WETENSCHAP EN REKENSCHAP

1880-1980

Een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit

Hoofdstuk XV

HONDERD JAAR FILOSOFIE AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT

J. Klapwijk

INLEIDING

De Vrije Universiteit heeft zich vanaf de oprichting in 1880 duidelijk uitgesproken over haar aard en opstelling. Ze presenteerde zich als een christelijke universiteit en heeft als zodanig „vrij" willen zijn in de zin van niet-gebonden aan kerkelijke voogdij of staatkundige controle. Terzelfder tijd beleed ze haar binding aan het Woord van God en dientengevolge heeft ze de wetenschap willen beoefenen in bijbels licht, hierbij uitgaande van wat men de gereformeerde of calvinistische beginselen placht te noemen. Van deze vooringenomenheid heeft ze te pas en te onpas getuigenis afgelegd en dat voor het front van een geleerde wereld die met name aan het eind van de 19e eeuw nog zwoer bij de zelfgenoegzaamheid van de theoretische rede en daarom ook heilig geloofde in de neutraliteit en algemene geldigheid van de wetenschap.
Het is duidelijk dat de V.U., gegeven haar uitgangsstelling, van meetaf was aangewezen op de wijsbegeerte. In negatieve zin zag ze zich gedwongen tot een filosofische kritiek op het gangbare wetenschapsideaal en op de kern ervan: de autonoom geachte rede. In positieve zin zag ze zich geroepen tot wijsgerige bezinning op het verband tussen geloof en rede, op de strekking van Gods openbaring in de natuur en in de Schrift, op de reikwijdte van de (calvinistische) reformatie met betrekking tot de wetenschappen, op de samenhang van theologie en andere wetenschappen, op de onderstellingen van alle theorie, op de aard en verantwoordelijkheid van de universiteit, op de competentiegrenzen van de verschillende samenlevingsverbanden en wat dies meer zij. Geconstateerd kan worden, dat deze filosofische reflectie ook metterdaad in de vorm van beginselenleer, inleidingsvragen, encyclopedie, prolegomena enzovoort de wetenschappelijke oraties en het curriculum aan de jonge universiteit gestempeld heeft.
Hiermee is niet gezegd, dat de wijsbegeerte altijd een gunstige invloed heeft gehad op de voortgang van het wetenschappelijk onderzoek aan de universiteit. Het filosoferen bij het licht van de Heilige Schrift is een roeping, geen garantie tegen dwaling. Tastend en struikelend is de filosofie aan de V.U. een honderd jaar lang haar weg gegaan en ze zal de verschillende vakdisciplines meer dan eens voor de voeten hebben gelopen. Ook aan een christelijke universiteit heeft de wijsbegeerte

wel de begeerte, niet de wijsheid in pacht.
Ons onderwerp is ondertussen niet gemakkelijk af te bakenen. Er is aan de V.U. veel meer aan filosofie gedaan dan valt af te lezen uit de weinige leerstoelen en de bescheiden plaats welke de wijsbegeerte lange tijd innam, namelijk als sectie wijsbegeerte binnen de faculteit der letteren: haar omzetting tot centrale interfaculteit volgde eerst in 1964. Al of niet filosofisch gekwalificeerd, telkens weer zijn docenten wijsgerig bezig geweest, zo vaak ze maar recht en richting van het hun toevertrouwde vak aan de V.U. met wetenschappelijke middelen hadden te verdedigen of voor een breder forum hadden toe te lichten.
Niet al deze bijdragen lenen zich voor een beschrijving in het onderhavige verband. Om ons onderwerp enigermate binnen de perken te houden, willen we de aandacht met name richten op die denkers die van wezenlijk belang geacht mogen worden voor de ontwikkeling van het wijsgerig denken aan de V.U. Hierbij zullen we een drietal perioden onderscheiden:
1. de periode van wijsgerige verkenning,
2. de periode van wijsgerige systematisering,
3. de periode van wijsgerige uitbouw.
Nog een waarschuwing vooraf. Hetgeen van historische studies in het algemeen gezegd kan worden, geldt zeker ook in ons geval: in het onderhavige artikel pretendeert de schrijver niet strikt objectief te werk te zijn gegaan. Vanuit een eigen standpunt heeft hij gewikt en gewogen. Toch meent hij, dat zijn oordeel met stukken is te staven. En al zou hij hier en daar blijk gegeven hebben van een zekere affiniteit met de reformatorische denktraditie van de V.U., toch past niet zo maar het gezegde: liefde maakt blind. Kan liefde niet ook juist helderziend maken? Wie weet, wordt het in het onderstaande waar: subjectieve betrokkenheid als voorwaarde tot objectieve beoordeling.

1. DE PERIODE VAN WIJSGERIGE VERKENNING

De eerste decenniën in het bestaan van de Vrije Universiteit waren een periode van wijsgerige verkenning. En dat in velerlei richting. De reden ligt voor de hand. De pioniers aan de V.U. zagen zich gesteld in de traditie van de calvinistische reformatie in Nederland, maar vonden binnen deze traditie geen filosofisch erfgoed. Vanaf de hervorming had er zich een reformatorische theologie ontwikkeld, ook in ons land, maar een reformatorisch-christelijke wijsbegeerte was er niet, hoezeer met name Calvijn „philosophia christiana" bepleit had.[1]

Reformatie en scholastiek

In aansluiting bij Calvijn heeft Kuyper van meet af de noodzaak van een „calvinistische" wijsbegeerte beklemtoond. Dit hangt samen met Kuypers zicht op het calvinisme. In het Europa van de nieuwe tijd zag hij namelijk de worsteling gaande tussen het modernisme, het romanisme en het calvinisme als drie omvattende levens- en wereldbeschouwingen die streden om de ziel van de mens. Onder het *modernisme* verstond Kuyper het geseculariseerde denken sedert de Franse revolutie, het totaal van alle ongeloofstheorieën van zijn tijd. En omdat het modernisme pogingen deed de wereld te verklaren en de mens te begrijpen buiten het geloof en buiten de bijbelse openbaring om, werd het bestreden. Dus kon ook de moderne, humanistische filosofie, in welke vorm of variant ze zich ook voordeed, in de ogen van Kuyper geen genade vinden.

Kuypers bezwaren tegen het *romanisme* waren niet minder groot. Het romanisme was voor hem de levens- en wereldbeschouwing van het rooms-katholicisme. Dit romanisme was weliswaar allerminst afkerig van „christelijk denken", maar de uitwerking van deze idee achtte hij bepaald niet onbedenkelijk. Het romanisme beoogde namelijk een synthese, dit is een wederzijdse aanpassing of accomodatie van het christelijk geloof en de zogenaamde natuurlijk rede van de mens. Met deze idee van de natuurlijk rede en met deze poging tot synthese gaf het katholicisme echter te kennen, dat het zich niet had losgemaakt van de vóórchristelijke, antieke filosofie. Immers, in haar visie op de mens als een wezen dat van nature is toegerust met rede, volgde de roomse, nader, de thomistische filosofie de Griekse wijsbegeerte van Aristoteles, die het centrum van de mens, de zogenaamde „wezensvorm", gezocht had in de menselijke rede (waarmee de godheid als absolute rede zou corresponderen). Geen wonder dan ook, dat Aristoteles de menselijke rede had verzelfstandigd tot het autonome uitgangspunt van alle wijsgerig-wetenschappelijke bezinning.

In het romanisme nu werd de poging ondernomen om deze waardering van het redelijk vermogen van de mens aan te passen aan het gezag van de Goddelijke Woordopenbaring. Zo ontstonden de contouren van een *scholastieke* filosofie, met name bij Thomas van Aquino. Hiertoe werden twee terreinen onderscheiden, de wereld van de natuur en die van de „bovennatuurlijke" genade. Omdat de natuurlijke wereld toegankelijk werd geacht voor de rede, kon in dezen de filosofie van Aristoteles worden gevolgd. De bovennatuurlijke wereld zou daarentegen aan het oog van de natuurlijke rede onttrokken zijn en slechts ontsloten worden in de Woordopenbaring, zoals deze door middel van de kerkelijke leer en in de theologische reflectie tot ons komt. De onderlinge verhouding tussen beide terreinen werd zo geconstrueerd, dat de natuur voortrap van de genade heette en omgekeerd de genade de bekroning en vervolmaking van het natuurlijke leven. Evenals nu de natuur heette te zijn aangelegd op de genade werd ook de filosofie in spijt van haar zelfstandigheid op het terrein van de natuur gezien als aangelegd op de theologie als openbaringswetenschap, dienstbaar aan de „koningin der wetenschappen".

Kortom, het „christelijke" van de wijsbegeerte werd gezocht in de relativering van haar autonomie, nader, in haar relatering aan de theologie. Van een kerstening van de wijsbegeerte *als zodanig* was evenwel geen sprake. En hiervan behoefde ook geen sprake te zijn, omdat de mens met zijn redelijk vermogen volgens het katholieke dogma door de zondeval ook niet geheel verdorven was, slechts verwond vanwege het verlies van de bovennatuurlijke genadegave. De laatste zou overigens in de christelijke kerk door het heilig doopsel herkregen kunnen worden. Kuyper zag dit scholastieke *supranaturalisme* als strijdig met het bijbels-reformatorisch zicht op de mens als een schepsel dat juist in zijn „natuurlijk" leven en met al zijn doen en laten *coram Deo*, dit is voor het aangezicht van God verkeert. Dus is de zondeval ook meer dan een verlies geweest van bovennatuurlijk leven. De zondeval is een algehele ontsporing gebleken, uitlopend op een radicale verdorvenheid van de menselijke natuur zelf. Omgekeerd beoogt Christus' verlossing nu ook een integrale levensvernieuwing van de mens, niet slechts de bovennatuurlijke aanvulling en heling van zijn natuurlijk bestaan. Vandaar Kuypers beroep op het *calvinisme* als een derde hoofdstroom van het moderne geestesleven naast het modernisme en romanisme (HC 24). Vandaar ook het voor Kuyper zo essentiële onderscheid van reformatie en scholastiek!

Waar Kuyper in dit verband het calvinisme naar voren schoof, ging het hem dus *niet* om een kerkelijke of confessionele positiekeuze (bij voorbeeld ten gunste van het gereformeerde kerktype of de calvinistische predestinatieleer), maar om een algemene levens- en wereldbeschouwing, een religieuze grondconceptie, een gezuiverde vorm van christendom, die haaks zou staan op het romanisme en die een nieuwe visie had op de verhouding van God, mens en wereld (HC 6, 11).

Een en ander raakt uiteraard ook het menselijk denkvermogen. Met recht kon Kuyper wijzen op Calvijn, die het natuurlijke licht van de rede, steunpunt van de middeleeuws-scholastieke wijsbegeerte, soms snedig gekarakteriseerd had als „blinder dan mollen", ja, als oorzaak van veel verblinding, en die ook voor het menselijk verstand de weg gewezen had van vernieuwing door Gods Geest en verlichting door Gods Woord en dat met een beroep op de bijbel zelf (Rom. 12:2, Ef. 4:23).[2]

Aan de jonge universiteit was er dus alleszins reden om in de wetenschap en met name ook in de wijsbegeerte andere wegen te verkennen en in te slaan. Dat deze nieuwe wegen veelal doodliepen of terugbogen naar oude paden, zoals nog nader zal blijken, komt mede omdat sedert Melanchthon het scholastieke denkpatroon op protestants erf was overgenomen en in ons land de gereformeerde theologie vanaf de 17e eeuw in toenemende mate gemodelleerd had. In zijn *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*, deel I, werd dit door Kuyper omstandig aangetoond. Kortom, de katholieke scholastiek vanaf de middeleeuwen en de protestantse scholastiek vanaf de hervorming leken al spoedig op elkaar als twee druppels water. Zo gezien, zou men de eerste decenniën van de Vrije Universiteit, die zich uitstrekten tot in de jaren twintig, niet alleen een tijd van wijsgerige verkenning maar ook een tijd van wijsgerige worsteling kunnen noemen, een worsteling om los

te komen van het verleden en klaar te komen met de scholastiek. In menig opzicht is Kuyper in deze strijd vooropgegaan. Woltjer, Geesink en Bavinck zijn gevolgd. Soms met meer, vaak met minder succes.

Kuyper en de antithese

Abraham Kuyper (1837-1920) doceerde vanaf de oprichting van de V.U. de theologie, met name de dogmatische vakken, dus niet de wijsbegeerte. Een systematisch uitgewerkte filosofie heeft hij dan ook nimmer opgebouwd. Wel leverde hij filosofische bouwstenen, van allerlei formaat en kwaliteit, die nadien door professionele filosofen zouden worden ter hand genomen en onze aandacht dus zeker waard zijn. Vanwege de onuitgewerkte vorm zal ik echter bij voorkeur niet spreken van Kuypers kosmologie, antropologie, wetenschapsfilosofie en dergelijke, slechts van zijn wereldbeschouwing, mensbeschouwing, wetenschapsbeschouwing en wat dies meer zij. Uitgangspunt van zijn filosofische concepten was ondertussen de leer van de *antithese*.
Met deze antithese-leer doelde Kuyper, althans in eerste instantie, op de radicale tegenstelling die zich in deze wereld doet gelden tussen twee rijken, het rijk van God en het rijk van de Boze. Voor deze leer greep hij terug op Augustinus, die in zijn *De Civitate Dei* heel de wereldgeschiedenis geschetst had als een strijd tussen „de staat Gods" en „de aardse staat". Uiteindelijk ging Kuyper terug op de bijbelse openbaring omtrent de „vijandschap" die God na de zondeval van het eerste mensenpaar geproclameerd had tussen het zaad van de vrouw en dat van de slang, waarbij aan het eerste strijd èn overwinning werd toegezegd (Gen. 3:15).[3]
Deze antithese is voor ons hierom van belang, dat Kuyper haar zag als een alomvattend geding tussen God en Satan, waarbij niet alleen de mensheid in heel haar ontwikkeling maar ook de enkele mens in al zijn doen en laten betrokken is. De antithese vestigt zich onder de mensen in tegengestelde religieuze levenshoudingen, in geloof en ongeloof, en werkt van hieruit tevens door in de brede samenhangen van kultuur, wetenschap èn wijsbegeerte.
Om deze reden bracht Kuyper de antithese-leer in het geweer tegen de scholastieke filosofie. In de menselijke natuur zelf wordt sedert de zondeval een religieuze tweespalt openbaar. Dus verwerpt Kuyper de scholastieke opvatting, als zou de redelijk-zedelijke natuur van de mens in weerwil van de zonde min of meer in tact gebleven zijn en een universeel aanknopingspunt bieden voor haar bovennatuurlijke verheffing en gelovige vervolmaking. Er is geen algemene redelijkheid. Dus is er ook geen synthese mogelijk tussen rede en geloof. Heel de tegenstelling tussen rede en geloof berust op schijn. Het conflict tussen wetenschap en geloof is een schijnconflict, haar verzoening een schijnoplossing.
Er bestaat geen conflict tussen geloof en wetenschap, dat overbrugd zou moeten worden. Er bestaat slechts een conflict tussen tweeërlei geloofsovertuiging, die leidt tot „tweeërlei wetenschap" (EG II 102 sqq). Enerzijds is er de wetenschap

van de onherboren mens, die zich ongelovig afwendt van God en deze wereld „normaal" acht. Anderzijds is er een wetenschapsbeoefening vanuit het wedergeboren bewustzijn van de christen, die zich gelovig richt op God en Zijn openbaring en op grond hiervan de wereld door de zonde geschonden, onverlost en „abnormaal" acht. Het „normalisme" en het „abnormalisme" zijn beide alles omvattende denksystemen, „twee absolute vormen van wetenschap, die *beide* heel het veld van menselijke kennis bestrijken" en die beide door geloof gevoed worden. Aldus Kuypers beroemde Stone-lezingen over *het Calvinisme*. De leer van de antithese leidt zodoende tot een wetenschapsbeschouwing die ervan uitgaat dat aan elk wetenschappelijk stelsel een religieus parti-pris ten grondslag ligt (HC 124 sqq).
Kuypers beschouwingen zijn echter weinig consistent: „Dit betekent natuurlijk niet, dat er niet een *lager* terrein van wetenschap is, dat buiten deze tegenstelling omgaat", zo zegt hij elders. In zulk verband heet het dan, dat slechts op het terrein van de „hogere wetenschap" de wijsheid van de wereld staat tegenover de wijsheid van God en dat er een gemeenschappelijk onderzoeksveld is op lager niveau. Kortom, de scholastieke tegenstelling tussen lager en hoger, tussen het algemeen-menselijke en het typisch christelijke en daarmee de macht van de traditie dringt zich bij allerlei gelegenheden weer aan Kuyper op. Dan wijkt de antithese-leer voor een synthetische werkelijkheidsbeschouwing. In de volgende paragrafen zal dit nader worden aangetoond.[4]

Scheppingsordeningen en soevereiniteit in eigen kring

Een eerste filosofische bouwsteen, door Kuyper aangedragen en door hem „een grondbeginsel" of zelfs „het fundamentele leerstuk" van het calvinisme genoemd, is de door hem uitgewerkte leer van de soevereiniteit van God over al het geschapene (HC 70, CO 51). Het is God die als Heer van heel zijn schepping zijn wil en wet heeft opgelegd aan alle schepselen, ook aan de mens in allerlei levensverband. Dus rust heel de natuurlijke, ook heel de menselijke werkelijkheid, in een *goddelijke scheppingsorde*. Het is deze scheppingsorde die zijns inziens als de grond, de maat, de norm of de levenswet van al het geschapene erkend moet worden, uitdrukking als ze is van Gods soevereine wil.
Ook de menselijk *samenleving* met al haar gezagsstructuren ziet Kuyper in Gods „scheppingsordeningen" gefundeerd. „Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde", zo heeft Christus na Zijn opstanding gezegd (Math. 28:18). God heeft met andere woorden zijn soeverein gezag als Schepper en onderhouder in al zijn volheid gelegd in de handen van de verhoogde Christus. Niet uit de mens, maar uit Hem is alle gezag. Het gezag in de verbanden van kerk, staat en maatschappij ziet Kuyper dan ook als een afgeleid gezag, uitgeoefend „bij de gratie Gods".
Deze soevereiniteitsidee en gezagsopvatting betekende voor Kuyper als zodanig allerminst een sanctionering van macht, laat staan van machtsmisbruik. Anders

dan in de filosofisch gangbare idee van de volkssoevereiniteit was zijns inziens juist in de leer van de soevereiniteit van God alle gezag en iedere gezagsdrager genormeerd, gebonden aan een hoogste goddelijke norm. Van deze calvinistische soevereiniteitsidee zou men met andere woorden kunnen zeggen, dat ze èn een ondersteuning van èn een kritiek op gevestigde gezagsverhoudingen kan inhouden. Kuypers eigen optreden heeft van beide de blijken laten zien.

Bovenstaande soevereiniteitsgedachte heeft Kuyper nader uitgewerkt in zijn door Groen van Prinsterer geïnspireerde leer van de *Souvereiniteit in eigen kring*. Zo luidde dan ook zijn rede bij de opening van de Vrije Universiteit in 1880. God heeft aan de verschillende werkelijkheidsgebieden – de stoffelijke natuur, het planten-, dieren- en mensenleven – eigen wetten ingeprent en met name ook aan de vele maatschappelijke „kringen" waarin de mens verkeert onderscheiden wetten en „ordinantiën" opgelegd. Er is volgens Kuyper een persoonlijke, een huiselijke, een wetenschappelijke, een maatschappelijke, een staatkundige, een kerkelijk kring enzovoort, die alle gehoorzamen aan een eigen levenswet, zich voegen in een eigen gezagsstructuur met eigen ambtsdragers of autoriteiten, zij het ook onder het soeverein gezag van Christus. Juist het feit dat Christus zijn soeverein gezag gespreid heeft over allerlei kringen en overheden daarin, voorkomt accumulatie van macht in zondige handen en weerspreekt de aanspraak van enig mens of enig verband op absolute soevereiniteit (SK 10).

Kuyper heeft een zekere wederzijdse inwerking tussen de kringen aangenomen, het gevaar van onderlinge verdringing of verdrukking ondertussen reëel geacht en dus de statelijke kring, nader, de politieke overheid geroepen gezien niet alleen om de enkeling tegenover de vele verbanden te beschermen, maar ook de verbanden zelf te houden binnen de palen van het recht (SK 11).

Zoals bekend, heeft Kuyper op grond van de leer van de soevereiniteit in eigen kring het bestaansrecht van de Vrije Universiteit als wetenschappelijke instelling en haar vrij-zijn van kerk en staat geclaimd. Via de door hem opgerichte Anti-Revolutionaire Partij (1879) heeft hij bovendien kans gezien met deze pluralistische maatschappijbeschouwing daadwerkelijk in te gaan tegen de individualistische en collectivistische tendensen respectievelijk van de liberale en socialistische mens- en maatschappijvisie.[5]

Kuypers profilering van de leer van Calvijn inzake Gods soevereiniteit over al het geschapene in de richting van een pluralistische werkelijkheidsorde neemt niet weg, dat hij soms achter Calvijn terugviel op een andere, middeleeuws-scholastische werkelijkheidsbeschouwing, een beschouwing opgebouwd uit de antieke Logos-leer van Aristoteles en de Stoa, gecombineerd met een platonisch-augustijns ideeën-realisme. Deze middeleeuwse Logos-leer bracht naar voren, althans voorzover ze een aristotelische gedachtengang volgde, dat de wereld haar oorsprong vindt in God als hoogste intellect: de absolute Logos. En deze wereld zou tot aanzijn zijn gekomen, omdat de goddelijke Logos zich de werkelijkheid had ingedacht, zich universeel-wetmatige ideeën over haar gevormd had en nu vervolgens ook de macht bezat om deze ideeën in heel de geschapen kosmos objectief

tot gelding te brengen. Vooral in deel II van zijn *Encyclopaedie* greep Kuyper op deze zienswijze terug. Dit geschiedde, zoals nog zal blijken, mede onder invloed van zijn collega Woltjer (EG II 144)

Alle dingen gaan, voorzover ze in wetmatige relaties functioneren, terug op de realiteit van universele ideeën, die voortbrengsel zijn van een goddelijk denksubject, zo stelt Kuyper hier. Had hij tevoren het logisch-wetenschappelijk denken nog aangemerkt als een eigen kring naast andere kringen, ingevoegd in de veelkleurige rijkdom van de schepping op grond van Gods ondoorgrondelijke soevereiniteit als Schepper, thans wordt heel de wereld, voorzover niet stoffelijk van aard, gelogificeerd: overal zijn logische ideeën in het spel, denkproducten van de Goddelijke rede. De menselijke rede zou van deze goddelijke rede een afspiegeling zijn. Als wij ons de wetmatige betrekkingen van deze kosmos indenken, doen wij ~~dan~~ niet anders, zo merkt Kuyper op, „dan nadenken de gedachte, waardoor het Subject, dat deze relatiën in het leven riep, ze bepaald heeft". Hij formuleert het ook zo, dat „de kosmos, als kosmos, in zijn gezamenlijke momenten logisch bestaat, en in dit logisch bestaan vatbaar is, in onze denkwereld te worden opgenomen" (EG II 23, 24). De vraag dringt zich op: Is de creatuurlijke orde hier niet samengeknepen tot logisch universum? En ook: Is de mens hier niet samengevat als redelijk wezen? Reformatie en scholastiek verdringen elkaar.

