelf betoogt, gewonnen uit het hypothetisch oordeel naar zijn logischen vorm van *grond en gevolg*. Nu is dit logisch causaliteitsbegrip een apert analogisch begrip, omdat het een analytische qualificatie heeft, en in een andere modale qualificatie een anderen zin aanneemt. Hoe kan het dan, gelijk Kant uitdrukkelijk beweert, de oorsprong zijn van het krachtbegrip en van de relatie van werking en ondergaan van de werking? Kant beweert, dat deze laatste begrippen slechts uit de categorie der causaliteit afgeleide, zuivere verstandsbegrippen zijn ¹⁾. Het is echter onloochenbaar dat in de analytische relatie van grond en gevolg onmogelijk het oorspronkelijk krachts- of energiebegrip kan zijn vervat, en dat dit laatste evenmin kan ontspringen uit een apriorische synthesis van deze logische relatie met den tijd in kinematischen zin, door Kant ten onrechte een aanschouwingsvorm genoemd. Het energiebegrip is alleen te betrekken op een oorspronkelijk modaal aspect onzer ervaring, dat der energiewerking, waar voor het eerst de causaliteitsrelatie optreedt en wel in een oorspronkelijken zin. Maar dit aspect is nòch van zinnelijken, nòch van logischen aard. Ook hier weer blijkt Kant's „Kritik der reinen Vernunft” te berusten op een miskenning van het analogisch karakter der door hem geïntroduceerde categorieën en zgn. aanschouwingsvormen.

Wij merkten reeds op, dat de dogmatische inzet dezer critiek ²⁾,

¹⁾ „Kritik der reinen Vernunft”, Transszendentale Logik, 1es Buch, 3er Abschnitt § 10: „Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen . . . Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z.B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens . . . unterordnet”. De termen „Handlung” en „Leiden”, die in de tekst door „werking” en „ondergaan van de werking” zijn vertaald, zijn door Kant aan de aristotelische categorieënleer ontleend.

²⁾ Dat deze dogmatische inzet geheel wordt beheerst door het dialectisch religieuze grondmotief van natuur en vrijheid heb ik in vol. I van mijn werk „A new critique of theoretical thought” (1953) aangetoond.

waarin de grote denker van Koningsberg zonder nader bewijs poneert, dat alle menselijke ervaringskennis slechts uit twee bronnen kan ontspringen, nl. zinnelijkheid en verstand, hem belette de analogische structuur van de ervaringsaspecten te onderkennen. Want eerst in den integralen samenhang van al deze aspecten kan zij zich aan onze analyse onthullen. Zodra het zinnelijk gevoelsaspect en het logisch aspect kentheoretisch uit dezen samenhang worden losgemaakt, verliezen wij hun modale zin-structuur uit het zicht.

* * *

Aan het meer-zinnig karakter van de analogische grondbegrippen der onderscheiden wetenschappen valt niet te ontkomen door ze aan een logische formalisering te onderwerpen met behulp van de symbolische logica. De in den kring van het zgn. wetenschappelijk empirisme gehuldige mening, dat alle grondbegrippen der wetenschappen in wezen van enerlei aard zijn, berust op een kennis-theoretisch vooroordeel, dat geen rekenschap kan geven van de werkelijke standen van zaken. Zelfs de analytische relaties vertonen analogische momenten. In den analytischen omvang van een begrip of oordeel schuilen zowel ruimtelijke als getalsanalogieën. Door deze analogieën misleid, heeft de logistiek in de haar door Russell en Whitehead gegeven vorm gepoogd het getalsbegrip puur analytisch uit het klassebegrip af te leiden, door het te definiëren als een klasse van aequivalente klassen, terwijl zij in werkelijkheid het getalsbegrip aan het klassebegrip ten grondslag legde.

