

---

## HET OECUMENISCH-REFORMATORISCH GRONDMOTIEF VAN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE EN DE GRONDSLAG DER VRIJE UNIVERSITEIT

*Afscheidscollege, gegeven door Prof. Dr. H. Dooyeweerd  
op 16 oktober 1965 in het Woestduincentrum te Amsterdam*

Dat het geven van een afscheidscollege voor een sterk gemengd gehoor een niet gemakkelijke opgave is, is mij wel heel duidelijk geworden toen ik mij ernstig ging bezinnen over de vraag, welk onderwerp ik zou moeten kiezen.

Want mijn eigenlijk levenswerk ligt in hoofdzaak op wijsgerig terrein en niets leek me een hachelijker onderneming dan daarover in dit korte tijdsbestek iets te zeggen, dat ook voor hen, die met mijn werk op dit gebied niet vertrouwd zijn, enigszins verstaanbaar is.

Tenslotte leek mij het beste te trachten alleen het leidend motief van mijn denken te belichten en dit te confronteren met de grondslag onzer Universiteit.

Die confrontatie kan wellicht enig nut hebben, nu de vraag of de bestaande formulering van deze grondslag heden ten dage nog bevredigend kan worden geacht, bij een speciale commissie in onderzoek is.

Toen ik in 1926 mijn intrede deed als jeugdig hoogleraar in de juridische faculteit der Vrije Universiteit omvatte mijn leeropdracht het onderwijs in de rechtsfilosofie, de encyclopedie der rechtswetenschap en het oud-vaderlands recht, en tot het einde van mijn universitaire loopbaan is die leeropdracht onveranderd gebleven. Dat voor het tweede leervak, dat mij werd opgedragen, de benaming encyclopedie der rechtswetenschap gekozen werd en niet die van Inleiding tot de Rechtswetenschap, die in het Akademisch Statuut, zoals het bij K.B. van 15 juni 1920 opnieuw was vastgesteld, de vroegere benaming vervangen had, was op mijn uitdrukkelijk verzoek geschied. Wat mij hierbij voor ogen stond, was, zoals ik nu wel bekend mag onderstellen, een nieuwe conceptie van de wijsgerige idee der encyclopedie. Want deze idee was onder invloed van het na-Kantiaanse Duitse idealisme in speculatieve banen geraakt en was met de ineenstorting van dit idealisme in de tweede helft der vorige eeuw door een positivistische denkwijze verdrongen, die meende haar, wat de rechtswetenschap betreft, door een „algemene rechtsleer” te kunnen vervangen.

De wijsgerige encyclopedie is naar aard een wetenschapsleer, die de grondslag der innerlijke eenheid van een wetenschapsgebied in zijn onderscheidenheid van en innerlijke samenhang met alle andere aan een kritisch onderzoek heeft te onderwerpen en de onderlinge verhouding en innerlijke samenhang zijner onderdelen in het licht heeft te stellen.

Zulk een encyclopedische wetenschapsleer maakt, voorzover zij zich op

de rechtswetenschap richt, deze laatste tot critisch probleem. Maar zij eist voor het inzicht in haar innerlijke samenhang met de andere wetenschapsgebieden een, zij 't al immer open blijvende, theoretische totaalblik op de structuur van de menselijke ervaringshorizon. Want deze is het, die de verscheidenheid van vakwetenschappelijke gezichtspunten eerst mogelijk maakt, maar tevens de grond voor hun innerlijke samenhang bevat. Daarom is een behoorlijk gefundeerde wijsgerige encyclopedie der rechtswetenschap niet mogelijk zonder de grondslag van een algemene structuurtheorie van deze ervaringshorizon, waarbinnen alle wetenschap besloten blijft.

Het was te wijten aan het gemis van een eigenlijk onderzoek naar de structurele orde en de dimensies van deze ervaringshorizon, dat de wijsgerige encyclopedie als „Wissenschaftslehre” gefaald heeft en dat haar beoefenaars eigenmachtige constructies ontwierpen van de onderlinge verhouding en samenhang der wetenschappen naar hun filosofische grondslagen. De eigenmachtigheid dezer constructies vond haar grond in het dogmatisch geloof in de autonomie van het wijsgerig denken in de moderne, haar sinds Descartes gegeven zin. Want dit geloof verdroeg zich niet met de aanvaarding van een structurele orde in de ervaringswereld, die niet in dit denken zelf haar grondslag vindt, maar het veeleer eerst mogelijk maakt.

De nieuwe conceptie van de wijsgerige encyclopedie die mij voor ogen stond, diende dus ook dit dogma, dat in de ontwikkeling van het Westers denken een lange voorgeschiedenis heeft en zich zelfs in de huidige crisis van bijna alle vroegere zekerheden, althans in de heersende richtingen der zgn. wetenschappelijke filosofie als een vanzelfsprekend postulaat gehandhaafd heeft, aan een critisch onderzoek te onderwerpen.

Een wezenlijk radicaal critische wetenschapsleer moet beginnen, de theoretische denk- en ervaringshouding, die voor de wetenschap in al haar mogelijke vormen en dus ook voor de kennistheorie en de wijsgerige encyclopedie der wetenschap *condicio sine qua non* is, zelve tot critisch probleem te maken. En dit is niet mogelijk zolang men haar autonomie als vanzelfsprekend axioma aanvaardt. Deze autonomie was in de eerste plaats geproclameerd in de zin van een principiële onafhankelijkheid zowel van het wetenschappelijk wijsgerig als van het vakwetenschappelijk denken van alle vooronderstellingen van geloof en religie. En de zaak werd daarbij zo gesteld, dat deze onafhankelijkheid uit de innerlijke aard van het wetenschappelijk denken voortvloeit, omdat zonder de vrijheid van onderzoek geen ware wetenschap mogelijk is.

