

De autonomie van het wijsgerig denken in het licht ener transcendente denkcritiek

door

Dr. Herman Dooyeweerd

Het was ongetwijfeld een gelukkige gedachte van het bestuur der Algemene Ned. Vereniging voor Wijsbegeerte en van dat der Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte om op de eerste contactvergadering van deze beide filosofische organisaties het fundamentele vraagstuk i.z. de autonomie van het wijsgerig denken aan de orde te stellen.

Wanneer immers de laatstgenoemde vereniging het pleit voert voor een innerlijke reformatie van het wijsgerig denken door het centrale grondmotief der christelijke religie, dan moet het duidelijk zijn dat dit alleen zin kan hebben, wanneer eerst de principiële onmogelijkheid van een autonomie van het wijsgerig denken t.a.v. de centrale religieuze drijfveren is aangetoond, en dan kan zij er zich slechts over verheugen, dat daartoe ook op deze vergadering de gelegenheid is geopend. Zou immers zulk een autonomie inderdaad mogelijk zijn en zelfs – zoals zo vaak beweerd wordt – uit de innerlijke aard van de wijsgerige bezinning voortvloeien, dan zou niet zijn in te zien, wat men met een innerlijke reformatie van het filosofisch denken in christelijke zin zou kunnen bedoelen. Dan zou men inderdaad met Schelling moeten zeggen, dat wat in een christelijke wijsbegeerte christelijk is niet wijsgerig, en wat in haar wezenlijk wijsgerig is, niet christelijk kan zijn.

Nu zou men op het eerste gezicht nog een uitweg uit dit dilemma kunnen zoeken door een onderscheid te maken tussen tweeërlei soort wijsbegeerte, die zich in de loop der geschiedenis van het Westers denken een eigen plaats hebben veroverd, nl. de levensbeschouwelijke en de wetenschappelijke en dan de eis der autonomie in de bovenbedoelde zin alleen voor de laatste te stellen. Maar wanneer men onder wetenschappelijke filosofie dezulke verstaat, die de resultaten van haar wijsgerig onderzoek voor wetenschappelijke verificatie vatbaar acht aan wetmatige – en in die zin algemeengeldige – standen van zaken in onze ervaringswereld, dan moet men er rekening mee houden, dat de christelijke filosofie, zoals die in de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte wordt verstaan, zich beslist tot de wetenschappelijke en niet tot de levensbeschouwelijke rekent. Dan blijft dus de vraag of aan een wetenschappelijke filosofie autonomie in de bovenbedoelde zin kan toekomen, en deze vraag wordt van primordiaal belang voor allen, die aan een wetenschappelijke beoefeningswijze van de wijsbegeerte wenschen vast te houden. Bovendien zal men moeten bedenken, dat ook onder de aanhangers van een zgn. levensbeschouwelijke filosofie zeer velen nog de autonomie van het wijsgerig denken als *conditio sine qua non* voor een wezenlijk filosofische bezinning beschouwen, ook al menen zij in de wijsbegeerte een boven-wetenschappelijke weg tot kennis van de mens en de wereld te hebben gevonden en, gelijk bijv. Karl Jaspers, „einen philosophischen Glaube“, in tegenstelling tot alle „dogmatisch geloof“, aan de mensheid te verkondigen te hebben.

Nu is die autonomie van het wijsgerig denken tot nu toe veelszins op een dogmatische wijze geponeerd. D.w.z. men beweerde, dat zij uit de aard van de filosofie voortvloeide, zonder dat men in een wezenlijk kritisch onderzoek van de innerlijke aard en structuur der wijsgerige denkhouding de mogelijkheid van deze autonomie had aangetoond. Er zijn echter verschillende gronden aan te voeren, die reeds van meetaf twijfel doen rijzen ten aanzien van deze dogmatische stelling. In de eerste plaats valt niet te ontkennen, dat de bedoelde autonomie in de Griekse wijsbegeerte een geheel andere zin had dan in de Thomistische scholastiek en in beide weer geheel anders gevat werd dan in het moderne Humanistisch georiënteerd wijsgerig denken sinds Descartes. Wanneer men beproeft tot de diepere oorzaken van dit verschil van opvatting door te dringen ziet men zich geconfronteerd met centrale grondmotieven van intrinsiek religieus karakter, die als verborgen drijfkrachten aan het wijsgerig denken richting gaven en ook de zin bepaalden, waarin men de autonomie van dit denken verstond. Men kan bijv. de traditioneel-Thomistische visie op de autonomie der naturalis ratio niet verstaan als men haar religieuze achtergrond in het grondmotief van natuur en genade niet gevat heeft: dit laatste was aan het Griekse denken geheel vreemd. De Thomistische en neo-Thomistische wijsbegeerte maken ongetwijfeld aanspraak op de naam van wetenschappelijke filosofie. De klassiek-Griekse opvatting van de autonomie der wijsgerige theoria tegenover het volksgeloof laat zich slechts verstaan tegen de achtergrond van het Grieks-religieuze vorm-materiemotief, dat zijn oorsprong vond in het conflict tussen de jongere Olympische cultuurreligie en de oudere natuurreligie van leven en dood, en dat in de Thomistische wijsbegeerte een aanpassing aan de kerkelijke scheppingsleer onderging. En de modern-Humanistische opvatting van de autonomie van het wijsgerig denken laat zich zowel in de daaraan georiënteerde wetenschappelijk-filosofische, als levensbeschouwelijk-filosofische richtingen slechts verstaan vanuit het religieuze grondmotief van natuur en vrijheid, dat vanaf de Italiaanse Renaissancebeweging in toenemende mate het Westers denken ging beheersen, en een Copernicaanse omwenteling bracht in de christelijke opvatting i.z. de verhouding van God, mens en wereld.

In de tweede plaats, en dit hangt met het voorafgaande uiteraard onmiddellijk samen, blijkt de dogmatische aanvaarding van de autonomie van het wijsgerige denken op zich zelve geen grondslag te kunnen bieden voor een vruchtbaar denkcontact tussen de verschillende scholen en richtingen, die in haar wijsgerige concepties vaak lijnrecht tegenover elkander staan. Dit feit weegt uiteraard bijzonder zwaar, voor zover het hier principiële divergenties betreft tussen wijsgerige richtingen, die ieder voor zich aanspraak maken op het predikaat van wetenschappelijkheid. Wanneer immers inderdaad alle wijsgerige stromingen, die *beweren* slechts in het wijsgerig wetenschappelijk denken zelve haar uitgangspunt te kiezen, geen diepere, dit denken te boven gaande, vooronderstellingen aan hun filosofische onderzoekingen ten grondslag legden, dan zou de conclusie onontwijkbaar zijn, dat men zijn principiële tegenstander langs puur-theoretisch-wetenschappelijke weg van ongelijk moet kunnen overtuigen, of omgekeerd langs dezelfde weg door hem zou moeten te overtuigen zijn.