Om de eenheid van de mens

Ook in zijn mensbeschouwing heeft Kuyper er blijk van gegeven nog aan te leunen tegen de scholastiek. De scholastiek kende een dualistische antropologie: de mens – nog afgezien van de eerder gememoreerde bovennatuurlijke genadegift – werd opgevat als een samenvoeging van twee incomplete en dus op elkaar aangewezen substanties, te weten ziel en lichaam. Hierbij werd de ziel onsterfelijk geacht, door God afzonderlijk geschapen en in het lichaam ingeplant (psycho-creatianisme). Zij zou als *anima rationalis*, dit is als redelijke ziel, de substantiële *vorm* van het materiële lichaam zijn. In het logisch denkvermogen school met andere woorden de eigenlijke wezenskern van de mens.

Kuyper beweegt zich in deze scholastische lijn, wanneer hij gewaagt van ons „dichotomisch bestaan als deels *somatische*, deels *psychische* wezens" en als hij de mens elders duidt als een deels „lichamelijke", deels „logische verschijning".[6] Een en ander geschiedde niet terloops! Kuypers indeling van de academische wetenschappen in vijf faculteiten in zijn *Encyclopaedie* is overeenkomstig de traditie op dit psycho-somatisch dualisme gebaseerd (EG II 163).

Toch lijkt me deze scholastieke mensvisie op gespannen voet te verkeren met Kuypers reformatorische grondovertuiging inzake de radicale verdorvenheid van de mens. Of Kuyper zou al van mening moeten zijn geweest, dat de zondeval ontsprongen is aan de menselijke rede. Een ongehoorde opvatting! In de scholastieke filosofie placht men de bron van het kwaad immers niet te zoeken in de rede,

maar in de wil als een lager vermogen van de menselijke ziel: „dit begeringsvermogen" zou de leiding van de rede niet langer gevolgd zijn. Hier lag echter ook de reden waarom op Rooms-katholiek standpunt de radicale verdorvenheid van de menselijke natuur niet kon worden aanvaard.
Kuyper heeft echter vanuit zijn calvinistische conceptie van het radicaal karakter van zonde en verlossing elders inderdaad blijk gegeven van een andere, een nieuwe mensvisie. Met name in zijn Stone-lezingen schetst hij de mens als een wezen dat in het diepst van zijn gemoed of bewustzijnsleven niet tweevoudig is maar één. Bovendien is deze wezenlijke eenheid niet te omschrijven als een substantie, dit is als een zelfstandigheid. Want juist in de kern van zijn bestaan treedt volgens Kuypers de onzelfstandigheid van de mens het sterkst naar voren: „Persoonlijk ervaren wij dan ook gedurig, hoe in het diepst van ons gemoed, op het punt waar dit gemoed zich voor den Eeuwige ontsluit, alle stralen van ons leven als in één brandpunt samenvallen" (HC 11). De kern van het mens-zijn is zijns inziens bovendien niet redelijk doch religieus, omdat het tot de wezensdefinitie van de mens behoort in een open betrekking te staan tot God, als „beeld van God" diens aanwezigheid in het centrum van eigen bestaan te weerspiegelen. En dat centrum wordt door Kuyper meer dan eens het „hart" genoemd: „God zelf *maakt* den mensch religieus door den sensus divinitatis, die Hij spelen laat op de snaren van zijn hart" (HC 39).

Geloven en kennen

Terzake van de mens heeft Kuyper ook de functie van het geloof ter sprake gebracht, als ook de verhouding van geloven en kennen. Structureel gesproken, lijkt het geloof hem in eerste instantie niet meer te zijn dan „die formele functie van ons zielsleven, die aan elk feit in ons menselijk bewustzijn ten grondslag ligt", de onmiddellijke „zekerheid" van ons kennen en tevens „de grond van iedere handeling" (EG II 72, 75, 89). Zo gezien, komt het geloof ongeveer neer op wat in het moderne denken doorgaans „intuïtie" heet.
In het kader van zijn nieuwe mensvisie ontwikkelde Kuyper echter eveneens een nieuwe visie op het geloof, een visie waarmee hij mijns inziens een weg zocht die uitging boven de heersende kenconcepties in het middeleeuwse èn in het moderne denken. Tegenover het middeleeuwse supranaturalisme poneert Kuyper in *E voto*, dat het geloof niet bovennatuurlijk is maar „de hoogere levensfunctie, die tot onze menselijke natuur behoort", een „inklevend vermogen van onze menschelijke natuur" (EV II 296 sqq). Door God zelf is het geloof in de menselijke natuur ingeschapen (EG II 218 sqq). Het is met andere woorden niet bovennatuurlijk, maar creatuurlijk van karakter. Kuyper vervolgt dan, dat het geloof een fundamenteel vertrouwen is op elk niveau van kennis, maar uiteindelijk gegrond in vertrouwen op God. „Het geloof ontstaat primordiaal, doordien ons ik God, als het eeuwige, oneindige Wezen tegenover zich plaatst". Het is niets anders dan „een

opendoen van het geestelijk oog en een nu ontwaren van een ander, ons in alles overtreffend, Wezen, *dat in ons eigen wezen verschijnt*" (EG II 219). Hier blijkt de samenhang van Kuypers kenbeschouwing en mensbeschouwing.

Welbeschouwd wendde Kuyper zich echter óók af van de *moderne* kennistheorie. Hij keerde zich tegen Descartes, volgens wie aan de mens als redelijke substantie weliswaar de Godsidee was ingeprent zonder dat toch de menselijke kennis een opening had naar God zelf, een venster zou zijn op de eeuwigheid. Hoe verrassend Kuypers opstelling in dezen is, kan worden beseft, zodra men bedenkt, dat nagenoeg heel het westerse rationalisme is verder gegaan in het voetspoor van Descartes en van diens opvatting, dat de menselijke rede niet naar middeleeuws model beschouwd moest worden als een *substantia incompleta* maar als een komplete *in zichzelf gesloten* substantie. Het gevolg van diens zienswijze was, dat de rede kwam te staan *tegenover* de wereld van de lichamelijke uitgebreidheid en zich met de laatste hooguit accidenteel kon verbinden. Is het niet dit axioma van de gesloten menselijke rede geweest, dat de middeleeuwse *metafysische* problematiek inzake de ontologische samenvoeging van geest en stof of van ziel en lichaam achterhaalde en in plaats hiervan de *kentheoretische* problematiek pousseerde inzake de te overbruggen kloof tussen denksubject en kenobject en deze verhief tot *het* grondvraagstuk van de westerse wijsbegeerte? Zo gezien, betekent Kuypers conceptie van het geloof als een opening van het menselijk bewustzijn als zodanig naar de Schepper en zijn schepping, hoe weinig ook uitgewerkt, een algehele doorkruising van de vanzelfsprekendheid van deze westerse denktraditie.

Ter voorkoming van mogelijk misverstand, zij hier zijdelings opgemerkt, dat Kuyper het geloof niet alleen structureel maar ook inhoudelijk kon opvatten, namelijk als zaligmakend geloof, en dat hij het in dat geval ook wel degelijk zag als een genadegave van God. Beklemtonen wilde hij echter, dat de geloofs*structuur* (de openheid naar God) inherent is aan de menselijke natuur en als zodanig juist geloof (vertrouwen) èn ongeloof (afkerigheid) mogelijk maakt. Gezien vanuit Gods scheppingsorde is het ongeloof óók een vorm van geloven, maar dan één die een „schending" van de scheppingsorde inhoudt (EV II 296). Hiertegenover is het ware geloof geen bovennatuurlijke of bovencreatuurlijke gave, maar een richtingsverandering, een genadig herstel van de geschapen maar geschonden creatuur zelf.

Ondertussen mag niet onvermeld blijven, dat Kuyper in de wetenschapsbeschouwing van zijn *Encyclopaedie* juist sterk beïnvloed blijkt door de genoemde westerse kennistheorie. Hij stelt daar dat de mens van meetaf de wereld kennend tegemoet treedt in het schema van het denksubject, te verstaan als het algemeen menselijke bewustzijn, dat zich geplaatst ziet tegenover de objectieve werkelijkheid in de zin van „al het bestaande" (EG II 10). In het object onderscheidt Kuyper vervolgens „momenten en relatiën", waarbij hij onder „momenten" de zinlijke indrukken verstaat, waarmee het menselijk *voorstellings*vermogen correspondeert, en onder „relatiën" de wetmatige samenhangen, waarmee dan het menselijk *denk*vermogen correspondeert (EG II 21). Deze onderscheiding van momenten en relatiën is in

feite afkomstig uit het empirisme van John Locke. Op een zeker ogenblik stapt Kuyper echter over van de empiristische filosofie van Locke naar de „kritische" filosofie van Kant, in zoverre hij het menselijk bewustzijn ziet niet als een passieve waarnemer van gegeven relaties, maar als een actief vermogen om de geschonden indrukken in eigen denken te relateren: „het kader voor deze relatiën is in ons eigen bewustzijn aanwezig". Ondertussen verstaat Kuyper dit laatste ook weer niet in de zin van Kants kritisch *idealisme*, alsof het de rede zelf is die de wetmatige samenhang der werkelijkheid produceert. Zoiets zou ook in notoire tegenspraak zijn met wat hij eerder onder Gods scheppersoevereiniteit bleek te verstaan. In de lijn van E. von Hartmann en anderen komt hij daarom uit bij een kritisch *realisme*. De relaties gelegd in het denksubject zijn aangelegd op en in zoverre ook een reproduktie, een „indenken", van de logische verbanden, zoals die voorhanden zijn in de objectieve wereld. En deze objectieve relaties zijn gedacht door God als oorspronkelijk Subject (EG II 22 sqq). Zo blijkt het eigentijdse kritische realisme uiteindelijk weer een verankering te vinden in de eerder besproken scholastische Logos-leer.

Gemene gratie

Gememoreerd dient ook te worden Kuypers leer van de „gemene gratie". Met deze leer ging Kuyper wederom terug op opvattingen van Calvijn. Bij Kuyper fungeert de gemene gratie-leer echter vooral als tegenhanger van zijn antithese-leer. Zoals we eerder opmerkten, beoogde de laatste de religieuze tweestrijd aan te geven tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*, die haar uitwerking zou hebben in tweeërlei mensheid, tweeërlei cultuur- en wetenschapsontwikkeling. Zo prikkelde de antithese-leer enerzijds tot cultuurarbeid op christelijke basis, anderzijds tot kritiek op niet-christelijke cultuuruitingen. Toch was Kuyper een man van de wereld en heeft hij in het voetspoor van Calvijn ook altijd grote waardering aan de dag gelegd voor de vruchten van een ongelovige cultuur: voor de zedelijksheids-beseffen van de Grieken, de rechtsregelingen van de Romeinen, de wetenschappelijke ontdekkingen en kunstzinnige prestaties van de geseculariseerde westerse cultuur enzovoort. In zijn hoofdwerk *De gemeene gratie* heeft Kuyper dit alles met Calvijn onbevangen toegeschreven aan Gods „gemene gratie", dit is aan Zijn algemene genade[7].

Kuyper plaatst deze algemene genade naast en tegenover Gods bijzondere genade. Gods bijzondere genade is de „zaligmakende" genade, een genade bijzonder van aard, voorzover ze de christen persoonlijk in het geloof ten deel valt. Gods algemene genade daarentegen is een algemene genadewerking van God in een wereld die gelovigen en ongelovigen zonder onderscheid omvat. Negatief gesproken is het doel van de gemene gratie de beteugeling van de zonde, de instandhouding van Gods schepping, ook waar ze door de zonde tot in de wortel is aangetast. Positief gesproken is het doel van de gemene gratie de ontplooiing van

de mogelijkheden die nog in deze wereld liggen opgetast, het openings- of ontsluitingsproces van het in Gods schepping gelegde potentieel (GG II 616-623).
Het lijkt me niet onjuist om op te merken, dat de leer van de gemene gratie náást die van de antithese aan de beschouwingen van Kuyper principiële lenigheid maar ook fundamentele onduidelijkheid verleende. Men vergelijke bij voorbeeld Kuypers Stone-lezingen over „*Het Calvinisme en de wetenschap*" èn „*Het Calvinisme en de kunst*". Enerzijds kon Kuyper hier op grond van het antithese-beginsel aansporen tot calvinistische wetenschapsbeoefening en tot afbraak van de „normalistische" wetenschap. Anderzijds kon hij in één adem de afwezigheid van typisch calvinistische kunst verklaren, ja, haar ontoelaatbaar noemen door op grond van het leerstuk van de algemene genade te stellen, dat kunst immers een gave van God is die christenen en niet-christenen gelijkelijk bezielt (HC 156). Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat Kuyper de leer van antithese en gemene gratie soms hanteerde als een wisseltruc om beurtelings de presentie en absentie van calvinistisch cultuuroptreden ideologisch te rechtvaardigen.
In het verband van ons betoog moet ook worden opgemerkt, dat Kuyper nimmer in staat gebleken is de verhouding van antithese en gemene gratie afdoende op te helderen en ook op dit punt de scholastieke filosofie telkens weer in huis haalde. Aan de ene kant leert hij in reformatorische zin, dat heel de wereld onder Gods oordeel ligt en eerst dankzij Christus' kruisverdienste in genade wordt aangenomen. Van hieruit kan hij dan spreken over de „brede, alomvattende, kosmologische betekenis van het Evangelie" en wordt de gekruisigde Christus gezien niet alleen als grond van de particuliere genade maar ook als koning van de gemene gratie hier op aarde. Dikwijls wordt het koningschap van Christus echter vergeestelijkt en ontstaat er een soort *dualisme* in Kuypers denken. Dan wordt *naast* Christus als verlossingsmiddelaar Christus als scheppingsmiddelaar gesteld. Dan worden de werkingssferen van de partikuliere en de gemene gratie uiteengetrokken. De sferen worden afzonderlijk rijken of terreinen, hoezeer Kuyper zich hier ook tegen keren kan (GG II 630). En aangezien de gemene gratie in beginsel de gehele schepping draagt, dreigt dan de particuliere genade al met al toch een bovennatuurlijk en bovencreatuurlijk karakter te verkrijgen als mystiek verlangen naar een bovenaardse zaligheid. De scholastieke onderscheiding van natuur èn bovennatuur komt onder andere naam weer in zicht, ook aan de V.U.[8]

Geschiedenis en calvinistische beginselen

Afzonderlijke aandacht dient tenslotte gevraagd te worden voor Kuypers geschiedenisbeschouwing. Deze sluit aan bij zijn leer van antithese en gemene gratie. De geschiedenis wordt getekend als de worsteling tussen God en Satan, die zal leiden tot de eindoverwinning van Christus. Een augustiniaanse visie! In zoverre wordt Kuypers oordeel over het wereldleven in de *civitas terrena* echter verzacht, dat hij hierin naast de inwerking van Satan ook telkens de doorwerking van Gods

gemene gratie bespeurt, die de mislukking van Gods scheppingsplan van meet af voorkomt (GG I 240-244).

Kuypers geschiedenisbeschouwing is echter ook sterk gekleurd door romantiek en idealisme. In de *romantiek*, waar Kuyper in eigen land onder meer via Bilderdijk mee in aanraking was gekomen, werd de geschiedenis opgevat als uiting van een verborgen levensdrang, ontwikkeling van een diepere gemeenschapsgeest, die zich naar alle zijden van de samenleving zou ontplooien, in kunst, cultuur en religie. Een en ander werd strikt *organologisch* opgevat. Zoals het leven van een plant voortspruit uit een zaad en stoelt op een wortel en zich naar alle zijden vertakt en vruchten draagt, zo zou het leven der volkeren voortkomen uit het kiembeginsel van een gemeenschappelijke grondovertuiging, wortel schieten in een concrete cultuur of natie, aan wie het dan gegeven zou zijn om de drang van het grondbeginsel tot uitdrukking te brengen in de verschillende vertakkingen van haar geestesleven (kunst, recht, wetenschap, religie), in de vruchtbare veelheid van nadere (kunstzinnige, juridische en andere) beginselen. In het romantisch *idealisme* werd deze organologische geschiedenisbeschouwing vervolgens verbreed tot een universeel-historisch ontsluitingsproces, waarbij de nationale geschiedenissen gezien werden als telkens nieuwe knooppunten en tussenfasen in de wordingsgang van de wereldgeest, die – naar de opvatting van Hegel – door het leven der volkeren trekt van Oost naar West.

In *Het Calvinisme* en elders heeft Kuyper nu geheel in de lijn van dit romantisch idealisme de wereldgeschiedenis geschetst als een brede geestesstroom, die telkens nieuwe grondovertuigingen heeft doen groeien, nieuwe levensformaties heeft doen oprijzen, nieuwe ontwikkelingsfasen is ingegaan: van paganisme en islamisme naar romanisme en calvinisme. Hierbij is „onze hoogere ontwikkeling (die van het calvinisme – J.K.) steeds meer westwaarts getogen", aldus Kuyper, zodat ze ook oversloeg naar Amerika. Het modernisme is weliswaar de jongste, niet de hoogste levensformatie in het genoemde ontsluitingsproces: het is een deformatie, een misgroei (HC 27).

Dit organologische denken heeft Kuyper diep beïnvloed: zijn Schrift-beschouwing (organische inspiratie!), zijn mensbeschouwing (wedergeboorte als nieuwe levenskiem!), zijn kritisch-realistische kennisleer (organische samenhang van subject en object!) enzovoort. Ik laat dit terzijde. Het duidelijkst treedt zij evenwel naar voren in zijn geschiedenisbeschouwing, in zijn visie op de historische roeping van het calvinisme als de meest geavanceerde levens- en wereldbeschouwing en meest geprononceerde vorm van christendom die de geschiedenis ooit heeft opgebracht. Ook dit calvinisme wortelt in een grondbeginsel, dat zich vervolgens uitwerkt in een veelheid van heersende begrippen of beginselen op de verschillende levensterreinen: „Zo waarachtig als elke plant een wortel heeft, schuilt onder elke levensuiting een beginsel. Die beginselen hangen onderling samen en vinden hun moederkiem in een *grond*beginsel, en uit dat grondbeginsel ontwikkelt zich logisch en systematisch dat geheel van heersende begrippen en denkbeelden, dat feitelijk onze levens- en wereldbeschouwing uitmaakt" (HC 187).

De bekende gereformeerde of calvinistische beginselen, die aan de Vrije Universiteit èn inspiratie èn frustratie èn verdeeldheid hebben opgeroepen – denk aan het conflict tussen Kuyper en Lohman, dat laatstgenoemde tot aftreden dwong – moeten tegen de achtergrond van deze organologische geschiedbeschouwing verstaan worden. Ook de wetenschappen vormen immers een samenhangend organisme, bieden vruchten van de geest en dienen dus uit wortelgedachten op te rijzen. Ja, op het terrein van de wetenschap moet de Vrije Universiteit zulke beginselen zelf gaan uitwerken: „De theologie is slechts één van de vele wetenschappen die roepen om Calvinistische bearbeiding. Ook de studie der rechten, ook de sociale wetenschappen, ook de philosophie, de letterkunde, de linguistiek, de psychologie, de aesthetiek, ja ook de medische en natuurkundige studiën gaan, zullen ze diep worden opgevat, alle zonder onderscheid op beginselen terug, en met meer ernst dan dusver dient in onze kringen de vraag gesteld, of de logische, de ontologische, de kosmologische en anthropologische beginselen, die in deze wetenschappen heerschappij voeren, met de beginselen van het Calvinisme overeenstemmen, dan wel tegen zijn grondslag ingaan" (HC 192).

Deze romantische beginselenleer leek (tegenover het dualistisch denken van de scholastiek) geschikt om de universele pretenties van het reformatorisch *uitgangspunt* in het daglicht te stellen: Het uitgangspunt was immers een alles voedende en doordringende „wortelgedachte"! Deze zienswijze leidde echter noodzakelijkerwijs tot valse verwachtingen omtrent de reformatorische *traditie*: in de geschiedenis van het calvinisme, de Vrije Universiteit incluis, moest het uitgangspunt nu immers ontkiemen en tot ontwikkeling komen.

Men zou deze romantisch-idealistische geschiedbeschouwing kunnen duiden als historisch groeigeloof of cultureel evolutionisme. Toch moet erkend worden, dat Kuyper op beslissende momenten dit evolutionistisch denken doorbroken heeft. Hebben de levens- en wereldbeschouwingen zich doorgaans al tot hogere levensvorm ontwikkeld door natuurlijke evolutie, zo zegt hij, zo niet het christendom: „dát morgenrood kwam *niet* door *evolutie* op, maar bestraalde ons van Golgotha's kruis" (HC 171). En evenzo de Reformatie! Toch wordt even later het Protestantisme weer evolutionistisch gevat: „Het Protestantisme is daarna gekomen en neemt dus (sic! J.Kl.) geestelijk hooger standpunt in" (HC 184).

De bedenkingen tegen deze organologische geschiedbeschouwing liggen voor het grijpen. Calvinistisch cultuuroptimisme en negentiende-eeuws vooruitgangsgeloof gaan hand in hand. Er treedt vervaging op tussen norm en feit, dat wil zeggen tussen het normatief gezag van het geïnspireerde Woord van God en de feitelijke ontwikkeling van het calvinisme als „een inspiratie in de historie": het Er-staat-geschreven en het Er-is-geschied gaan elkaar de les lezen (HC 3). En het zicht op de goddelijke scheppingsorde, uitgangspunt van Kuypers wijsgerige beschouwingen, blijkt zich te spiegelen aan gewaagde geschiedenisconstructies, alsof het zonder meer vaststaat, dat goddelijke ordeningen zich altijd zullen ontsluiten in de dubieuze ontwikkelingen van de menselijke geschiedenis.

Kuyper moet erkend worden als de grote, creatieve inspirator tot reformatorisch

filosoferen. Desondanks heeft zijn scholastieke band met een middeleeuws verleden en meer nog zijn neoscholastieke band met een romantisch-idealistisch heden het filosoferen aan de V.U. lange tijd onder zware hypothecaire druk gezet. Hetgeen nog nader zal blijken!