De noodzakelijkheid van de vrijheid van wetenschappelijk onderzoek werd ook door de stichters der Vrije Universiteit beaamd. En nochtans werd in art. 2 van de Statuten der Vereniging, die haar in het leven had geroepen, alle hier gegeven wetenschappelijk onderwijs gebonden aan de grondslag der zgn. gereformeerde beginselen. Die beginselen waren weliswaar voor het niet-theologisch onderwijs niet nader omschreven, maar in ieder geval stond toch wel vast, dat zij naar de bedoeling der stichters in de H. Schrift gegrond moesten zijn en voor alle wetenschappelijk onderwijs en wetenschapsbeoefening van richtinggevende, maar de wezenlijk wetenschappelijke vrijheid geen afbreuk doende, betekenis werden geacht.

Dat intussen de formulering van deze bedoeling zeker niet op het eerste gezicht duidelijk was en licht tot interpretaties kon leiden, die met de



vrijheid der wetenschap bepaald in strijd moeten worden geacht, laat zich niet ontkennen. Het meest voor de hand liggend misverstand was ongetwijfeld de vereenzelviging van de „gereformeerde beginselen” met de drie Formulieren van Enigheid, zoals die in 1619 door de Nationale Synode van Dordrecht voor de Nederlandse Gereformeerde Kerken zijn vastgesteld. Immers in het genoemde art. 2 van de statuten der Vereniging, die de V.U. stichtte, werd na de vaststelling, dat zij voor al het onderwijs dat in haar scholen gegeven wordt geheel en uitsluitend op de grondslag der gereformeerde beginselen staat, toegevoegd, dat zij „mitsdien” deze drie Formulieren als grondslag erkent voor het onderwijs in de godgeleerdheid, „een zodanig gezag daaraan hechtende als genoemde Synode, blijkens haar eigen handelwijze en haar acten, aan de belijdenisgeschriften der Nederlandse Gereformeerde Kerken heeft toegekend”. Deze toevoeging was historisch verklaarbaar uit het verband dat tussen de theologische faculteit in de opleiding der toekomstige predikanten en de kerken van gereformeerde confessie was gelegd; maar ze werd wel heel zonderling ingeleid door het redegevend voegwoord „mitsdien”. Het was immers duidelijk, dat hier althans voor het leerstellig onderwijs in de theologische faculteit een kerkelijke binding werd aanvaard, die men voor het onderwijs in de andere faculteiten beslist niet bedoeld had, en met het karakter der Vrije Universiteit ook moeilijk verenigbaar was.

Maar het woordje „mitsdien” suggereerde, dat de binding van het theologisch onderwijs aan de bedoelde kerkelijke belijdenisgeschriften uit de gereformeerde beginselen zou voortvloeien, die aan *alle* onderwijs ten grondslag moesten worden gelegd. De werkelijke bedoeling was, dat de beginselen, die aan het niet-theologisch onderwijs tot grondslag zouden dienen, door de desbetreffende docenten zelf in vrij onderzoek bij het licht der H. Schrift moesten worden opgespoord. Dit gold natuurlijk evenzeer voor de zelfstandige beoefening der *wetenschap* in de niet-theologische faculteiten. Maar hier dreigde nu weer een ander misverstand, nl. dat men voor ieder wetenschapsgebied op zoek zou moeten gaan naar speciale beginselen, die dan uit de H. Schrift moesten zijn af te leiden. Die speciale beginselen dacht men zich dan gewoonlijk betrokken op speciale in een bepaalde wetenschap gerezen kwesties, die daarmee de rang van principiële kwesties kregen. Daar lang niet voor alle wetenschapsgebieden principiële kwesties van deze aard konden worden ontdekt, kwam men dan uiteraard in grote verlegenheid met de vraag, wat dan de gereformeerde beginselen voor zulke daarvan verstoken gebieden konden betekenen.

Maar ook waar men meende wel zulke principiële wetenschappelijke kwesties te ontdekken, waarover de Bijbel ons licht zou kunnen verschaffen, bleven toch de eigenlijke grondslagen van het wetenschappelijk denken zelf buiten geding. Zo opgevat hadden de gereformeerde beginselen hoogstens incidenteel met de wetenschapsbeoefening en het wetenschappelijk onderwijs in de niet-theologische faculteiten van doen. En het was zeer de vraag of zelfs dit niet te veel gezegd was. Immers de Bijbel geeft op werkelijk wetenschappelijke vaktheoretische en wijsgerige vragen geen antwoord, omdat hij ons de taak, die ons in de wetenschap gesteld is, niet uit handen neemt. Wil men in die zin van autonomie der wetenschap spreken, dan ligt daarin geen probleem. Wanneer niettemin van de Woordopenbaring een innerlijk reformerende werking op heel onze wetenschappelijke denk- en



ervaringshouding en op heel onze theoretische visie op de werkelijkheid binnen de menselijke ervaringshorizon zal uitgaan, dan dienen wij er ons rekenschap van te geven, dat deze reformerende werking geen andere dan een bevrijdende kan zijn. Bevrijdend in deze zin, dat voor-oordelen, die in wezen uit onbijbelse religieuze grondmotieven ontsprongen zijn, maar zich in de vorm van wetenschappelijke axiomas kleden, erdoor ontmaskerd worden. En het zijn juist deze vooroordelen, die onze wetenschappelijke blik op de structuur van de menselijke ervaringshorizon en van de daarin besloten werkelijkheid verduisteren. Zolang zulke vooroordelen niet in hun ware aard onderkend zijn en geen inzicht is verkregen in de wijze, waarop zij onze theoretische blik op de menselijke ervaringshorizon beïnvloeden, kan van een proces van wezenlijke reformatie van onze theoretische denken-ervaringshouding geen sprake zijn.