Maar het is in feite aan een volgeling van Heijmans nog nimmer gelukt een neo-Kantiaan te overtuigen van de juistheid van Heijmans' empirisch-psychologische methode in de kennistheorie en de ethiek, evenmin als het aan een volgeling van Kant ooit gelukt is een Thomist langs zuiver wetenschappelijke weg te overtuigen van de onmogelijkheid ener theoretische metafysica. En welk wezenlijk wijsgerig denkcontact bestaat er in feite tussen de fenomenologische school van Husserl, die toch opkwam voor de filosofie als „strenge Wissenschaft” en de aanhangers van het huidige logisch positivisme, die dit niet minder doen? Men krijgt uit de wijze, waarop deze scholen en richtingen elkander plegen te bestrijden, eer de indruk dat zij langs elkander heen redeneren, omdat zij geen weg kunnen vinden om tot elkaars ware – door het dogma der autonomie slechts gecamoufleerde – uitgangspunten door te dringen, hetgeen toch voor een juist begrip van de wijsgerige divergenties noodzakelijk zou zijn. En het gevaar is zeker niet denkbeeldig, dat zij, elk voor zich, zich het monopolie van wetenschappelijkheid gaan toekennen en de afwijking van eigen wijsgerige opvattingen, die zij bij anders georiënteerde wijsgerige richtingen opmerken, slechts aan gebrek aan wetenschappelijk inzicht of gebrek aan wetenschappelijke feitenkennis gaan toeschrijven.

Met de vaststelling van deze feitelijke situatie is uiteraard nog allerm minst bewezen, dat aan het wijsgerig denken, zelfs wanneer het zich aan wetenschappelijke eisen en methoden onderwerpt, geen autonomie tegenover de verborgen religieuze drijfveren kan toekomen. Men zou immers terecht kunnen aanvoeren, dat het hier niet om een *quaestio facti*, maar om een *quaestio juris* gaat en dat, zo al in feite de beoefenaar der wetenschappelijke filosofie zich wellicht nog vaak door voor-oordelen en motieven van niet-wetenschappelijke aard laat beïnvloeden, niettemin uit de aard van de wetenschappelijke denkhouding voortvloeit, dat hij zich van die invloeden hoe langer hoe meer dient te bevrijden. Maar wanneer men op deze wijze de *questio iuris* stelt, dan kan men ook niet langer volstaan met een dogmatische ponering van de bedoelde autonomie, maar moet men althans bereid zijn haar met ons tot een *kritisch probleem* te maken, waartoe toch in ieder geval ook reeds de feitelijke situatie, waarin de wetenschappelijke filosofie zich bevindt alle aanleiding geeft. Hoeveel verschil van opvatting er nu zelfs onder de beoefenaren der wetenschappelijke wijsbegeerte mogen bestaan t.a.v. taak en grenzen van het filosofisch onderzoek, op één punt althans mag eenstemmigheid worden verwacht, nl. dat alle filosofische bezinning, die zich aan wetenschappelijke maatstaven onderwerpt, gebonden is aan de theoretische denk- en ervaringshouding. De ons door de Grieken overgeleverde en tamelijk verwarrende onderscheiding tussen theoretische en praktische wijsbegeerte, corresponderend met die tussen theoretische en praktische rede, doet hieraan niets af, omdat ook de zgn. praktische filosofie toch slechts in de theoretische denkhouding mogelijk is. Voorts is de wijsgerig-wetenschappelijke denkhouding steeds door een theoretische totaliteits-idee gericht, die over de grenzen der vakwetenschappelijke gezichtspunten heengrijpt.

Om dus de vraag te kunnen beantwoorden, of aan het wijsgerig, wetenschappelijk denken autonomie in de vroeger omschreven zin kan toekomen, zullen wij de theoretische denk- en ervaringshouding zelve in

haar typisch wijsgerige totaliteitstendens aan een radicale transcendentale kritiek moeten onderwerpen. Hieronder verstaan wij een *wezenlijk* kritisch – geen enkel zgn. theoretisch-wijsgerig axioma ontziend – onderzoek naar de algemeen geldige voorwaarden, die de wijsgerig-theoretische denkhouding eerst mogelijk maken en die uit haar innerlijke aard en structuur zelve voortvloeien.

In deze laatste restrictie ligt het principieel verschil tussen een transcendente en een transcendentale kritiek van het wetenschappelijk-wijsgerige denken. De eerste raakt niet de innerlijke aard en structuur van de wijsgerige denkhouding, maar oefent bijv. van dogmatisch-theologisch standpunt kritiek op wijsgerige concepties, die zij in strijd acht met het christelijk geloof. Zulk een transcendente kritiek blijft vanuit wetenschappelijk-wijsgerig standpunt bezien dogmatisch en waardeloos, zolang niet het innerlijk aanknopingspunt tussen de wijsgerige conceptie en de wezenlijke geloofsvragen kan worden aangetoond. En vanuit het christelijk geloofsstandpunt bezien kan zulk een transcendente kritiek zelfs gevaarlijk worden, wanneer bij kritisch onderzoek zou blijken, dat wat de theologie hier als een christelijk geloofsstuk aandiende in wezen een scholastisch-wijsgerige conceptie was, die zij aan het Griekse denken ontleend en slechts aan de kerkleer aangepast had. Men denke slechts aan de strijd tussen de scholastische theologie en het Cartesianisme over de verhouding van ziel en lichaam in de menselijke natuur! De theologie heeft zelf behoefte aan een radicale transcendentale kritiek. Want ook zij blijft aan de theoretische denkhouding gebonden en kan zonder wijsgerige vooronderstellingen niet wetenschappelijk werken.

Nu mene men vooral niet, dat de transcendentale kritiek van de theoretische denk- en ervaringshouding, zoals zij zoeven door mij werd omschreven, zich zou dekken met de transcendentale kenniskritiek van Immanuel Kant of de transcendentaal-fenomenologische kenniskritiek van Edmund Husserl. Immers bij deze beide denkers is de wijsgerig-theoretische denk- en ervaringshouding zelve niet tot kritisch probleem gemaakt. Beide gingen uit van de autonomie van de „theoretische Vernunft” zonder eerst een kritisch onderzoek te hebben ingesteld naar de transcendentale voorwaarden der theoretische denkhouding als zodanig. Deze dogmatische inzet van hun kenniskritiek werd het grote obstakel voor een *wezenlijk* kritische denkhouding en belette hen zich rekenschap te geven van de transcendentale voor-vragen van iedere kennistheorie.

De transcendentale kritiek der theoretische denk- en ervaringshouding dient aan het *begin* te staan der wijsgerige bezinning wil men niet slag op slag gevaar lopen boven-theoretische voor-oordelen voor theoretische axiomas uit te geven en daarmee in een dogmatische denkwijze terug te vallen.

