

heeft: de wijze waarop God de mens geschapen heeft, nl. zó dat hij kennis kan hebben. Deze kennis vindt haar aandrift uit de houding, die ontstaat als de mens alles wat hij waarneemt en ervaart niet meer als vanzelfsprekend aanvaardt, maar zich gaat verbazen en nadenken over het hóe en waaróm daarvan. Dit brengt mee een pogen tot welbewuste uitbreiding van de ervaringen en de ordening van de resultaten daarvan op zodanige wijze dat er conclusies uit kunnen worden getrokken. Hoe dit nader is uitgewerkt voor de natuurkunde is in het voorafgaande uiteengezet. De zo verkregen kennis berust evenals de niet-wetenschappelijke kennis op de zekerheid van het geloof in God. Wordt nl. deze bezigheid om zich zó kennis te vergaderen los gemaakt van het geloof dan verliest zij haar zin, tenzij men deze wetenschappelijke activiteit zelve tot maat van alle dingen verheft, hetgeen dan ook in allerlei vormen gebeurt. Immers de twijfel die bij vele ervaringen opkomt en het onderzoek naar de zin en waarde van het nadenken, doen de vraag naar de oorsprong en vaste grond van de wetenschappelijke bezigheid en zijn resultaten opkomen.

De christen aanvaardt God, de Schepper, Verlosser en Onderhouder als de laatste grond van ál het bestaande en dus óók van zijn wetenschappelijke bezigheid en zijn resultaten. De aard van de verkregen kennis is zó gezien dat zij ménselijk is en als zódanig geen absolute zekerheid heeft en niet volledig is, maar dat zij steeds in beweging is en voortdurend gecorrigeerd moet worden.

Naast de beschouwingen over de aard en zekerheid van de verkregen kennis is een afzonderlijke bezinning van belang over de verhouding van de in een theorie samengevatte kennis en de werkelijkheid. In de natuurkundige theorieën worden bv. begrippen als hypothese, experimentele bevestiging, causaliteit, determinisme enz. gebruikt, die alle te maken hebben met de verhouding tussen onze kennis en de werkelijkheid en de opvattingen die men heeft over de wijze waarop men meent dat het geschapene functioneert. Dit is met name het geval bij de interpretatie van de moderne natuurkundige theorieën, nl. of deze noodzakelijk medebrengen dat het natuurgebeuren in haar diepste microscopische structuur acausaal zou zijn of niet. De beoordeling van deze theorieën en hun interpretatie in bv. causale of acausale zin is een gebied waarvan men zeggen kan dat het tot de natuurkunde óf dat het meer tot de natuurfilosofie behoort. In elk geval spelen de verschillende uitgangspunten verbonden met de levens- en wereldbeschouwing hierbij een grote rol, omdat de opvattingen die men bv. over de werkelijkheid, de waarneming, de begrenzing van onze kennis heeft, hierbij bepalend zijn voor de uiteindelijke beoordeling van deze theorieën. Zou de interpretatie van een theorie in deze zin niet meer tot de vakwetenschap in kwestie behoren en zou deze dus alleen met de meestal wiskundige vorm van de theorie en haar experimentele achtergronden te maken hebben, dan heeft de vakwetenschap in deze

enge behuizing weer een grote autonomie verkregen, die zoals wij gezien hebben bv. geen rekenschap kan afleggen over de aard en zekerheid van de verkregen kennis. Evenals dus de grenzen tussen natuurfilosofie en de w. in het algemeen niet scherp zijn aan te geven, blijkt het ook moeilijk een scheiding tussen bv. natuurkunde en natuurfilosofie duidelijk te markeren.

Litt.: E. W. Beth, *Natuurphilosophie*, 1947; E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, 1950; C. C. Jonker, *Werkelijkheid, Waarneming en Theorie in de Natuurkunde* (Inaugurele oratie), 1951; A. G. M. van Melsen, *Natuurfilosofie*, 1955. PROF. DR. C. C. JONKER

WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE. De

W. is als reformatorische filosofische richting slechts te verstaan tegen de historische achtergrond van het neocalvin. réveil, dat in de laatste decennien der vorige eeuw onder de bezielende leiding van dr. Abraham Kuiper zijn aanvang nam en tot een hernieuwde bezinning op de verhouding van de chr. religie tot de wetenschap, de cultuur, en de tijdelijke menselijke samenleving voerde. Kuiper wees er op, dat de grote Reformatiebeweging niet tot de kerkhervorming en de theologie beperkt kon blijven. Haar bijbels uitgangspunt raakte de religieuze wortel van heel het tijdelijk leven en moest van hieruit zich in alle sectoren van dit leven geldend maken. Het inzicht in deze consequenties van het reformatorisch-chr. standpunt vond Kuiper het zuiverst bij Calvijn tot uitdrukking komen en dit was de reden, waarom hij van het Calvinisme als een alomvattende levens- en wereldbeschouwing ging spreken, die zich duidelijk zowel tegenover die van het R.-Katholicisme als tegenover die van het Humanisme aftekent.