Voorzover zulke vooroordelen zich ook in het eigenlijk vakwetenschappelijk denken geldend maken, geschiedt dit via wijsgerige vooronderstellingen, die meestal in hun wijsgerig karakter niet onderkend zijn, maar uit traditie zijn overgenomen. Men spreekt bv. in de theoretische rechtsleer over de empirische werkelijkheid als de „fysisch-psychische”, waarbij men al haar normatieve aspecten heeft uitgeschakeld, en vereenzelvigt dit abstracte theoretisch werkelijkheidsbeeld met de werkelijkheid, zoals we die in het dagelijks leven ervaren. Men toetst dan juridische begrippen als dat der rechtspersoonlijkheid, het juridisch wils- en causaliteitsbegrip enz. aan de aldus opgevatte „empirische werkelijkheid”, en concludeert, dat zij slechts op ficties berusten. Maar men geeft zich geen rekenschap van het feit, dat dit werkelijkheidsbeeld een zeer bepaalde wijsgerige visie op de menselijke ervaringshorizon impliceert, die met de practische werkelijkheidservaring van het dagelijks leven allerminst overeenstemt. En men beseft uiteraard nog minder dat in het oorspronkelijk ontwerp van dit werkelijkheidsbeeld een religieus grondmotief werkzaam was, dat de wijsgerige totaalblik op de menselijke ervaringshorizon en op de daardoor bepaalde empirische werkelijkheid de uiteindelijke richting gaf.

Maar is het inderdaad zo, dat het wijsgerig denken en de wijsgerige totaalblik op de menselijke ervaringshorizon noodzakelijk hun uiteindelijke richting vanuit een religieus grondmotief ontvangen? En is het zo, dat het vakwetenschappelijk denken noodzakelijk impliciete wijsgerige vooronderstellingen heeft?

Deze vragen zijn niet te beantwoorden zonder de theoretische denk- en ervaringshouding, die voor alle wetenschappelijk denken, zowel het wijsgerige als het vaktheoretische kenmerkend is, aan een transcendentale critiek te onderwerpen.

Daaronder verstond ik, sinds ik tot de overtuiging van de noodzakelijkheid van zulk een critiek kwam, een onderzoek naar de noodzakelijke voorwaarden, die deze denk- en ervaringshouding eerst mogelijk maken en die in de innerlijke structuur daarvan en in de structuur van onze gehele ervaringshorizon zelf gegrond zijn. En onder „ervaringshorizon”, een term, die ge in de Wijsbegeerte der Wetsidee herhaaldelijk zult tegenkomen, verstond ik het begrenzende apriorisch (in de zin van voorafbepaald) kader, waarbinnen zich alle mogelijke menselijke ervaring beweegt, maar welks onuitputtelijk gecompliceerde structuur, die in het wijsgerig onderzoek slechts stuksgewijs en op altijd feilbare wijze te benaderen valt, in de godde-



lijke scheppingsorde gegrond is, die alle creatuurlijk bestaan bepaalt en eerst mogelijk maakt, zodat de ervaringshorizon tegelijk de bestaanshorizon is van de mens en van de wereld, waarin hij zich geplaatst vindt.

Een transcendentale critiek van de theoretische denk- en ervaringshouding in de hier bedoelde zin was vóór het optreden van de Wijsbegeerte der Wetsidee nimmer ingesteld. Zij, die dogmatisch van de autonomie van het theoretisch denken zowel op wijsgerig als vaktheoretisch gebied uitgingen, konden er geen behoefte aan gevoelen.

Immanuel Kant maakte in zijn beroemd werk *Kritik der reinen Vernunft* niet de theoretische denk- en ervaringshouding zelf tot kritisch probleem. Hij wilde slechts onderzoeken, hoe zgn. synthetische oordelen a priori van algemeengeldigheid in de wetenschap mogelijk zijn. De autonomie van het theoretisch denken was bij dit gehele kentheoretisch onderzoek als vanzelfsprekend ondersteld. De vraag naar de noodzakelijke vooronderstellingen van deze kennistheorie, die Kants gehele theoretische visie op de menselijke ervaringshorizon bepaalden en zijn kentheoretisch onderzoek in een zeer bepaalde transcendentaal-idealistische richting leidden, kwam daardoor bij hem in 't geheel niet aan de orde, zeer tot schade van het wezenlijk kritisch karakter van zijn onderzoek.

Nog sterker valt de dogmatische bevangenheid in het geloof in de autonomie der theoretische denk- en ervaringshouding op bij Edmund Husserl, de grondlegger van de moderne fenomenologie, die in zijn laatste, in 1954 door zijn leerling Biemel uitgegeven, hoofdwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* voor deze laatste, als de meest „radicale theoretische kenniscritiek”, aanspraak maakte op „absolute Vorurteilslosigkeit”.

Want anders dan Kant, die in zijn kritische periode zich althans van de noodwendig boven-theoretische geloofsonderstellingen zijner wijsgerige ethiek en godsdienstfilosofie kritisch rekenschap gaf en deze gebieden voor de wetenschap ontoegankelijk achtte, was Husserl van mening dat zijn theoretische fenomenologie als „strenge, onbevooroordeelde wetenschap” geroepen was ook de diepste vragen der ethiek en religie tot klaarheid te brengen.