De theoretische denk- en ervaringshouding onthult haar innerlijke aard en intentionele structuur eerst, wanneer wij haar confronteren met de voor-theoretische der zgn. naieve ervaring. De eerste is, in onderscheiding van de laatste, gekarakteriseerd door een eigenaardige anti-thetische denkrelatie, waarin wij de logische of analytisch onderscheidende functie onzer denk-acte stellen tegenover de niet logische aspecten van onze ervaringshorizon met de bedoeling in deze laatste een theoretisch

inzicht te krijgen. Binnen de orde van de tijd vertoont onze ervaringshorizon en de daarin besloten empirische werkelijkheid namelijk een grote verscheidenheid van fundamentele ervaringswijzen of *modi*, die als zodanig niet betrokken zijn op het concrete *wat* onzer ervaring – bijv. op concrete dingen, gebeurtenissen enz. –, maar op het *hoe*, op de bijzondere wijze, waarop we de werkelijkheid ervaren. Wij zullen ze daarom de *modale aspecten* van onze ervaringshorizon noemen. Zij brengen de eerste fundamentele zin-verscheidenheid in onze ervaring en wel de *modale*, die, gelijk we nog zullen zien, aan alle concrete onderscheidenheid in de empirische werkelijkheid ten grondslag ligt, en daarom tot de transcendentale structuur van onze ervaringshorizon binnen de tijdelijke orde behoort. Zij zijn het ook, die in beginsel ten grondslag liggen aan de verschillende vakwetenschappelijke gezichtspunten, waaronder de wetenschap de empirische werkelijkheid onderzoekt. Het zijn de aspecten van hoeveelheid (getal), ruimtelijkheid, extensieve beweging, energiewerking, organisch leven, het sensitief-zinnelijk aspect, het logische (dat der analytische onderscheiding), het cultuur-historische, dat der symbolische betekening, het sociale omgangs-aspect, het economisch, het esthetisch, het juridisch, het morele en het geloofsaspect.

Onze logische of analytisch onderscheidende denkfunctie fungeert dus in het logisch *ervarings-aspect*, dat een der fundamentele *modi* is van onze integrale ervaringshorizon. Ze kan niet buiten deze ervaringshorizon fungeren, noch is ervaring *zonder* de logische denkfunctie mogelijk. Daarom kan ze ook niet tegenover onze ervaringsakten, maar slechts tegenover de niet-logische aspecten dezer laatste gesteld worden. De niet-logische ervaringswijzen of aspecten, die in de theoretische denkhouding tegenover de logische gesteld worden, bieden weerstand aan de theoretische poging ze in een logisch begrip te vatten, en uit die weerstand ontstaat het *theoretisch probleem* van de begripsonderscheiding onzer verschillende ervaringswijzen, dat als transcendentiaal probleem aan iedere kentheoretische poging tot afgrenzing van de verschillende vakwetenschappelijke gezichtspunten ten grondslag ligt.

Maar de transcendentale kritiek der theoretische denk- en ervaringshouding ziet zich gesteld tegenover een prealabel probleem, dat betrekking heeft op die denk- en ervaringshouding als zodanig. Wanneer deze laatste gekarakteriseerd is door de vroeger omschreven antithetische grondrelatie, dan rijst allereerst de vraag of deze theoretische antithesis tussen onze logische en onze niet-logische ervaringswijzen beantwoordt aan de integrale structuur van onze ervaringshorizon en der daarin fungerende empirische werkelijkheid. Deze vraag kan bij een inderdaad kritische bezinning slechts ontkennend worden beantwoord. De bedoelde theoretische antithesis is het produkt van een theoretische abstractie, waardoor wij de logische en niet-logische ervaringswijzen in onze totale denk- en ervaringsakten afzonderen uit hun continue band van samenhang, waarin zij alleen actueel kunnen fungeren. Deze theoretische abstractie is noodzakelijk om de modale aspecten *als zodanig in zicht* te krijgen, waartoe wij ze op analytische wijze uiteen en tegenover elkaar stellen. In *werkelijkheid* fungeren zij niet afgezonderd in onze denk- en ervaringsakten. Hun voorgegeven continue band van onderlinge samenhang is juist de transcendentale voorwaarde voor hun analytische uiteen-

stelling. De antithetische relatie, die onze theoretische denk- en ervaringshouding karakteriseert, heeft dus slechts een *intentioneel theoretisch-analytisch* en geen *ontologisch* karakter.

Het eerste transcendentale grondprobleem, waarvoor de theoretische denk- en ervaringshouding ons plaatst, kan dus nader als volgt worden geformuleerd:

Van welke aard is de samenhang, en onderlinge verhouding, waarin de theoretisch uiteengestelde modale aspecten van onze ervaringshorizon gevoegd zijn en in hoever is in de theoretische denk- en ervaringshouding hun theoretische abstractie uit deze samenhang mogelijk?

Door van de theoretische denkhouding als een onproblematisch gegeven uit te gaan, kwam reeds de Griekse metafysica er toe de antithetische denkrelatie als een ontologische te interpreteren, die aan de ware werkelijkheid zou beantwoorden. Zo leerde Aristoteles, dat de theoretisch-logische denkfunctie een onsterfelijke metafysische substantie is die geheel afgescheiden van het bezielde menselijk lichaam functioneert en het ware *zijn* tot object harer kennis heeft. Hij was zich dus niet bewust, dat de afzondering onzer logische denkfunctie in de theoretische denk- en ervaringshouding slechts op theoretische abstractie berust.

Om zich tegen zulk een verabsolutering van de theoretisch-antithetische denkrelatie te vrijwaren, is steeds weer een confrontatie van de theoretische denk- en ervaringshouding met de voor-theoretische der naieve ervaring noodzakelijk.

In deze laatste is onze logische denkfunctie evenzeer werkzaam. Maar zij blijft hier volledig ingebed in de continue inter-modale samenhang met onze overige modale ervaringsfuncties. Zij wordt hier niet in een antithetisch-analytische relatie tegenover onze niet-logische ervaringswijzen gesteld om deze laatste theoretisch af te zonderen en tot theoretisch probleem te maken. De naieve denkhouding kent geen theoretische problemen. Zolang wij ons in deze denk- en ervaringshouding bevinden, is onze aandacht niet explicite gericht op de verschillende *wijzen* onzer ervaring. Wij vatten hier veeleer de in onze ervaringshorizon fungerende werkelijkheid in haar concrete watheid, in de typische totaal-structuren van individuele dingen in hun concrete onderlinge relaties, van concrete gebeurtenissen enz. enz.

Deze typische totaalstructuren omspannen in beginsel alle modale aspecten van onze ervaringshorizon in een ononderbroken samenhang. Maar haar modale aspect-functies zijn hier op een typische wijze gegroepeerd en geïndividualiseerd binnen een individueel geheel en deze aspecten worden niet *explicite*, in theoretische onderscheiding, maar *implicite* aan de dingen en gebeurtenissen als individuele totaliteiten ervaren. Ook de voor-theoretische *begripsvorming* richt zich daarom niet op geabstraheerde hoeveelheids- of getalsverhoudingen, ruimtelijke verhoudingen, energiewerkingen enz. enz., maar op telbare, ruimtelijke, energiewerkingen enz. vertonende *dingen* en *concrete gebeurtenissen* in hun individuele totaliteit, in welker typische totaal-structuur het logische met de niet-logische ervaringsaspecten in een onverbreekbare samenhang is gevoegd. Dit alles geeft aan de naieve of voor-theoretische ervaring dat integraal karakter, dat aan de theoretische als zodanig ontbreekt, ook al kan zij ons nimmer

het verdiepte, wetenschappelijke inzicht in de wetmatige samenhangen binnen onze ervaringswereld verschaffen, dat eerst in de theoretische denk- en ervaringshouding wordt verworven.