* * *

Tenslotte wil ik nog de vraag beantwoorden, hoe het te verklaren is, dat de fundamentele betrekking der analogische begrippen tot de structuur van den menselijken ervaringshorizon door de wijsbegeerte zozeer uit het oog is verloren. Deze vraag dringt zich te meer op, omdat reeds in de Griekse en in de scholastieke wijsbegeerte zeer veel aandacht aan de analogische begrippen is geschonken.

Ze werden hier terecht scherp onderscheiden van de generieke en specifieke begrippen, die de kenmerken aangeven, welke de onder hen ressorterende dingen werkelijk, dat wil zeggen in een *een-zinnige betekenis* der begripstermen, *gemeen* hebben. De analogische begrippen daarentegen hebben betrekking op predicaten, die aan de dingen slechts op overeenkomstige wijze toekomen, d.i. overeenkomstig hun verschillend karakter en dus op verschillende wijze.

Over analogieën werd gehandeld in de traditionele Aristotelisch-

scholastische logica in verband met de veelzinnigheid der woorden en hier werd de echte analogie scherp onderscheiden van de metafoor. Maar het onderscheid tussen beide werd in laatste instantie metaphysisch gefundeerd in de orde van het zijn. Het *zijn* als het meest fundamentele van alle begrippen, dat aan alle andere ten grondslag ligt, werd het analogisch begrip bij uitstek en alle algemene, zgn. transcendentale bepalingen en onderscheidingen van het zijn deelden in dit analogisch karakter.

Juist deze metaphysische wending nu, die men aan de analogische begrippen gaf, moest de aandacht afleiden van hun betrekking tot de modale aspecten van den menselijken ervaringshorizon.

Het is van belang den oorsprong van de leer der analogia entis, die in de hedendaagse theologie weer in het centrum der belangstelling is gekomen in verband met Karl Barth's aanval daarop, hier kort na te gaan. Want daardoor wordt van meetaf een scherp licht geworpen op het feit, dat de wijsgerige kijk op de analogie onmiddellijk samenhangt met het religieuze uitgangspunt van het denken.

Om des tijds wil moet ik mij hier beperken tot de adstructie van deze stelling aan het Griekse denken, ofschoon ze evenzeer voor de moderne wijsbegeerte geldt.

Zoals ik in het eerste deel van mijn boek „Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte” op grond van een ingesteld bronnenonderzoek heb trachten aan te tonen, werd het Griekse denken beheerst door een centraal grondmotief, dat sinds Aristoteles onder de vaste benaming van vorm-materie-thema werd gebracht. Het vond zijn oorsprong in een onverzoenbaar conflict in het religieuze bewustzijn der Grieken tussen een oudere levensreligie en de jongere cultuurreligie van de Olympische godenwereld. In de eerste werd de godheid niet in een persoonlijk vorm en gestalte gevat. Zij werd veeleer gezien als de eeuwig vloeiende stroom des levens, waaruit periodiek de opeenvolgende generaties van wezens ontstaan, die zich in een individuelen vorm en gedaante zoeken vast te leggen, maar juist daardoor onderworpen zijn aan het huiveringwekkende doodslot, de *anangkè* of de *heimarmenè tuchè*. In den uit Thracië geïmporteerden Dionysusdienst vond deze levensreligie haar meest praegnante belichaming. Deze dienst culmineerde in de orgieën, waaraan volgens de berichten slechts vrouwen deelnamen ¹⁾, die in wilde

¹⁾ Zie Martin P. Nilsson: „Geschichte der Griechischen Religion”, Bnd I (München, 1941) p. 537: „die bakchischen Orgien erscheinen ausschliesslich als eine Sache der Frauen”. Vgl. ook de nog steeds klassieke uiteenzetting van deze orgieën bij Rohde: „Psyche” II p. 1 ff., die alleen verouderd is wat betreft de afleiding van het onsterfelijheidsgeloof uit den thracischen Dionysuscultus.

razernij een dier verscheurden, waarvan het vlees rauw werd gegeten. Deze orgieën voerden tot de extase bij de nadering van den god Dionysus, waarbij de ziel als levensprincipe de vormgrenzen van het lichaam doorbreekt om zich te verenigen met den vloeienden stroom van het al-leven. De verscheuring van het lichaam van het dier had daarbij een symbolische betekenis.