En nochtans dringt zich, nauwelijks verhuld, het religieuze grondmotief op, dat achter deze pretentie werkzaam was en haar tegelijk logenstrafte, wanneer deze denker aan zijn transcendentale fenomenologie de roeping toeschrijft de mensheid tot haar „ware autonomie” te voeren. Dan komt hij tot zijn merkwaardige uitspraak: „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, dass die totale phänomenologische *epoché* zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der grössten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist” (a.w., p. 140).

Het moge waar zijn, dat de grote figuren van het door Paul Sartre zo genoemde atheïstisch existentialisme openlijk voor hun Humanistische geloofsovertuiging uitkwamen en die scherp tegenover die van de christelijke existentialisten stelden<sup>1</sup>). Maar van een transcendentale critiek van de theoretisch-wijsgerige denk- en ervaringshouding als grondlegging van

<sup>1</sup> Vgl. Sartre's geschrift *L'existentialisme est un Humanisme*.



hun fenomenologische analyses was bij hen evenmin als bij hun leermeester Husserl sprake.

En ook in de eeuwenlange traditie van het scholastisch christelijk denken ontbrak zulk een critiek. Sinds het dualistisch grondmotief van natuur en genade beslag op dit denken kreeg, maakte men een principieel onderscheid tussen de zgn. profane wetenschappen, die bij het natuurlijk licht der rede worden beoefend, en de leerstellige christelijke theologie die haar kenbron vindt in de goddelijke Woordopenbaring, en het geloof als goddelijke genadegave vereist. De wijsbegeerte viel dan onder de natuurlijke sfeer der wetenschap. De autonomie van het theoretisch denken binnen de natuurlijke sfeer ten opzichte van het christelijk geloof en de Woordopenbaring werd daarmee in beginsel aanvaard. Alleen werd aan de zgn. profane wetenschap en met name aan de filosofie de eis gesteld, dat zij bij eventueel conflict van haar stellingen met duidelijke uitspraken van de Heilige Schrift en de kerkleer, zich aan deze zou hebben aan te passen. Van een „christelijke wijsbegeerte” kon dan slechts worden gesproken, in zover de filosofie in dienst werd gesteld van de leerstellige christelijke theologie, waaraan zij de natuurlijke wetenschappelijke onderbouw verschaft en die haar met de bovennatuurlijke geloofskennis verbindt.

Zolang het Christelijk denken nog geheel in de greep bleef van het dualistisch grondmotief van natuur en genade, was een ander standpunt ten aanzien van de verhouding van geloof en wetenschap niet mogelijk. Het onbijbels karakter van dit grondmotief kwam wel het scherpst hierin tot uiting dat het de bijbelse openbaring van het religieuze centrum, of, in de pregnante bijbelse beeldspraak, van het *hart* der menselijke existentie, van waaruit heel het menselijk leven en denken ook in de afval van God zijn centrale richting ontvangt, uitschakelde. Dat dit niet opgemerkt werd, is voor de ontwikkeling van het christelijk denken van verstrekkende betekenis geweest. Daardoor kon de door Thomas van Aquino aan de kerkleer aangepaste Aristotelische opvatting van de menselijke natuur, die ook in deze aanpassing met de radicale, d.i. tot de wortheleenheid der menselijke existentie doordringende, bijbelse visie op de mens onverenigbaar was, eeuwenlang de scholastische theologie, zowel als de scholastische wijsbegeerte beheersen, waartegen zich eerst in de jongste tijd een meer bijbelse opvatting ging baanbreken. De menselijke natuur is volgens deze bekende scholastische leer samengesteld uit een onsterfelijke anima rationalis en een sterfelijk stoffelijk lichaam. De eerste is de onstoffelijke wezensvorm van het lichaam, zonder welke dit laatste niet actueel kan bestaan, zodat beide tot één substantie of zelfstandigheid verbonden zijn, terwijl nochtans de redelijke ziel ook zelf een zelfstandigheid is, die bij de dood zich als onsterfelijke geestelijke substantie van het lichaam afscheidt.

Volgens deze visie op de menselijke natuur moest binnen de natuurlijke sfeer het theoretisch denken wel autonoom zijn, omdat de menselijke natuur door de rede gekwalificeerd is en dus in zich geen hoger licht dan dat van de rede bezit.

Dr. Abraham Kuyper heeft de bijbelse openbaring van de religieuze radix der menselijke existentie, die de sleutel is tot de ware zelfkennis, waartoe de wijsbegeerte vanaf Socrates tot het hedendaagse Humanistisch existentialisme tevergeefs langs de weg ener vermeend autonome theoretische bezinning heeft zoeken te geraken, opnieuw ontdekt. Dit werd bij hem



beslissend voor het poneren van zijn befaamde, en zoveel ergernis en misverstand verwekkende stelling dat de antithese tussen geloof en ongeloof noodzakelijk ook in de wetenschap doorwerkt en dat dus van een neutraliteit der wetenschap t.a.v. het christelijk geloof geen sprake kan zijn.

Dat deze gedachte ook aan de stichting der Vrije Universiteit ten grondslag lag, kan niet worden betwijfeld. Men sprak daarom in die tijd van de eis ener in haar beginselen gereformeerde wetenschap, wat dan in het vroeger genoemde tweede artikel van de statuten der Vereniging die deze Universiteit in het leven riep, werd weergegeven door de uitdrukking „gereformeerde beginselen”.

Het was een wezenlijk reformatorisch christelijke wetenschapsbeschouwing, die in deze gebrekkige en in het algemeen niet nader in haar betekenis omlijnde formulering tot uitdrukking kwam.