Maar hoe kunnen de typische totaalstructuren of individualiteitsstructuren, waarin de naieve ervaring de werkelijkheid vat, in beginsel in de integrale samenhang van al onze verschillende ervaringswijzen fungeren? Dit is te danken aan de *subject-object* relatie, die aan de naieve ervarings- en denkhouding even vertrouwd is, als de antithetische denkrelatie der theoretische haar innerlijk vreemd blijft, maar die in de kennis-theorie telkens weer met de laatste verward wordt.

In deze subject-object relatie kennen wij aan de dingen en gebeurtenissen zonder bedenking objectieve, bloot voorwerpelijke functies en hoedanigheden toe binnen modale aspecten, waarin zij onmogelijk als subject kunnen fungeren, maar altijd in betrekking tot hierin als subject fungerende wezens. Zo kennen wij aan water, ofschoon het als „dode stof” ongetwijfeld typisch is gekwalificeerd door zijn fysisch-chemische eigenschappen, die in het aspect der energie-werking fungeren, in onze biotische ervaringswijze een biotische objectfunctie toe als noodzakelijk levensmiddel; in onze sensitief-zinnelijke ervaringswijze kennen wij het objectief- zinnelijke hoedanigheden toe, in onze analytisch-onderscheidende ervaringswijze kennen wij het objectief-logische kenmerken toe, in onze cultureel-historische ervaringswijze vatten wij het als object van mogelijke culturele doeleinden enz. enz.

Een vogelnestje kan als individueel geheel slechts ervaren worden in de, dit ding typisch kwalificerende, subject-object relatie met het vogellevens. Het is een objectief dierlijk vormsel dat in het organisch leven van de vogel als levend subject een essentiële biotische objectfunctie vervult. Maar ook in de andere modale aspecten, waarin het niet als subject fungeert, kennen we het objectfuncties toe, in relatie tot subjecten.

Een kathedraal wordt in onze voor-theoretische ervaring in een typische totaliteitsstructuur gevat, die ofschoon zij weer in alle modale aspecten van onze ervaring fungeert, niettemin typisch is gekwalificeerd door een objectfunctie binnen het geloofsaspect in betrekking tot een subjectieve geloofsgemeenschap van christenen. Het is immers van andere bouwwerken typisch onderscheiden als *kerkgebouw*, dat een objectieve bestemming heeft voor de eredienst in een kerkelijk georganiseerde geloofsgemeenschap, een bestemming, die zich in zijn gehele architectonische structuur op objectieve wijze uitdrukt.

Zo vatten wij in onze voor-theoretische ervaring ook natuurgebeurtenissen als een storm, een onweder enz., in een typische totaalstructuur, die wel typisch gekwalificeerd is door energie- of krachtwerking, maar waaraan wij niettemin in de biotische en daarop volgende modale aspecten typische objectfuncties toeschrijven (biotische, sensitief-zinnelijke, symbolische, esthetische, pistische enz. enz.) Maar eerst in de theoretische denkhouding zullen wij bijv. het juridisch aspect van zo'n gebeurtenis als „objectief rechtsfeit” in zijn betrokkenheid op subjectieve rechtsverhoudingen afzonderen van zijn sensitief-zinnelijke aspect als subjectief-objectief zinnelijk verschijnsel, van zijn fysisch-chemisch aspect als elektrisch ontladingsverschijnsel enz. enz. De hier

bedoelde subject-object relaties worden in de naieve ervarings- en denkhouding gevat als structurele relaties der werkelijkheid zelve, zoals ze binnen onze ervaringshorizon zich aanbiedt. De metafysisch-theoretische tegenoverstelling van een subjectieve verschijningswereld aan een objectieve werkelijkheid „in zich zelve”, zoals ze geheel onafhankelijk van de menselijke ervaringshorizon zou zijn, en die dan alleen aan onze metafysische theoretisch-logische denkfunctie toegankelijk wordt geacht, is haar volkomen vreemd. Wel weet de naieve ervaring te *onderscheiden* tussen bloot subjectieve en subjectief-objectieve ervaring van de werkelijkheid. Ze is zich bewust van de mogelijkheid van gezichtsbedrog en van de misleidende invloed van pathologische lichaamstoestanden op onze waarneming en zoekt daarentegen correctie. Want het sensitief-zinnelijke aspect speelt bij lange na niet die exclusieve, of zelfs overwegende rol in de voor-theoretische ervaring, die men het in de psychologie en de kennis-theorie vaak heeft toegeschreven.

De kritische confrontatie van de naieve en de theoretische denken- en ervaringshouding voert ons dus tot het volgende resultaat: De eerste laat onze ervaringswereld ineen in de integrale samenhang harer aspecten en vat haar in de typische totaal-structuren, waarin ze zich *geeft*. De tweede stelt haar *uit-een* in de antithetische denk-relatie die voor de theoretische denk- en ervaringshouding karakteristiek is.

Door van de autonomie van de theoretische denk- en ervaringshouding als van een onproblematisch gegeven *uit te gaan*, kwam de kennistheorie tot een geheel *vertheoretiseerd* en dus vertekend beeld van de naieve ervaring. Ze ging de laatste zelve als een *theorie* over de werkelijkheid interpreteren, die dan de theorie van het naief realisme werd genoemd en in de wijsbegeerte ongetwijfeld aanhangers heeft gehad. Volgens deze theorie zou de naieve ervaring van mening zijn dat onze subjectief zinnelijke waarneming als een soort fotografietoestel zou zijn gesteld tegenover de werkelijkheid, zoals ze „an sich” is, en dat daarin die werkelijkheid zich op adequate wijze zou afbeelden.

En deze onkritische theorie zou dan door de Kantiaanse kennis-kritiek in bond met de moderne experimentele psychologie en de fysiologische theorie van de specifieke energie der zintuigen, grondig weerlegd zijn! Een wonderlijk misverstand inderdaad omtrent de aard der naieve ervaring. Want de laatste is in 't geheel geen theorie, maar veeleer een *gegeven*, zo niet het *eerste* gegeven, voor iedere mogelijke theorie over de menselijke ervaring. Elke kennistheorie, die aan dit primaire gegeven geen recht kan doen, moet wel op verkeerde grondslagen rusten.

In de theoretische denk- en ervaringshouding kunnen wij uiteraard geen halt maken bij de theoretische antithesis tussen onze logische denkfunctie en onze niet-logische ervaringswijzen, d.i. bij het theoretisch probleem. Wij moeten van de theoretische *antithesis* voortschrijden tot de theoretische *synthesis*, d.i. tot een theoretisch-logisch begrip komen van de niet-logische aspecten van onze ervaring en de empirische werkelijkheid, waarop zich ons onderzoek richt. Maar die theoretische synthesis in haar inter-modaal (de logische en niet-logische ervaringswijzen verbindend) karakter, stelt de transcendentale kritiek voor een nieuw grondprobleem, dat wij als volgt kunnen formuleren:

Waar vinden wij in ons bewustzijn het centrale betrekkingspunt, van waaruit wij deze synthesis kunnen tot stand brengen?