Woltjer en de Logos-leer

In de eerste decenniën dat de V.U. bestond, is het naast Kuyper vooral Woltjer geweest die hier het filosofisch denkklimaat beheerst heeft. J. Woltjer (1849-1917) was sedert 1881 aan de V.U. hoogleraar in de (klassieke) filologie. Tevoren had hij een in het Latijn gestelde, niet onverdienstelijke dissertatie geschreven over de materialistische filosofie van de Romeinse wijsgeer Lucretius: *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* (1877). Dat Woltjer zich echter ook nadien nog met de wijsbegeerte bezighield hing niet alleen met persoonlijke interesses samen, maar ook met structurele en zakelijke inzichten. Enerzijds werd de wijsbegeerte namelijk (tezamen met de geschiedenis) in deze tijd nog traditiegetrouw gerekend tot de faculteit der letteren, anderzijds verdedigde Woltjer de opvatting dat filosofie, zakelijk genomen, ook inderdaad neerkwam op filologie.
De filologie dient volgens Woltjer in de brede zin des woords genomen te worden als de wetenschap van de geest, de wetenschap die, ook etymologisch, de geest of de logos tot voorwerp heeft (VR 13). Ze dient zich daarom allereerst te richten op taal en letteren als uiting van de logos: filologie in engere zin. Ze dient zich echter tevens te werpen op de in taal overgeleverde politieke en sociale feiten als openbaring van de logos: historiografie. Zij dient zich tenslotte ook uit te strekken naar de (menselijke) logos zèlf als beeld en gelijkenis van de goddelijke Logos, wiens ideeën zich in al het geschapene zouden hebben uitgedrukt, en wiens wereldplan alle dingen in hun onderlinge relaties samenhoudt op grond waarvan ze dan ook voor de menselijke logos kenbaar zijn: filosofie (VR 19, 37).
Deze leer van de Logos ontvouwde Woltjer met een grote consistentie in zijn rectorale oratie van 1891: *„De wetenschap van de logos"* (VR 1-46). Om deze reden kon zij ook invloed verkrijgen, zoals ik eerder aangaf, op Kuypers wetenschapsbeschouwing, zoals hij die ontwikkelde in zijn *Encyclopaedie*, welke in 1893/1894 verscheen. Het met de Logosleer gewoonlijk verbonden ideeën-realisme zette Woltjer vervolgens breedvoerig uiteen in de academische oratie van 1896: *„Ideëel èn reëel"* (VR 178-235).
Woltjer was er ondertussen van overtuigd geheel te werk te gaan conform „het Calvinistische of Gereformeerde beginsel" (VR 20). Hij zocht inderdaad zijn vertrekpunt in de Heilige Schrift en bij Calvijn. Het valt echter op, dat hij anders dan Kuyper aansluiting zocht bij uitlatingen van Calvijn die nog sterk tegen de scholastieke denktraditie aanleunden. Dus stond Woltjer ook opener voor positieve bijdragen van de antieke filosofie. En zelfs ten aanzien van het moderne denken was hij veel minder antithetisch ingesteld dan Kuyper en dat wellicht mede op

grond van de optimistische verwachting dat „de wijsbegeerte en de wetenschap tegenwoordig convergeren naar de opvatting van het Christelijk geloof" (VR 254). Hoe dit verder ook zij, de Logos-leer doordrong zijn mensbeschouwing, zijn taal- en kentheorie en ook zijn ontologie.

Woltjer zag de *mens* dualistisch samengesteld uit twee substanties (VR 249). De mens bestaat uit een stoffelijk lichaam èn een afzonderlijk geschapen en ingevoegde onstoffelijke ziel: psycho-creatianisme (VR 216). De onstoffelijke ziel wordt het wezen van de mens genoemd. Deze ziel (althans het hogere, actieve deel ervan, niet zonder meer gevoel of gewaarwording) heet „geest" of „logos". De logos van de mens is toegerust met de twee vermogens van verstand en wil. En als zodanig is hij beeld en afspiegeling van God, de eeuwige Logos (VR 22-24).

Op deze Logos-leer wil Woltjer nu ook zijn *taalfilosofie* bouwen: De taal als uitdrukking van de menselijke logos is een mysterie analoog aan de eeuwige generatie van de goddelijke Logos uit de Vader, of, korter gezegd, juist in de taal is de mens gelijkend op, casu quo beeld van God (VR 41, 224). Ook de hermeneutiek moet hier haar grondslag vinden: De mensen zijn een en lotgemeen, voorzover ze allen onder inwerking van de ene Logos staan en déze eenheid maakt het onderling verstaan mogelijk (VR 42).

Ja, heel de *kennistheorie* is volgens Woltjer op de Logos-leer terug te voeren. Immers, de eeuwige gedachten van God als Schepper en Archetype liggen ektypisch en geobjectiveerd voor ons in de wereld van mensen èn dingen: „things are thinks"! Eerst op grond hiervan valt het te verstaan, waarom de menselijke logos de (andere) mens kan kennen en herkennen.[10] Toch is deze zienswijze volgens Woltjer geen *idealistische* kennistheorie zoals bij Kant. Er zijn weliswaar grondleggende begrippen in het menselijk subject die de ervaring mogelijk maken (VR 26). Maar deze aanschouwings- en denkvormen zijn nooit louter subjectief, ze corresponderen met de ideeën die God heeft neergelegd in de objectieve werkelijkheid en die op haar beurt uitdrukking zijn van God zelf als volle werkelijkheid (VR 203). De betekenis van een en ander is, dat Woltjer aan de V.U. een kritisch *realisme* introduceerde, zoals dit was opgekomen in de school van Kant en deze leer vervolgens verankerde in een augustijns en middeleeuws ideeën-realisme. Eerst in God en in de ideeën van Zijn geest is het „parallellisme", de „harmonie", de „wisselwerking" tussen subject en object, geest en stof, gewaarborgd (VR 210, 227, 254). Met deze vreemde mengeling van Kant en Augustinus heeft Woltjer, zoals we zagen, ook invloed gehad op Kuyper.

Ik moet toegeven, dat Woltjer soms oog toonde te hebben voor de zwakke zijden van deze Logos-leer, met name in zijn ontologie. Want wel acht hij met de antieken alle dingen opgebouwd uit materie en vorm (waarbij de laatste de idee weergeeft), maar hij deelt *niet* hun conclusie, dat de stof als zodanig eeuwig zou zijn. Niet alleen de vorm is zijns inziens met de schepping gegeven, als christen-denker noemt hij ook de stof geschapen (VR 212). De conclusie wordt dan echter onvermijdelijk, dat ook aan de stof een *ratio*, een gedachte van God ten grondslag moet liggen, hetgeen moeilijk te rijmen valt met het ontologisch verschil van stof

en vorm, met de opvatting dat de ideeën zijn geobjectiveerd *in* de materiële wereld. Een andere moeilijkheid in Woltjers Logos-leer is, dat ze leidt tot een ophemeling van het menselijk denkvermogen en tot een verheerlijking van de wetenschap, die „een schat is, kostelijker dan enig ander ding". Het logisch denken voert immers terug tot God, de ware Logos! In de kennisdrang, vooral ook van de wetenschap, ziet Woltjer zodoende „ene onbewuste, mystieke trekking der liefde" conform de neoplatonistisch-augustijnse denktraditie (VR 219). En de vraag rijst, of de mystiek der kennis ook conform het „sola fide" is van de bijbels-reformatorische denktraditie, waarbinnen Woltjer zijn vertrekpunt koos.

Geesink en de scheppingsordinantiën

Naast Woltjer liet aldra ook Geesink zich in met de wijsbegeerte. In 1890 was G.H.J.W. Geesink (1854-1929) in de theologische faculteit buitengewoon (1895: gewoon) hoogleraar geworden in de ethiek en elenctiek. Hij werd in 1908 tevens benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de faculteit der letteren. Als zodanig doceerde Geesink tevens logica, kenleer, geschiedenis der filosofie en psychologie, naar toenmalige opvattingen stuk voor stuk wijsgerige vakken. Toen Abraham Kuyper in 1901 minister-president werd volgde Geesink hem tijdelijk op als hoofdredacteur van *De Heraut* en schreef hij wekelijks hierin op diens instigatie over de „scheppingsordeningen". In 1908 werden deze hoofdartikelen gebundeld tot een standaardwerk in vier delen: *Van 's Heeren ordinantiën*.
Geesink hield zich als docent enerzijds bezig met de geschiedenis van de wijsbegeerte. Dit bemerkt men bijvoorbeeld in zijn historisch georiënteerde verhandeling over *Zedelijkheid en recht* (1909). In *Van 's Heeren ordinantiën* gaf Geesink anderzijds een meer systematisch-wijsgerige uiteenzetting. Zoals gezegd, brengt het laatste werk de scheppingsordeningen ter sprake. Overal ziet Geesink Gods onveranderlijke wetten tot gelding gebracht, allereerst in de natuurlijke wereld, zowel in de stoffelijke natuur van dingen, planten en dieren als in de geestelijke en stoffelijk-geestelijke natuur van engelen en mensen. Naast deze „natuurwetten" wijst Geesink op Gods wetten in de zedelijke wereldorde, het gebied van het menselijk willen en handelen, waar behalve zedelijke wetten (in de engere zin des woords), saamgevat in de decaloog, zijns inziens ook logische, esthetische en technische wetten dienen te worden onderscheiden. Anders dan de eerder genoemde natuurwetten zijn dit wetten die opgevolgd èn overtreden kunnen worden en daarom door Geesink „normen" genoemd worden (HO II 11, III 13).
Ook Woltjer ging bij gelegenheid uit van scheppingsordeningen, maar bracht deze dan in verband met zijn leer van de ideeën in de Logos van God (VO 226). Toegegeven zij, dat ook Geesink dit ideeën-realisme soms naderde. Hij betrok de christelijke wereldbeschouwing dan op „de groote gedachte van het logische, van schikking, regel, maat en orde in de wereld als gewrocht van denken; als werkingen in de wereld van den Logos in God" (HO I 10). Bij Geesink kwam in verband

met deze Logos-speculatie stellig ook een zeker intellectualisme om de hoek kijken, in deze zin namelijk dat hij soms uitging van de „thomistisch-calvinistische leer" van het primaat van het intellect in God en in de mens (ET 31, 17) en dat hij dan bovendien de stoïcijns-scholastische leer ging verdedigen van de *lex naturalis*, de natuurlijke zedewet, die zou zijn ingeschapen in de redelijke natuur van de mens en verankerd zou zijn in de *lex aeterna*, dit is de wet die voortvloeit uit Gods redelijke natuur en die door Hem van eeuwigheid heette te zijn uitgevaardigd met het oog op Zijn idee van de mens (ET 19).

Een scholastische wijze van denken! Toch staan hier positieve punten tegenover. Allereerst krijgt men de indruk dat Geesink dit scholastieke intellectualisme in voorkomende gevallen slechts bijviel bij gebrek aan beter. Aan het zogenaamde voluntarisme (de leer van het wilsprimaat in God en mens conform het middeleeuwse nominalisme) zijn namelijk, zo zegt hij ergens, „nog grootere bezwaren verbonden" omdat het tot de conclusie leidt, dat Gods geboden voort zouden komen uit goddelijke wille-keur (ET 43). En God staat weliswaar boven de wet die hij aan zijn schepsel oplegt; toch heerst bij Hem geen despotische willekeur. Met Calvijn en Voetius leert Geesink, dat God trouw is aan zichzelf en zich aan zijn verordeningen bindt: „*deus est sibi lex*" (HO I 63, 17, ET 46). Voorts dient men te bedenken dat Geesink er tegenover Rome onverkort aan vasthield, dat de menselijke natuur bedorven is. Voorzover er sprake is van een natuurlijke zedewet in het bewustzijn van ieder mens, dan is deze toch slechts vrucht van *gratia communis*, dit is van Gods genade, niet van menselijke verdienste (ET 34, 27, 68). En tenslotte blijkt uit alles, dat Geesink ook de wetten voor het zedelijk leven uiteindelijk niet ophangt aan de redelijk-zedelijke natuur van de mens maar aan de soevereiniteit van God: De zedewet is evenals alle natuurwet „allereerst de ordinantie van onzen Schepper".[11]

In dit verband moet Geesinks kritiek gememoreerd op de oude gereformeerde ethiek, die onder invloed van het puritanisme de religieuze verhouding tussen God en mens te uitsluitend als een rechtsverhouding had gedacht, te weinig als een liefdesbetrekking tussen Vader en kind. Geesink stelt wel de relatie God-wet-kosmos (waarin de wijsbegeerte der wetsidee hem later zou volgen), maar tevens benadrukt hij haar eenzijdigheid. Het is zijns inziens nodig, dat de gereformeerde ethiek zich van haar „nomistisch karakter" ontdoet (ET 65-67).

Het levenswerk van Geesink is zijn *Gereformeerde Ethiek* geweest, posthuum uitgegeven door Hepp (1931). Dat Geesink in deze ethiek *de facto* weinig vernieuwend is bezig geweest, komt mijns inziens voornamelijk, omdat hij zich in zijn wijsgerige psychologie en mensbeschouwing nog bewoog langs de lijn van de traditionele gereformeerde theologie en ethiek (Voetius), zonder zich te realiseren hoezeer deze sedert Th. Beza weer waren opgericht op de grondslagen van de aristotelische logica en metafysica. Aristotelisch-thomistische ideeën omtrent de mens werden zodoende ingedragen in de bijbel en de bijbel dienovereenkomstig weer uitgelegd. De „tweeheid" van ziel en lichaam werd aangeduid als „het dualisme van de Schrift" en vervolgens onproblematisch geïnterpreteerd als de

geijkte leer van de twee „incomplete substanties" (HO II 287-291), die tezamen de mens zouden constitueren als „substantia completa" (GE I 481, 483, 517). Vaak ook ging Geesink meer biblicistisch dan filosofisch of theologisch te werk. Op ogenschijnlijk bijbelse gronden kon hij de leer van de plantenziel verwerpen en daarentegen het bestaan van de ziel van dier en mens verdedigen (HO II 173).
Wel is van belang, dat Geesink zich aan de V.U. steeds duidelijker afzette tegen de zogenaamde vermogenspsychologie, waarvan hij aanvankelijk een warm voorstander was geweest (GE I vi). Verstand, wil en gevoel zijn zijns inziens geen zelfstandige vermogens van de ziel. Het zijn „functies" die uitgaan van iets dat meer centraal is in de menselijke psychè, te weten het menselijk ik: Het is niet het verstand dat denkt in mij, maar ik denk enzovoort (GE I 494 sqq). Deze functieleer zou naderhand, evenals trouwens Geesinks onderscheid van natuurwetten en normen en zijn opvatting van de relatie God, wet en kosmos, worden opgenomen en uitgewerkt door Vollenhoven en Dooyeweerd.

Bavinck in vergelijking met Kuyper

In de context van de filosofie-beoefening aan de V.U. mag Bavinck niet onvermeld blijven. H. Bavinck (1854-1921) was aanvankelijk hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen, eerst sedert 1902 dogmaticus aan de V.U. Wellicht meer dan één van zijn mededocenten besefte Bavinck het gebrek aan een eigen filosofische systematiek aan de V.U. Op latere leeftijd heeft hij dan ook ernstig overwogen zijn theologisch professoraat neer te leggen om de hem resterende tijd en krachten geheel te kunnen wijden aan de opbouw van een christelijke filosofie.[12] Het is er nooit van gekomen. Ook Bavincks wijsgerige inzichten zijn slechts gedeeltelijk uitgewerkt en her en der gepubliceerd. Ik denk hier met name aan de Prolegomena (deel I) van zijn *Gereformeerde dogmatiek*, die overigens reeds in 1895, dus nog in zijn Kamper periode (een jaar na Kuypers *Encyclopaedie*), verschenen, voorts ook aan zijn Stone-lezingen *Wijsbegeerte der openbaring* (1908), zijn *Paedagogische beginselen* (1904) en vele andere geschriften.
In allerlei opzicht is Bavinck als theoloog en wijsgeer een geestverwant van Kuyper geweest. Toch bleken er tevens, reeds bij het verschijnen van de *Gereformeerde dogmatiek*, opmerkelijke verschillen van inzicht tussen beiden te bestaan, met name ook inzake de filosofische onderstellingen van hun werk, verschillen die ook in latere wijsgerige discussies aan de V.U. weer een rol zouden gaan spelen.
Medestander van Kuyper was Bavinck vooral inzake het reformatorisch uitgangspunt. Bavinck keerde zich welbewust tegen het scholastieke supranaturalisme van Rome vanuit de reformatorische overtuiging, dat de boodschap van het christelijk geloof niet gevat kan worden vanuit de voorstelling van een natuur die moet worden *opgeheven* tot het niveau van de genade (genade als bovennatuurlijke werkelijkheidsorde) maar vanuit de voorstelling van een creatuur (natuur) die, eenmaal afgevallen, moet worden *hersteld* door genade (genade als

gunstige gezindheid van God). Het christendom keert zich zijns inziens dan ook niet tegen de natuur maar tegen zonde en afval (GD I 669, 378). Niet natuur en genade, maar zonde en genade staan antithetisch tegenover elkaar als twee religieuze beginselen die heel het menselijk leven, het leven van cultuur en wetenschap incluis, richtinggevend bepalen (WO 227). Om die reden kant Bavinck zich ook met Kuyper tegen de boedelscheiding van geloof en wetenschap, verwerpt de idee van „voraussetzungslose" wetenschap en bepleit een christelijke wetenschap en een christelijke universiteit.[13]

In weerwil van deze gemeenschappelijke reformatorische grondgedachte laat Bavincks werk, met name zijn *Gereformeerde dogmatiek* toch een aantal verschilpunten zien, relevant voor ons onderwerp. Allereerst met betrekking tot de antithese-leer, waarin Bavinck gematigder blijkt dan Kuyper. Zo merkt Bavinck op, dat bij alle verzet tegen het gememoreerde supranaturalisme Gods heilshandelen in de natuurlijke, geschapen werkelijkheid toch wel een supranaturele in de zin van een transcendente oorsprong heeft; in zoverre heeft het onderscheid van natuur – bovennatuur ook op reformatorische grondslag „recht van bestaan" (GD I 325, 278, 282, WO 138). Bovendien is de antithese zijns inziens een strijd van principes, niet van personen, reden waarom hij Kuypers concluderen vanuit tweeërlei beginsel naar tweeërlei mensen en tweeërlei wetenschap een *metabasis eis allo genos* noemt: Het rijk van de waarheid kan net zo min met de wedergeborenen als het rijk van de Satan met de onwedergeborenen worden gelijkgesteld; bij eerst genoemden is in feite veel dwaling, bij laatst genoemden veel waarheid aanwezig.[14] Tenslotte stelt Bavinck dat de ook voor hem zo principiële tegenstelling tussen geloof en ongeloof, christendom en heidendom, toch niet *uitsluitend* antithetisch is: In de heidense religies moeten „elementen van waarheid" erkend worden en het christendom mag „de vervulling" heten van het zoeken der heidenen op grond van Gods algemene openbaring en in ruimere zin van zijn algemene genade.[15]

Een ander zicht op de antithese brengt ook met zich mee een ander zicht op de gangbare filosofie! Met Kuyper acht hij haar mogelijk vanuit Gods algemene genade, die toch ook inhoudt een intomen van leugen en dwaling in het denken. Bavinck ziet deze algemene genade echter met iets meer consistentie dan Kuyper, naar het mij voorkomt, als een bron van licht en waarheid, voorzover Gods algemene openbaring óók in een van Hem vervreemde wereld bij alle verblinding blijft schijnen (GD I 283). Om deze reden kan hij dan ook de gangbare filosofie met Calvijn duiden als een *donum Dei* (GD I 509, 577, VO 53). En dat niet alleen! Hij wijst er tevens op, dat het christendom de antieke beschaving en filosofie niet heeft vernietigd, maar „gekerstend en alzoo geheiligd" (GD I 577). Reeds de kerkvaders kwamen tot het inzicht, dat de heersende wetenschap „noch geheel te verwerpen noch geheel te aanvaarden was" (CWt 14). Het is duidelijk, dat een dergelijke gedachtenlijn aan het christelijk filosoferen nieuwe en andere opgaven stelt dan een consequente kuyperiaanse antithese-leer. En dan vooral toch de opgave om mèt deze openheid voor het niet-christelijke denken niet wederom in

een scholastieke accomodatieleer terecht te komen!
Ook in zijn *wetenschapsbeschouwing* verschilt Bavinck van Kuyper. Men zou kunnen zeggen, dat wat voor Kuyper de afsluiting van zijn kritisch realisme was, te weten het ideeën-realisme en de augustijns-scholastische Logos-leer, voor Bavinck evenals voor Woltjer juist uitgangspunt is (CWb 32, 55, 27). Weliswaar verzette Bavinck zich na zijn inaugurele rede in Kampen (1882) uit vrees voor het cartesiaans rationalisme meer dan eens tegen de leer van aangeboren ideeën (GD I 197). Toch houdt hij vast aan „eeuwige waarheden" in ons denken (GD I 198, WO 65), die met de werkelijkheid buiten ons corresponderen en geeft hij het middeleeuwse realisme en de Logos-leer gelijk: de dingen zijn kenbaar voor de menselijke geest, omdat ze in een goddelijke gedachte rusten (GD I 204-207, CWb 27, 55). Van een „kritisch" realisme als bij Kuyper kan ondertussen nauwelijks sprake zijn, beter van een „naïef" realisme: Onze voorstellingen heten „eene getrouwe, ideale reproductie" van de voorwerpen buiten ons en onze begrippen blijken „in overeenstemming" met de werkelijkheid te zijn (GD I 202, 205).