Maar deze beginselverklaring was nog niet meer dan een geloofspostulaat.

Zou ze inderdaad voor het wetenschappelijk denken zelf betekenis krijgen, dan moest naar mijn overtuiging eerst langs de vroeger genoemde weg van een transcendentale critiek der theoretische denk- en ervaringshouding het noodzakelijk innerlijk aanknopingspunt worden ontdekt tussen het wetenschappelijk denken en wat ik de religieuze grondmotieven genoemd heb, die in het centrum der menselijke existentie werkzaam zijn, en daardoor een radicale en alomvattende betekenis ook voor het wetenschappelijk denken moeten hebben.

En aan deze critiek zou ook de theologie als leerstellige wetenschap moeten worden onderworpen. Zij zou zich daaraan niet mogen onttrekken met een beroep op het bovennatuurlijk karakter van haar zgn. principium cognoscendi waardoor ze boven alle andere wetenschappen, inbegrepen de wijsbegeerte, verheven zou zijn. Want de traditionele tegenstelling tussen deze theologie als „heilige godgeleerdheid” en de profane wetenschappen was zelf diep verworteld in het onbijbels grondmotief van natuur en genade, en kon met een wezenlijk reformatorische wetenschapsbeschouwing niet verenigbaar zijn.

De bedoelde critiek zou, naar ik hoopte, vanzelf ook een einde maken aan de eerder genoemde misverstanden betreffende de grondslag der Vrije Universiteit; die in haar doorwerking een hinderpaal moesten zijn voor een wetenschappelijk onderwijs en vrije wetenschapsbeoefening in wezenlijk bijbels-reformatorische geest.

Reeds Dr. Kuyper heeft ingezien, dat het voor de Vrije Universiteit van vitaal belang was tot een duidelijk inzicht te komen in de innerlijke samenhang tussen geloof en wetenschap op alle gebieden dezer laatste en dat daartoe een algemene wijsgerige wetenschapsleer noodzakelijk was. Een proeve van zulk een universele wetenschapsleer heeft hij zelf gegeven in het tweede deel van zijn Encyclopedie der H. Godgeleerdheid. Maar deze proeve schoot reeds hierom haar doel voorbij, omdat hier het geloof, voorzover het als noodzakelijke functie in het kenproces aan de orde kwam, in een zgn. formele zin werd opgevat, waarin het vereenzelvigd werd met wat in de kentheorie intuïtieve zekerheid of evidentie genoemd wordt. In deze, geheel van haar religieuze wortel losgemaakte, betekenis kon natuurlijk de noodzakelijke functie van het geloof in het wetenschappelijk kenproces ook door menige verdediger van de autonomie der wetenschap worden erkend. En wanneer Kuyper dan later, bij de behandeling van de



correlatie van geloof en openbaring in de theologie, het geloof in de geheel andere zin nam van religieus verwortelde kennis van en verbondenheid met God die zich aan het menselijk ik openbaart als het andere Ik, waarin de mens zijn eeuwig steunpunt en rustpunt vindt, en daarbij opmerkte, dat dit geloof de diepste grondwet is van alle onderscheiding en dat het maakt, dat er op elk terrein sprake kan zijn van geloof, dan moest de critische lezer zich toch wel afvragen in welke zin nu dit geloof „op alle terrein” bedoeld was.

Van een transcendente critiek van de theoretische denk- en ervaringshouding, die bij de innerlijke structuur dezer laatste en van die van de menselijke ervaringshorizon aanknoopt, was in Kuiper's wetenschapsleer in geen geval sprake. Ik heb indertijd in een uitvoerige analyse van deze wetenschapsleer, verschenen in de 4e Jaargang (1939) van het tijdschrift *Philosophia Reformata*, aangetoond, dat zij zich nog grotendeels in een neo-scholastieke gedachtenlijn bewoog, die met de reformatorische, zoals die vooral in zijn levensbeschouwelijke geschriften tot uitdrukking kwam, in scherp conflict moest komen. En het laat zich niet loochenen, dat die neo-scholastieke gedachtenlijn in Kuipers werken onverbrekelijk samenhang met het feit, dat hij zich in zijn wijsgerig en theologisch denken nimmer heeft kunnen ontworstelen aan de invloed van het dualistisch grondmotief van natuur en genade. Maar het was niet deze gedachtenlijn, maar veeleer de bijbels-reformatorische, waarin Kuiper wezenlijk vernieuwend en baanbrekend gewerkt heeft. En het was deze laatste, die ik bij de geleidelijke ontwikkeling van de Wijsbegeerte der Wetsidee en van mijn conceptie van de Encyclopedie der Rechtswetenschap naar vermogen heb trachten te volgen.

Maar dit eiste het zoeken naar nieuwe wijsgerige wegen. Want een wezenlijk in reformatorische lijn gerichte christelijk-filosofische traditie bestond niet. En in de scholastische traditie van het christelijk denken was sinds Thomas van Aquino de opvatting, dat de wijsbegeerte in eigenlijke zin alleen bij het natuurlijk licht der rede kan worden beoefend, dat slechts accommodatie aan het licht der openbaring nodig heeft, dermate ingeworteld, dat men zich een christelijke wijsbegeerte slechts binnen het kader der leerstellige theologie kon denken. Terwijl men zich in de moderne geseculariseerde wijsbegeerte van de gehele idee ener christelijke filosofie vaak afmaakte met de opmerking dat wat daaraan christelijk was niet wijsgerig en wat eraan wijsgerig was niet christelijk kon zijn.