Dit verklaart ook waarom de eerste publikatie waarin de „wetsidee” als een fundamentele wijsgerige idee werd geïntroduceerd, nl. de in 1924 door dr. H. Dooyeweerd in de 1e jrg. van het orgaan van de dr. A. Kuiperstichting *Antirevolutionaire Staatkunde* geopende studiereeks: *In den strijd om een Chr. Staatkunde*, tot ondertitel kreeg *Proeve ener fundering der Calvin. levens- en wereldbeschouwing in hare Wetsidee*. Het verklaart tevens waarom de in 1936 na de publikatie van het 3e deel van het werk *De W.* van deze auteur opgerichte filosofische vereniging, die zich ten doel stelde in de lijn van deze wijsbegeerte verder te werken, de naam aannam van „Ver. voor Calvin. Wijsbegeerte”. Tegen deze aanvankelijk dus ook door hemzelf aanvaarde kwalificatie van de W. als een Calvin. filosofie zijn later bij de auteur ernstige bezwaren gerezen, waarvan hij rekenschap heeft gegeven in het 1e deel van de herziene en belangrijk uitgebreide vierdelige Eng. ed. van het genoemde werk (*A New Critique of Theoretical Thought*, 1953–58), en vooral ook in zijn verhandeling *Calvin. Wijsbegeerte* in het 1e dl. van het *Handboek Scientia* (1956).

T. a. v. het met name sinds de dertiger jaren onzer eeuw allerwegen zowel in R.-K., als in Prot. kring weer opgeworpen vraagstuk i. z. de verhouding van de chr. religie tot de wijsbegeerte, heeft de W. van meetaf het standpunt ingenomen, dat van een intrinsiek chr. wijsbegeerte eerst kan worden gesproken bij een *innerlijke reformatie* van onze gehele wijsgerige denkhouding door de centrale drijfkracht van Gods Woord, waardoor onze wijsgerige totaal-visie op de wereld en de plaats, die de mens daarin inneemt, een radicale verandering ondergaat. Daardoor koos zij principieel positie tegen het scholastische standpunt in het chr. wijsgerig denken, waarbij slechts naar een

accommodatie, een uitwendige *aanpassing* van Gr. of modern Humanistische wijsgerige totaalvisies aan de R.-K., resp. Prot. kerkleer gestreefd werd.

De W. heeft er met nadruk op gewezen, dat aan dit scholastisch accommodatiestreven althans sinds de 13e eeuw n. C. een dualistisch uitgangspunt ten grondslag ligt, dat onverenigbaar is met het radicaal en integraal karakter van het reformatorisch-bijbels standpunt, en dat zijn belichaming heeft gevonden in het centrale scholastisch religieuze motief van natuur en (bovennatuurlijke) genade.

Dit scholastisch grondmotief voerde tot de onderscheiding van een natuurlijke en een boven-natuurlijke kennis, waarvan de eerste bij het „natuurlijk licht der rede”, de tweede bij het „bovennatuurlijk licht der Openbaring” wordt verworven. De wijsbegeerte werd dan tot de natuurlijke sfeer der kennis gerekend. Zij zou dienen te worden beoefend bij het natuurlijk licht der rede, dat onafhankelijk van de Woordenbaring en van het chr. geloof tot de ontdekking van de „natuurlijke waarheden” zou vermogen te voeren, maar bij recht gebruik dan ook niets zou kunnen leren wat in strijd zou komen met de „bovennatuurlijke waarheden” der kerkelijke geloofsleer.

De hier aan het wijsgerig denken (als „natuurlijke rede”) toegekende autonomie impliceerde zijn onafhankelijkheid van een religieus uitgangspunt, dat de grenzen van het denken te boven gaat en dwong dus tot de opvatting, dat de wijsbegeerte haar uitgangspunt slechts immanent in het filosofisch denken zelve kan vinden. Dit wordt in de W. het filosofisch „immanentiestandpunt” genoemd.

De W. heeft erop gewezen dat de hier bedoelde autonomie van het wijsgerig denken, die in een eeuwenlange traditie als *conditio sine qua non* van het echte filosoferen werd beschouwd, slechts op dogmatische wijze als zodanig was geponereerd en dat haar mogelijkheid en innerlijke noodzakelijkheid nimmer door een wezenlijk kritisch onderzoek van de innerlijke aard en structuur der wijsgerig-theoretische denkhouding was aangetoond. Daarom begon de W. deze denkhouding zelve aan een zg. transcendentale kritiek te onderwerpen.

Daaronder verstond zij een radicaal kritisch (geen enkel theoretisch wijsgerig dogma of „axioma” ontziend) onderzoek naar de noodzakelijke vooronderstellingen, die het wijsgerig denken eerst mogelijk maken en die in de innerlijke aard en structuur der wijsgerig-theoretische denkhouding zelve gegrond zijn. Deze transcendentale denkkritiek, die de Prolegomena vormt van de W. en waarop daarom hier enigszins nader moet worden ingegaan, maakt dus het wijsgerige theoretisch denken zelf tot kritisch probleem en mag daarom op generlei wijze worden verward met de zg. transcendentaal-kritische kennistheorie van Kant, of met Husserls „transcendentiaal-fenomenologische kenniskritiek”. Immers deze beide denkers gaan op dogmatische wijze uit van de autonomie van de theoretisch-wijsgerige denkhouding en hebben dus deze laatste niet tot kritisch probleem gemaakt.