Met een variant op Mephisto's uitspraak in de Faust van Goethe zou men de grondgedachte van deze symbolische handeling wellicht zo kunnen uitdrukken:

Want alles wat in vorm bestaat,
Is waard dat het te gronde gaat.

Deze opvatting van den immer vloeienden stroom des levens, die iederen vorm doorbreekt, beantwoordt aan het Griekse materie-motief in zijn oorspronkelijke betekenis. Aristoteles deelt ons in het 5e boek van zijn *Metaphysica* mede, dat de *physis* of natuur wel eenzijdig werd gevat in den zin van het ontstaan der dingen, die een levensontwikkeling hebben, of van den oorsprong hunner beweging, waarbij hij ongetwijfeld doelde op de Ionische natuur-philosophie. Het woord *physis* staat trouwens in verband met het werkwoord *phuèsthai*.

Het vorm-motief daarentegen beantwoordde aan de jongere cultuurreligie der Olympische goden, de religie van vorm, maat en harmonie. De Olympische goden verlaten de moeder aarde met haar eeuwig vloeienden stroom des levens en de dreigende anangkè. Zij hebben een bovenzinnelijken persoonlijken vorm en zijn onsterfelijk. Maar zij hebben geen macht over de anangkè.

Vandaar, dat de Grieken in hun privaatcheven aan de oudere natuur- en levensreligies vasthielden. De Olympische religie werd slechts de officiële godsdienst van de polis.

Ook nadat de mythologische vormen van deze religies door de wijsgerige critiek waren ondermijnd, bleef toch het vorm-motief, dat uit het conflict tussen de oudere en de jongere godsdiensten geboren was, het Griekse denken, evenals de Griekse kunst ¹⁾ en de Griekse samenleving ²⁾, beheersen. Het droeg een

¹⁾ Aeschylus' beroemde trilogie „Oresteia” bv. centreert om hetzelfde probleem dat Plato in zijn „Timaeus” behandelt: nl. de verhouding van de blinde *anangkè* tot de redelijke vorm-gevende macht van het goddelijk denken. Zowel Plato als Aeschylus zochten de oplossing in een „overreding” van de *anangkè* door den goddelijken nous. Vgl. het slot van Aeschylus' tragedie: „Zo werden Zeus en de *anangkè* verzoend”.

²⁾ De Griekse polis is de draagster der Olympische cultuurreligie. Volgens de Griekse opvatting, die wel het eerst door Protagoras wijsgerig werd uitgewerkt, wordt de mens, die als natuurwezen nog in de ongebonden wildheid van het materieprincipe (het „rheuston”) is bevangen, eerst ten volle mens

innerlijk dialectisch karakter, en had de tendentie het onder zijn beslag gekomen theoretisch denken in polair tegengestelde richtingen uiteen te drijven.

Bij gebreke aan de mogelijkheid een werkelijke synthese tussen de beide antagonistische motieven te vinden, restte slechts, aan een van beide het primaat of den religieuzen voorrang toe te kennen, hetgeen dan gepaard ging met een principiële ontgoddelijking van het tegenovergestelde religieuze motief. Men vindt echter ook de poging, door middel van een dialectische logica de beide antithetische religieuze motieven in-een te denken, zonder dat men een uitgangspunt voor een werkelijke synthese bezat. In dit geval ontstaat de dialectische schijn, dat men de antithesis in het religieuze uitgangspunt van het denken door een verbindend theoretisch begrip is te boven gekomen. Dialectische schijn inderdaad! Want een werkelijke theoretische synthese kan slechts worden voltrokken vanuit een uitgangspunt, dat de beide termen van de theoretische antithesis te boven gaat, en waarin ze hun diepere wortel-eenheid vinden.