Overall ontmoette de zich aan de V.U. ontwikkelende reformatorische filosofie dus het dogma van de autonomie van het wijsgerig denken op haar weg. En wanneer zij zou hebben volstaan met daartegenover op even dogmatische wijze deze autonomie af te wijzen, zonder de vraag i.z. haar mogelijkheid aan een kritisch onderzoek te hebben onderworpen, dan zou zij nimmer dat transcendentaal-critisch karakter hebben gekregen, waardoor zij een nieuwe weg tot wezenlijke communicatie tussen de verschillende wijsgerige stromingen heeft trachten te openen.

De vermeende autonomie der theoretische rede kon geen wezenlijke basis voor deze communicatie, d.i. voor het werkelijk verstaan van elkanders vaak diametraal tegenover elkander staande wijsgerige standpunten, bieden. Dit blijkt wel hieruit dat de discussie tussen de aanhangers van principieel uiteengaande denkrichtingen, die toch alle van de bedoelde autonomie meenden



uit te gaan, gewoonlijk in monologen verliep. Het blijkt bovenal uit het niet te loochenen feit, dat de autonomie in zeer verschillende zin kon worden verstaan. In de griekse filosofie had ze een andere betekenis dan in de thomistische wijsbegeerte; bij Descartes nam zij weer een nieuwe zin aan, wat ook Husserl niet is ontgaan. En Husserls eigen opvatting ervan, zoals hij die in zijn laatste hoofdwerk ontwikkelde, verschilt weer belangrijk van bv. die van Kant.

De Wijsbegeerte der Wetsidee heeft in haar transcendentale critiek van het wijsgerig denken de centrale grondbetekenissen trachten op te sporen, die achter deze verschillende concepties van de autonomie der theoretische rede schuilgingen en doen zien dat het hier steeds dialectische, door een innerlijke tweespalt gespleten grondbetekenissen betreft, die het theoretisch denken, dat zich in hun greep bevindt, op den duur in polair tegengestelde richtingen drijft. De autonomie van dit denken blijkt dan tenslotte een idool, een schijnbeeld met verschillende gestalten, waarin de centrale religieuze betekenissen, die het hebben opgeroepen, zich verhullen.

De transcendentale critiek van de theoretische denk- en ervaringshouding, zoals die in de Wijsbegeerte der Wetsidee verstaan wordt, begint niet met de onthulling van deze centrale religieuze betekenissen. Zij verloopt in drie etappes, die haar door de aard van haar onderzoek zijn voorgeschreven.

Men had aangenomen dat de autonomie van het theoretisch denken een vanzelfsprekende voorwaarde is voor zijn wetenschappelijke aard, zonder de innerlijke structuur van de theoretische denk- en ervaringshouding aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. Daarom moest de transcendentale critiek beginnen met een analyse van deze structuur. Dit was echter niet mogelijk, zolang men de theoretisch-logische denkfunctie, die slechts binnen het logisch aspect van de menselijke ervaringshorizon kan werkzaam zijn, een metafysische zelfstandigheid toeschreef, die zij juist in haar logisch karakter onmogelijk bezitten kan.

In haar kritisch onderzoek heeft de Wijsbegeerte der Wetsidee aan het licht gebracht, dat deze verabsolutering van de theoretisch-logische denkfunctie nauw verband houdt met een verkeerde interpretatie van de structuur der theoretische denk- en ervaringshouding. Die structuur is nl. gekarakteriseerd door een antithetische relatie, waarin wij onze logische denken en ervaringsfunctie tegenover de niet-logische aspecten van onze ervaringshorizon stellen, om deze in onze analytisch onderscheidende blik te brengen. Deze antithetische relatie heeft echter slechts een kentheoretisch, geen zgn. ontologisch karakter. Ze betekent dus niet, zoals bv. reeds Plato en Aristoteles meenden, dat onze theoretisch-logische denkfunctie in werkelijkheid afgescheiden zou zijn van onze niet-logische ervaringsfuncties die men, in tegenstelling tot de theoretisch-logische, aan 's mensen lichamelijke gebonden achtte.

De transcendentale critiek heeft dan verder aan het licht gebracht, dat alle kentheoretische problemen geboren worden uit de theoretische antithesis, d.i. de theoretische tegenoverstelling van onze logische denken en ervaringsfunctie aan de niet-logische ervaringsaspecten. De laatste bieden weerstand aan de poging ze in de greep van een logisch begrip te brengen en het is deze weerstand, waarvan wij ons in het kentheoretisch probleem bewust worden.

Deze weerstand kan slechts overwonnen worden door een theoretische



synthesis tussen onze logische denk- en ervaringsfunctie en de niet-logische, die wij in begrip willen vatten.

De transcendentale critiek behandelt intussen niet de kentheoretische problemen zelf, maar de daar achter liggende transcendentale voorvragen. De antithetische kentheoretische relatie, waarin het logische en de niet-logische aspecten van onze ervaringshorizon uiteen en tegenover elkaar worden gesteld, bleek te ontstaan, doordat in de theoretische denk- en ervaringshouding de verschillende aspecten zelf in onze analytisch onderscheidende blik komen. Hun analytische uiteenstelling is slechts mogelijk door theoretische abstractie van de continue band van samenhang, die hen onderling verbindt en die het theoretisch denken zelf eerst mogelijk maakt.