De wijsgerig-theoretische denkhouding is, in tegenstelling tot de voor-theoretische der zg. naïeve ervaring gekenmerkt door een antithetische relatie, waarin wij onze logische of analytisch onderscheidende denk- en ervaringswijze stellen tegenover alle niet-logische ervaringswijzen met de bedoeling deze laatste analytisch uiteen te houden en ze in begrip te kunnen vatten. Deze niet-logische ervaringswijzen komen daardoor in de positie van *tegendeel* van onze logische denkfunctie, zij bieden weerstand aan de poging ze logisch af te zonderen en in begrip te vatten. Uit deze weerstand ontstaat het theoretisch probleem, hoe wij ze logisch in de greep van het begrip kunnen krijgen.

De hier bedoelde niet-logische ervarings-

wijzen zijn die van hoeveelheid, ruimtelijkheid, extensieve beweging, energiewerking, organisch leven, gevoel (inclusief zinnelijke gewaarwording), cultuur-historische ontwikkeling, symbolische betekenis, sociale omgang, en voorts de economische, esthetische, juridische en morele ervaringswijzen en die van het geloof. Zij zijn, evenals de logische of analytische, als zodanig niet betrokken op het concrete *wat*, maar veel meer op het *hoe*, op de *modus quo* onze ervaring en worden daarom in de W. ook de *modale aspecten* van onze ervaringshorizon genoemd. En daar in elk dezer modale aspecten de empirische werkelijkheid onder een eigen en onherleidbare wijze van wetmatigheid ervaren wordt, worden de verschillende ervaringsmodi naar hun wetszijde ook modale wetssferen, of *wetskringen* genoemd.

De eerste vraag, die de W. in haar transcendentale denkkritiek opwerpt, is, of de hierboven bedoelde antithetische relatie der theoretische denk- en ervaringshouding beantwoordt aan de integrale structuur der werkelijkheid, zoals zich die aan onze ervaring geeft.

Deze vraag, die op het immanentiestandpunt in het geheel niet aan de orde wordt gesteld, kan slechts ontkennend worden beantwoord. De antithetische relatie is slechts het produkt van een analytische abstractie, die wij aan onze ervaring en de zich daarin aanbiedende werkelijkheid verichten met de bedoeling haar verschillende modale aspecten analytisch uiteen te leggen en ze in de greep van ons onderscheidend begrip te brengen. Datgene wat daarbij theoretisch van de integrale structuur onze ervaring en van de empirische werkelijkheid wordt afgetrokken is de band van onverbrekelijke samenhang tussen de logische denk- en ervaringswijze en de niet-logische aspecten van onze ervaringshorizon, alsmede tussen deze laatste onderling; en het is juist die band van samenhang, die de theoretische denk- en ervaringshouding eerst mogelijk maakt.

Het eerste transcendentale probleem, dat hierbij wordt opgeworpen, wordt door de W. in haar transcendentale denkkritiek daarom nader als volgt geformuleerd: *Van welke aard is de band van samenhang tussen de modale aspecten van onze ervaring en van de empirische werkelijkheid, waarvan in de theoretische denk- en ervaringshouding wordt geabstraheerd, en hoe is de onderlinge verhouding dezer aspecten in hun onverbrekelijke samenhang?*

De W. ziet de bedoelde band van samenhang gelegen in de universele, alle modale ervaringsaspecten omvattende tijd, die door haar de *kosmische tijd* genoemd wordt en twee onverbrekelijk op elkander betrokken zijden vertoont, nl. de *wetszijde* en de daaraan onderworpen *feitelijke zijde*. Naar de wetszijde openbaart de tijd zich als *tijdsorde*, naar de feitelijke zijde als subjectieve, resp. objectieve *tijdsduur*.

Het is de kosmische *tijdsorde*, die de onderscheiden modale aspecten onze ervaring in een onomkeerbare volgorde van vroeger en later heeft gerangschikt en die zich in de grondleggende modale structuur van elk dezer aspecten zelve uitdrukt.

Dit heeft de W. aangetoond in haar *algemene theorie der (modale) wetskringen*, waarin deze modale structuren aan een uitvoerig onderzoek zijn onderworpen. De kosmische tijd handhaaft zowel naar de wetszijde als naar de feitelijke zijde een *continue* band van samenhang tussen de verschillende modale ervaringsaspecten. En het is juist de continuïteit in deze samenhang, waarvan wij in de theoretische denk- en ervaringshouding moeten abstraheren, om de modale aspecten analytisch uiteen te kunnen houden.

In de vóór-theoretische denkhouding der zg. naïeve ervaring zijn wij nog met al onze ervaringsfuncties midden *ingesteld* in de continuïteit van de kosmische tijd. Daarom krijgen wij in deze denk- en ervaringshouding de verschillende transcendentale ervaringswijzen of modale ervaringsaspecten niet *expliciet* in zicht. Zij fungeren hier slechts *impliciet* in onze ervaring van concrete dingen, gebeurtenissen, samenlevingsverhoudingen enz., die het concrete *wat* van onze ervaring vormen en ons slechts gegeven zijn in typische structuren van een individueel geheel, die in de W. *individualiteitsstructuren* genoemd worden.