Het Griekse vorm-materie-motief sluit echter een diepere wortel-eenheid van vorm- en materieprincipe uit, omdat het hier een dualisme in de centrale religieuze sfeer betreft, waaruit het theoretisch denken zelve zijn uitgang neemt.

Vorm- en materieprincipe waren voor het Griekse denken onderling onherleidbare oorsprongsbeginselen van den kosmos en de vraag, welke van beide als goddelijk werd beschouwd, hing geheel af van de toekenning van het religieuze primaat. De Ionische natuurphilosophie komt op in een tijd van religieuze crisis, waarin de oude levensreligie in de bekende Dionysische beweging zich openlijk tegen de officiële natuurreligie keert. En deze natuurphilosophie ontwikkelt zich onder het primaat van het materieprincipe. Stenzel heeft in zijn „Metaphysik des Altertums” niet ten onrechte opgemerkt, dat deze filosofen beheerst werden door het streven de wereld van haar vorm te ontdoen. De ware

door de vormende kracht van de polis. Aristoteles drukt dit later zo uit, dat hij, die buiten de polis leeft òf een god, òf een dier moet zijn.

Hierop rust ook de tegenstelling tussen den Griek en den barbaros. Daar de laatste, buiten de polis levende, den eigenlijken wezensvorm van den mens niet ten volle bereikt, is hij van nature tot de slavernij bestemd. Eerst de Hellenistische Stoa breekt met deze aan de polis georiënteerde beschouwing van den mens. Zo is de Griekse opvatting der humanitas, en het centrale aandeel van de polis in de opvoeding daartoe, geheel beheerst door het vorm-motief der cultuur-religie in zijn polaire tegenstelling tot het materie-motief van de oudere levensreligie. Het is ook de Delphische Apollo, die als wetgever den extatischen Dionysusdienst aan het begrenzend vormprincipe der polis onderwerpt.

Archè, de goddelijke oorsprong aller dingen, is hier inderdaad de eeuwig vloeiende stroom des levens, meestal voorgesteld onder het symbool van een zgn. bewegelijk element. Anaximander noemt hem het *apeiron* en stelt het individuele vorm-bestaan der dingen voor als een schuld, die moet worden geboet in de orde van den tijd: „Oorsprong der zijnde dingen is het apeiron. Maar tot datgene, waaruit de dingen ontstaan, daartoe keren zij in hun ondergang weder volgens het lot. Want zij betalen elkander gerechte vergelding en boete voor hun onrecht naar de orde van den tijd”.

Maar reeds in de eerste phase van het Griekse denken leidt de dialectiek van het vorm-materie-motief tot een polaire antithese. Het is Parmenides, de grondlegger van de Eleatische school, die de metaphysische zijnsleer fundeert en dit *Zijn* vat in den goddelijken sphaerischen vorm van het hemelgewelf. Aan het materieprincipe van de eeuwige vloeiing kan geen waarachtig zijn toekomen. Het worden als niet-zijn kan niet logisch worden gedacht. Aan het *Zijn* worden toegekend de attributen waarheid en eenheid.

Dat hier inderdaad het religieuze vorm-motief zich tegenover het materieprincipe der eeuwige vloeiing stelt, blijkt uit de plechtige wijze, waarop Parmenides verklaart, dat de anangkè en de dikè het *Zijn* houden in den vasten band van zijn sphaerischen vorm en waken tegen iedere overschrijding van deze grenzen, waardoor het zich in den bedriegelijken tijdelijken stroom van het worden zou storten. Maar het vorm-motief komt hier niet tot uitdrukking in den zuiveren zin der cultuurreligie. Het heeft zich, waarschijnlijk onder orphischen invloed, verbonden met het oude ouranische motief van de hemelverering.