Daarmede ontstond het eerste transcendentale grondprobleem: Van welke aard is die continue band van samenhang tussen het logische en de niet-logische aspecten van onze ervaringshorizon en hoe verhouden zich daar binnen de aspecten onderling? Het tweede grondprobleem ontstond door de theoretische synthesis tussen de logische en de niet-logische ervaringsfuncties, die in iedere kentheoretische begripsvorming plaats vindt, op haar noodzakelijke voor-onderstellingen te onderzoeken. Dit is het probleem waar het centrale uitgangspunt in ons bewustzijn is te vinden, van waaruit iedere theoretische synthesis wordt voltrokken en dat haar dus eerst mogelijk maakt.

Critische overweging ervan voerde tot de conclusie, dat dit uitgangspunt niet is te ontdekken tenzij wij ons theoretisch denken concentrisch richten op ons ik, als ons individueel bewustzijns- en existentie-centrum, waarop heel onze denkwerkzaamheid en onze ervaring naar al haar modale aspecten noodwendig betrokken is. Immers niet mijn theoretische denkwerkzaamheid denkt en niet mijn ervaring ervaart, maar *ik* denk en ervaar.

Hier kwam dan het derde grondprobleem aan de orde: Hoe is de concentrische richting van ons theoretisch denken op de ikheid mogelijk en wat is dat menselijk ik, als centrale eenheid van het menselijk bewustzijn en van de menselijke existentie? Eerst wanneer wij op deze vraag een wezenlijk antwoord gevonden hebben, wordt de weg geopend tot ontdekking van de ware uitgangspunten der verschillende wijsgerige richtingen, die bij een dogmatische onderstelling van de autonomie van het theoretisch denken verborgen blijven. En zolang zij verborgen blijven, valt niet te verstaan, hoe de theoretische visie op de menselijke ervaringshorizon in de verschillende wijsgerige scholen zo uiteen kan lopen en hoe deze divergentie ook in de wetenschapsleer tot uitdrukking moet komen.

Dat ook deze derde grondvraag der transcendentale critiek ons door de innerlijke structuur der theoretische denk- en ervaringshouding zelf wordt opgedrongen is duidelijk. Immers deze structuur bleek het menselijk ik als centraal betrekkingpunt te impliceren. Maar hoe onze theoretische denk- en ervaringshouding zelf in concentrische richting kan worden geleid, is uit de antithetische en synthetische structuur ervan niet te verklaren. Daarvoor is een antwoord nodig op de vraag: wat is dit centrale ik? Maar het moet duidelijk zijn, dat de beantwoording dezer laatste vraag de grenzen van het theoretisch denken en van de theoretische ervaring overschrijdt. Immers het menselijk ik, als bewustzijns- en existentiecentrum, is niet vatbaar voor een theoretische analyse en synthese, omdat deze denkwerkzaam-



heid slechts van dit ik zelf kan uitgaan, dat er dus steeds in voor-ondersteld is. Het ik gaat de verscheidenheid van aspecten van onze ervaringshorizon, en daarom ook ieder theoretisch begrip, noodzakelijk te boven, omdat deze verscheidenheid zelve op de centrale eenheid van het menselijk bewustzijn en der menselijke existentie betrokken is. Maar dit ik valt zeker niet *buiten* onze ervaringshorizon, daar het immers in iedere mogelijke ervaring present is en de ervaring, evenals het theoretisch denken, eerst mogelijk maakt. Het is daarom in zijn kennelijk boven-theoretisch karakter de kroongetuige tegen de beweerde autonomie der theoretische rede. Aan dit dogma ligt een impliciete verzelfstandiging en daarmee verabsolutering van de theoretische denkwerkzaamheid ten grondslag, die uit haar innerlijke aard en structuur nimmer te verklaren is, en veeleer de invloed van boven-theoretische, centrale motieven in onze wetenschapsbeschouwing verraadt.

De derde grondvraag onzer transcendente critiek betreft in wezen de centrale zelf-kennis van de mens. Zij laat zich uit een wezenlijk critische wijsgerige wetenschapsleer niet elimineren met het argument, dat zij buiten de grenzen der wetenschap valt.

Want als het wetenschappelijk denken en kennen slechts van het centrale menselijk ik kan uitgaan, en afgescheiden daarvan niet mogelijk is, dan kan een wezenlijk critische wetenschapsleer de derde grondvraag onzer transcendente critiek niet ontwijken. Immers haar beantwoording is van beslissende betekenis voor de theoretische visie op de menselijke ervaringshorizon, die aan iedere kentheorie ten grondslag ligt, en voor de theoretische kijk op de empirische werkelijkheid die slechts *binnen* die horizon kan fungeren.

Want de verabsolutering der theoretische denk- en ervaringshouding, die in de onderstelling van haar autonomie aan de dag treedt, voert weer tot verabsolutering van bepaalde aspecten van onze ervaringshorizon. Alle „ismen” in het theoretisch werkelijkheidsbeeld, zoals materialisme, biologisme, sensualisme, logicisme, historisme enz. vinden hun oorsprong in gemis aan centrale zelfkennis bij de denker.

Maar ook het centrale menselijk ik laat zich niet verzelfstandigen. Het is niets *in zichzelf*, d.w.z. los van de drie centrale relaties, waarin het gevoegd is, nl. die tot onze ervaringswereld in de verscheidenheid harer aspecten, die tot het andere ik van onze medemens en die tot God als de absolute Oorsprong van al het geschapene. En de laatste relatie, die van religieus karakter is, omvat de beide andere en bepaalt haar centrale zin; gelijk zij ook aan het ik, waarvan reeds door verschillende denkers is opgemerkt, dat het op zichzelf inhoudsloos en leeg is, eerst zin en inhoud geeft. Want als het religieuze concentratiepunt der menselijke existentie is het ik niets zonder datgene, waarop het bestemd is die existentie naar al haar aspecten te concentreren. Daarom is de zelfkennis van de mens noodzakelijk afhankelijk van zijn Godskennis.