Deze individualiteitsstructuren, die de W. eveneens aan een uitvoerig onderzoek onderworpen heeft, omvatten in beginsel *alle* modale aspecten van onze ervaring, doch doen daarin typen van individualiteit optreden, die uit de modale structuren der aspecten zelve niet te verklaren zijn.

Maar hoe is het mogelijk dat de concrete dingen en gebeurtenissen naar hun individualiteitsstructuren in de totale samenhang van alle modale ervaringsaspecten fungeren, zelfs voorzover zij van typisch anorganische, plantaardige of dierlijke aard zijn? Dit is volgens de W. slechts mogelijk door de concrete subject-object relatie, die voor de niet-theoretische ervaring karakteristiek is, terwijl de antithetische relatie der theoretische denk- en ervaringshouding haar principieel vreemd blijft. In deze subject-object relatie kennen wij aan dingen en gebeurtenissen een voorwerpelijke of object-functie toe in die ervaringsaspecten, waarin ze onmogelijk als subject kunnen fungeren, maar altijd in betrekking tot wezens die daarin wel in subjectsfunctie kunnen optreden. Zo heeft bv. een anorganische stof als water een objectfunctie in het organische levensaspect onzer ervaring als levensmiddel, zij heeft objectief-zinnelijke eigenschappen in het sensitieve ervaringsaspect, ze is mogelijk object van menselijke cultuurwerkzaamheid in het cultuurhistorisch aspect enz. enz. Nimmer worden echter deze objectfuncties in de naïeve, of voortheoretische ervaringshouding losgemaakt van de subject-object relatie en verzelfstandigd tot hoedanigheden, die onafhankelijk van deze relatie aan metafysische „Dinge an sich” zouden toekomen.

Door de subject-object relatie, zoals die zich in de individualiteitsstructuren openbaart, ervaren wij dus de werkelijkheid binnen de tijdshorizon *in-één*, in de totale samenhang van de verschillende modale aspecten onzer ervaring. De naïeve of vóór-theoretische ervaring laat op deze wijze de integrale structuren, waarin ons de empirische werkelijkheid gegeven is, intact. De antithetische theoretische denk- en ervaringshouding daarentegen legt de werkelijkheid *uit-een* in de verscheidenheid harer modale aspecten. Ook de individualiteitsstructuren kunnen door het theoretisch denken slechts d.m.v. een analytische uiteenlegging harer verschillende modale aspecten worden onderzocht en voor het theoretisch begrip toegankelijk gemaakt.

Door dogmatisch uit te gaan van de autonomie van het theoretisch denken ontging aan de aanhangers van dit dogma het principieel verschil tussen de theoretische en de voor-theoretische denk- en ervaringshouding. Zo gingen de naïeve ervaring zelve als een *theorie* over de empirische werkelijkheid beschouwen, die men de theorie van het naïef realisme of de afbeeldingstheorie noemde. Volgens deze theorie zou het menselijk bewustzijn als een soort fotografietoestel zijn geplaatst tegenover de werkelijkheid, zoals ze in zich zelve („an sich”), onafhankelijk van het menselijk bewustzijn is, en het naïef realisme zou nu aannemen, dat die werkelijkheid „an sich” zich getrouw in de zinnelijke waarneming zou afspiegelen. Deze theorie van de naïef ervarende zou dan grondig weerlegd zijn door de kritische kennistheorie in bond met de resultaten der moderne fysiologie en experimentele psychologie. Een wonderlijke misvatting inderdaad van de naïeve ervaring, die in het geheel geen theorie over de werkelijkheid is, maar veeleer het voor-theoretisch ervaringsgegeven, waarvan de kennistheorie bevredigend rekenschap moet kunnen geven.

In de theoretische denkhouding kunnen wij uiteraard niet blijven staan bij de antithesis, de tegenoverstelling van de logische aan de niet-logische ervaringswijzen, d.i. bij het theoretisch probleem. Wij moeten voortschrijden tot de theoretische synthesis, d.i. de verbinding van onze logische denk- en ervaringsfunctie met de niet-logische, die wij in begrip willen vatten om tot zulk een begrip te kunnen komen.

Daarmede rijst echter een tweede transcendentaal probleem, dat de W. aldus formuleert: *Waar vinden wij het centrale betrekkingspunt*

in ons bewustzijn van waaruit wij deze theoretische inter-modale synthesis kunnen voltrekken?

Met deze vraag onderwerpt de W. ieder mogelijk uitgangspunt van het wijsgerig denken aan een transcendentale kritiek.

Nu moet het duidelijk zijn, dat dit uitgangspunt in werkelijkheid nimmer kan gelegen zijn in een van de termen der antithetische denkrelatie, d.w.z. noch in de theoretisch logische denkfunctie, noch in de daaraan tegenovergestelde niet-logische aspectfunctie onzer ervaring.