Hiermede raken wij de kernvraag van ons onderzoek. Door het opwerpen van dit tweede transcendentale probleem, onderwerpen wij ieder mogelijk *uitgangspunt* van het theoretisch-wijsgerig denken aan een fundamentele kritiek. Wij herinneren hierbij aan onze vroegere opmerking, dat de wijsgerig-theoretische denkhouding – in onderscheiding van de vakwetenschappelijke – naar haar aard door een idee van de totaliteit gericht is en dus *alle* modale aspecten van onze ervaringshorizon in haar anti-thetische grondrelatie moet stellen om een synthetisch theoretisch totaal-beeld van deze ervaringshorizon en de zich daarbinnen aanbiedende werkelijkheid te verkrijgen.

Iedere wijsgerige theorie van de ervaring en de empirische werkelijkheid bedoelt ons zulk een theoretisch totaal-inzicht te geven. Nu springt het bij een werkelijk *kritische* transcendentale bezinning op de theoretische synthesis in het oog, dat het ware uitgangspunt dezer laatste, hoe dit ook nader moge gekozen zijn, nimmer in een der termen van de antithetische theoretische denkrelatie is te vinden, noch in de logische denkfunctie, noch in één der daaraan tegenovergestelde modale ervaringsfuncties.

Het zal steeds *boven* de theoretische antithesis moeten verheven zijn, om als centraal betrekkingspunt van de synthesis te kunnen fungeren, d.w.z. om de modale verscheidenheid onzer ervaringsfuncties op een diepere wortel-eenheid van ons bewustzijn te kunnen betrekken, die aan iedere denk- en ervaringsakte ten grondslag ligt. Want dit is zeker: de antithetische relatie, waarmede de theoretische denkhouding staat en valt, omdat alle theoretische problematiek daarin haar oorsprong vindt, biedt in zichzelf geen brug tussen onze logische denkfunctie en de haar tegenovergestelde niet-logische ervaringswijzen. Een bloot-logische synthesis is iets anders dan een inter-modale synthesis, die in het tweede transcendentale grondprobleem onzer denkkritiek in 't geding is. En de voor-gegeven samenhang onzer logische en niet-logische ervaringsfuncties kan uiteraard geen uitgangspunt van de theoretische inter-modale synthesis zijn, omdat de theoretische antithesis niet van hem uitgaat. Hier nu schijnt het dogma i.z. de autonomie van het wijsgerig theoretisch denken zijn aanhangers in een onontkoombare impasse te voeren. Want zij zijn, om de zelfgenoegzaamheid van dit denken te kunnen handhaven, wel gedwongen het uitgangspunt der theoretische synthesis immanent binnen het theoretisch denken zelve te zoeken. Voor de wijsbegeerte betekent dit dat in dit denken (de zgn. „theoretische Vernunft”) zelve het enig uitgangspunt voor een theoretisch-synthetische totaal-visie op onze ervaringshorizon en de zich daarbinnen aanbiedende empirische werkelijkheid zou moeten worden gezocht.

Maar het theoretisch denken is krachtens zijn intentioneel-antithetische structuur op inter-modale synthesis aangewezen en er zijn evenveel modaliteiten van theoretische synthesis als onze ervaringshorizon niet-logische modale aspecten bevat. Er is een theoretisch denken van mathematisch (arithmetisch, geometrisch, kinematisch), natuurkundig (energetisch), biologisch, psychologisch, cultuur-historicaal, taalkundig, sociologisch, estheticaal, economisch, rechtswetenschappelijk moraaltheoretisch en theologisch karakter.

In welk van deze mogelijke vakwetenschappelijke gezichtspunten zal de wijsbegeerte het uitgangspunt zoeken voor haar theoretisch

synthetische totaal-blik op onze ervaringshorizon en de daarbinnen fungerende empirische werkelijkheid? Onverschillig hoe de keuze uitvalt, zij zal steeds neerkomen op de verabsolutering van een bepaald synthetisch gevat modaal aspect van onze ervaringshorizon, waarbij dan alle andere ervaringswijzen tot modi of aspecten van dit verabsoluteerde zullen worden herleid. Dit is de bron van alle *-ismen* in de algemene kennistheorie, de wijsgerige werkelijkheidsleer en ook in de bijzondere filosofie van de onderscheiden vakwetenschappen (als de wijsbegeerte der wiskunde, de filosofie der anorganische natuur, de filosofie der biologie, de taal-filosofie, de rechts- en moraalfilosofie de cultuur-filosofie enz. enz.), welke *-ismen* ook in de vakwetenschap hun verwarrende rol spelen, waar men zich voor een bepaalde theoretische beschouwing op de werkelijkheid gaat beroepen, die echter slechts in een harer verabsoluteerde aspecten blijkt te worden gevat.

Nu hebben zulke *-ismen* (als mathematicisme, energetisme, biologisme, psychologisme, historicisme enz.) op het eerste gezicht daarom een zekere overtuigingskracht, omdat in de modale structuur van iedere ervaringswijze inderdaad de totale samenhang met alle andere tot uitdrukking komt. Men denke bijv. wat de sensitieve ervaringswijze betreft, aan de structuurmomenten van *gevoelsbeweging* (emotionaliteit), *gevoelsleven*, *zinnelijke gewaarwordingsruimte*, en aan hogere sensitieve structuurmomenten als *taalgevoel*, *esthetisch gevoel*, *rechtsgevoel*, *moreel gevoel* enz. enz., waarin zich de innerlijke samenhang van het gevoelsaspect met resp. het bewegingsaspect, het biotisch aspect, het ruimtelijk aspect, het aspect der symbolische betekening, het esthetisch, het juridisch en het morele aspect onzer ervaring op onmiskenbare wijze openbaart. Maar reeds het feit, dat dezelfde stand van zaken bij alle andere ervaringswijzen is terug te vinden, toont aan dat een psychologistische verabsolutering van het sensitief-zinnelijk ervaringsaspect geen grondslag kan vinden in de innerlijke aard en structuur dezer ervaringswijze.

Al zulke *-ismen* zijn veeleer onkritisch in een dubbele zin. Immers in de eerste plaats zijn ze nimmer vanuit de theoretische denkhouding te rechtvaardigen. De antithetische denkrelatie, die voor deze laatste karakteristiek is, verzet zich tegen iedere poging een der theoretisch uiteen-gestelde ervaringsaspecten tot een ander te herleiden en ze wreekt de verabsolutering door het daarin bevangen denken in innerlijke antinomieën te verstrikken. In heel de inter-modale samenhang van onze ervaringshorizon is geen plaats voor de absoluutheid van een ervaringswijze en de theoretische denkrelatie sluit haar in principe uit.

De verabsolutering wijst veeleer op de invloed van boven-theoretische motieven in het denken en pleit dus eer tegen de autonomie van de „theoretische Vernunft”.