Vandaar ook dat de religieuze aandrift de mens in het centrum zijner existentie is ingeschapen. Ook in de afval van God blijft deze aandrift werkzaam. Maar zij neemt hier een afgodische richting, d.w.z. zij voert hier tot verabsolutering van het betrekkelijke, wyl creatuurlijke, d.i. tot idoolvorming.

De religieuze aandrift ontvangt inhoud en richting uit wat ik een



religieus grondmotief genoemd heb, d.i. de centrale geestelijke drijfkracht, die het ik in zijn ingeschapen concentratiedrang activeert. Deze grondmotieven hebben niet hun oorsprong in het religieuze centrum onzer existentie, maar in de algemene en bijzondere Woordenopenbaring in de schepping, die in haar centrale zin zich als roepstem wendt tot het menselijk hart, maar door de geest van de afval in haar zin wordt geperverteerd. Het zijn centrale *gemeenschaps*motieven, omdat zij allen, die in hun greep gekomen zijn, door eenzelfde geest verbindt.

In deze laatste étappe van haar onderzoek voert onze transcendentale critiek der theoretische denk- en ervaringshouding dan tot de onthulling van de betekenis der religieuze grondmotieven die de ontwikkeling van het westers denken als diens centrale drijfkrachten hebben beheerst. Uitgangspunt van deze onthulling was het grondmotief der Goddelijke Woordenopenbaring, dat van schepping, zondeval, en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest, omdat het de sleutel is van de waarachtige Gods- en zelfkennis, die nòch van theologische, nòch van wijsgerige aard is. Want deze kennis is niet het werk van de mens, maar van de Heilige Geest, die de harten ontsluit door de kracht van Gods Woord, waardoor alle dingen geschapen zijn en dat in Christus als onze nieuwe levenswortel vlees is geworden. Het is de kennis der liefde, die alle dingen nieuw maakt, maar weet, dat ze in zichzelf nietig zijn, die alle verstand te boven gaat, maar ook ons denken een nieuwe centrale richting geeft, die ons waarlijk vrijmaakt, maar weet dat wij die vrijheid niet in ons zelf hebben.

De religieuze grondmotieven worden werkzaam in ons theoretisch denken door bemiddeling van een drieledige transcendentale idee, waarin de drie transcendentale grondvragen waarvoor de theoretische denk- en ervaringshouding ons stelt, hun beantwoording vinden.

Aan iedere wijsbegeerte ligt zulk een idee ten grondslag, maar zolang de theoretische denk- en ervaringshouding zelf niet tot probleem is geworden, blijft haar functie ons onbewust. De benaming „wetsidee”, die ik aan deze transcendentale grondidee gaf, dateert uit de eerste periode van mijn wijsgerig denken, waarin de transcendentale denkcritiek in haar latere zin nog niet tot ontwikkeling was gekomen. Zij bevredigt mij sinds lang niet meer, maar ze heeft zich dermate ingeburgerd, vooral ook door de titel „Wijsbegeerte der Wetsidee” die ik aan mijn eerste systematische uiteenzetting van mijn filosofie gaf, dat ik haar moeilijk meer kon veranderen.

Ik heb de transcendentale critiek van het theoretisch denken de Prolegomena van de Wijsbegeerte der Wetsidee genoemd, omdat eerst van haar uit de verdere ontwikkeling dezer filosofie in haar verschillende onderdelen kan worden verstaan. Want zij drukt op heel deze wijsbegeerte, zoals Michael Marlet in zijn bekende dissertatie terecht heeft opgemerkt het stempel ener christelijke transcendentiaalfilosofie. Hij voegt daaraan de voor R.-K. denkers van het traditionele scholastisch stempel ongetwijfeld verrassende uitspraak toe, dat zij geheel past in het kader der philosophia christiana „in ecclesia recepta et agnita”, waarvan de encycliek Humani Generis gewaagde. Daarmee kon hij uiteraard niet bedoelen dat zij van *theologisch* standpunt bezien in overeenstemming zou zijn met de R.-Katholieke kerkleer. Want hij brengt zelf aan het slot van zijn boek enige be-



zwaren in tegen wat hij meent mijn theologische achtergrond te zijn bij mijn bestrijding van het metafysisch substantiebegrip. Maar hij moet gezien hebben, dat het centrale bijbelse grondmotief van deze wijsbegeerte, dat haar in christelijk-transcendentale richting dreef, niet van theoretisch-theologische aard kan zijn, en zich niet aan een bepaalde kerkformatie laat binden. Het is inderdaad van volstrekt oecumenisch karakter, daar het over alle tijdelijke kerkelijke scheidsmuren heen erkend en aanvaard is in de ene Heilige Algemene Christelijke Kerk aller tijden. En deze Kerk wordt niet door mensen gebouwd en in stand gehouden, maar door de kracht van Gods Woord en Geest in de harten der mensen, die in Christus hun nieuwe levenswortel gevonden hebben. Daarom is dit grondmotief, dat in zijn radicale bijbelse zin de mens in de wortel zijner existentie raakt, dat heel ons leven en denken in Christus een nieuwe richting wijst en ons oproept tot een dagelijkse strijd tegen de afvallige neiging van ons hart, ook het ware reformerend beginsel voor ons wetenschappelijk denken, dat naar zijn aard geen voogdij van kerk of staat verdraagt, maar aan onze Universiteit zich in de vrijheid dient te ontplooien, waarmee Christus ons heeft vrijgemaakt.