Maar reeds bij Anaxagoras heeft het vorm-motief zich van deze ouranische invloeden bevrijd en wordt het weer in den zuiveren zin van de cultuurreligie gevat. Cultuur is de beheersende wijze van vormgeving aan een materiaal naar vrij ontwerp en onderscheidt zich daarin principieel van de wijze van vormgeving, die wij in de natuur aantreffen. Anaxagoras nu is de eerste, die den goddelijken oorsprong van allen vorm van den kosmos zoekt in den *nous*, de goddelijke denkkraft, die geheel onvermengd met de materie is, omdat zij anders de materie niet zou kunnen beheersen (*kratein*). De materie wordt geheel van alle goddelijk karakter beroofd. Zelfs het principe van de eeuwig vloeiende levensbeweging wordt haar ontzegd. Zij wordt tot een starren chaos, waarin de kiemen aller dingen dooreengemengd liggen. Van den goddelijken geest gaat de eerste vorm-gevende beweging uit, die uit den chaos een kosmos maakt. Zo wordt de godheid gevat als de demiurg, de goddelijke bouwmeester, die echter niet schept, maar slechts vorm geeft aan een voorgegeven eigenmachtige materie.

Deze conceptie die bij Anaxagoras nog niet consequent in zijn natuurphilosophie is uitgewerkt, wordt, waarschijnlijk via Diogenes van Apollonia, door Socrates overgenomen en krijgt bij hem een ethisch aesthetische wending. De goddelijke nous heeft in den zichtbaren kosmos alles vorm gegeven volgens de idee van het kalokagathon. Alles wat vorm heeft is een uitdrukking van deze idee van het goede en schone. Het is tot iets goed, het heeft een aretè, het beantwoordt aan een teleologische orde, gericht op de verwezenlijking van het goede en schone.

In de eerste conceptie van Plato's ideeënleer, zoals wij die in den dialoog Phaedo uiteengezet vinden, zijn de *eidè* of ideeële zijnsvormen nog sterk in Eleatischen zin gevat. Zij zijn van volstrekt eenvoudig karakter, ongeworden en onverwoestbaar, in volkomen statische rust en worden nochtans voorgesteld als de ware zijnsgronden (*aitiai*) van de vergankelijke dingen der zinnenwereld. Deze laatste hebben deel (*methexis*) aan de eeuwige zijnsvormen die hun paradeigmata zijn.

Maar de scherpe scheiding, die hier tussen de transcendente wereld der eeuwige zijnsvormen en de aan het materieprincipe onderworpen wereld der zinnelijk waarneembare dingen werd aangenomen, maakte het probleem der *methexis* in dezen vorm onoplosbaar.

Als het *eidos* naar het model van den Eleatischen zijnsvorm een absolute eenheid zonder veelheid is en het geen enkele relatie kan hebben tot het materieprincipe der eeuwig vloeiende levensbeweging, hoe kan het dan de oorzaak zijn van de vergankelijke vormwereld? en hoe kan het als absolute eenheid tot een veelheid in de zinnelijke wereld worden?

Ziedaar het probleem, dat Plato in zijn zgn. „Eleatische dialogen” „Parmenides”, „Sophistes” en „Politikos” bezighoudt. Het is in wezen het probleem, hoe het theoretisch denken een synthesis tussen vorm en materieprincipe kan vinden. Voor een werkelijke synthesis zou nodig zijn, dat deze beide principes op een hogere wortel-eenheid konden worden teruggevoerd.

Het materieprincipe van den eeuwig vloeienden levensstroom was in wezen georiënteerd aan het organisch levensaspect van de ervaringswereld, het vormprincipe der cultuurreligie was georiënteerd aan het historisch cultuuraspect. In onzen tijdelijken ervaringshorizon zijn beide aspecten in een onverbrekelijken samenhang gevoegd en betrokken op de ik-heid als worteleenheid aller tijdelijke aspecten. Zonder levensbeweging is geen culturele vormgeving mogelijk en binnen het historisch cultuuraspect komt deze samenhang tot uiting in de historische ontwikkeling van het cultuurleven, die een wezenlijke analogie is van de organische levensontwikkeling.