Wijsbegeerte der Openbaring

Zoekt Bavinck naderhand met name in zijn *Wijsbegeerte der openbaring* toch aansluiting bij de nieuwere filosofie dan doet hij dit eerder bij de romantische filosofie van Schleiermacher dan bij de kritische filosofie van Kant. En dat niet alleen vanwege diens romantisch-organologische werkelijkheidsbeschouwing (CWb 65) of omdat Schleiermacher religie en geloof in het menselijk bewustzijn een eigen, zelfstandige plaats toekende (KL 149). Schleiermacher is voor Bavinck vooral van belang, omdat hij het menselijk bewustzijn niet verhief tot redelijk-zedelijke autonomie, maar stempelde als volstrekt afhankelijkheidsgevoel (dat bij Schleiermacher overigens als *bewust* afhankelijkheidsgevoel de vrijheid involveerde). Bavinck nu meent dit afhankelijkheidsbesef zo te mogen uitwerken, dat „in het zelfbewustzijn God den mensch, de wereld en zichzelven aan de mensch bekend (maakt)". Er is sprake van een „bekendmaking", omdat in alle verschijnselen van de werkelijkheid het andere, ja, de Ander mij verschijnt (WO 66, 180). Zo komt bij Bavinck het begrip „openbaring" centraal te staan. Hierbij moet wel worden aangetekend, dat Bavinck anders dan de romantiek aan deze goddelijke openbaring een duidelijk transcendente oorsprong toekent (WO 14).
Met dit al heet openbaring fundamenteel niet alleen voor geloof en religie, maar evenzo voor de algemene wijsbegeerte. Ik geef toe, in eerste instantie lijkt de openbaring bij Bavinck als filosoof slechts aan bod te komen in de *godsdienst*filosofie: Bavinck introduceert zijn „wijsbegeerte der openbaring" als een wijsbegeerte van de godsdienst, staande nàást die van de geschiedenis, de kunst enzovoort (WO 21). In een handomdraai maakt hij „revelatie" echter tot een sleutelwoord dat toegang verschaft tot de filosofie *in het algemeen* en dan met name tot de

kennistheorie (WO 66).
Voor het goede begrip zij vermeld, dat Bavinck het hier heeft over *revelatio generalis*. Anders dan de bijzondere, bijbelse openbaring komt deze algemene openbaring van God niet vanuit Zijn Woord maar vanuit Zijn wereld tot de mens (al is zij vaak evenals de bijbelse openbaring psychologisch en historisch „vermittelt", WO 19). Zo wordt ze ook wijsgerig-wetenschappelijk van belang. Ze blijkt aan de ene kant het grondgeheim te zijn van het menselijk (denk)subject en zijn ideeën (WO 53, 57). Ze blijkt aan de andere kant het diepteperspectief te zijn van de objectieve wereld, te weten van de natuur, de geschiedenis en de religies (WO 144). Zie daar de relevantie van de „revelatie": Het is Gods algemene openbaring in subject en object die de waarheid in de zin van de kentheoretische correspondentie tussen de denk- en de zijnsvormen waarborgt (WO 66).
Bavincks „wijsbegeerte der openbaring" lijkt nieuw, maar ligt in feite reeds besloten in zijn *Gereformeerde dogmatiek*. Aansluitend bij de aristotelisch-scholastische leer van de ken- en zijnsbeginselen omschrijft hij daar God als zijnsgrond (*principium essendi*), zijn zelfopenbaring in de Heilige Schrift als externe kengrond (*principium cognoscendi externum*) en zijn verlichting door de Heilige Geest als interne kengrond *(principium cognoscendi internum)*. En dat niet alleen als drie beginselen voor religie en geloof (GD I 253) of (wat mijns inziens reeds problematischer te noemen is) voor de theologie (GD I 185). Neen, alle wetenschappelijke kennis steunt zijns inziens op de genoemde beginselen. God is het zijnsbeginsel ook van de wetenschap, en Hij openbaart zich aan de wetenschap (!) *uitwendig* door het „leesboek" van de omringende wereld en *inwendig* door het licht van de „ratio die, zelf uit den Logos afkomstig, den Logos in de dingen ontdekt." En dus kan hij reeds in de *Gereformeerde dogmatiek* concluderen: „Er moet correspondentie, verwantschap zijn tusschen subject en object" (GD I 207). Kortom, Bavincks „wijsbegeerte der openbaring" blijkt bij vergelijking met zijn dogmatiek een gemoderniseerde Logos-leer (WO 23).
Het is, het zij ten overvloede opgemerkt, geen bijbelse maar een metafysische Logos-leer. Bavinck heeft de idee van *revelatio generalis* opgediept uit de calvinistische theologie en haar vervolgens niet betrokken (zoals de *revelatio specialis*) op het geloof maar op het wijsgerig-wetenschappelijk denken: „Hoe dieper de wetenschap graaft, des te beter ziet zij openbaring als het fundament onder alle schepselen uitgebreid" (WO 28). Het mag dan ook niet verbazen, dat Bavincks wijsbegeerte „bewijzen voor de realiteit der openbaring" wil aanreiken (WO 144). Ja, het lijkt er meermaals op, dat Bavincks wijsbegeerte met haar algemeen openbaringsbegrip een wetenschappelijke „onderbouw" wil bieden voor de bijzondere openbaring en het christelijk geloof, geheel in de geest van het scholastieke supranaturalisme.[16]
Aan de andere kant mag niet vergeten worden, dat dezelfde Bavinck zich elders met kracht tegen een dergelijk supranaturalisme verzet, een afzonderlijke *theologia naturalis* onmogelijk acht (GD I 272-295), de wetenschappelijke rede ten overstaan van Gods openbaring onbevoegd verklaart en nadrukkelijk stelt, dat

apologetische bewijsvoering nodig is maar nooit aan het christelijk geloof vooraf kan gaan (GD I 480-484). De bewijzen inzake Gods bestaan en openbaring noemt hij dan ook ontoereikend, hij voegt er dit merkwaardige woord aan toe: „Maar als bewijzen zwak, zijn ze sterk als getuigenissen" (GD II 73). Enerzijds ziet Bavinck dus, zo redenerend, geen logisch noodzakelijke denkweg van het schepsel naar de Schepper, anderzijds wil hij het logisch denken niet afgrenzen van en tegenover God. Aan het wijsgerig denken zijn met andere woorden *qua talis* grenzen gesteld, maar het zijn open, geen gesloten grenzen. De wijsbegeerte kan niet bewijzen. Zij kan wel verwijzen naar wat haar eigenlijk te boven gaat. In die zin vormen de Godsbewijzen bij Bavinck een teken en getuigenis – voor het oog van het geloof, niet voor het orgaan van de rede! – van Gods algemene openbaring, die zich nergens onbetuigd laat, ook niet in de verwijzende structuur van het wijsgerig-wetenschappelijke denken. Me dunkt, wat Bavinck in zijn beste momenten voor ogen heeft gehad is niet zozeer een metafysische als wel een transcendentale filosofie geweest, een filosofie die tast naar eigen bestaansgrond zonder zich aan de laatste te vergrijpen.[17]

Wijsbegeerte van de mens

De boven aangegeven spanningen in Bavincks wijsbegeerte herhalen zich in de wijsgerige mensbeschouwing van zijn psychologie en pedagogiek. In principe kiest hij zijn uitgangspunt in „de Christelijke philosophie", ja, in de Schrift (PB 60, 87), in de praktijk sluit hij zich veelal aan bij de thomistisch-scholastische en dat is eigenlijk de antiek-aristotelische antropologie, met name in zijn *Beginselen der psychologie* (1897). Met alle gevolgen van dien! De mens wordt dualistisch geschetst als bestaande uit een lichaam en een ziel, als burger van een zinlijk en een ideëel rijk (PB 11 sq, 47 sq). Hierbij wordt de ziel in aristotelische zin gezien als het vormbeginsel van het stoffelijk lichaam. Anders dan de ziel van plant en dier is de ziel van de mens rationeel. Ze vormt bovendien in thomistische zin een eigen substantie (BP 42, 43), toegerust met de twee vermogens van kennen en begeren (BP 54 sqq). Kortom, de mens is wederom, evenals bij Kuyper en Geesink, gevat als samenvoeging van twee incomplete substanties (BP 41).
Toch heeft ook Bavinck telkens pogingen ondernomen om tot een meer schriftuurlijke visie op de mens te komen. Ook het lichaam wil hij zien als behorend tot het wezen van de mens. En dat de mens geschapen is naar het beeld van God raakt zijns inziens dan ook niet alleen de geest maar eveneens het lichaam van de mens. In *Beginselen der Psychologie* betrekt Bavinck dit beeld-zijn ondertussen niet op de stoffelijke bestanddelen, slechts op de „vormelijke volmaaktheid" van het menselijk lichaam als orgaan van de ziel (BP 9). In de *Gereformeerde dogmatiek* dringt hij daarentegen deze hylemorfistische ontologie naar de achtergrond en stelt hij, dat het beeld Gods „over den ganschen mensch zich uitbreidt" (GD I 596, 603).
Er is nog meer te melden. In zijn „*Philosophie des geloofs*" (1918) en elders schetst

Bavinck in feite de mens niet meer als een rationeel doch als een religieus wezen en wil hij kennelijk in het voetspoor van Kuyper „in den mensch tot die centrale eenheid teruggaan, die aan de differentiatie zijner faculteiten ten grondslag ligt en die in de Heilige Schrift meermalen als het hart wordt aangeduid". Hier ligt het „centrum van den mensch", dat tevens het „centrale punt voor de religie" is, waar de mens in het *semen religionis* of de *sensus divinitatis* (Calvijn) door God wordt aangeraakt, herboren en gekend (VO 14). Daarom stuit de empirische psychologie in de mens uiteindelijk ook op een grens, een geheim. God alleen kent de schuilhoeken van het hart, de verborgen diepten van de menselijke persoonlijkheid. Zulke opvattingen zijn echter incidenteel, niet karakteristiek voor Bavincks mensbeschouwing.[18]

Pos tussen filologie en filosofie

Tot de periode van wijsgerige verkenning aan de V.U. zou men ook nog kunnen rekenen het optreden van Pos. In 1924 werd H.J. Pos (1898-1955) aan de Vrije Universiteit benoemd als hoogleraar in de algemene taalwetenschap en klassieke filologie. Verkennend was zijn optreden, omdat hij evenals zijn voorganger J. Woltjer zonder een uitgesproken wijsgerige leeropdracht toch telkens vanuit de filologie langs allerlei wegen doordrong op wijsgerig terrein. Tot een systematische afsluiting van zijn gedachten kwam hij niet, zeker niet gedurende het achttal jaren dat hij aan de V.U. verbonden was.
Pos was een vroegrijpe geest. Hij had oude talen gestudeerd aan de V.U., linguistiek en wijsbegeerte te Heidelberg, Freiburg i.B. en Parijs. Hij promoveerde in 1921 bij de neokantiaan Heinrich Rickert te Heidelberg en in 1923 aan de V.U. bij R.H. Woltjer (zoon van de eerder genoemde Woltjer), die zich zijnerzijds verdiept had in de Griekse filologie en filosofie. *Zur Logik der Sprachwissenschaft* zo luidde Pos' eerste proefschrift. Hierin probeerde hij de taalwetenschap kennistheoretisch te funderen in nauwe aansluiting bij het Heidelbergse neokantianisme.
Dit was geen geringe opgave! Rickerts scherpe onderscheidingen van fysische en psychische realiteit, van natuur- en cultuurwetenschappen, van zijn en gelding en wat dies meer zij, lieten zich moeilijk doorvoeren ten aanzien van het weerbarstig fenomeen van de taal. Pos wilde de taalwetenschap invoegen in het systeem van de cultuurwetenschappen (LS 5), maar had de grootste moeite om de taal enerzijds (als rijkdom aan klanken) toe te ordenen aan het gebied van het werkelijke zijn, anderzijds (als schat aan betekenissen) te betrekken op het gebied van het niet-werkelijke, tijdloze gelden. Hield, gelet op de taal, het woord zich niet ergens op in het midden tussen gegeven geluidsmateriaal en geldende betekenis (LS 64)? En wat is de status van de taalwetenschap? In de lijn van Rickert trachtte Pos aan de ene kant aan te tonen, dat de traditionele, formele logica ontoereikend is voor de verschillende wetenschapsgebieden, nader, dat de begrippen en methoden van de verschillende wetenschappen, ook die van de taalwetenschap, zijn toegesneden

op de voorgevormde maat van het voorhanden materiaal. Aan de andere kant zette hij in kantiaanse trant uiteen, hoe het materiaal, in casu de taal, kritisch wordt omgevormd, zodra het in typisch (taal)wetenschappelijke begrippen gevat wordt (LS 8). In de werkwijze van de taalwetenschap zit met andere woorden een duidelijk subjectief apriorisch of constructief moment.

Als Pos naderhand zijn proefschrift *Kritische Studien über philologische Methode* aan de V.U. verdedigt, oriënteert hij zich niet meer zozeer op de kritische kentheorie van de neokantianen in al haar abstractheid als wel op de concrete fenomenologische werkwijze van zijn leermeester in Freiburg Edmund Husserl. Zo schrijft de jonge Pos dan een verhandeling over de methode van de filologie vanuit een geheel andere aanpak, te weten vanuit een descriptieve analyse van de wijze waarop een literaire tekst gegeven is. En het oogmerk hierbij is om de wezensstructuur van bepaalde individuele taalverschijnselen en van een concrete tekst in relatie èn tot de schrijver èn tot de uitlegger fenomenologisch op te helderen. Toch blijft de kritisch-neokantiaanse instelling doorwerken, inzoverre fenomenologie voor hem niet enkel descriptie doch eigenlijk tevens constructie is, anders gezegd, omdat de fenomenologie het aanschouwelijk gegevene niet zonder meer beschrijft maar het veeleer in haar beschrijvende werkwijze tot aanschouwing *brengt* en met name wat de taal aangaat, eerst zicht *verschaft* op de ons zo vertrouwde maar daarom ook zo weinig bewuste taalvormen en spraakgegevens.[19]

Men kan er zich in eerste instantie over verbazen, dat de kentheoretische en kritische bezinning op de structuur van de taalwetenschap en de onderstellingen van kennis en taalbewustzijn Pos zo weinig in aanraking gebracht lijken te hebben met het vragencomplex van zijn filosofische voorgangers, ik bedoel, met de vragen rondom geloof en rede, antithese, christelijke mens- en wetenschapsbeschouwing enzovoort, waarbij de onderstellingen van kennis en wetenschap juist telkens in het geding waren. Pos zegt weliswaar in het woord vooraf van zijn V.U.-dissertatie te willen pogen in de geest van Geesink „het kritische der wijsgeren met het realisme der Calvinisten te doen samengaan" (KS vi). Hij verwijst bovendien in zijn inaugurele oratie over *Algemene taalwetenschap en subjectiviteit* (1924) naar woorden van Woltjer over „de kracht van de Logos" (VG 41). Toch doet de context telkens eerder denken aan Husserls idee van de logos, aan Husserls parool van „strenge Sachlichkeit" dan aan echt of vermeend calvinisme (KS viii). Men kan zich overigens voorstellen, hoe een modern taalfilosoof als Pos met Woltjers filologisch bemantelde maar augustijns-thomistisch aangeklede Logos-leer zich aan de V.U. wel enigszins in de kou voelde staan.

In 1932 werd Pos hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam in de theoretische wijsbegeerte en geschiedenis der wijsbegeerte. Voor Pos een diepgaande verandering! Thans kon hij zich met behoud van zijn filologische interesse wijsgerig uitleven. In dit verband dient tevens vermeld te worden, dat Pos mede ten gevolge van zijn positiebepaling in de zogenaamde kwestie-Geelkerken zich verwijderd had van de toen vigerende inzichten in de Gereformeerde kerken, zich ook vervreemd had van het geestelijk milieu aan de V.U. Nadien ontwikkelde hij zich

in agnostische richting. Na de tweede wereldoorlog was hij enige tijd bestuurslid van het Humanistisch Verbond. Ook filosofisch stond Pos bepaald niet stil. Wel bleef hij de eigen inbreng en betekenis van de theorie ten overstaan van de concrete ervaring beklemtonen, maar de theoretische apriori's werden in toenemende mate gerelativeerd, het scherpe onderscheid van natuur- en cultuurwetenschappen werd tot een vloeiende overgang, zijn idealistisch uitgangspunt onder invloed van het evolutionisme en marxisme tot een meer realistische positiekeuze en in verband hiermee werd de vraag naar de verhouding van theorie en empirie meer en meer overstemd door de vraag naar de verhouding van theorie en praxis, een pleit voor humaniteit in een wereldsamenleving. Het tweede deel van Pos' *Verspreide Geschriften* en andere publikaties documenteren deze ontwikkeling.
Al met al werkte Pos ideeën uit, die achteraf gezien al in zijn V.U.-periode waren gaan gisten, toen hij bijvoorbeeld de „absolute subjectiviteit" van het idealisme zocht te vervangen door „reële subjectiviteit", de theoretische vraagstelling relateerde aan een „practisch correlaat" en de „houding der bewogenheid" constitutief achtte voor het kennen van de mens (VG I 29, 31, 37). Via taalwetenschap en taalfilosofie had Pos de V.U. welbeschouwd met hoogst actuele wijsgerige vraagstellingen geconfronteerd.

2. DE PERIODE VAN WIJSGERIGE SYSTEMATISERING

Kort na de aanstelling van Pos ging de V.U. over tot de benoeming van twee professoren met een expliciet wijsgerige leeropdracht: Dooyeweerd ontving in 1926 een hoogleraarsfunctie in de juridische faculteit, zijn zwager Vollenhoven verkreeg ter zelfder tijd het ordinariaat in de faculteit der letteren en wijsbegeerte. Het zijn Dooyeweerd en Vollenhoven geweest die zonder de geschiedenis der wijsbegeerte of het eigentijdse denken ook maar een ogenblik te verwaarlozen aan de V.U. het filosoferen vanuit een christelijk uitgangspunt systematisch hebben doordacht en uitgebouwd. De resultaten van beider inspanning zijn van lieverlede in brede kring bekend geworden als „wijsbegeerte der wetsidee". Een nogal misleidende term, allereerst omdat zij de uiteenlopende stijl van filosoferen van de twee genoemden uitwist, vervolgens omdat de woorden „wijsbegeerte der wetsidee" een typisch dooyeweerdiaanse gedachte herbergt, die men tevergeefs bij Vollenhoven zal zoeken en tenslotte ook, omdat Dooyeweerd zichzelf op latere leeftijd van de bewuste term meer en meer gedistantieerd heeft.[20] Voor het overige hebben beide geleerden hun gemeenschappelijke grondovertuiging steeds op de voorgrond gesteld en deze ook uitgedragen via de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte (1935), in het verenigingsorgaan *Philosophia Reformata* (1936) en naderhand ook door middel van de Stichting Bijzondere Leerstoelen voor Calvinistische Wijsbegeerte aan Openbare Universiteiten en Hogescholen (1947), vanaf

1978 Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte geheten.

Dooyeweerd en de „wijsbegeerte der wetsidee"

Dooyeweerd (1894-1977) kreeg zijn juridische opleiding aan de V.U. en was nadien onder H. Colijn enige tijd adjunct-directeur van de dr Abraham Kuyper-stichting, het wetenschappelijk partijbureau van de Antirevolutionaire Partij. Van 1926 tot 1965 was hij hoogleraar in de rechtsfilosofie, de encyclopedie der rechtswetenschappen en het oudvaderlandsrecht aan de Vrije Universiteit. Zijn standaardwerk is *De wijsbegeerte der wetsidee* in drie dikke delen (1935/36), een boek dat naderhand ingrijpend werd herzien en in het Engels uitgebracht onder de titel *A New Critique of Theoretical Thought* met een uitvoerig register (1953/58). Ook ontwierp Dooyeweerd een drie-delig boek over de geschiedenis der wijsbegeerte *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte*, waarvan slechts het eerste deel verschenen is (1949).
Evenals Pos geraakte Dooyeweerd aanvankelijk sterk onder de bekoring van het neokantianisme (in zijn geval de Marburgse richting) en de fenomenologie (WdW I v). Hierdoor is ook bij hem de kennistheorie en dat in de kantiaanse trant van een kritische bezinning op de grondslagen van het wetenschappelijk denken de toegangspoort tot de filosofie geworden. Anders dan Pos hield Dooyeweerd als staatsrechtsgeleerde zich evenwel ook indringend bezig met de denkbeelden van Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper als politieke voormannen van het neo-calvinistisch Réveil in Nederland. Hetgeen Pos de V.U.-gemeenschap aanvankelijk in het vooruitzicht had gesteld, te weten de verbinding van kriticisme en calvinisme, leek Dooyeweerd duidelijker in het vizier te krijgen. Zijn uitdagende stelling was, dat een radicaal kriticisme ons niet brengt bij het rationalisme van Kant, dat is bij de autonome zelfgenoegzaamheid van de menselijke rede, maar bij het calvinisme van Kuyper, of liever, bij de onzelfgenoegzaamheid van de mens als beelddrager van God en bij de religieuze wortel ook van zijn theoretisch-wetenschappelijk denken.

Trancendentale kritiek van het theoretisch denken

Dooyeweerd hoedde zich er ondertussen voor niet de weg te gaan die op dit punt de christelijke scholastiek de eeuwen door met weinig kritische zin bewandeld had, te weten die van de metafysische Godsbewijzen. Voor hem als voor Kant was de metafysica een over het paard getilde filosofie, klaar voor de komende smak. Hij wilde dan ook geen metafysische bespiegeling over de orde van een boven-empirisch zijn; hij wilde een trancendentale bezinning op de structuur van de empirie zelf, dat wil zeggen een bezinning op de voorwaarden waaronder of de gronden waarop menselijke ervaring mogelijk is. En om te beginnen: een bezinning op de

structuur of de mogelijksheidsvoorwaarden van de ervaringswetenschappen. Ja, analoog aan Kant noemt hij deze trancendentale kritiek van het theoretisch denken „de enige toegangspoort tot de verdere onderdelen van de Wijsbegeerte der Wetsidee".[21]

Dooyeweerd gaat ervan uit, dat de structuur van de empirische wetenschappen altijd synthetisch is, dat wil zeggen samen-stellend: het gegeven materiaal, dat niet-logisch (biotisch, psychisch, sociaal enzovoort) is, dient in logische begrippen gevat te worden (vergelijk: biologie, psycho-logie, socio-logie enzovoort). Het logisch denken is met andere woorden een ervaringswijze die in de wetenschap kennelijk op een of andere manier gesynthetiseerd wordt met ervaringsmogelijkheden en ervaringsgegevens die de mens langs andere weg verwerkelijkt, casu quo verkrijgt. Welnu, deze synthetische structuur wijst er volgens Dooyeweerd op, dat wetenschap niet een zuiver rationele aangelegenheid is met een strikt logisch uitgangspunt, maar dat er aan het wetenschappelijk denken steeds bepaalde noties omtrent de *saamhorigheid* en dus ook omtrent de *eenheid* en de *oorsprong* van de menselijke ervaring en ervaringswerkelijkheid voorafgaan.

Het raadselachtige nu van deze vooraf-gaande, dus apriorische grondnoties (de ideeën van samenhang, eenheid en oorsprong der werkelijkheid werden door Dooyeweerd aanvankelijk aangeduid als „wetsidee", WdW I 57, later liever als „transcendentale grondidee", NC I 68) is hierin gelegen, dat ze kennelijk leiding geven aan alle wijsgerige en wetenschappelijke theorie-vorming maar dat geen wetenschappelijke theorie haar in de greep kan krijgen. De wetenschap concludeert niet tot, maar gaat zonder meer uit van bepaalde beseffen inzake de samenhang, de eenheid en de oorsprong van de te onderzoeken ervaringswereld. Nader gesproken is het niet de wetenschap, maar een voorwetenschappelijke, religieuze overtuiging die deze grond- en grensbegrippen in een of andere richting bepaalt en beheerst.

Om deze reden meent Dooyeweerd in de wetsidee het verborgen innerlijk betrekkingspunt tussen de religieuze overtuiging (die eventueel ook agnostisch of anti-godsdienstig kan zijn) en de wetenschappelijke theorievorming te hebben blootgelegd. Hij zou met wetenschappelijke middelen hebben gedemonstreerd wat Kuyper en Bavinck tevoren slechts hadden geponeerd, namelijk dat wetenschap niet wereldbeschouwelijk neutraal is en altijd van geloofsvooronderstellingen uitgaat. Uitdagend was Dooyeweerds positie, omdat ze werd verdedigd in een wijsgerig milieu dat, althans voor W.O. II, in Nederland beheerst werd ter ene zijde door het neokantianisme (dat een strikte scheiding wilde maken tussen geloof en wetenschap), ter andere zijde door de fenomenologie (die een even scherpe scheiding wilde aanbrengen tussen wetenschappelijke filosofie en wereldbeschouwing).