In de tweede plaats keert in ieder „-isme” het probleem inzake het uitgangspunt der theoretische synthesis onopgelost terug. Nu is het onkritisch karakter van de verabsolutering van een bijzondere wijze van theoretische synthesis ook aan Kant niet ontgaan. Hij was zich bewust van de noodzakelijkheid van een centraal betrekkingpunt voor alle synthetische denkakten. Nochtans meende hij in de „theoretische Vernunft” zelve zulk een uitgangspunt te kunnen aanwijzen. En de weg, die hij daartoe wilde inslaan is die der kritische zelfbezinning, de terug-

wending van het theoretisch denken op de denkende ikheid. Deze weg houdt inderdaad een grote belofte in. Immers, zolang het wijsgerig denken in zijn logische functie gericht blijft op de in de theoretische denkrelatie aan deze laatste tegenovergestelde modale ervaringsaspecten, beweegt het zich in een *ex-centrische divergerende* richting en blijft het in de theoretische verscheidenheid van deze aspecten *verstrooid*. Eerst waar het op de denkende *ikheid* gericht wordt, krijgt het de *concentrische* richting op een diepere eenheid van ons bewustzijn, die aan alle verscheidenheid van ervaringswijzen ten grondslag moet liggen. Maar hier rijst een nieuw transcendentaal probleem voor de wijsgerige denkkritiek, dat wij als volgt kunnen formuleren: *Hoe is deze kritische zelf-bezinning, deze concentrische richting van het theoretisch denken op de ikheid mogelijk, en van welke aard is die ikheid?*

Dat ook dit derde probleem ons door de innerlijke aard en intentionele structuur der wijsgerig-theoretische denkhouding zelve wordt opgedrongen, kan niet twijfelachtig zijn. Immers uit de theoretische denkrelatie zelve is de mogelijkheid ener concentrische richting der theoretische denkakte op de ikheid zeker niet in te zien en zonder inzicht in de aard van de ikheid kunnen wij ook de aard van het eigenlijk uitgangspunt van het wijsgerig-synthetisch denken niet ontdekken.

Kant heeft dit probleem zelf niet opgeworpen, omdat de aanvaarding van de autonomie der „theoretische Vernunft” ook hem voerde tot een uitschakeling van de gehele transcendentale problematiek van de wijsgerig-theoretische denkhouding. Hij meende binnen de logische denkfunctie zelve een subjectieve denkpool te vinden, het *cogito* (ik denk), dat als het transcendentaal-logisch subjectief betrekkingspunt van alle synthetische verstandswerkzaamheid (zowel van de „apriorische” als van de „empirische”) moet worden beschouwd. Het „ik denk”, zo zegt hij, moet al mijn voorstellingen kunnen begeleiden, zullen zij tezamen *mijn* voorstellingen zijn. Het is volgens hem een laatste subjectief-logische eenheid van het denkend en ervarend bewustzijn, waarin geen menigvuldigheid van elementen meer vervat is, die immers zelve weer een synthesis zouden vereisen; het is m.a.w. een „absolute” of volstrekt eenvoudige logische eenheid, die zelve nimmer tot theoretisch object van kennis worden kan, omdat iedere theoretisch-synthetische ken-akte van dit „ik denk” moet uitgaan. Kant noemt het de „transcendentale eenheid der apperceptie”, het transcendentale denksubject of het „transcendentaal-logisch ik”. Hij onderscheidt het scherp van het „empirische individuele ik in ruimte en tijd”. Als „transcendentaal-logisch ik” mist het iedere individualiteit en empirische werkelijkheid, is het eenvoudig een algemeengeldige voorwaarde voor de theoretische synthesis. Kant ontkent ook dat wij uit dit „ledige” begrip der denkende ikheid wezenlijke zelf-kennis zouden kunnen putten, gelijk de metafysische psychologie dit meende te kunnen doen.

Is hij er nu inderdaad in geslaagd in het theoretisch denken zelve een uitgangspunt voor de theoretische synthesis aan te wijzen, dat aan de eisen van een wezenlijk transcendentale denkkritiek voldoet? Het antwoord moet beslist ontkennend luiden. Kant's „transcendentaal-logisch ik” kan onmogelijk een centrale bewustzijns eenheid zijn, die boven de antithetische wijsgerige denkrelatie – en daarmee boven de modale

verscheidenheid van onze ervaringshorizon – verheven is. Het blijft veeleer in de logische pool dezer denkrelatie bevangen. Nu is binnen het logisch of analytisch aspect geen enkele „absolute” of „volstrekt eenvoudige” eenheid van het denkend bewustzijn te vinden. Iedere „logische eenheid is noodzakelijk een logisch-synthetische eenheid in een menigvuldigheid van analytische elementen en betrekkingen. Dit volgt dwingend uit de analytische aard onzer logische denk- en ervaringswijze.

Kant's conceptie van het „transcendentiaal-logisch ik” bevat dus een contradictio in terminis en voert ons in het rijk der mythologie. Het is niets dan een idool of schijnbeeld van het ik. Het „cogito” (ik denk) stelt ons voor het door hem onopgelost gelaten probleem i.z. de verhouding van de ikheid tot haar logische denkfunctie en kan reeds daarom nimmer een „eenvoudige eenheid” zonder menigvuldigheid zijn. De denkende ikheid kan niet identiek zijn met haar logische denkfunctie.

De dogmatische aanvaarding van de autonomie der theoretische rede heeft Kant tot de illusie gevoerd dat het centrale probleem van het uitgangspunt der theoretische kennis zou zijn op te lossen zonder wezenlijke *zelfkennis*. Daarom blijft ook het ware uitgangspunt zijner kennis-critiek en zijner gehele „kritische” wijsbegeerte verborgen achter de dogmatische idee der „autonome Vernunft”.

Wanneer nu in het theoretisch denken zelve geen uitgangspunt voor de theoretische synthesis te vinden is, dan kan ook de concentrische richting van dit denken op de ikheid, die voor de ontdekking van dit uitgangspunt noodzakelijk is, niet van theoretische oorsprong zijn. Slechts het ik, als het individuele centrum van het menselijk bewustzijn en van de gehele menselijke existentie, kan aan zijn theoretische denkakte deze richting geven.

Het theoretisch denken is niet een soort „geestelijke substantie”, een zelfstandigheid. Het is slechts een aan bepaalde algemeen geldige denk-wetten onderworpen instrument en het „ik” is de verborgen bespeler ervan. Maar wat is dit „ik”? Van welke aard is het? Zodra we trachten het in een begrip te vatten, wijkt het terug als een fantoom en lost zich op in het niets. Is het werkelijk een niets, gelijk positivistische denkers als Hume en John Stuart Mill meenden? Het raadsel van het menselijk ik is, dat het inderdaad niets is *in zichzelf*, d.w.z. los van de drie centrale relaties, waarin het alleen kan fungeren, maar die alleen in onverbreekelijke samenhang met elkander aan dit ik zin en inhoud kunnen geven.