Maar in de oude levensreligie was het organisch levensaspect verabsoluteerd en vergoddelijkt, gelijk in de jongere cultuurreligie het historisch cultuuraspect was verabsoluteerd, zodat het zonder innerlijke betrekking tot het organisch levensaspect kwam te staan. Juist daarom liet het aan de ontmoeting tussen beide religies ontsprongen vorm-materie-motief geen werkelijke synthesis tussen de beide antagonistische motieven toe.

Nu tracht Plato in zijn Eleatische dialogen nochtans zulk een synthesis te vinden met behulp van een dialectische logica. Daartoe voert hij een aantal dialectische ideeën in, die de bedoeling hebben de op zichzelf met elkander onverenigbare principes van vorm en materie in logische correlatie te brengen. De hoogste en al-omvattende dialectische idee wordt nu die van het *Zijn*.

Parmenides had zijn metafysisch zijnsbegrip gewonnen door een verabsolutering van de logische identiteitsrelatie: *estin einai*, en van het begrip der logische eenheid. Logisch *denken* en logisch *zijn* zijn bij hem immers identiek. Plato gaat in zijn dialectisch zijnsbegrip uit van de correlatie van logische identiteit en verscheidenheid en van logische eenheid en veelheid. Iedere definitie van wat een zaak *is*, impliceert een oneindige reeks predicaten, die aan de zaak logisch *niet* toekomen.

Zijn en *niet-zijn* zijn dus logische correlata. Terwijl de vloeiende stroom van het worden door Parmenides een *niet-zijn* wordt genoemd, dat door het *Zijn* wordt uitgesloten, kan de dialectisch-logische zijns-idee ook dit niet-zijn omvatten. Zij verbindt het „on” en het „mè on”, rust en beweging, identiteit en verscheidenheid, eenheid en veelheid.

Ziehier de oorsprong van het beroemde analogische zijnsbegrip. In den dialoog „Philebos” wordt dan de stroom van het worden gevat als een *genesis eis ousian*, een wording tot een zijnde, waarmede in principe de latere Aristotelische onderscheiding van potentie en actualiteit in het zijn was geënticipeerd en waardoor tegelijk de teleologische richting in de zijnsleer werd gebracht, die aan de materie een doelstreving naar den vorm als het natuurlijk goede van het samengestelde wezen toekent.

Zo voegden zich bij de Eleatische bepalingen van het zijn: de eenheid en de waarheid, de Socratische bepaling van het goede. Maar al deze bepalingen kregen nu een analogisch karakter om een dialectische synthese tussen de twee antagonistische principes van vorm en materie te kunnen bewerkstelligen. Ik wees er reeds op dat deze synthese slechts in schijn werd bereikt.

De analogische zijnsleer, zoals ze door Aristoteles is uitgewerkt, heeft twee polen: God als den zuiveren actuelen vorm en de eerste materie als het principe der onvolkomenheid. Nimmer is in de

Griekse zijnsleer, die de schepping niet kent, het materieprincipe tot het vormprincipe te herleiden. De Aristotelische God is geen schepper, maar slechts het ideële eindpunt van alle doelstreving in den kosmos.

Zo is het analogisch zijnsbegrip geboren onder den invloed van een dialectisch religieus grondmotief, dat ook op de gehele theoretische visie op de tijdelijke werkelijkheid zijn dualistisch stempel drukt. Zelfs in de Aristotelische categorieënleer, die aan het analogisch zijnsbegrip zijn nadere bepalingen moet geven, dringt het dualisme van vorm- en materieprincipe door. De categorieën der quantiteit, inbegrepen die der ruimtelijkheid en grootte, worden uitsluitend tot de materie beperkt en de logische denk-activiteit, de nous poiëtikos, wordt geheel onafhankelijk geacht van het vergankelijk materiële lichaam. De daardoor getrokken dichotomie in den menselijken ervaringshorizon belette het inzicht in den integralen zin-samenhang van alle modale aspecten onzer tijdelijke ervaring, en daardoor ook in de integrale betekenis der analogie.