De religieuze antithese

C. Veenhof heeft Dooyeweerds filosofie eens getypeerd als „kuyperiaanse filosofie".[22] Dit is inzoverre juist dat Dooyeweerd vanuit zijn boven aangeduide „transcendentale kritiek van het theoretisch denken" voor het overige veelszins de lijn aanhield van Kuyper, zoals ook Vollenhoven op zijn wijze zocht te doen. Curieus is in dit verband dat Vollenhoven en Dooyeweerd in de jaren dertig aan de V.U. met name vanuit de theologische faculteit fel werden aangevallen juist vanwege beweerde ontrouw aan Kuyper en de gereformeerde traditie. Geruchtmakend werd de brochure-reeks van de dogmaticus V. Hepp *Dreigende deformatie* (1936-37), waarin hij, zonder namen te noemen, zich telkens heftig keerde tegen „het afwijkende gevoelen". Wat was de ware Kuyper, die van de gereformeerd-scholastische traditie of die van het Calvijns-reformatorisch Réveil? Ik meen te moeten zeggen: Kuyper was beide. Anders dan Hepp had Dooyeweerd echter de onverbindbaarheid van beide lijnen door en deed hij een keus tégen de invloeden van de traditie, vóór de intenties van de reformatie.
De wijsbegeerte der wetsidee is in ieder geval hierin kuyperiaans, dat zij nadrukkelijk uitgaat van het beginsel van de religieuze antithese. Wel moet hier onmiddellijk aan worden toegevoegd, dat Dooyeweerd de antithese steeds heeft willen verstaan als een „scheiding der geesten" vanuit het wereldwijde conflict tussen Christus en Satan om het behoud van Gods schepping. Hiermee nam hij afstand van Kuyper, voor wie de antithese niet maar een geestelijke scheiding doch tevens een organisatorische tweedeling was, waarmee christelijke partijvorming „op alle terreinen des levens" en daarmee de verzuiling van een christelijk volksdeel werd gelegitimeerd. Een nauwelijks verholen kritiek op Kuyper in aansluiting bij Bavinck klinkt door als Dooyeweerd schrijft: „De antithese is dus geen scheidingslijn, die een ‚christelijk volksdeel' tegenover een anti-christelijk plaatst. Zij is de onverzoenlijke strijd tussen tweeërlei geestelijk beginsel, die door heel de mensheid heengaat en die geen veilige kaders van christelijke levensvormen eerbiedigt" (VB 3), en „die zelfs dwars door de existentie van ieder Christen persoonlijk heengaat" (WdW I 492).
Deze beginselenstrijd werkte Dooyeweerd uit voor wat de geschiedenis der wijsbegeerte betreft in zijn leer van de religieuze grondmotieven van het Avondland (RS 17, VB 14). Hierin werd het christelijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing, merkwaardig genoeg, gesteld niet tegenover één maar tegenover drie andere grondmotieven: het Grieks-hylemorfistische, het middeleeuws-scholastische en het modern-humanistische. Op deze manier zocht Dooyeweerd in concreto en in extenso aan te tonen, hoe de religie en de antithese langs de weg van religieuze grondmotieven en theoretische wetsideeën metterdaad heel de geschiedenis van het westerse denken met al haar collisies en conflikten beheerst hebben en nog beheersen.

De vele kringen, de ene mens en de wetenschap

Kuyperiaans is de wijsbegeerte der wetsidee ook hierin, dat vanuit het grondmotief van de christelijke religie de consequenties ervan doordacht werden in termen van een christelijk-wijsgerige maatschappij-, mens- en wetenschapsbeschouwing. Uitgangspunt werd de calvinistische leer van de soevereiniteit van God, nader, de kuyperiaanse leer van de soevereiniteit in eigen kring. De leer van de soevereiniteit in eigen kring was door Groen en Kuyper, zoals we eerder zagen, in eerste instantie opgevat als een *sociologisch beginsel*: de verschillende kringen en verbanden in de samenleving (staat, kerk, gezin, bedrijf enzovoort) zouden staan onder eigen „scheppingsordeningen" en daarmee een eigen vorm, functie en verantwoordelijkheid van God ontvangen hebben. Dooyeweerd heeft deze leer uitgewerkt tot een wijsgerige sociologie in de zin van een kwalitatief sociaal pluralisme, een pluralisme dat de verscheidenheid van verbanden in de samenleving niet klakkeloos verklaart vanuit een verscheidenheid van (menselijke) doelstellingen, maar (met name waar het gaat om staat, kerk, gezin enzovoort) uit een verscheidenheid van (goddelijke) scheppingsstructuren. Met deze pluralistische maatschappijbeschouwing heeft Dooyeweerd een christelijk alternatief gezocht te formuleren tegenover de individualistische en collectivistische maatschappijvisies zoals die vanuit het liberalisme en socialisme ontwikkeld waren.
Deze sociaal-wijsgerige verbandsleer heeft Dooyeweerd, gegeven het religieuze uitgangspunt van Gods schepperssoevereiniteit, niet theologisch-dogmatisch maar wijsgerig-kritisch („transcendentaal-empirisch") verdedigd door van de soevereiniteit in eigen kring als sociologisch beginsel terug te gaan op de soevereiniteit in eigen kring als *kosmologisch beginsel* (Kuyper en Geesink waren hem in deze richting reeds enigermate voorgegaan). De eigenaardigheid van de verschillende samenlevingsverbanden blijkt namelijk volgens Dooyeweerd samen te hangen met en gegrond te zijn in een eigenaardige verscheidenheid van wijzen waarop de mens de werkelijkheid pleegt te ervaren: ruimtelijk, fysisch, biotisch, psychisch, logisch, sociaal, esthetisch, ethisch enzovoort. En dat telkens conform bepaalde wetten. Indien ergens, dan blijkt bij Dooyeweerd de doorwerking van de fenomenologische methode wel in de concrete analyse van de veelvoudigheid van subjectief-menselijke ervaringswijzen in haar intentionele betrokkenheid op de veelvormigheid van de objectieve ervaringswerkelijkheid, dat wil zeggen in het pluralisme van „wetskringen".
De leer van de „soevereiniteit in eigen kring van de samenlevingsverbanden" en die van de „soevereiniteit in eigen kring van de wetskringen" noodzaakte Dooyeweerd vervolgens tot antropologische bezinning. De mens fungeert weliswaar, sociologisch gesproken, in een verscheidenheid van verbanden. Hij oriënteert zich ook, kosmologisch gezien, in een verscheidenheid van empirische betrekkingen. Toch gaat hij deze tijdelijke verscheidenheden te boven als een ik-zelf, in de identiteit van zijn persoon. Het is op dit precaire punt, dat Dooyeweerd wederom aansluiting zocht bij Kuyper, voorzover deze tenminste het dualisme van ziel en

lichaam losliet en met de bijbel aandacht vroeg voor het menselijk „hart", waaruit de „uitgangen des levens" zijn (Spr. 4:23). Het hart is voor Dooyeweerd geen „geestelijke substantie" (= zelfstandigheid). Het is in de mens het meest centrale, zelfs „boventijdelijke" (NC I 32) betrekkingspunt, niettemin onzelfstandig, omdat het menselijk ik als beeld van God boven zichzelf naar zijn goddelijke Oorsprong verwijst. Om deze reden stelde Dooyeweerd dan ook ten aanzien van de drie axiomata („wetsidee") van de wijsbegeerte, dat van christelijke zijde de *oorsprong* van de kosmische werkelijkheid gezocht moest worden in God, haar *eenheid* in de omvattende eis van het bijbelse liefdegebod, zoals dit vervuld is in Christus als de wortel van een herboren hart, van een hernieuwde mensheid, ja van een herrezen schepping, haar *samenhang* tenslotte in de zogenaamde kosmische tijd, die zijns inziens de eerder gememoreerde verscheidenheid van sociale kringen en kosmische structuren als tijdelijke structuren overbrugt. Een nadere adstructie moeten we hier terzijde laten.

Op grond van zijn kosmologie en antropologie heeft Dooyeweerd tenslotte ook de epistemologie op nieuwe leest geschoeid. In een richting die door Kuyper reeds werd aangeduid heeft hij de westerse wijsbegeerte vanaf Descartes verweten, dat zij de kentheoretische positie van denksubject en kenobject in de wetenschap (de zogenaamde „Gegenstandsrelatie") heeft verabsoluteerd tot een primordiaal gegeven, tot *de* plaats van de mens in de wereld. Dit zou gebeurd zijn vanuit het onbewuste antropologische axioma dat het merk van de mens niet creatuurlijk en religieus is, maar autocreatief en rationeel. Waar Dooyeweerd echter vanuit *zijn* bewuste religieuze axiomatiek de mens ziet als ingevoegd in de scheppingsstructuren van de kosmische werkelijkheid, is de wetenschap voor hem geen eerstkomer maar een laatbloeier, óók in deze principiële zin dat zij de synthetische verbinding voltrekt tussen een meervoud van *reeds voorhanden* menselijke ervaringswijzen (een logische en een niet-logische).

Deze synthetische structuur van de wetenschap zijn we eerder tegengekomen. Ze leek het vertrekpunt te zijn van Dooyeweerds filosofie als „trancendentale kritiek". Ze blijkt nu tevens zijn filosofisch eindpunt te zijn! Is dat geen vicieuze cirkelredenering? Eerst werd theoretisch beredeneerd, hoe het theoretische denken als synthetiserend denken religieus gemotiveerd is, thans blijkt dit resultaat op Dooyeweerds eigen redenatie terug te slaan: ze wil appelleren op andersdenkenden, maar rust ondertussen zelf reeds in een axiomatische, religieuze overtuiging.[23] We constateren dit slechts en laten de vraag voor later liggen of Dooyeweerds wijsgerige opstelling hiermee uiteindelijk verzwakt is of versterkt.

Vollenhoven en de „schriftuurlijke wijsbegeerte"

Het optreden van Vollenhoven viel nagenoeg gelijktijdig met dat van Dooyeweerd. D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978) was in 1918 bij Geesink gepromoveerd op een wijsgerig proefschrift *De wijsbegeerte der wiskunde van theïstisch standpunt*,

werd nadien predikant en studeerde enige tijd bij Felix Krüger in Leipzig. In 1926 volgde hij de twee jaar tevoren overleden Geesink op, althans wat de filosofie betreft. Officieel doceerde hij filosofie en (theoretische) psychologie en beider geschiedenis; vanaf 1958: filosofie, geschiedenis der filosofie en wijsgerige antropologie. Niet zozeer in *Logos en ratio*, de inaugurele rede van 1926, als wel in zijn boek van 1933 *Het calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte* blijkt fundamentele en ook door de schrijver zelf erkende verwantschap met het denken van Dooyeweerd (CR 316). Vanaf de oprichting tot aan zijn emeritaat is Vollenhoven voorzitter geweest van de eerder genoemde Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte.

Ook bij Vollenhoven vindt men het principiële pleit voor een „schriftuurlijke wijsbegeerte" (CR 22) en een kundige afwijzing van alle pogingen tot synthese met de gangbare wijsbegeerte (CR 16). Bovendien treft men bij hem Kuypers leer aan van de soevereiniteit in eigen kring (CR 26), enerzijds uitgewerkt in een kosmologische functieleer, dit is de leer van de vele, eigen-aardige functies of aspecten van de werkelijkheid (CR 31), anderzijds in een hierop gebouwde kwalitatieve verbandsleer, dit is de leer van kwalitatief verschillende rijken (van mensen, dieren, planten, dingen) en maatschappelijke verbanden, die elk hun eigen aard en verantwoordelijkheid hebben (CR 32). De verdere ontwikkeling van Vollenhovens systematiek kan men aflezen uit diverse edities van zijn niet in druk verschenen syllabus *Isagoogè philosophiae*.

Divergenties met Dooyeweerd zijn er overigens ook. Ik noem drieërlei. Allereerst geeft Vollenhoven geen voorrang aan de kentheorie, maar aan de ontologie („kennen is een onderdeel van het zijn", IP 9). Vollenhoven houdt hieraan vast ook in deze zin, dat geen „transcendentale kritiek van het theoretisch denken" wordt geleverd, geen poging wordt ondernomen om de algemene strekking van een gegeven wetenschappelijk of wijsgerig systeem doorzichtig te maken vanuit de theoretische stuurkracht van een wetsidee of, nog dieper, vanuit de boventheoretische drijfkracht van een religieus grondmotief. Niet de kenleer maar de zijnsleer gaat voorop. De vraag komt nu wel op, of er nog een basis of aangrijpingspunt is voor het gesprek met andersdenkenden, zoals Dooyeweerd in zijn transcendentale kritiek beoogde.

Een tweede punt hangt hiermee samen. Het verschil tussen christelijke en niet-christelijke wijsbegeerte schuilt voor Vollenhoven niet zozeer in de gefixeerde veelheid van een viertal grondmotieven maar hierin, dat slechts de „schriftuurlijke" wijsbegeerte (casu quo de christelijke wetenschap) leeft bij tweeërlei kennisbron, te weten bij „Schriftuur en natuur": ze bestudeert de kosmos bij het licht van Gods openbaring (IP 119). Zo rijst echter wel de (kennistheoretische!) vraag, of en in hoeverre gelovige (of eventueel: theologische) kennis van Gods Woord zich in één conceptie laat samenvoegen met empirisch-wetenschappelijke kennis van de kosmos.

En dan een derde punt. Uit het voorgaande mag niet worden afgeleid, dat Vollenhoven op grond van de bijbel meende te kunnen filosoferen over God. Evenals

zijn leermeester Geesink onderscheidt hij met Dooyeweerd op bijbelse grond tussen God, wet en kosmos: God heeft zijn wet gesteld en opgelegd aan de door Hem geschapen kosmos. Vollenhoven maakt deze onderscheiding van God, wet en kosmos echter tot uitgangspunt *voor*, en niet *in* zijn filosofie; de wet is volgens hem de „grens" voor de kosmos, dus ook voor het filosoferen daarbinnen.[24] Het onderzoeksterrein van de filosofie is met andere woorden de kosmos als subjèct aan de wet van God (IP 16). Zonder meer filosoferen over God en Zijn wet zou een grensoverschreiding zijn, is dus onmogelijk. Aan een filosofische Godsleer *(theologia naturalis)* alsook aan een metafysische zijnsleer die God en mens omspant (idee van de *analogia entis)* wordt met andere woorden de pas afgesneden (IP 14). Op grond van mededelingen uit de Schrift (bijvoorbeeld Gen. 1:1) wil Vollenhoven echter wel filosoferen over hemel, engelenwereld, verbondsgeschiedenis en wat dies meer zij, als behorend tot de geschapen kosmos (IP 17, 76), terwijl Dooyeweerd zoiets zou bestempelen als theologie. Voor het overige dringt zich de vraag op, of Geesinks waarschuwing dat een eenzijdige nadruk op de relatie God-wet-kosmos tot nomisme kan leiden, door Vollenhoven en Dooyeweerd voldoende ter harte is genomen.

De consequent probleem-historische methode

Tenslotte nog dit. Evenals Dooyeweerd ging Vollenhoven in de geschiedenis der wijsbegeerte uit van „grondmotieven" der onschriftuurlijke wijsbegeerte (CR 51). Op grond van de drieslag God-wet-kosmos (waarbij God staat boven zijn wet voor de kosmos) werd voor hem echter, anders dan voor Dooyeweerd, de alles beheersende vraag te dezen: Waar hebben de niet-christelijke denkers *God* geplaatst? Zodoende ontstonden er typologische onderscheidingen als van atheïsme, akosmisme, pantheïsme, pankosmisme, partieel theïsme en partieel kosmisme (CR 52, IP 14). Naderhand bleek hem evenwel (naar een mondelinge mededeling aan schrijver dezes), dat te weinig denkers zich uitlieten over (de plaats van) God en stelde hij als kernvraag: Waar hebben ze de *wet* geplaatst? Zo ontstonden onderscheidingen als van subjectivisme, objectivisme en realisme als een nieuw indelingskader voor filosofische concepties. Om aan de individuele verschillen tussen de verschillende concepties volledig recht te doen, werd dit indelingskader vervolgens hoe langer hoe meer verfijnd. Een neerslag van deze „consequent probleem-historische methode" vindt men in successieve afleveringen van Vollenhovens syllabus *Conspectus Historiae Philosophiae* en met name ook in de eerste band van zijn *Geschiedenis der wijsbegeerte* (1950), welke handelt over de praeplatonici.

In de loop van zijn lange leven heeft Vollenhoven met behulp van deze probleem-historische methode een gigantische stafkaart opgezet van enerzijds blijvende „typen" (verticaal ingetekende kolommen), anderzijds wisselende „tijdstromingen" (horizontaal aangebrachte kolommen): ze kruisten elkaar in dui-

zendtallen „open hokjes". In de uitwerking van deze methode en in de inwerking van reeksen filosofische concepties op de betreffende open plaatsen zag hij meer en meer zijn levensopdracht. Door zijn ongewone aanpak en buitengewone wetenschappelijke acribie heeft hij hier en daar ook metterdaad ongedachte wijsgerige samenhangen blootgelegd. Toch bleek deze levenstaak op den duur een „unvollendete" symfonie te worden, wellicht zelfs een „unvollendbare". Hoe dan ook, dit analytisch systeem, dat aan de wijsgerige geschiedenis toch wel enigermate werd opgelegd, strookte bitter weinig met de dialectische denkwijze waarmee Dooyeweerd zich ingroef in de religieuze grondmotieven van de westerse denkgeschiedenis. Ook in dezen lagen hun zienswijzen mijlenver uiteen.[25]
Heeft Dooyeweerd aan de V.U. door middel van zijn wijsbegeerte der wetsidee naam gemaakt als *systematicus* van de filosofie, door zijn consequent probleem-historische methodiek verkreeg Vollenhoven evenzeer naam als *historicus* van de wijsbegeerte, mede vanwege de inleidingscolleges die hij tientallen jaren voor alle studenten van de V.U. verzorgde. Te weinig is echter beseft, dat Dooyeweerds systematiek met haar wetsidee en wetskringen en Vollenhovens methodiek met haar typen en tijdperken grotendeels gescheiden werelden waren en elk voor zich op haar eigen mérites beoordeeld dienen te worden.

Zuidema socraticus

Na de tweede wereldoorlog kreeg Vollenhoven assistentie van Zuidema als buitengewoon hoogleraar (1948), later als gewoon hoogleraar in de filosofie, inzonderheid op het gebied van de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte (1954). Sytse Ulbe Zuidema (1906-1975) was zendeling geweest op Java, geïnterneerd in een Jappenkamp en maakte met name na de tweede wereldoorlog in Nederland naam als pastor, publicist en politiek spreker. Als leerling van Vollenhoven was hij in 1936 gepromoveerd op een proefschrift van 934 pagina's over *De philosophie van Occam*. In 1946 werd hij de eerste bijzondere hoogleraar in de calvinistische wijsbegeerte aan de Universiteit van Utrecht. Na zijn aanstelling aan de V.U. verdiepte hij zich voornamelijk in de contemporaine filosofie, hoewel hij ook het onderwijs in de patristische en middeleeuwse wijsbegeerte ging verzorgen. Zuidema werd een expert op het gebied van de existentialistische filosofie. Zijn inaugurele rede *De mensch als historie* (1948), de door hem geredigeerde, populair-wetenschappelijke reeks *Denkers van deze tijd* (zonder jaar) en zijn afscheidsbundel *Communication and Confrontation* (1971) leggen hiervan getuigenis af. Uit de genoemde bundel blijkt eveneens hoezeer de moderne theologie (Barth!, Bultmann!) hem biologeerde èn hoezeer hij zich met Kuyper eens geestes wist. Ook met marxisme en neomarxisme heeft Zuidema zich diepgaand bezig gehouden getuige zijn *Communisme in ontbinding* (zonder jaar) en *De revolutionaire maatschappijkritiek van Herbert Marcuse* (1970). In 1971 ging hij met emeritaat.
Zuidema werkte met de probleem-historische onderscheidingen welke hij van

Vollenhoven geleerd had. Hij maakte er echter een nogal pragmatisch en illustratief gebruik van (DT II 20), zoals hij ook Dooyeweerds religieuze grondmotieven naar believen kon benutten (CC 230). Zijn stelling was: „Ze bijten elkaar niet". Zuidema, oud-zendingsman, zag eigenlijk ook de geschiedenis der wijsbegeerte als zendingsterrein, waar achter meningen mensen, achter wijsgerige woorden religieuze overtuigingen schuil gaan, overtuigingen die moeten worden opgespoord en ontmaskerd, opdat de bevrijdende waarheid van het Evangelie zou kunnen doorbreken. Dus was Zuidema's filosoferen een wonderlijke mengeling van felheid en zachtmoedigheid, van uitgesproken kritiek en ingehouden deernis. Zuidema was professor èn confessor, een geleerde èn een getuige.
Als geleerde leverde Zuidema briljante analyses, geen brede syntheses, geen samenvattend zicht op de wijsgerige geschiedenis, ook niet op de eigentijdse geschiedenis. Door zijn kritische aanpak oogstte hij voor zichzelf ook weinig winst uit het wijsgerig contact met andersdenkenden. Dus heeft Zuidema ook de wijsgerige systematiek niet zoveel verder gebracht. Hij leunde aan tegen de grote lijnen die Dooyeweerd en Vollenhoven in de systematiek en in de geschiedenis der filosofie getrokken hadden. Reden waarom ik Zuidema nog in dit hoofdstuk heb behandeld. In zijn wetenschappelijk werk – maar Zuidema deed meer! – leefde hij in de schaduw van de grootmeesters Vollenhoven en Dooyeweerd. Toch voeg ik eraan toe: Zuidema was zelf ook een meester, een meester in de socratische kunst van de kritische dialoog.

3. DE PERIODE VAN WIJSGERIGE UITBOUW

In de loop van de jaren zestig is de filosofie aan de V.U. in een stroomversnelling terechtgekomen. De typische uitwerking van de reformatorische gedachtenlijn van Kuyper cum suis in de richting van een transcendentaal-empirische systematiek à la Dooyeweerd en in de richting van een probleem-historische systematiek à la Vollenhoven werd niet zonder meer losgelaten maar aangevuld, soms ook doorkruist door andere benaderingen. Bovendien werd de wijsbegeerte aan de Nederlandse universiteiten op een andere organisatorische leest geschoeid; ze kreeg tevens een bijgestelde taak en doelstelling. Opmerkelijk is ook, dat er onder een jongere lichting van studenten een duidelijk vráág naar filosofie ontstond, maar dan wel filosofie met praktische relevantie en maatschappij-kritische inslag. Deze ontwikkelingen hebben het filosoferen aan de V.U. niet onberoerd gelaten. Een wijsgerig bolwerk werd tot bouw-werk. Vensters werden opengestoten, steigers uitgezet, muren doorgebroken. Een frisse wind ging waaien; veel kwam ook onverdiend op de tocht te staan. Wat bracht zoveel verandering teweeg? Ik noem het voornaamste.