De eerste dezer relaties leerden we reeds kennen: het ik is inderdaad het individuele centrale betrekkingspunt van onze gehele tijdelijke ervaringshorizon in de grote modale verscheidenheid zijner aspecten en typische individualiteitsstructuren en van de gehele ervaringswereld die daarbinnen fungeert. Maar deze centrale relatie kan, zolang men haar op zichzelf beschouwt, aan het ik slechts een negatieve bepaling geven n.l. dat het onder geen enkele modale of typisch structurele bepaling van deze ervaringshorizon valt, omdat het als centraal betrekkingspunt aller tijdelijke ervaringswijzen en individualiteitsstructuren onzer ervaring deze alle te boven gaat. Het is even zinloos te spreken van een „transcendentiaal-logisch ik”, als van een fysisch-psychisch, of historisch, of moreel, of esthetisch, of geloofs-ik. Dit zijn slechts idolen of schijnbeelden van het ik.

De eerste centrale relatie is echter onverbrekkelijk verbonden met een tweede, nl. de relatie van het ik tot de andere ikken, de ik-gij relatie, zoals men haar in de hedendaagse personalistische en existentialistische wijsbegeerte noemt. Het „ik” wordt inderdaad zinloos zonder haar betrekking tot het andere ik.

Maar ook deze centrale relatie kan ons nog niet tot wezenlijke zelfkennis leiden, zolang we haar op zichzelf beschouwen. Immers het andere ik, het gij, stelt onze kritische zelfbezinning voor het zelfde raadsel als ons eigen ik; en zodra we trachten de ik-gij relatie vanuit onze tijdelijke ervaringshorizon met zijn verscheidenheid van modale aspecten en typische individualiteitsstructuren te bepalen, lost ze zich weer op in een niets. Juist door haar volstrekt *centraal* karakter onttrekt zij zich aan deze bepalingen.

Het ik is echter in een derde centrale relatie gevoegd, die het ook in zijn beide andere centrale relaties eerst positieve zin en inhoud geeft, nl. de relatie tot zijn Goddelijke Oorsprong, naar wiens beeld de mens geschapen is. Als concentratiepunt en geestelijk centrum van de menselijke existentie en onze gehele tijdelijke ervaringshorizon impliceert het ik naar zijn ware aard die concentrische relatie tot de absolute Oorsprong, die aan zijn ingeschapen concentreringstendens een positieve richting geeft in de concentrische betrekking van al het relatieve en in zich onzelfgenoegzame op het Absolute. Deze derde relatie is van religieuze aard en geeft ook aan de beide andere centrale relaties, waarin het ik fungeert, het religieuze karakter. Daarom kan de mens eerst tot wezenlijke zelfkennis komen in de weg der waarachtige Godskennis en is de centrale religieuze aandrift, aan het menselijk ik ingeschapen, een impuls, die in de afval van God slechts een afvallige richting verkrijgt en tot idoolvorming voert, maar zich niet laat uitschakelen. Deze religieuze aandrift wordt werkzaam in het religieuze grondmotief van het menselijk denken en handelen, dat in de centrale gemeenschapsrelatie van het ik tot andere ikken een wezenlijk gemeenschapsmotief is en aan de gehele menselijke activiteit de centrale en beslissende richting geeft.

De sleutel tot de waarachtige Gods- en zelfkennis is het grondmotief der Woordenopenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Jezus Christus in de gemeenschap van de Heilige Geest, in zijn wezenlijk oecumenische bijbelse zin. Wanneer dit motief inderdaad het wijsgerig denken in zijn centrale greep neemt, oefent het een radicaal-kritische invloed op dit denken uit, doordat het iedere verabsolutering van het betrekkelijke tot in haar religieuze wortel onthult. Daardoor bevrijdt het dit denken van idolen, die het zicht op de integrale samenhang en de ware onderlinge verhouding tussen de in de theoretische denkhouding uiteengestelde modale aspecten van onze ervaringshorizon verduisteren. (vgl. het eerste door ons geformuleerde probleem der transcendentale denkkritiek en onze opmerking over de oorsprong der „-ismen” bij de uiteenzetting van het tweede probleem, dat i.z. het uitgangspunt der theoretische synthesis.) Het geeft geen dogmatisch-theoretische binding aan het wijsgerig denken, omdat het voor geen enkel legitiem filosofisch probleem een oplossing geeft. Het geeft dit denken alleen de ware *kritisch-concentrische richting*, die het naar zijn innerlijke aard behoeft, maar die het niet langs zuiver theoretische weg kan vinden. En het behoedt het

erdoor gerichte christelijk denken, dat slechts feilbaar mensenwerk is, voor zelfoverschatting. Het verleent het in wijsgerige zin geen enkele geprivilegeerde positie.

In afvallige richting gekeerd wendt zich de religieuze aandrift van de mens naar de tijdelijke ervaringshorizon, die met zijn grote verscheidenheid van modale aspecten en individualiteitsstructuren vele mogelijkheden biedt voor verabsolutering en idoolvorming, en drijft de mens aan daarbinnen zichzelf en zijn Oorsprong te zoeken. Ook in het wijsgerig denken stamt iedere verabsolutering van het betrekkelijke uit het apostatisch gericht religieuze grondmotief, dat in het geestelijk centrum van ons bestaan werkzaam is en dat inderdaad het ware centrale *uitgangspunt* van ons denken is zolang dit laatste zich in zijn centrale greep bevindt.

Nu kunnen de zich in afvallige richting bewegende religieuze grondmotieven onderling sterk divergeren, omdat de verabsolutering zich in onze tijdelijke ervaringshorizon voor vele mogelijkheden gesteld ziet. Maar zij zijn onmiddellijk te herkennen aan hun dialectisch, door een innerlijk dualisme gespleten, karakter, waardoor zij het in hun centrale greep gekomen wijsgerig denken in polair tegengestelde richtingen uiteen doen gaan, ofschoon deze richtingen toch hetzelfde centrale uitgangspunt hebben. De oorsprong van deze religieuze dialectiek ligt in de verabsolutering van het betrekkelijke. Al het betrekkelijke heeft slechts zin in onverbreekelijke samenhang met zijn correlata. De verabsolutering verbreekt deze zin-samenhang in het schijnbeeld van het idool, zonder die samenhang in werkelijkheid te kunnen opheffen. Daarom roept iedere verabsolutering van een relatum een correlatum van het eerste op, dat nu in het religieus bewustzijn een aan het eerste tegengestelde absoluutheid opeist en zich als een zelfstandig tegenmotief tegenover de drijfkracht van het eerste verabsoluteringsmotief stelt.

Een religieuze dialectiek in het centrale uitgangspunt van het wijsgerig denken ontstaat echter evenzeer, wanneer daarin het bijbels grondmotief in een pseudo-synthese verbonden is met een onbijbels dualistisch grondmotief. Dit leidt dan tot de poging deze contrasterende motieven wederzijds aan elkander te accommoderen, waarbij het eerste van zijn radicaal en integraal karakter beroofd en het tweede slechts uiterlijk gechristianiseerd wordt.