De analogieën, die zich in al deze aspecten openbaren, onderstellen een diepere worteleenheid in de centrale religieuze sfeer onzer existentie, waarin alle modale zin-verscheidenheid concentrisch moet worden gericht op den absoluten Oorsprong van allen zin.

De Griekse leer der analogia entis kan de analogieën niet op een religieuze worteleenheid terugvoeren, omdat haar religieuze uitgangspunt deze radicale eenheid uitsluit. De analogie heeft hier het laatste woord en dit betekent, dat dit analogisch zijnsbegrip in zijn intrinsieke veel-zinnigheid geen bruikbaren grondslag kan leveren voor het inzicht in de onderlinge verhouding en innerlijken samenhang der verschillende ervaringsaspecten, die in hun analogische structuur tot uitdrukking komen. Zo wordt het in stee van een primum notum tot een asylum ignorantiae.

De analogie is in den tijdelijken horizon der menselijke ervaring de uitdrukking van een onverbrekelijken samenhang van zin in een onherleidbare zin-verscheidenheid. Beide onderstellen een diepere eenheid van zin in het religieuze centrum der menselijke existentie. En die eenheid van zin is op haar beurt slechts de creatuurlijke uitdrukking van de goddelijke Oorsprongseenheid, die alle zinverscheidenheid en dus ook iedere analogie te boven gaat en waaraan alleen het Zijn toekomt. Er is geen analogisch zijnsbegrip dat zowel de creatuur als zijn goddelijken Oorsprong zou kunnen omvatten. De analogie is uitsluitend van creatuurlijke geëerdheid.

Nieuwe Reeks; deel 16, no. 1—14 (1953)

H. J. PENDERS, Perception of apparent motion induced by touch	f 1.25
J. H. W. VERZIJL, Volkenrechtsgeschiedenis	f 2.—
D. LOENEN, Polemos, een studie over oorlog in de Griekse oudheid	f 4.—
B. A. VAN GRONINGEN, La poésie verbale grecque	f 4.50
J. G. VAN GELDER, Rembrandt's vroegste ontwikkeling	f 4.50
J. H. THIEL, De Romeinse strategie ter zee in de eerste Punische oorlog	f 1.25
A. G. ROOS, Soranus, een Bataaf in Romeinse krijgsdienst	f 1.—
R. R. POST, Geboortejaar en opleiding van Erasmus	f 1.25
R. D. KOLLEWIJN, Intergentiel recht in Algerije	f 1.40
P. GEYL, De Witten-oorlog. (Een pennestrijd in 1757)	f 5.—
D. TH. ENKLAAR, Was Jeanne d'Arc een duivelvereerster?	f 1.40
H. J. POS, Structuur en situatie der geesteswetenschappen	f 1.—
TH. C. VAN STOCKUM, Lavater contra Mendelssohn 1769-'71	f 1.50
W. B. KRISTENSEN †, De slangenstaf en het spraakvermogen van Mozes en Aäron	f 1.25

Nieuwe Reeks; deel 17, no. 1— (1954)

J. C. OPSTELTEN, Humanistisch en religieus standpunt in de moderne beschouwing van Sophocles	f 2.50
B. HUNNINGHER, De liturgische oorsprong van het theater	f 1.25
W. C. VAN UNNIK, Het kortgeleden ontdekte „Evangelie der Waarheid” en het Nieuwe Testament	f 1.40
FERD. SASSEN, Jacob Nieuwenhuis (1777-1857) en het Krausianisme in Nederland	f 2.—
G. E. LANGEMEIJER, Opmerkingen omtrent de huidige stand van de wijsbegeerte des rechts	f 1.25
H. DOOYEWEERD, De analogische grondbegrippen der vakwetenschappen en hun betrekking tot de structuur van den menselijken ervaringshorizon	f 1.25