Het zal veeleer de modale verscheidenheid onzer ervaringsaspecten moeten te bovengaan om als centraal betrekkingspunt van de intermodale theoretische synthesis te kunnen fungeren, d.w.z. om de modale verscheidenheid onzer ervaringsaspecten op een diepere wortel eenheid van ons bewustzijn te kunnen betrekken, die aan iedere denk- en ervaringsakt 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 zich zelve geen brug tussen het logische denkaspect en de daaraan tegengestelde niet-logische ervaringsaspecten. En de kosmische tijd, waarin de samenhang tussen de modale aspecten gegrond is, kan ons geen centraal uitgangspunt voor de theoretische synthesis bieden omdat hij ons niet boven de modale verscheidenheid der ervaringsaspecten kan uitvoeren.

Het hier opgeworpen tweede transcendentale probleem, waarvoor het wijsgerig theoretisch denken ons stelt, schijnt nu de aanhangers van de autonomie van dit denken in een onontkoombare impasse te voeren. Immers zij zijn gedwongen het uitgangspunt van de wijsgerig theoretische synthesis immanent in het theoretisch denken zelf te zoeken.

Het theoretisch denken bleek echter op de intermodale theoretische synthesis aangewezen en er zijn evenveel modaliteiten van deze synthesis als onze tijdelijke ervaringshorizon niet-logische modale aspecten bevat. Er is een synthetisch theoretisch denken van mathematisch, fysicaal, biologisch, psychologisch, historicaal, taalkundig, economisch en ander karakter. In welke van deze mogelijke vakwetenschappelijke gezichtspunten zal het wijsgerig denken zijn uitgangspunt zoeken voor de synthetische totaalconceptie van de menselijke ervaring en de empirische werkelijkheid, die voor het filosofisch denken karakteristiek is? Onverschillig, hoe de keuze uitvalt, zij zal altijd neerkomen op de verabsolutering van een bepaald synthetisch gevat modaal aspect onzer ervaring. Dit is de bron van alle *-ismen* in de theoretische visie op de ervaring en de werkelijkheid, die steeds trachten alle, of althans een deel der overige aspecten tot modaliteiten van het verabsoluteerde te herleiden en die zowel in de wijsbegeerte als in de vakwetenschappen (bij haar beroep op de werkelijkheid) hun verwarrende rol spelen.

Nu zijn zulke *-ismen* (als energetisme, biologisme, psychologisme, historisme enz. enz.) in een dubbele zin onkritisch. In de eerste plaats zijn ze nimmer *theoretisch* te rechtvaardigen. De antithetische grondrelatie van de theoretische denk- en ervaringshouding verzet zich tegen iedere poging één der theoretisch uiteengelegde aspecten tot een ander te herleiden en ze wreekt de verabsolutering door het daarin bevangen wijsgerig denken in innerlijke antinomieën te verstrikken.

De verabsolutering wijst veeleer op de invloed van een religieus motief in de wijsbegeerte. Want slechts in de religie is er plaats voor het absolute. In de tweede plaats keert in iedere verabsolutering van een theoretisch gevat ervaringsaspect het probleem inzake het uitgangspunt der theoretische synthesis onopgelost terug.

Het zou intussen voorbarig zijn te onderstellen dat het immanentie standpunt noodzakelijk zou moeten leiden tot verabsolutering van een vakwetenschappelijk gezichtspunt. Kant, de grondlegger der zg. kritische filosofie, was zich wel degelijk bewust van de noodzakelijkheid van een centraal betrekkingspunt in ons bewustzijn voor iedere synthetische denkhandeling, dat dus ook iedere bijzondere theoretische synthesis zou moeten te boven gaan. Nochtans meende hij in de „theoretische Vernunft” zelve zulk een uitgangspunt te kunnen aanwijzen, dat aan iedere theoretische synthesis ten grondslag zou liggen. Om dit immanente uitgangspunt te ontdekken, moet het kennistheoretisch denken zich volgens hem richten op de denkende ikheid en niet op de objecten van het denken.

De weg der kritische zelfbeinning is inderdaad de enige die tot ontdekking van het centrale uitgangspunt van het synthetisch theoretisch denken leiden kan, omdat het menselijk ik

inderdaad het individuele bewustzijnscentrum is, waarop heel onze ervaring met al haar modale aspecten noodzakelijk betrokken is.

Maar hier werpt de W. een derde transcendentaal probleem op, dat als volgt kan worden geformuleerd: *Hoe is de concentrische richting van het wijsgerig-theoretisch denken op de ikheid mogelijk en van welke aard en oorsprong is zij?*

Het theoretisch denken is nl. naar zijn aard gebonden aan de antithetische relatie, waardoor het juist in de divergerende richting van de modale verscheidenheid der ervaringsaspecten wordt gedreven. De concentrische richting op de ikheid, die noodzakelijk is tot ontdekking van het werkelijk uitgangspunt van het wijsgerig denken, is dus niet uit dit denken zelf te verklaren.