Daar bij de dialectische grondmotieven het conflict zich in het centrale uitgangspunt van het wijsgerig denken voordoet, kan het nimmer door een bloot theoretische synthesis worden opgeheven. Immers iedere theoretische synthesis eist, gelijk we zagen, een centraal betrekkingpunt in ons bewustzijn dat de theoretische antithesis te boven gaat. Maar een conflict in het centrale grondmotief van het wijsgerig denken neemt krachtens zijn religieus karakter noodzakelijk een absoluut karakter aan, omdat boven dit grondmotief geen hoger uitgangspunt voor een wezenlijke synthesis te vinden is. Niettemin vindt men vanaf de Griekse oudheid in de Westerse wijsbegeerte telkens weer de poging ondernomen om door een dialectische denkmethode de antithesis, die in het grondmotief aanwezig is, in een theoretisch-metafysische synthesis op te heffen. Zulke pogingen zijn onkritisch en lossen zich, wanneer het denken, dat zich in de greep van het dialectisch grondmotief bevindt, in

de weg der kritische zelfbeinning wordt geleid, weer op in de antithesis van zijn uitgangspunt.

Daar een wezenlijke oplossing van het conflict in het dialectisch grondmotief niet mogelijk is, zolang het denkend ik zich in de centrale greep van dit laatste bevindt, rest slechts de uitweg dat aan een der antithetische motieven het „primaat” wordt toegekend, hetgeen onveranderlijk gepaard gaat met een religieuze ontwaarding of althans een religieuze subordinatie van het andere. De voortdurende wisseling van het primaat, de pogingen tot synthese en de kritische oplossing dezer syntheses in de radicale antithese van het uitgangspunt, zijn typische en aan een zekere wetmatigheid gebonden verschijnselen van de doorwerking der religieuze dialectiek in het wijsgerig denken.

In mijn werk *A new Critique of Theoretical Thought* en in het eerste deel van mijn *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* heb ik een omstandig onderzoek ingesteld naar de centrale invloed dezer dialectische grondmotieven op de ontwikkelingsgang der Westerse wijsbegeerte. De tijd ontbreekt om daarop thans nader in te gaan.

Ik hoop echter in dit referaat althans één ding te hebben duidelijk gemaakt, nl. dat men zich aan de hier summier uiteengezette transcendentale kritiek van het wijsgerig denken niet onttrekken kan met de opmerking dat de wetenschappelijke beoefening der filosofie daardoor niet getroffen zou worden. De drie door mij geformuleerde transcendentale grondproblemen, waarvoor ons de wijsgerig-theoretische denkhouding als zodanig stelt, zijn van wezenlijk algemeen-geldig karakter, omdat ze ons door de innerlijke aard en intentionele structuur dezer denkhouding zelve worden opgedrongen.

De wijze, waarop het probleem der theoretische synthesis in de wijsbegeerte wordt gesteld en opgelost is afhankelijk van de beantwoording van het eerste door ons gestelde transcendentale probleem. En de wijsgerige visie op de onderlinge verhouding en samenhang der verschillende ervaringswijzen is afhankelijk van het uitgangspunt van het wijsgerig denken, dat ook bij dogmatische aanvaarding van de autonomie van dit denken in waarheid steeds van boven-theoretisch, religieus karakter is.

Slechts op één kwestie moet ik nog ingaan, omdat zij de bewijskracht der door mij ontwikkelde transcendentale kritiek betreft. Men zou mij nl. de volgende vraag kunnen voorleggen: Was het uitgangspunt dezer kritiek het door u omschreven centrale grondmotief der bijbelse openbaring? Zo ja, welke bewijskracht kan zij dan hebben voor hen, die dit uitgangspunt niet delen? En zo neen, weerlegt ze dan niet zich zelve, doordat zij juist van die autonome onbevooroordeelde denkhouding moest uitgaan, welke principiële onmogelijkheid ze heeft trachten aan te tonen?

Ik kan op deze scherp gestelde kritische vraag slechts het volgende antwoorden: Dat mijn transcendentale kritiek van het wijsgerig denken onbevooroordeeld zou zijn *in religieuze zin* is reeds uitgesloten door de aard van het kritisch onderzoek, dat hier werd ingesteld. Niettemin heeft zij zich in de transcendentaal-wijsgerige gang van haar onderzoek uitsluitend gebaseerd op algemeen geldige standen van zaken, die in de innerlijke aard en intentionele structuur der wijsgerig theoretische denk-

en ervaringshouding zelve besloten en dus voor ieder beoefenaar der wijsbegeerte te verifiëren zijn.

Zo kwam ik tot de formulering van de drie transcendentale grondproblemen, die zich op ieder mogelijk wijsgerig standpunt aan een wezenlijk kritische bezinning opdringen, maar welker beantwoording weer afhankelijk is van het boventheoretisch uitgangspunt van de onderzoeker.

De eliminering dezer transcendentale problemen bleek uitsluitend het gevolg te zijn van een theoretisch dogmatisme, dat bij de aanvaarding van de autonomie van het wijsgerig denken onvermijdelijk is. En het is juist het centrale grondmotief van de Woordenopenbaring dat de wijsgerige bezinning tot een kritische doorbreking van dit wijsgerig dogmatisme noopt, door daarin de verborgen verabsoluteringen te onthullen. Juist daarom betekent dit uitgangspunt geen dogmatische binding voor de wijsbegeerte, maar veeleer een kritische bevrijding.

De autonomie van de wijsbegeerte ¹⁾

door

Dr. W. Wiersma

1. Een voor iedereen aanvaardbare definitie van wijsbegeerte te geven is niet mogelijk. Wel kan men enkele karakteristieke eigenschappen noemen die de *philosophia* van het oude Hellas bezat en die nog altijd van fundamentele betekenis zijn voor het wijsgerige denken:

1. De wijsgerige activiteit is van zuiver theoretische aard.
2. Zij is een streven naar kennis, m.a.w. zij is gericht op waarheid.
3. Zij stelt de eis van rationele argumentatie.
4. Zij streeft naar systematisering van haar resultaten.
5. Zij tracht te komen tot een zo volledig mogelijk, alle kennis samenvattend beeld van de werkelijkheid.

2. Wanneer men spreekt van de autonomie der wijsbegeerte, denke men daarbij aan de etymologische betekenis van de term autonomie, volgens welke een gemeenschap autonoom is, als zij haar eigen wetten maakt of, negatief uitgedrukt, zich niet „de wet laat stellen” door een vreemde instantie.

De eis van autonomie voor de wijsbegeerte betekent, dat zij vrij moet zijn in het bepalen van haar methode. Neemt men het woord methode in ruime zin, dan is hiermee eigenlijk alles gezegd. Meer in het bijzonder betekent de eis van autonomie ook, dat de wijsbegeerte vrij moet zijn in de keuze van haar feitenmateriaal en in het trekken van haar conclusies.

3. De wijsbegeerte moet vrij zijn in het bepalen van haar methode. Voor een wijsbegeerte echter met de kenmerken genoemd in par. 1, punt 2-4 is er maar één methode die strookt met haar doel en wezen: de methode der wetenschap, die men met Heymans c.s. kan aanduiden als

¹ Samenvatting van een voordracht gehouden in de gezamenlijke vergadering van de Alg. Ned. Ver. v. Wijsbegeerte en de Ver. v. Calvinistische Wijsbegeerte te Amsterdam op 7 mei 1960.