Vollenhovens vertrek: vele veranderingen

1. *Het emeritaat van Vollenhoven in 1963.* De last van Vollenhovens leeropdracht was in de loop der jaren aan een alsmaar groeiende universiteit dermate drukkend geworden, dat bij zijn afscheid, mede ter verlichting van Zuidema's werk, vier à vijf personen zijn taak moesten overnemen. Van Riessen nam de wijsgerige systematiek, Van Peursen de kennis- en wetenschapsleer, Begemann de antieke filosofie en Van der Hoeven de moderne filosofie voor zijn rekening, terwijl Th. de Boer, thans hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam, als wetenschappelijk medewerker de wijsgerige antropologie ging doceren (tot 1968). Dat deze aflossing van de wacht reeds toen als een doorbraak beschouwd werd, blijkt uit de weerstand die de benoeming van Van Peursen, hoogleraar te Leiden, in sommige kringen opriep.
2. *De wet op het wetenschappelijk onderwijs.* In de W.w.O. 1960 werden als doeleinden van het wetenschappelijk onderwijs gememoreerd de vorming tot zelfstandige wetenschapsbeoefening en de voorbereiding voor bepaalde maatschappelijke beroepen, zoals deze ook reeds genoemd waren in de W.H.O. 1876. Hiernaast werd echter vastgesteld: „Wetenschappelijk onderwijs (. . .) bevordert het inzicht in de samenhang der wetenschappen" (art. 1). En tevens: „De universiteiten en hogescholen (. . .) schenken mede aandacht aan de bevordering van maatschappelijk verantwoordelijkheidsbesef" (art. 2.2.). Als concrete maatregel werd in dit verband aan alle universiteiten een *centrale interfaculteit* ingesteld, „welke in elk geval de wijsbegeerte omvat" (art. 17.3). Dienovereenkomstig bepaalde het Academische Statuut van 11 september 1963, dat er aan elke universiteit een *centrale interfaculteit* zou zijn „tussen alle faculteiten die de universiteit omvat" (art. 2.1.). Ook het bestuur van de Vrije Universiteit ging over tot instelling van zo'n centrale interfaculteit. Haar reglement werd 18 april 1964 goedgekeurd: *dies natalis* van de C.I.F. Een besluit met verreikende konsekwenties! Voortaan zou de wijsbegeerte niet langer georganiseerd worden vanuit een enkele sectie binnen de literaire faculteit, maar vanuit een eigen faculteit, die als *centrale inter*faculteit een zenuwknooppunt moest zijn aan de universiteit. Als om de dreigende verwording van de „uni-versiteit" tot „multi-versiteit" te keren! Alle faculteiten werden in haar vertegenwoordigd en werden zodoende betrokken bij wat de wijsbegeerte tegenover de toenemende vakspecialisatie zou kunnen inbrengen, ook wat betreft het bevorderen van inzicht in de samenhang der wetenschappen en het aankweken van maatschappelijk verantwoordelijkheidsbesef. Kortom, de komst van de C.I.F. was, ook organisatorisch gesproken, de prijsgave van een stuk filosofische beslotenheid, een grotere betrokkenheid van wijsgeren en wetenschappers over en weer.
3. *De wet universitaire bestuurshervorming 1970.* Tot het bovenstaande droeg ook de W.U.B. haar steentje bij. Ze hield onder meer de democratisering in van de facultaire bestuursvorm door de instelling van faculteitsraad en vakgroep. Voortaan zou aan de basis, dit is vanuit verschillende vakgroepen, het onderwijs en onderzoek georganiseerd moeten worden. Evenals elders ontstond er zo ook aan

de C.I.F. een zekere verzelfstandiging van vakken: De wijsgerige disciplines zijn in de jaren zeventig steeds meer uiteen gaan groeien. Het lijkt een algemene tendens, maar in de filosofie komt zoiets extra hard aan. Specialisatie strijdt namelijk met het wezen van de wijsbegeerte, omdat deze nu eenmaal een totaliteitsvisie op de werkelijkheid nastreeft, omdat ze ook iets wil laten zien van de samenhang der wetenschappen. Brengt het systeem van vakgroepen de filosofie niet onder dezelfde valbijl waarvoor ze de vakwetenschappen steeds gewaarschuwd had? In deze verlegenheid presenteerde de algemene filosofie aan de C.I.F. zich in het begin van de jaren zeventig graag als één grote vakgroep (met de nodige subvakgroepen). In latere jaren heeft ze de steven gewend. Er zijn momenteel meer dan een dozijn afzonderlijke vakgroepen, maar aan de dreigende versplintering wordt thans liever het hoofd geboden door middel van colloquia en conferenties. Leeft de wijsbegeerte niet van woord en wederwoord?

4. *Opkomst van de vakfilosofieën.* Naast interne splitsing dreigt de laatste jaren ook externe scheiding: de (algemene) wijsbegeerte lijkt los te groeien van de vakwetenschappen, nu de laatste zich in toenemende mate specialiseren en iedere discipline haar eigen geheimtaal ontwikkelt. Raakt de filosofie met haar encyclopedische veelzijdigheid niet achterop bij de geavanceerde vakspecialistische research met haar cyclopische eenogigheid? Is vaagheid niet de prijs van veelzijdigheid, deskundigheid het loon van eensporigheid? In deze situatie hebben, ook aan de V.U., met name de vakfilosofieën een grote vlucht genomen om de geconstateerde kloof te overbruggen. In de C.I.F. kon men vanouds binnen de algemene wijsbegeerte twee studierichtingen kiezen, te weten systematiek en geschiedenis der wijsbegeerte. Veelbelovend is tegenwoordig echter een derde studierichting: de studie in een of andere vakfilosofie! De vakfilosofieën worden uiteraard weer georganiseerd vanuit bepaalde vakgroepen (sociale wijsbegeerte, medische filosofie, enzovoort). Het systeem van vakgroepen bleek bedenkelijk voor de algemene filosofie, het blijkt echter bevordelijk voor de vakfilosofie, goed voor de groei naar volwassenheid. Aan de V.U. is deze ontwikkeling in volle gang, slechts gehandicapt door het tekort aan geschoolden in wijsbegeerte en vakwetenschap beide. Vele vakfilosofieën en vakgroepen verkeren dan ook *in statu nascendi.*

5. *Het structuurplan wijsgerige vorming.* In bovenstaand kader verdient ook vermelding, dat het bestuur van de Vrije Universiteit na een uitvoerige inspraak-procedure zich in 1970 akkoord verklaarde met een initiatief van de C.I.F.: het structuurplan wijsgerige vorming. De inleidende filosofie-colleges, die vanouds voor alle eerstejaars-studenten aan de V.U. verplicht waren gesteld en golden als een wijsgerige propedeuse ook met het oog op het bijzonder karakter van deze universiteit – de bekende „maandagmorgen-colleges" – dienden vervangen te worden door een algemene wijsgerige vorming.[26] De laatste zou niet alleen dienen in te gaan op de bijzondere doelstelling van de V.U. als christelijke universiteit maar ook moeten bijdragen tot de bovenvermelde universitaire doelstellingen in termen van culturele vorming, maatschappelijke verantwoordelijkheid, methodologisch en encyplopedisch inzicht, grondslagenonderzoek enzovoort. De wijs-

gerige vorming zou om deze reden ook vanuit de verschillende (sub-/inter-)faculteiten afzonderlijk geëntameerd moeten worden en toegespitst dienen te zijn op dáár levende vraagstellingen. Ze zou voorts gefaseerd moeten worden, gespreid over een drietal studiejaren. Ze moest tenslotte zijn opgebouwd uit een drietal onderdelen, a) de wijsgerige encyclopedie met inleidingsvraagstukken en methodologische problemen; b) de algemene filosofie met geschiedenis der wijsbegeerte en systematische wijsbegeerte, cultuurfilosofie, wetenschapsleer, wijsgerige antropologie, ethiek of iets dergelijks; c) de betreffende vakfilosofie, facultatief voor de doctorale fase.

Een ambitieus program! Globaal gesproken waren na het vertrek van Vollenhoven de bewuste inleidingscolleges aanvankelijk nog verzorgd door algemene filosofen, te weten voor de B-fakulteiten Van Riessen, voor de A-fakulteiten eerst Zuidema (hij had te dezen ook met Vollenhoven samengewerkt), naderhand Troost/Klapwijk. Thans wordt evenwel de wijsgerige vorming in nagenoeg alle (sub-/inter-)faculteiten afzonderlijk georganiseerd. Met deze *algemene* wijsgerige vorming neemt de V.U. in Nederland een welhaast unieke positie in. Het structuurplan is in deze aanloopfase uiteraard kwetsbaar. Het spoort ondertussen wijsbegeerte en vakwetenschap aan tot wederzijdse dienstverlening. Het dwingt faculteiten tot universitaire samenwerking. Het vormt een van de sterkste prikkels tot uitbouw van de vakfilosofie.

6. *De doelstelling van de Vrije Universiteit.* V.U.-filosofen hebben zich altijd nauw betrokken betoond bij de discussies over grondslag en doelstelling. Hetgeen terecht is! Wordt van andere wetenschappers verwacht uit te gaan van de christelijke doelstelling van de universiteit, filosofen behoren op haar in te gaan; ze hebben de in haar vervatte problematiek van bijbel-beginsel-geloof-wetenschap-wijsbegeerte-universiteit-maatschappij-wereldsamenleving te thematiseren.

Twee verschuivingen hebben in de centrale interfaculteit nogal een repercussie gehad. Allereerst de omzetting van de grondslag van de V.U. in een doelstelling. Luidde art. 2 in de statuten van de Vereniging waar de V.U. van uit gaat sedert 1879: „De Vereniging staat voor alle onderwijs (. . .) op de grondslag der gereformeerde beginselen (. . .)", in 1971 werd de formulering (sterk bekort): „De Vereniging staat voor alle arbeid op de grondslag van het Evangelie van Jezus Christus, dat de mens roept tot de dienst aan God en aan de medemens". De Vrije Universiteit verkreeg, aansluitend, een eigen doelstelling, vastgelegd in de Regelen: „De universiteit stelt zich ten doel, overeenkomstig de doelstelling der Vereniging, al haar arbeid in gehoorzaamheid aan het Evangelie van Jezus Christus te richten op het dienen van God en Zijn wereld (. . .)" (art. 2.1).

Deze nieuwe formuleringen zijn ongetwijfeld concreter, spreken vermoedelijk ook meer aan en plaatsen niet alleen de wetenschap maar heel het universitaire bedrijf onder de bijbelse roep tot dienst aan God en Zijn wereld. Evenzovele pluspunten. Maar er valt ook een minpunt te noteren. De nieuwe grondslag en doelstelling is volledig in het vage gebleven omtrent Kuypers kernvraag, verpakt in een overigens nogal bedenkelijke beginselenleer, maar toch: de vraag naar reformatie of

scholastiek. Mag van het evangelie een reformerende werking worden verwacht voor de wetenschap zelf, of is de laatste slechts een neutraal instrument, dat zich leent voor christelijke toepassingsmogelijkheden? Is de wetenschap slechts een natuurlijk gerei voor hogere, „bovennatuurlijke" doeleinden? Of wordt de christelijkheid van de wetenschap slechts door het ethos van haar beoefenaars ingebracht? In dat geval zou het woord van de kerkhistoricus Nauta terzake zijn: „Waar het mij hier om te doen is, is alleen de vaststelling dat wie het voorstelt alsof wat er nu gebeurd is, geheel en al in de lijn en de geest zou zijn van Kuyper, zich schuldig maakt aan geschiedvervalsing. Niet Kuyper, maar Gunning kan gelden als geestelijke vader van de grondslagbepaling als banier der Vrije Universiteit".[27] Om kort te gaan, sedert 1971 vindt de wijsgerige reflectie weinig houvast meer in de gekozen grondslagbepaling. En dat terwijl, zoals in het vervolg zal blijken, juist in deze tijd ook in niet-christelijke kring de wetenschapstheorie doende is de levensbeschouwelijke onderstellingen van alle theorievorming te ontdekken!
Ook in bestuurlijk opzicht kreeg de C.I.F. met de doelstelling van doen. In het faculteitsreglement van 1972/73 gold de bepaling, dat leden van de faculteitsraad als hoogste gezag binnen de faculteit dienden in te stemmen met de doelstelling, tenzij het faculteitsbestuur iemand ontheffing verleende op grond van een schriftelijke bereidverklaring „om naar zijn vermogen in de geest van de doelstelling van de Vrije Universiteit te werk te gaan in het besturen van de interfaculteit" (art. II.4.2.). Met deze bepaling ging de universiteitsraad niet akkoord. Ook het bestuur van de Vereniging, dat in 1976 nog voor *alle* faculteitsraden aandrong op het afleggen van een bereidverklaring in bovengenoemde zin, zag naderhand van een dusdanige reglementering af en onthield sindsdien de C.I.F. morele steun. De raad paste onder protest in 1978 haar reglement aan.
In deze reglementenstrijd ging het maar niet om verkapt verzet tegen democratisering, studenteninspraak of iets dergelijks. Ook nu weer stond centraal de zorg om de christelijk-wijsgerige bezinning ook naar de toekomst gaande te houden en hierin als facultaire gemeenschap duidelijk en geloofwaardig te zijn. Anderzijds wordt er binnen de C.I.F. ook wel benadrukt, dat geen enkel reglement waterdichte garanties geeft. Ja er wordt zelfs gesteld, dat reglementering funest is voor de spankracht van het geloof, voor de overtuigingskracht van christelijke wijsbegeerte. Geluiden die ook hunnerzijds duiden op de open of, zo men wil, opengebroken situatie waarin het filosoferen aan de V.U. is komen te verkeren. Dat vraagt thans om nadere analyse.

Van Peursen en Dooyeweerd over de scheppingsorde

In de studierichting systematische wijsbegeerte heeft de centrale interfaculteit naast de zogenaamde brede systematiek en cultuurfilosofie (Van Riessen) ook de vakken kennis- en wetenschapsleer (Van Peursen), logica (De Jong), ethiek (Troost) en antropologie (De Deugd) ondergebracht. Toen C.A. van Peursen (geb.

1920), gewoon hoogleraar te Leiden, in 1963 tevens benoemd werd tot buitengewoon hoogleraar aan de V.U., ontving hij de leeropdracht kentheorie en wetenschapsleer en de geschiedenis van beide. De eerste jaren van zijn optreden aan deze universiteit liet hij vooral van zich horen in wijsgerige tweegesprekken met Dooyeweerd, gesprekken van hoog niveau, door velen gevolgd.

Het curieuze van Van Peursens positie is wel, dat hij zich profileert als christen-wijsgeer, reeds om deze reden blijk geeft van affiniteit met een denker als Dooyeweerd, desondanks op aangelegen punten de wijsbegeerte der wetsidee afwijst en dientengevolge ook in velerlei opzicht afwijzend blijkt te staan tegenover het kuyperiaanse concept van christelijke wetenschap, zoals wij dat tevoren leerden kennen. Van Peursens kritiek op de wijsbegeerte der wetsidee is in een knappe maar toegeknepen vorm neergelegd in zijn artikel „Enkele critische vragen in margine bij *A New Critique of Theoretical Thought*."[28]

De verschillende opvattingen tussen Dooyeweerd en Van Peursen zijn moeilijk onder één grondnoemer te brengen. Toch zijn ze niet van belang ontbloot, omdat ze, zoals gezegd, allerlei denkbeelden betreffen die sedert Kuyper richtinggevend zijn geweest voor de wijsgerige ontwikkeling aan de V.U. En dan denk ik in de eerste plaats aan Kuypers leer van Gods soevereiniteit en zijn scheppingsordinantiën, vervolgens ook aan zijn leer van de religieuze antithese en de gemene gratie.

Wat het eerste punt betreft, heeft Dooyweerd steeds gewezen op het christelijk-religieuze grondmotief, nader op het hierin vervatte scheppingsmotief als grondslag van zijn filosofie. Dit scheppingsmotief zou ons heel de wereld doen verstaan als een scheppings*orde*, waarin alles aan Gods soevereine wil en wet subjèct (onderworpen) is, ook daar waar (in het mensenleven) Gods wetten worden overtreden. Om deze reden meent Dooyeweerd ten aanzien van de geschapen kosmos te mogen uitgaan van „wetmatige standen van zaken". Met deze gestructureerde standen van zaken worden wijsbegeerte en wetenschap zijns inziens onophoudelijk geconfronteerd.

Van Peursen betwijfelt van zijn kant de kenbaarheid, ja het bestaan van zulke structurele en feitelijke standen van zaken. Er kan zijns inziens over de wereld waarin wij leven, slechts gesproken worden in haar betrokkenheid op de mens. Naakte feiten, objectieve standen van zaken zijn er niet. Het is de mens die de zogenaamde objectieve feiten vat door ze te interpreteren, die de wereld kent door haar telkens opnieuw zin en betekenis te verlenen, die niet weet van een stand, slechts van een *gang* van zaken.

Uiteraard is het bovenstaande niet meer dan een eerste terreinafbakening. Beider positie ligt in feite veel gecompliceerder. Om te beginnen is het allerminst Dooyeweerds bedoeling de wereld als een gesloten, zelfgenoegzame orde te beschouwen. Integendeel, reeds eerder zagen wij, dat hij de wereld wil verstaan als een ervaringswerkelijkheid, die betrokken is op de ervaringsmogelijkheden van de mens. Van hem is ook de monumentale stelling „de *zin* is het *zijn* van alle *creatuurlijk zijnde*" (WdWI 6), hetgeen hierop neerkomt, dat de kosmos niet meer

zin *heeft*, maar zin *is*, omdat ze niet in zichzelf rust maar betrokken is op de mens, en in en door de mens boven zichzelf uitwijst en betrokken blijkt op haar goddelijke Oorsprong. Toch ontkent Dooyeweerd, dat deze zin-dynamiek van de werkelijkheid, de leer van een scheppingsorde of van scheppingsordeningen onderuit zou halen. Of omgekeerd, dat het geloof in een creatuurlijke orde ons het zicht op de verwijzende zin van de geschapen wereld zou ontnemen. Integendeel, als deze zin-dynamiek echt creatuurlijk is, dan hangt ze zijns inziens juist aan Gods verordening te dezen. Zo blijft de onophefbare correlatie van *wet en subject*: mens en wereld zijn subject aan de wet van God.
Hiertegenover neemt Van Peursen als wijsgerig uitgangspunt de correlatie van *subject en object*, meer concreet, de intentionele betrokkenheid van de mens op de wereld. Ook de christen-wijsgeer kan in zijn bezinning déze positie naar zijn besef nooit overstijgen. Wel spreken wijsbegeerte en wetenschap van wetten, bijvoorbeeld van wetten in de natuur, maar deze kunnen niet zomaar gelijkgesteld worden met de bijbelse notie van de wet Gods voor het geschapene. De eerst bedoelde wetten worden namelijk vanuit de mens geformuleerd met alle voorlopigheid van dien, ze hebben model-karakter. En wat betreft de wet van God naar bijbels bestek, Van Peursen wil deze meer persoonlijk verstaan, namelijk als de trouw van Gods aanwezigheid in of van Zijn geschiedenis met deze wereld.
Genoeg om in te zien, dat men beider standpunt niet kan afdoen met stereotypen als objectivisme versus subjectivisme of als Grieks-kosmologische denkwijze versus fenomenologisch-extentialistische denkwijze, hoewel zulke termen soms in de discussie gevallen zijn.[29]

De religieuze antithese en de presentie van God

De „kern van het geschil" ligt echter elders, namelijk in Van Peursens bezwaren tegen de antithetische houding van de wijsbegeerte der wetsidee en dus nog meer, naar men mag aannemen, tegen Kuypers antithese-leer.[30] Toch kan men op grond hiervan niet concluderen, dat Van Peursen terugvalt in het synthese-standpunt van de scholastiek. Immers de scholastieke twee-terreinenleer is hem vreemd. Hij ziet héél de wereld als betrokken op de duidingsmogelijkheden van de mens, van die mens die zich voortbeweegt in het veld van de intersubjectiviteit, in existentiële spanningen en intermenselijke communicatie. En Van Peursen blijft niet bij deze toch nog abstracte relaties van subject-object en van subject-medesubject staan, maar ziet beide relaties – zoals hij in de „deiktische" (dit is aanwijzende) ontologie van zijn boek *Feiten, waarden, gebeurtenissen* (1965) onder invloed van P. Thévénaz en anderen geschilderd heeft – als opgenomen in de concrete aaneenschakeling van meer omvattende processen, ja van centrale en mogelijk schokkende gebeurtenissen, die „de kernen, de centra van betekenis" uitmaken van het eerder genoemde spanningsveld en een existentieel, ja ook een religieus omvattend appèl op de mens doen (FW 176). Hier is geen plaats voor een

scholastische tweedeling van de werkelijkheid in een natuurlijk-verstandelijk èn in een bovennatuurlijk-religieus gebied.
Met Dooyeweerd is Van Peursen er dus van overtuigd, dat de mens heel de werkelijkheid religieus doorleeft, ook wanneer hij wijsbegeerte of wetenschap beoefent. De vraag is slechts of het religieuze uitgangspunt van de christen-denker, met Dooyeweerd gesproken, in een „radicale" of „absolute antithese" staat tegenover de humanistische (niet-christelijke) filosofie (NC I 114, 507). Van Peursen dingt als reformatorisch christen niet af op het radicaal karakter van de zonde en haar uitwerking ook in de filosofie. Toch gaat zijns inziens aan de antithese (Gods „neen" tegen de verscheurende werking van de zonde) de these (Gods „ja" tegen de schepping die „zeer goed" heette, Gen. 1:31) vooraf, zodat de genoemde antithese nooit absoluut kan zijn. In de lijn van H. Bavinck en wellicht nog meer van de zendingshoogleraar J.H. Bavinck en diens *Religieus besef en christelijk geloof* (1949) wijst Van Peursen erop, dat ook in de niet-christelijke wereld God present is, dat het de waarheid is die daar (trouwens ook onder christenen) in ongerechtigheid wordt ten onder gehouden (Rom. 1:18), zodat het zogenaamde niet-christelijke grondmotief altijd een raadselachtige *mengeling* is van goddelijk appèl en menselijke afweer, van Waarheid en leugen.
Het gevolg van deze zienswijze is *niet*, dat Van Peursen de wijsgerige communicatie met andersdenkenden aanvaardt en Dooyeweerd haar verwerpen zou. Wel is het gevolg, dat de communicatie bij beiden langs andere lijnen verloopt. Dooyeweerd meent de theoretische denkgemeenschap en de wijsgerige dialoog met andersdenkenden te kunnen vasthouden, omdat ook bij een tegengesteld religieus vertrekpunt zowel christenen als niet-christenen dankzij Gods „algemene genade" geconfronteerd worden met dezelfde in Zijn scheppingsorde gegronde stand van zaken. Van Peursen ziet deze stand van zaken niet zitten („de zaken staan niet, als zin bewegen zij steeds, zijn ze zinvol"), houdt ondertussen ook de wijsgerige communicatie vast, maar zoekt zo niet een „aanknopingspunt" (een term die uit de scholastieke theologie stamt) dan toch een „aangrijpingspunt" (een term die schrijver dezes eens van J.H. Bavinck hoorde) in de aangenomen „presentie Gods" onder alle mensen en volkeren dankzij Zijn algemene openbaring.[31]
Vanuit zijn drang naar concrete, praktische filosofie heeft Van Peursen zijn wijsgerig en wetenschapstheoretisch onderzoek tegenwoordig toegespitst op vergelijking van cultuurkringen, waarbij de derde wereld, de rol van wetenschap en mensbeeld, de betrokkenheid van „onderbouw" op „bovenbouw" of van maatschappijstructuur op cultuur en religie aan de orde worden gesteld. Deze en verwante vraagstellingen kondigden zich reeds aan in zijn *Strategie van de cultuur* (1970) en zullen onder meer worden uitgewerkt in een nog te publiceren studie over *Sciences: Between Heuristics and Ethics.*
Vanuit de vakgroep van Van Peursen wordt ook de logica behartigd, een vak dat na Hoedemaker en Geesink door Vollenhoven, Zuidema en Klapwijk gedoceerd is. Vooral in de zin van wijsgerige logica. Een vrucht hiervan is vroeger onder meer geweest Vollenhovens *Hoofdlijnen der logica* (1948). Sinds 1970 behandelt

W.R. de Jong als wetenschappelijk (hoofd)medewerker de moderne logica, onmisbaar instrument in de wijsgerige argumentatie. Dat de belangstelling voor de wijsgerige logica gaande blijft, ook bij De Jong, blijkt uit zijn V.U.-dissertatie over *De semantiek van John Stuart Mill* (1979).