Kant was terwille van het dogma inzake de autonomie der theoretische rede gedwongen een zg. transcendentiaal-logisch ik aan te nemen, dat hij ook „transcendentiaal-logische eenheid der apperceptie” noemt en dat binnen het logisch denkaspect zelf het centrale betrekkingpunt van iedere mogelijke theoretische synthesis zou zijn. Er kan echter geen transcendentiaal-logisch ik bestaan, omdat het menselijk ik als centraal betrekkingpunt onzer ervaring alle modale aspecten dezer laatste, en dus ook het logische, moet te boven gaan. Het ik onttrekt zich om deze reden aan ieder theoretisch begrip. Het is niets in zich zelf, d.w.z. het lost zich op in het niets, zolang we het los beschouwen van de drie centrale relaties, die het alleen zijn kunnen geven. De eerste dezer relaties, nl. die van het ik tot onze gehele tijdelijke ervaringshorizon met al haar modale aspecten, kan aan het ik, als centraal betrekkingpunt van deze ervaringshorizon, nog geen positieve inhoud geven, zolang we deze relatie slechts op zich zelf beschouwen. Ze kan het ik slechts in negatieve zin bepalen, nl. zo dat het niet in de divergerende richting van de modale verscheidenheid van onze ervaring binnen de tijdsorde is te vinden.

De tweede centrale relatie, waarin het ik gevoegd is, is die tot het ander ik van onze medemens. Maar ook deze relatie kan aan het ik geen positieve inhoud geven, zolang we haar op zichzelf stellen. Immers het andere ik stelt ons voor hetzelfde raadsel als ons eigen ik. Tracht men de ik-gij relatie tot onze medemens in de lijn van Buber, Binswanger en andere moderne denkers als liefdeverhouding te bepalen, dan kan deze liefdeverhouding geen centraal karakter hebben, wanneer we haar slechts vanuit onze tijdelijke ervaringshorizon met haar verscheidenheid van typische aard der liefdesverhoudingen trachten te verstaan.

Slechts de derde centrale relatie, waarin het menselijk ik is gevoegd, kan aan dit laatste een positieve zin geven en die mede geven aan het ik in zijn beide andere centrale relaties. Deze derde relatie is die van het menselijk ik tot de Goddelijke Oorsprong, naar Wiens beeld de mens is geschapen.

Daar het ik de centrale zetel is van het beeld Gods in de mens, is de zelfkennis noodzakelijk afhankelijk van de Godskennis en is het ik, als individueel concentratiepunt van al onze tijdelijke functies, van intrinsieke religieuze geaardheid. In deze zin is het ik identiek met wat de Bijbel in pregnante zin het „hart” van ’s mensen bestaan noemt, waaruit de uitgangen des levens zijn.

Om de bovenvermelde reden is de religieuze aandrift aan het menselijk ik ingeschapen. Deze aandrift ontvangt zijn positieve inhoud uit wat in de W. het *religieuze grondmotief* der menselijke activiteit wordt genoemd, dat, krachtens de centrale relatie van het ene ik tot het andere ik, noodzakelijk een gemeenschapskarakter draagt.

Het religieuze grondmotief is als centrale gemeenschapsdrijfkracht van de menselijke activiteit het ware uitgangspunt ook van het wijsgerig denken, dat door het dogma van de autonomie van dit denken slechts werd gemaskeerd. En zo bereikt de door de W. ingestelde transcendentale denkkritiek haar slotfase in de

blootlegging van de religieuze grondmotieven en van hun centrale invloed op het wijsgerig denken, en meer in ’t bijzonder van de religieuze grondmotieven, die in centrale zin de ontwikkelingsgang van het Westers denken hebben beheerst.

Daarbij blijkt de onverzoenlijke antithese tussen het bijbels grondmotief der Woordenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest, en de afvallige grondmotieven. Deze laatste zijn herkenbaar aan hun dualistisch karakter; zij bestaan eigenlijk uit twee polair tegenover elkaar staande religieuze motieven, die het onder hun centrale invloed gekomen wijsgerig denken voortdurend in polair tegengestelde richtingen uiteendrijven. Dit dualisme ontstaat buiten het Christendom door de afvallige richting van de religieuze aandrift op de tijdelijke ervaringshorizon, die met zijn grote verscheidenheid van modale aspecten vele mogelijkheden biedt voor de verabsolutering van het betrekkelijke, dat binnen de tijdshorizon slechts zijn heeft in onverbrekelijke samenhang met zijn correlata. Daarom roept de verabsolutering van een relatief aspect een correlaat van dit laatste op, dat zich in werkelijkheid niet heeft laten herleiden tot het verabsoluteerde en nu in het religieuze bewustzijn als een zelfstandige tegenmacht een tegengestelde absoluteitheid gaat opeisen. Daar een werkelijke synthese tussen de twee tegengestelde religieuze motieven niet mogelijk is, bij gebreke aan een uitgangspunt daarvoor, rest niet anders dan aan één van hen het primaat toe te kennen, hetgeen dan gepaard gaat met een religieuze ontwaarding, of althans subordinatie van het andere motief. Zo ontstaat een echte religieuze dialectiek in het dualistisch grondmotief, die het wijsgerig denken in een dialectisch proces verwikkelt, dat naar de W. heeft aangetoond, een zekere vaste wetmatige gang volgt. Echte, buiten het Christendom zich openbarende dualistische grondmotieven, die op de ontwikkelingsgang van het Westers denken een centrale invloed hebben gehad zijn het Gr. vorm-materiemotief (ontsprongen uit het conflict tussen de jongere Olympische cultuurreligie en de oudere natuurreligie van leven en dood) en het Humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid (geboren uit een secularisering en perversering van het bijbels grondmotief).