Van Riessen en de trancendentale kritiek

Nu nader over de systematische wijsbegeerte. Anders dan bij Van Peursen ligt het werk van Van Riessen duidelijk in de lijn van Dooyeweerd en Vollenhoven. Na een ingenieursstudie te Delft promoveerde H. van Riessen (geb. 1911) in 1949 aan de V.U. op een lijvige dissertatie over *Filosofie en techniek*. Hij werd bijzonder hoogleraar te Delft namens de Stichting voor Calvinistische/Reformatorische Wijsbegeerte (1951). Bij het vertrek van Vollenhoven ontving hij aan de V.U. de leeropdracht wijsbegeerte, in het bijzonder de brede systematiek en de cultuurfilosofie betreffende (1963).
Gelet op zijn leer- en levensgang, verbaast het niet, dat Van Riessen zich aanvankelijk vooral verdienstelijk heeft gemaakt als cultuurfilosoof. Het veel gelezen werk *De maatschappij der toekomst*, reeds van 1952, werd in 1967 gevolgd door een nieuwe, nadere cultuuranalyse *Mondigheid en de machten*. Hierin worden als de grootmachten van de moderne cultuur wetenschap, techniek en organisatiekunde naar voren gehaald in haar waanwijze autonomie. De desintegrerende invloed van de secularisatie wordt gepeild; haar inspiratiebron ziet Van Riessen vooral liggen in de vermeende zelfstandigheid van de wetenschap. De heilzame inbreng van de reformatie of beter, de helende kracht van Gods Koninkrijk wordt hiertegenover gesteld. Voor Van Riessen rijst nu echter wel de vraag: Is de weg tot herstel nog praktisch begaanbaar? Hoe is er een culturele wending mogelijk van ontspoorde naar ware mondigheid?
Vanuit soortgelijke grondvragen werkt Van Riessens wetenschappelijke hoofdmedewerker E. Schuurman, wiens dissertatie *Techniek en toekomst* misschien wel uit een geestelijke kruisbestuiving van *Filosofie en techniek* en *De maatschappij der toekomst* gegroeid is (1972). Terloops wil ik hier vermelden, dat Schuurman in 1973 tevens bijzonder hoogleraar is geworden voor reformatorische wijsbegeerte te Eindhoven, in 1975 (ter opvolging van Van Riessen) bovendien te Delft. In de C.I.F. geeft hij leiding aan een projektgroep cybernetica.
Als systematicus is Van Riessen eerst later voor het voetlicht getreden en wel met zijn *Wijsbegeerte* (1970). *Wijsbegeerte* is op sommige bladzijden een licht en luchtig, op andere pagina's een zwaar en grondig geschrift. Dit komt omdat het boek aanvankelijk een inleiding was in de calvinistische filosofie (*Op wijsgerige wegen*, 1959), maar onder genoemde titel her en der is omgewerkt tot een kritische discussie met Dooyeweerd. Uit van Riessens boek blijkt onmiskenbaar, voor wie het om andere redenen misschien nog niet wist, hoezeer het gedachtengoed van Vollenhoven en Dooyeweerd ook een nieuwere generatie filosofen geïnspireerd

heeft en inspireert. Binnen, maar voor een niet onbelangrijk deel ook buiten de centrale interfaculteit.
In Van Riessens denken komen mijns inziens twee lijnen samen. De eerste lijn is uitgezet door Dooyeweerd. Het is een *kritische* lijn. De tweede lijn is uitgetekend door Vollenhoven. Het is een *comprehensieve* lijn, de lijn van een omvattende schriftuurlijke of, zoals Van Riessen ook wel zegt, schriftmatige filosofie. In de eerste lijn dringt het wijsgerige denken naar zijn grenzen en vooronderstellingen. In de tweede lijn begint Van Riessen als het ware aan gene zijde van de grens en zoekt de wijsbegeerte naar een wijsheid waarvan het begin en beginsel overeenkomstig de Schrift gelegen is in „de vreze des Heren" (Spr. 9:10). Deze twee lijnen nu wil Van Riessen gezamenlijk en gelijktijdig in zijn filosofie tot haar recht laten komen. „Onze beschouwing heeft geleid tot de wezenlijke verbinding tussen de wijsheid en de grensvragen" (Wb 19).
De kritische lijn wordt door Van Riessen zichtbaar gemaakt in een brede bespreking van Dooyeweerds transcendentale kritiek, waarin hij aanknoopt bij een eerder gememoreerd argument van Zuidema. Dooyeweerds benadering en bedoeling wordt afgewezen, omdat een strikt theoretisch bewijs dat alle theorie religieus bevooroordeeld is zijns inziens de tegenstander niet overtuigt, veeleer als een boemerang werkt. De conclusie slaat immers terug op de gevolgde bewijsvoering; ook deze moet reeds religieus bevooroordeeld zijn en mist dus overtuigingskracht. Dooyeweerd zit met andere woorden in een „vicieuze cirkel" gevangen (Wb 129). Zijn oogmerk om langs de weg van een transcendentale kritiek het gesprek tussen de verschillende wijsgerige richtingen open te houden of open te breken is tot mislukken gedoemd. Het stellig beroep op een structurele stand van zaken, in casu op de synthetische structuur van het theoretisch-wetenschappelijke denken, waar toch ook de niet-christen denker zich rekenschap van zou moeten geven, vindt bij andersdenkenden geen gehoor. (Van Riessen heeft trouwens zelf reeds een andere kijk op de structuur van de wetenschap, zie vervolg.) Ook in de transcendentale kritiek zijn stelling en onderstelling, theorie en religie niet te ontkoppelen (Wb 131).
Als ik het goed zie, staat Van Riessen *op dit punt* niet zo ver van Van Peursen, die eveneens de wereld zo nauw betrekt op de mens, ook in diens religieuze diepgang, dat een beroep op een feitelijke en structurele stand van zaken gewoon niet overkomt. Wat is dan het oogmerk van een transcendentale kritiek volgens Van Riessen? Niet zozeer eenheid met andersdenkenden als wel de eenheid van wetenschap en geloof.

Comprehensieve filosofie en communicatie

Hier kom ik op wat ik zie als de tweede, de comprehensieve lijn van Van Riessens denken. Trancendentale bezinning op empirie en theorie dringt zijns inziens niet maar (met Dooyeweerd) tot aan de grenzen van het wetenschappelijk denken.

Mits *van meetaf* de inbreng van het geloof verdisconteerd wordt, reikt ze tot over de grenzen van de wetenschap. Ja, hierin blijkt wijsbegeerte *christelijke* wijsbegeerte te zijn, dat ze in gerichtheid op de grensproblemen al redenerend komt tot de *gelovige* erkenning, dat ervaring en ervaringswetenschap haar bovenwetenschappelijke condities hebben in de schepping en de Schepper, in Jezus Christus als centrum en zin, in Gods wet en Gods Geest (Wb 138). Hoe Van Riessen deze transcendentale deductie voltrekt, doet minder terzake, hij biedt ze ook slechts bescheiden aan als een „proefneming" (Wb 130, 133). In elk geval wil hij een loopplank leggen van kritische naar comprehensieve filosofie.[32]
Alles draait hier om de stijl van filosoferen. Er moet worden gefilosofeerd in de context van het christelijk geloof, in het contact met Gods Woord, met een mogelijk beroep op de open bijbel en niet maar op een ondersteld christelijk-religieus „grondmotief" (Wb 57). Dat is, dunkt me, filosoferen in de stijl van Vollenhoven, in verwijderd verband zelfs in de geest van kerkvader Augustinus. Wijsbegeerte groeit uit tot een omvattende begeerte naar ware wijsheid, die van Boven is, maar die zij ondertussen wel kritisch-wetenschappelijk wil verantwoorden. Dooyeweerds onderscheiding van een strikt wetenschappelijke, binnentheoretische èn een religieuze, boventheoretische sfeer komt als kunstmatig te vervallen (Wb 130). Wel erkent Van Riessen, dat de wijsgerige communicatie met andersgezinden vanuit deze comprehensieve conceptie zo niet onmogelijk (Wb 130) dan toch uiterst moeilijk wordt (Wb 139). Dit geldt voor hem temeer, omdat hij anders dan Van Peursen de geschiedenis der wijsbegeerte ten diepste niet beheerst ziet door Gods presentie maar door religieuze afval en antithese, zoals Kuyper, Vollenhoven en Dooyeweerd geleerd hebben (Wb 54, 58). Met laatstgenoemden houdt Van Riessen ook uitdrukkelijk vast aan een goddelijke structurele wetsorde. Hij ziet voorts de structuur van de wetenschap (anders dan Vollenhoven èn Dooyeweerd, laat staan Van Peursen), als een gerichte poging om door analyse en abstractie, door theorie en taal de wet (in de zin van Gods wet) voor de geschapen werkelijkheid tot uitdrukking te brengen (Wb 93, 140). Zwaartepunten van het huidige onderzoek in zijn vakgroep betreffen onder meer de aard en de onderlinge verhouding van de wet, de werkelijkheid, de wetenschap en de taal.

Troost en de weg van ethiek naar antropologie

Binnen het kader van de algemene systematische wijsbegeerte neemt tegenwoordig de ethiek een niet onbelangrijke plaats in. Het behoeft immers geen betoog, dat de ontwikkelingen van deze tijd met een vlottende maatschappij, een voortwoekerende wetenschap, een expansieve economie en een agressieve technologie het zedelijk oordeel voor ontzaglijke problemen stellen. Om de ethische problematiek onder ogen te zien werd in 1964 A. Troost (geb. 1916) benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de sociale ethiek, een vak dat tevoren door G. Brillenburg Wurth gedoceerd was. In 1967 werd Troost gewoon hoogleraar. Hij doceert sedertdien

wijsgerige ethiek. Troost staat in de lijn van de eerder genoemde Geesink, althans voorzover deze de traditionele protestantse theologische ethiek verbreedde en verbond met antropologie, pedagogiek en psychologie; haar bovendien fundeerde in het geloof aan „'s Heeren ordinantiën". Wat het laatste aangaat, Gods wet als wetsorde voor heel de creatuur is ook voor Troost een onopgeefbare geloofsonderstelling van de ethiek, voorzover deze de naam „christelijk" verdient.
In de uitwerking van deze ethiek heeft Troost zich nauw aangesloten bij Dooyeweerd. Dat blijkt vooral in zijn dissertatie *Casuïstiek en situatie-ethiek* (1958). De gangbare onderscheiding van theologische en filosofische ethiek verwerpt hij hier, onder meer omdat ze de mogelijkheid van een christelijke vakwetenschap (naast de theologie) zou uitsluiten (CS 339, 351). Uitgaande van Dooyeweerds idee van de verscheidenheid van „wetskringen", waaronder de ethische, zou de ethiek zijns inziens eigenlijk georganiseerd dienen te worden als een afzonderlijke vakwetenschap binnen een afzonderlijke faculteit, gericht op het morele aspect van de naastenliefde (CS 341). Hoewel Troost aanvankelijk nogal aarzelend (CS 337), om niet te zeggen afwijzend stond tegenover de ethiek in een ruimere zin van het woord, bijvoorbeeld als een wetenschap van het menselijk handelen (CS 354), heeft hij naderhand juist aan een dergelijk ethiek het volle pond gegeven door naast de vakwetenschappelijke ethiek de wijsgerige ethiek naar voren te halen en wel onder de naam van „praxeologie" (praxis-leer, inclusief handelingstheorie).
In deze praxeologie toont Troost het menselijk handelen in de concrete situatie als opkomend uit de antropologische structuur van het menselijk lichaam, waarbij deze lichamelijkheid zeer breed wordt opgevat. Troost ziet de fysisch-chemische lichaamsstructuur van de mens namelijk als opgenomen in steeds hogere lichaamsstructuren: van het levend organisme, van het zintuigelijk gestructureerde lijf, van de vrij handelende figuur. Zoiets kan men ook bij Dooyeweerd vinden. In deze „brede lichamelijkheid" gaat vervolgens het hart schuil als het religieuze, dit is op God betrokken centrum van heel het menselijk (lichamelijk) bestaan. Hoewel Troost zich ook bezig houdt met concrete sociaal-ethische vraagstellingen, bijvoorbeeld in *Geen aardse macht begeren wij* (1976), lijkt hij toch bij voorkeur te opereren op dit moeilijk toegankelijke grensterrein van hart en handeling, van religieuze gerichtheid en concrete lichamelijkheid.
Wat Troost in zijn (wijsgerige) ethiek, mij dunkt, wil laten zien is dit, dat gegeven de complexe lichaamsbouw van de mens de weg van goddelijke Schrift naar menselijke schrede, ik kan ook zeggen, de weg van religiositeit naar activiteit (ook wetenschappelijke activiteit) veel langer is dan Kuyper met zijn rechtlijnige leer van de religieuze antithese en Dooyeweerd met zijn meer genuanceerde theorie van de religieuze grondmotieven konden klaren. De menselijke actstructuur is ingewikkeld. De religieuze grondhouding zet zich allereerst om in een gemeenschappelijk ethos (waarin mentaliteit, motivatie en levens- en wereldbeschouwing een grote rol spelen) en zet zich vervolgens vast in allerlei disposities van de mens (karakter, aanleg, zeden en gewoonten), als kaders voor het concrete handelen.
Het is, dacht ik, duidelijk dat deze „ethologie" en „dispositieleer" allerlei interes-

sante raakvlakken bieden met psychologische en historische disciplines als karakterkunde, persoonlijkheidsleer en de zogenaamde „l'histoire de mentalités". Van meer belang is wellicht, dat de elders vaak wat apodictisch geformuleerde verzekeringen in kuyperiaanse kring inzake de doorwerking van de religie in het politieke-maatschappelijk en wetenschappelijk handelen hier bij Troost meer klaarheid en, wie weet, meer overtuigingskracht verkrijgen. En in het algemeen kan men mijns inziens stellen, dat de ethos-leer van Troost een ernstige poging is om te komen tot een christelijke antropologie, nakomertje aan de V.U., achterblijvertje ook in de wijsbegeerte der wetsidee.[33]
De uitbouw van de wijsgerige antropologie is aan de V.U. dringend nodig. Vroeg of laat mogen hiertoe zeker ook bijdragen verwacht worden van de kant van de betreffende vakgroep. Deze dient nog goed bemand te worden. In 1969 heeft de V.U. een éérste stap in deze richting gedaan met de aanstelling van C. de Deugd (geb. 1924) tot buitengewoon hoogleraar in de wijsgerige antropologie en haar geschiedenis (daarnaast doceert De Deugd vergelijkende literatuurgeschiedenis na de middeleeuwen aan de Universiteit van Utrecht). Voordien werd het vak door Vollenhoven en vervolgens op medewerkersniveau door Th. de Boer gegeven.
Antropologische interesse had De Deugd reeds zijdelings getoond in zijn wijsgerig proefschrift over *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge* van 1966. Hoe breed de antropologie kan worden opgezet blijkt uit zijn inaugurele rede, waarin hij het nationalisme introduceert als vorm van menselijk zelfverstaan en vervolgens de kwalijke invloed ervan op wijsbegeerte en wetenschap aan de kaak stelt (*Nationalisme en wetenschap*, 1970). Met twee uiteenlopende leeropdrachten en slechts een deeltijdse functie aan de V.U. heeft De Deugd zich echter tot onderwijs en onderwijsgebonden onderzoek moeten beperken. De overkomst van E.H. van Olst uit de subfaculteit der psychologie, die zojuist heeft plaatsgevonden, belooft een twééde stap voorwaarts te worden.

Antieke filosofie: Begemann/Bos

Naast de studierichting systematische wijsbegeerte, zoals boven beschreven, kent de C.I.F. de studierichting geschiedenis der wijsbegeerte. Hier vindt de bestudering plaats van de vakken antieke en patristische filosofie (Bos, voorheen Begemann), middeleeuwse en moderne rooms-katholieke filosofie (Smit), moderne filosofie (Van der Hoeven/Klapwijk), daarnaast ook de geschiedenis van de kennis- en wetenschapsleer (Van Peursen). Aangezien Van Peursen reeds eerder ter sprake is gebracht, wordt hier aandacht gevraagd voor de overigen, allereerst Begemann/Bos.
Bij Vollenhovens vertrek (1963) werd A.W. Begemann (geb. 1902) extra-ordinarius voor de geschiedenis van de wijsbegeerte der oudheid. Geverseerd in Vollenhovens probleem-historische methode, bij hem gepromoveerd op Plato's *Lysis*

(1960), was Begemann metterdaad bereid en in staat Vollenhovens onderzoek, dat zich op de antieke filosofie geconcentreerd had, voort te zetten (WT 12). Hij inaugureerde over *De relatie tussen wijsbegeerte en theologie en haar belangrijkste gestalten in de Helleense periode van het oud-Griekse denken* (1965). Met een simpele vraag zoals „Was Hesiodos een filosoof?" toont Begemann aan, hoe gemakkelijk een wijsgerig rationalisme de deur tot het antieke denken dichtklapt, terwijl een christelijke benadering juist openingen biedt (WT 14). Door ziekte gesloopt overleed deze gevoelige, ook taalgevoelige man zonder veel publicaties te hebben nagelaten. Op zijn plaats werd Bos benoemd.
A.P. Bos (geb. 1943), in 1971 bij de classicus G.J. de Vries gepromoveerd op *Een onderzoek naar de kosmologie van Aristoteles*, werd in 1975 lector, in 1980 hoogleraar in de antieke en patristische filosofie. Terwijl hij zeker eens geestes is met Vollenhoven en Dooyeweerd, heeft hij blijken gegeven van kritische bezinning op de wijze waarop genoemden het antieke denken getypeerd hebben, Vollenhoven in zijn visie op de grondlijnen van het platonisme, Dooyeweerd in zijn duiding van de antieke filosofie als zodanig. Sterk betrokken bij de geestelijke ontwikkeling van de V.U. is Bos op zijn terrein en met zijn vakgroep constructief bezig in een onderzoek naar het thema van de „goddelijke voorzienigheid", een thema dat in het antieke denken en via de patristiek ook in de christelijke kerk en theologie een zo grote gespeeld heeft en speelt.[34]
Gelet op de omvang van hun taak en de ingewikkeldheid van de problematiek valt het te begrijpen, dat Vollenhoven en later Zuidema/Begemann aan een diepgaande studie van de patristiek nauwelijks zijn toegekomen. Het zou voor de identiteit van de V.U. van groot belang zijn, indien de vakgroep van Bos de gelegenheid vindt om de filosofie van de kerkvaders, Augustinus voorop, nader te ontsluiten.

Middeleeuwse wijsbegeerte en geschiedfilosofie: Smit

Zoals reeds eerder werd opgemerkt, heeft Zuidema aan de V.U. lange tijd het onderwijs in de middeleeuwse wijsbegeerte behartigd, waartoe hij zich met zijn studie over Occam een goede toegang had verschaft. In 1970 bleek Smit bereid deze taak over te nemen. M.C. Smit (geb. 1911) had al vanaf 1955 de geschiedenis van de middeleeuwen, de theorie der geschiedenis en de wijsbegeerte der geschiedenis gedoceerd. Nu kwam voor hem het laatste vak voorop en de middeleeuwse geschiedenis werd ingeruild voor wijsbegeerte der middeleeuwen en moderne rooms-katholieke filosofie. Een mondvol vakken. Maar gelet op het hoofdvak, kan gezegd worden: de mediaevist werd geschiedfilosoof! En geconcludeerd kan worden, dat de middeleeuwse wijsbegeerte voor de zoveelste maal aan een christelijke universiteit op het tweede plan kwam. Smit ten spijt.
In de betrokken vakgroep heeft Smit cum suis gewerkt aan een centraal onderzoeksthema, te weten de verhouding van God en wereld zoals deze in de middel-

eeuwen aan de orde is gesteld in het zijns- en participatieprobleem, nader, in de opvatting dat het eindige zijn in al zijn veelheid en verscheidenheid deel zou hebben aan het ene, goddelijke Zijn. Een tweede onderzoeksthema heeft betrekking op een al even algemene vraag, de vraag naar het wezenlijke van de middeleeuwse wijsbegeerte. Over een en ander is nog weinig gepubliceerd. Smits dissertatie over *De verhouding van christendom en historie* (1950) raakt met name de moderne rooms-katholieke filosofie.

In één adem willen we hier Smits bemoeienissen met de geschiedenisfilosofie memoreren, hoewel deze eigenlijk thuis horen in een ander verband (wijsgerige systematiek òf vakfilosofie). Smit heeft de geschiedenisfilosofie vooral inhoudelijk opgevat. Niet het métier van de historicus, maar *Het goddelijk geheim in de geschiedenis* (titel inaugurele oratie, 1955) wordt bij voorrang aan de orde gesteld. In de geest van zijn voorganger in de theorie der geschiedenis A.A. van Schelven ontkent Smit, dat de geschiedeniswetenschap van christelijke zijde gericht zou moeten zijn op het handelen van God; ze is betrokken op het gewone doen en laten van gewone mensen. Desondanks is er, ook voor de vakhistoricus, het goddelijk geheim. Niet in de zin van een bovennatuurlijke ingreep van „Gods hand" bij geval van een miraculeus gebeuren. Gods inwerking is namelijk niet incidenteel, maar universeel: héél de geschiedenis getuigt van Gods „intieme aanwezigheid" (GG 10, 14, 17).