Binnen het Christendom heeft zich het vroeger besproken scholastisch dualistisch grondmotief van natuur en genade ingang verschaft bij de poging het bijbels grondmotief met het Gr., en later ook met het Humanistische te verbinden. Hierdoor ontstond ook in het onder invloed van dit motief gekomen chr. denken een religieuze dialectiek, die eindigde in een scheiding van „natuur” en „genade” en de weg effende voor de overheersing van het moderne wijsgerig denken door het Humanistisch grondmotief.

Rest de vraag hoe de religieuze grondmotieven een centrale invloed op het filosofisch denken kunnen uitoefenen, zonder dat aan het eigen karakter van dit laatste wordt afbreuk gedaan. Dit geschiedt volgens de W. door bemiddeling van een drielat transcendentale theoretische ideeën, die het filosofisch denken richten op zijn vooronderstelden en een antwoord inhouden op de drie grondproblemen, waarvoor een transcendentale kritiek van de wijsgerig-theoretische denkhouding iedere mogelijke filosofie stelt. Het zijn de volgende: 1. een idee van de onderlinge verhouding en samenhang van de in de theoretische denkhouding uiteen- tegenover elkaar gestelde modale aspecten van onze ervaring; 2. een idee van het menselijk ik en van het uitgangspunt der theoretische synthesis; 3. een idee van de absolute Oorsprong van onszelf en van onze tijdelijke ervaringswereld.

Deze ideeën vormen een onverbrekelijke drie-eenheid, inzonder de eerste naar haar inhoud afhankelijk is van de tweede en de tweede van de derde. Deze drie-eenheid wordt in de W. de *transcendentale grond-idee of wetsidee* der wijsbegeerte genoemd als theoretische uitdrukking van de religieuze concentratiewet der men-

selijke existentie in haar betrokkenheid op de tijdelijke orde der ervaringswereld.

Aan iedere filosofie ligt zulk een wetsidee ten grondslag, welke inhoud door haar religieus grondmotief bepaald wordt. Maar het dogma i. z. de autonomie van het filosofisch denken snijdt een kritisch wijsgerige bezinning op deze transcendentale grondidee af. Een *wijsbegeerte* der wetsidee is alleen mogelijk in de concentrische richting der radicale transcendentale denkkritiek, waarin wij ons van de noodzakelijke vooronderstellingen der wijsgerig-theoretische denkhouding explicite rekenschap gaan geven. Zulk een wijsbegeerte kan haar uitgangspunt slechts hebben in het radicale en integrale grondmotief der Woord-openbaring, omdat wij alleen daardoor tot waarachtige zelfkennis en Godskennis kunnen komen, zonder welke een radicale transcendentale denkkritiek niet mogelijk is. Niettemin heeft deze wijsbegeerte een reële basis voor het gesprek met andere filosofische richtingen, in de algemeen geldige standen van zaken binnen onze ervaringshorizon, waarvan iedere filosofie bevredigend rekenschap moet kunnen geven, maar die onder invloed van bepaalde dogmatische wijsgerige vooroordelen en het daarachter werkzame religieuze grondmotief kunnen zijn geëlimineerd of aan de aandacht onttaan.

Ofschoon de hierboven genoemde Ver. voor Calvin. Wijsbegeerte zich in haar statuten niet gebonden heeft aan de W., heeft ze deze filosofie toch wel als richtinggevend voor haar filosofische werkzaamheid aanvaard. Dit komt ook tot uitdrukking in de drie organen, die zij uitgeeft, nl. het internationale driemaandelijks tijdschrift *Philosophia Reformata*, de alleen voor interne gedachtenwisseling binnen de kring der leden en donateurs bestemde *Correspondentiebladen* en de *Mededelingen* der Ver. Hetzelfde geldt voor de in 1947 tot stand gekomen Stichting voor Bijzondere Leerstoelen in de Calvin. Wijsbegeerte aan de Openbare Universiteiten en Hogescholen, die tot nu toe katheders gevestigd heeft aan de drie Rijksuniversiteiten, alsmede aan de Technische Hogescholen te Delft en Eindhoven en aan de Economische Hogeschool te R'dam.

Litt.: H. Dooyeweerd, De W., 3 dln., 1935–1936; idem, Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte, dl. I. Het Gr. Voorspel, 1949; idem, Transcendental Problems of Philosophical Thought, Grand Rapids/Michigan 1948; idem, Introduction à une critique transcendentale de la pensée philosophique (Mélanges Philosophiques offerts ... au XIème Congrès Intern. de Philos.), A'dam 1948; idem, Cinq Conférences données au Musée Social à Paris. La Revue Réformée, dl. X, nr. 39, 1959; idem, A new Critique of Theoretical Thought, 4 dln., A'dam/Philadelphia 1953–1956; idem, Vernieuwing en Bezinning, 1959; idem, In the Twilight of Western Thought, Philadelphia 1960; D. H. Th. Vollenhoven, Het Calvinisme en de Reformatie der Wijsbegeerte, 1933; idem, Die Grundlagen der Calvinistischen Philosophie, in: Theol. Blätter, Karl Ludwig Schmidt, dl. XIV, 1935; idem, De Noodzakelijkheid eener chr. Logica, 1932; idem, Hoofddlijnen der Logica, 1948; idem, De eerste vragen der psychologie, 1929; idem, Geschiedenis der Wijsbegeerte, 1950; J. M. Spier, Inleiding tot de W., 19504; Michael T. J. Marlet S.J., Grundlagen der Calvinistischen Philosophie der Gesetzesidee als Christlicher Transzendentalphilosophie, München 1954 (met uitvoerige litt.opgave); H. G. Stoker, Die Nuwere Wijsbegeerte aan die Vrije Universiteit, Pretoria 1933; W. Young, Towards a Reformed Philosophy, Grand Rapids/Franeker 1952; P. Marcel, Le Criticisme transcendantal de la Pensée Théorique, Prolégomènes à la Philosophie de l'idée de la loi de Herman Dooyeweerd, Thèse Montpellier 1956; Ph. A. Kohnstamm, Paedagogiek, Personalisme en W., Feestbundel Prof. Dr J. Waterink, 1951, p. 96 v.; Richard Kroner, Review of A New Critique of Theoretical Thought, Review of Metaphysics, dl. VII, no. 2, 1954; T. Kuypers, Geloof en Wereldbeeld, 1956; O. J. L. Albers O.E.S.A., Het Natuurrecht volgens de W., 1955; H. Robbers S.J., De Calvin. W. in gesprek met het Thomisme, in: Stud. Catholica XXIV, 1949, p. 161–171; idem,

in: Studien 124, 1935, p. 85–99 en Studien 127, 1937, p. 324 v.; A. L. Conradie, The Neo-Calvinistic Concept of Philosophy, Natal 1960. PROF. DR. H. DOOYEWEERD

WIJSBEGEERTE EN CHRISTELIJK GELOOF. (Afkorting w. = wijsbegeerte).

I. Geloof en niet-chr. denken zullen steeds in onderlinge spanning tot elkaar staan. In de w. onderkent het geloof dikwijls de drang tot zelfverlossing, vooral daar waar zij tot heilsleer wordt. In het N.T. vindt men dan ook de waarschuwing tegen de gnostiek en de Hellenistische heilsfilosofie. Juist in de w., uiting van bezinning van de totale mens, komt de opstand van de mens tegen God scherp naar voren, in een bonte reeks van thema's: onkritisch de menselijke rede toereikend achten, vergoddelijken van de natuur, verabsoluteren van het ik tot wereldgrond, enz. In dergelijke w. ligt dikwijls een demonie verborgen, die pas bij toepassing van zulk denken naar voren treedt: dán moeten er praktisch beslissingen genomen worden en komt de hele zedelijke persoon in het geding; Plato's staat, indien verwerkelijkt, zou waarschijnlijk een dictatuur geworden zijn, zo is het wellicht ook gelukkig dat denkbeelden van Plotinus, Spinoza e.a. niet in praktisch staatsbestel omgezet zijn, in de Fr. revolutie speelden denkbeelden van Rousseau e.a. mee, in het nationaal-socialisme althans sommige ideeën van Hegel en Nietzsche, in het communisme van Marx, enz. In het denken zelf, in haar redelijkheid, ligt nog aarzeling, weerhouding. W. overweegt, bezint zich, zoekt communicatie en rustige argumentatie: de demonie wordt er geremd. Zo is er naast tegenstelling tussen geloof en niet-chr. denken ook iets van herkenning. Temeer omdat w. nimmer louter leugen is: reeds het constateren van zg. feiten is pas mogelijk als er waarheidsbesef is. W. is nimmer louter leugen, duisternis, afvalligheid, want dan zou zij zichzelf vernietigen in volstrekt nihilisme en onmededeelbaarheid. Strikte leugen betekent vereenzaming, in zichzelf blijven, waarheid ← grijpt buiten zichzelf en sticht contact. De christen zal in de verhouding geloof en niet-chr. denken als grondthema het waarheidsgebeuren onderkennen en als Gods bemoeienis zien: ook ongeweten en onder alle verzet blijft de mens op Hem betrokken, handhaaft God zijn communicatie met de mens nog en maakt daarin ook de intermenselijke communicatie nog mogelijk. Deze waarheid wordt weliswaar „ten onder gehouden”, d.w.z. verdrongen (K. J. Popma, J. H. Bavinck), maar zij vormt de sleutel tot een chr. plaatsbepaling van niet-chr. w. Deze presentie Gods in de w. (Augustinus: *heugenis*, „*memoria*”) is niet in bepaalde bladzijden te lokaliseren, maar doortrekt geheel een stelsel, *za* maakt pas w. en menselijk bestaan en bezinnen mogelijk. Tegen deze ondergrond tekent zich dan juist scherp de opstand tegen God af, waarin de grondwaarheid ten onder gehouden, om-gezet, geperverteerd wordt. Het geloof moet deze grondworsteling van God en mens onderkennen, positief-kritisch ingrijpend, Gods sporen (vestigia) opsporen en zo radicaal-humaan (de mens-voor-God ontdekkend) de niet-christen beter verstaan dan hij het zich-