Aanvankelijk sloot Smit zich zeer nauw aan bij de wijsbegeerte der wetsidee, blijkens een bijdrage in de bundel *De zin der geschiedenis* (1950). Het historische werd geschetst als een enkele zijnswijze, een enkel aspect van de werkelijkheid naast andere (PV 244-246), zich ontplooiend tegen de achtergrond van „constante principes" of algemene (scheppings)„ordeningen" en gericht op een laatste transcendente oorsprong, zoals een en ander ook bij Dooyeweerd te vinden is (GG 28, HA 169). Reeds toen was de eenheid der geschiedenis hem een probleem. Historische feiten heetten vanuit binnenwereldlijke verbanden „geconditioneerd" en tegelijk, als bij Augustinus, vanuit een transcendentale betrokkenheid „geconstitueerd" (GG 29).

Naderhand blijkt Smits denken dienomtrent verruimd, ja geradicaliseerd te zijn. De gewone geschiedenis is dan een geschiedenis geworden, die heel het cultuurleven omvat, zich dus allerminst tot één aspect beperkt. Ze is omvattend en toch niet al-omvattend. Ze heet „tweede geschiedenis", omdat ze wordt gezien als gedragen door iets anders, door de dynamiek van de „eerste geschiedenis", een geschiedenis die als een „transcendentale vreemdeling" staat tegenover de gangbare geschiedenis in haar vermeende eigenmachtigheid, haar dan ook telkens doorkruist en in de crisis brengt: breuken in de cultuurhistorie. De eerste geschiedenis is een transcendentale, dit is grondleggende geschiedenis, omdat elk feit en voorval van hieruit wordt geconstitueerd. Het is tevens een diepte-geschiedenis, omdat de geschiedenis met al haar breuken en brokken eerst hier haar diepe eenheid ontvangt, het historische eerst hier zijn ware zin ontvouwt. Het is ook een oorsprongsgeschiedenis, omdat de aardse geschiedenis hier oplicht vanuit een

grondgebeuren, samengetrokken in een begin, een midden en een eindpunt, creatie, incarnatie en consummatie of ook schepping, verzoening, voleinding genoemd, even zovele keerpunten in de strijd tussen het Godsrijk en het rijk van de Boze. Een augustiniaans ontwerp, maar minder geschiedtheologisch meer geschiedfilosofisch opgezet, minder vanuit de incarnatie van Christus meer vanuit de manifestatie van héél de metageschiedenis gedacht. Een en ander is ook zo geformuleerd, dat Smit de vruchtbaarheid ervan verwacht èn voor de algemene filosofie èn voor de geschiedeniswetenschap.[35]

Moderne filosofie: Van der Hoeven/Klapwijk

In de vakgroep moderne filosofie zijn momenteel twee hoofddocenten werkzaam: Van der Hoeven en Klapwijk. J. van der Hoeven (geb. 1932) werd lector/hoogleraar in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte in 1963/1968. Hij had in 1963 te Leiden bij F.L.R. Sassen de doctorsgraad behaald op de studie *Kritische ondervraging van de fenomenologische rede*. Aan dit boek is als motto een woord van J.P.A. Mekkes meegegeven: „De discussie heeft te dienen om aan te tonen waar haar grenzen zijn bereikt, teneinde aan de dag te brengen dat wat van buiten haar grenzen daarbinnen zich doet gelden en beslist" (KO 6). Was dit woord kenmerkend voor het werk van Mekkes als reformatorisch filosoof aan de Universiteit van Leiden, het is ook kenmerkend gebleken voor zijn leerling Van der Hoeven.
Men zou kunnen zeggen, dat in Van der Hoevens „kritische ondervraging" Dooyeweerds transcendentale kritiek *in actie* zichtbaar wordt. Was ze aanvankelijk gericht op de fenomenologische beweging, naderhand heeft Van der Hoeven haar uitgestrekt naar het kritisch rationalisme van Popper. Nog later ging hij ook het dialectische denken ondervragen, waarbij het zoeklicht beurtelings uitzwaaide naar Hegel en Marx. In zijn jongste boek *Peilingen* (1980) gaat Van der Hoeven een gedachtenwisseling aan met voorstanders van revolutionaire of technologische vernieuwing om tenslotte in een bijna persoonlijke ontmoeting met Paul Ricoeur het schier onpeilbare te peilen: het kwaad in de wereld. Bij dit alles kan men Van der Hoeven zien staan „op de bres voor een open discussie". En dat aan een christelijke universiteit! Is het dan toch waar, dat niet de erkenning van religieuze vooroordelen, veeleer haar versluiering en miskenning, het wijsgerig denken toesluit, de standpunten verhardt, de communicatie blokkeert?[36]
Een deel van de taak van Van der Hoeven is in latere jaren overgenomen door Klapwijk. Aanvankelijk docent in logica, doctoreerde J. Klapwijk (geb. 1933) in 1970 bij Zuidema op een proefschrift over de theoloog-filosoof Ernst Troeltsch: *Tussen historisme en relativisme*. Nadien gaf hij enerzijds leiding aan facultaire research over vragen van geloof en filosofie. Anderzijds trad hij toe tot de vakgroep moderne filosofie en werd hij op persoonlijke titel lector (1974), dan hoogleraar (1980) in de geschiedenis van de nieuwe wijsbegeerte. Wat de moderne filosofie betreft, valt het accent bij hem op de contemporaine filosofie, getuige zijn

Dialektiek der verlichting: een studie over het neomarxisme van de zogenaamde Frankfurter Schule (1976). Wat de problematiek geloof-filosofie aangaat, redigeerde hij met anderen de bundel *Vrede met de rede?* (1976) en is hij doende met een vervolgbundel, die reflecteert op de vragen van synthese en antithese, dus indirect ook op de geestelijke positiebepaling van de V.U.

De wijsbegeerte van godsdienst en recht

Naast de systematische wijsbegeerte en de geschiedenis der wijsbegeerte moet tenslotte aandacht worden gevraagd voor *de vakfilosofieën*, die aan de C.I.F. een derde algemene studierichting vertegenwoordigen. Helaas kunnen ze hier slechts kortelings ter sprake komen. De redenen liggen voor de hand. De meeste vakfilosofieën verkeren aan de V.U., zoals elders, *in statu nascendi*. Haar vraagstellingen zijn voorts nogal abstract, toegespitst op de betrokken wetenschap en het betreffende wetenschapsgebied. En dan nog dient bedacht te worden, dat de vakfilosofieën verwijlen op de grens van wijsbegeerte en vakwetenschap en om die reden wel een ontmoetingsveld vinden in de centrale interfaculteit maar normaliter haar standplaats hebben in de nevenfaculteiten, zodat ze dan ook gereder van daaruit ter sprake kunnen worden gebracht. Haar vermelding alhier dient slechts ter completering van het opgetrokken beeld van de filosofie aan de V.U.
In de theologie heeft de vakfilosofie in de vorm van de wijsbegeerte van de godsdienst – welke doorgaans ook de wijsbegeerte van de theologie omvat – reeds oude papieren. Kuypers *Encyclopaedie* met haar bezinning op de theologie en Bavincks *Wijsbegeerte van de openbaring* met haar reflectie op de religie leggen hiervan getuigenis af. Nadien is de belangstelling in deze richting aan de V.U. nogal versmald. Er ontstond een bijbelse theologie, die naar binnen wellicht sterk stond in haar bezinning op de bijbelse boodschap, de kerkelijke confessies en de theologische thematiek, maar die naar buiten toe zoveel zwakker was in haar onderscheiding van de (godsdienst)wijsgerige presupposities die bepalend zijn voor zovele richtingen in de moderne theologie.
Toen G.E. Meuleman (geb. 1925) dan ook in 1959 een leeropdracht ontving in de wijsbegeerte van de godsdienst moest hij veelszins met een schone lei beginnen. Zijn onderzoek beweegt zich enerzijds in de richting van de verhouding geloof-rede en van de hiermee verwante vraagstellingen van apologetiek en natuurlijke theologie. Er verschenen zo zijnerzijds studies over Blondel, Pascal, Schleiermacher en de zogenaamde „process-theology", laatstgenoemde in de bundel *De herleving van de natuurlijke theologie* (1974). Anderzijds gaat het onderzoek van Meuleman en zijn medewerkers, zelfs in toenemende mate, in de richting van een encyclopedische bezinning op de status van theologie en theologische uitspraken. Hieruit dient dan wat Meuleman aangaat een historisch-systematische verhandeling te resulteren terzake van theologie, universiteit en academische wetenschap.

In de juridische faculteit heeft in feite reeds een halve eeuw geleden Dooyeweerd zijn krachten gegeven aan de vakfilosofie in de uitbouw van de encyclopedie der rechtswetenschap, annex rechtsfilosofie, waarbij hij zich afwendde van de neokantiaans getinte denkbeelden van zijn voorganger Willem Zevenbergen. In 1965 werd H.J. van Eikema Hommes (geb. 1930) als opvolger van Dooyeweerd benoemd met als leeropdracht de encyclopedie der rechtswetenschap en de wijsbegeerte van het recht. Bekend is, dat Hommes in de juridische faculteit op zijn wijze woekert met de dooyeweerdiaanse erfenis en haar mogelijk rendement voor de rechtswetenschap. Zijn onderzoek naar de geschiedenis van de rechtsfilosofie als ook naar de grondcategorieën van de rechtswetenschap heeft hij neergelegd in doorwrochte studies zoals *Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtfilosofie* (1972), en *De elementaire* respectievelijk *De samengestelde grondbegrippen der rechtswetenschap* (1972, 1976). Thans heeft hij zich geworpen op de wijsgerige rechtssociologie en op de vragen van staat en maatschappij.

De wijsbegeerte van de sociale en verwante wetenschappen

Het is S.U. Zuidema geweest die jarenlang (in feite tot 1969) voor economen en sociale wetenschappers onderwijs gegeven heeft in de wijsgerige achtergronden van economische, sociologische en politicologische theorieën. Nadien werd zijn werk te dezen grotendeels overgenomen door J. Blauw (geb. 1912), die tevoren (vanaf 1962) aan de V.U. godsdienst-antropologie en godsdienst-sociologie gedoceerd had en in 1974 (formeel 1975) benoemd werd tot gewoon hoogleraar in de wijsbegeerte van de sociaal-culturele wetenschappen. Ondanks het voorwerk, verricht door H. Dooyeweerd en R. van Dijk, heeft in feite eerst Blauw en zijn vakgroep de opbouw van het vak sociale filosofie ter hand genomen, een vak dat welbeschouwd nog verder reikt dan de wijsbegeerte van de sociaal-culturele wetenschappen en niet minder dan een christelijke maatschappij-visie tot inzet heeft. In dit verband heeft Blauw benadrukt, dat het uitgangspunt voor de sociale wijsbegeerte gelegen is in een mensbeschouwing die de sociale dimensie zonder meer constitutief acht (MK 33) en mens en maatschappij tezamen ziet in een intercultureel perspectief (MK 7). Een deel van zijn wijsgerige overwegingen heeft Blauw neergelegd in een afscheidsbundel, verschenen bij zijn emeritaat in 1978: *Mens, kultuur en maatschappij*.
De bovengenoemde leeropdracht is in 1979 overgenomen door S. Griffioen (geb. 1941), tevoren „senior member" aan het met de V.U. verwante *Institute for Christian Studies* te Toronto, thans tevens bijzonder hoogleraar voor reformatorische wijsbegeerte te Leiden. Geverseerd in Marx en Hegel (V.U.-dissertatie: *De roos en het kruis*, 1976) houdt Griffioen zich enerzijds bezig met een meer wetenschaps-theoretische probleemstelling betreffende de status van het zogenaamde kritische denken, anderzijds met een meer maatschappelijk probleemcomplex inzake de verhouding van macht en normativiteit. In zijn vakgroep is

H.E.S. Woldring doende een historisch beeld te schetsen van reformatorische maatschappijkritiek in de lange lijn van Groen van Prinsterer-Kuyper-Anema-Gerretson-Dooyeweerd en anderen.

Zoals gezegd, heeft Zuidema eertijds de „wijsgerige achtergronden" ook in de economische faculteit gedoceerd. Dit onderwijs wordt momenteel eveneens op de noemer van vakfilosofie voortgezet en wel binnen de vakgroep wijsbegeerte van de economische wetenschappen in oprichting. In de vakgroep worden thans niet zozeer de wijsgerige stromingen achter als wel de wijsgerige problemen binnen de economische wetenschap ter sprake gebracht. Er is nog geen vakfilosoof benoemd op dit braak liggend terrein. Onderwijs en onderzoek worden behartigd door de wetenschappelijke medewerkers B. Kee en G.M. Huussen, die zich geïnspireerd weten door de filosofie van Dooyeweerd, omdat juist hij zo groot gewicht gehecht heeft aan de transcendentale kritiek van het theoretisch denken, dus ook aan de wijsgerige ondervraging van de vakwetenschappelijke theorie. Meer inhoudelijk is het onderzoek van Kee naar aard en structuur van het economisch veld, terwijl Huussens onderzoek van meetaf meer wetenschapstheoretisch is gericht.

Afzonderlijke aandacht vergt de wijsbegeerte van de psychologie, het vakgebied van Sanders. Zoals we eerder zagen, hadden reeds Kuyper, Geesink en Bavinck een wijsgerige mensvisie opgebouwd. De laatste twee hadden zich ook reeds een visie op de psychologie gevormd. Wat met name Bavinck voorstond, was een „empirische psychologie" die tweeërlei uitgangspunt had. Enerzijds benadrukte hij, dat in de wetenschap, dus ook in de psychologie, geen empirie mogelijk is zonder theorie (PB 7), dus ook geen wetenschap zonder axioma's, zonder subjectiviteit, zonder inbreng van het geloof (CWt 37, 64). Anderzijds beklemtoonde Bavinck een uitwendig kenbeginsel voor de psychologie (evenals voor zijn theologie), te weten de bijbel. De empirische psychologie mocht zijns inziens niet voorbijgaan aan „de psychologie der Heilige Schrift" (PB 8), reden waarom hij de psychologie zag aangewezen zo niet op de leiding van dan toch wel op de samenwerking met de theologie.[37]

Tegen deze achtergrond valt het te verstaan dat toen in Nederland de bijzondere studie psychologie mogelijk werd gemaakt (namelijk als hoofdvak voor het doctoraal examen wijsbegeerte, 1921) en J. Waterink dit vak aan de V.U. ging doceren (1929), deze eveneens voorstander werd (bijvoorbeeld in *De oorsprong en het wezen van de ziel*, 1930) van wat ik zou willen noemen een „comprehensieve psychologie", dat wil zeggen een psychologie die als „christelijke zielkunde" verweven is met de theologie en zich ten doel stelt „de gegevens van Schrift en geloofsleer" (op een in feite dichotomistische manier) te verwerken (OW 82, 92). Naderhand was Waterink terughoudender, bijvoorbeeld in *Ons zieleleven* (1934/1938 en volgende jaren), en werd de Schrift slechts kenbeginsel voor „de hoofdlijnen van ons denken" genoemd; haar gegevens heetten nu slechts „in indirecte zin" voor de psychologie van belang (OZ 11).

In 1952 werd de psychologie tot een afzonderlijke studierichting, sedert 1964 met pedagogiek en sociologie bovendien georganiseerd in en vanuit een afzonderlijke

faculteit. De èn door Bavinck èn door Waterink onderstreepte wijsgerige onderstellingen van de psychologie raakten hiermee echter niet geheel uit het zicht, mede dankzij het optreden van C. Sanders (geb. 1921). Deze volgde in 1961 Waterink op met betrekking tot de theoretische psychologie. Daarnaast doceert hij de geschiedenis van de psychologie, sedert 1974 ook de wijsbegeerte van de psychologie.

In zijn inaugurele oratie *Christelijk geloof en empirische psychologie* (1962) gewaagt Sanders nog wel van christelijke psychologie (CG 18). Zijn naderhand steeds meer beklemtoonde grondstelling is echter reeds hier te vinden, namelijk dat christelijk geloof en empirische psychologie in feite incommensurabel zijn. Het christelijk geloof vertegenwoordigt een bijzondere ken- en zijns-wijze, die van het persoonlijke kennen in liefdevolle ontmoeting; de empirische wetenschap daarentegen een andere kenvorm, die van het onpersoonlijke, abstracte en objectieve kennen, slechts geldig binnen een afgeperkt „universe of discourse" (CG 18). In *„De taal van de predikant"* (1969) heeft hij een en ander uitgewerkt. De taal van de wetenschap, in casu van de psychologie, wordt verworven door een bepaald soort reductie, die modellen bouwt en verklaringsbegrippen hanteert (TP 214-220) maar geen ontologische pretentie heeft (TP 225), terwijl de taal van het geloof „proclamatietaal" is (Van Peursen), niet beschrijvend maar bevrijdend.[38]

Met dit al staat Sanders geen kantiaanse boedelscheiding voor van geloof en wetenschap. Want de abstracte modellen van de hedendaagse wetenschap „onthullen" – fenomenologisch gesproken – toch wel iets van de werkelijkheid (TP 225) en de gereduceerde mensbeschouwing van de moderne psychologie (zo zegt zijn *Inleiding in de grondslagen van de psychologie*, 1976) geeft toch wel een „benaderende voorstelling" van de mens (IP 115). En omgekeerd dienen de verkondigende woorden van geloof en prediking toch wel functioneel te zijn en te slaan op de hedendaagse werkelijkheidsbeleving (TP 228). Streefde Sanders in zijn inaugurele rede nog naar een „integratie" van geloof en psychologie (CG 18), thans beoogt hij op zijn minst een „interactie". De empirische wetenschap kan de begrippen van het geloof en de taal van de theologie van veel metafysische ballast bevrijden. Het geloof kan omgekeerd de wetenschap bevrijden van „verabsolutering" van eigen inzicht (CG 17). Inzoverre strookt Sanders zienswijze met een moderne wetenschapstheorie als van Kuhn dat beiden de wetenschapsbeoefening relativeren en relateren aan prevalerende paradigma's, dit is aan denkgewoontes en wereldbeschouwingen. Het onderzoek van Sanders en zijn vakgroep is altijd sterk historisch gericht geweest; het krijgt tegenwoordig een systematische spits, gericht op de genoemde wetenschapstheoretische problematiek, nader, op de mogelijkheden en beperkingen van de hypothetisch-deductieve methode in de psychologie.

De wijsbegeerte van de natuurwetenschappen en de medische filosofie

Een verwante wetenschapstheoretische problematiek treft men tegenwoordig aan in het werk van P.P. Kirschenmann (geb. 1936). Deze was als filosoof aanvankelijk werkzaam in de Verenigde Staten, laatstelijk aan Clarkson College of Technology, New York State. In 1976 werd hij aan de V.U. benoemd als hoogleraar in de wijsbegeerte van de exacte natuurwetenschappen. In zijn aanvangsrede *Exactness* (1978) blijkt hij zich nogal gedistantieerd te hebben van de eenzijdigheden van de traditionele wetenschapsleer (van het logisch empirisme) en evenals Sanders het belang in te zien van de nieuwere wetenschapsfilosofie (van Kuhn cum suis), een filosofie die de wetenschap niet meer uitsluitend ziet als een logisch bouwsel of als een systematisch streven naar ware beweringen, maar tevens als een historisch en sociaal verschijnsel, betrokken op maatschappelijke doeleinden (Ex 7). De wetenschap heeft, alsdus Kirschenmann, een „sociale dimensie" en wordt beoefend vanuit fundamentele vooronderstellingen omtrent de wereld (Ex 25, 19). Toch kant Kirschenmann zich uiteindelijk ook tegen Kuhn cum suis en wijst hij de gedachte af, dat het in de wetenschap uitsluitend zou gaan om historisch bepaalde paradigma's, om wisselende wereldbeelden, ja wisselende werelden. Tegenover dit „paradigm relativism" stelt hij, dat de wetenschappen steeds „*dezelfde* wereld" dienen te verklaren (Ex 6).
Men kan hieruit afleiden, dat Kirschenmann het probleem van de kennis van de natuur niet, zoals Sanders of Van Peursen, benadert vanuit het concept van een fenomenologische onthulling van de wereld met steeds verdergaande reducties. Veeleer stelt hij zich op het standpunt van een kritisch of „filosofisch realisme" (Ex 6), een standpunt dat we mutatis mutandis reeds eerder aan de V.U. zijn tegengekomen. Kirschenmann bepleit zulk een realistische wetenschapsfilosofie, overtuigd als hij is, dat de waarheidsaanspraak van de wetenschap niet mag worden prijsgegeven en op een of andere manier gelegen zal moeten zijn in de correspondentie met de werkelijkheid (Ex 27). Een veel meer fenomenologische benadering van de werkelijkheid wordt daarentegen bepleit in de wetenschapsopvatting van Metz, met wie Kirschenmann overigens een intense belangstelling voor de relatie wetenschap en samenleving gemeen heeft.
W. Metz (geb. 1909) doceert sedert 1973 filosofie in de faculteit der geneeskunde. In 1976 werd hij *de jure* wat hij *de facto* reeds was: een buitengewoon lector in de medische vakfilosofie en ethiek. In het lopende jaar zal hij zijn onderwijstaak vermoedelijk afronden. Metz heeft zich jarenlang ingespannen om een antwoord te vinden op de nijpende vraag of de alsmaar groeiende medische macht niet bezig is om te slaan in haar tegendeel, anders gezegd, of maximale medische zorg tegenwoordig niet eer een bedreiging dan een bescherming van het menselijk leven vormt.
Het onderzoek van Metz heeft zich blijkens zijn dissertatie *Het verschijnsel pijn* (1964) nagenoeg vanaf het begin geconcentreerd op het fenomeen van de pijnbeleving. Vanuit de bovengenoemde vraagstelling heeft Metz zich gekeerd tegen de

theoretische kennisdrift van de gangbare geneeskunde èn tegen de technische beheersingsdrang van de gangbare geneeskunst. Beide zouden stoelen op de fysiologie van het geopende en dus dode lichaam, dat wil zeggen op die fysiologie die in de lijn van Descartes de mens als levend lijf miskend heeft en hem anatomisch gedenatureerd heeft tot een ding, een autonoom mechanisme, een object. Geneeskunde zou verworden zijn tot toegepast natuurwetenschappelijk onderzoek en ook in de pijnbestrijding niet meer zijn dan een techniek van medische en medicinale kunstgrepen.
Tegenover de theoretische en technologische abstractheid van dit objectiverend verstand kiest Metz onder invloed van de fenomenologische denkwijze van Husserl en zijn leermeester J.H. van den Berg voor een geneeskunde van het „gesloten lichaam".[39] Dat is voor hem een geneeskunde die zich weer bekeert (!) tot de concreetheid van de voorwetenschappelijke levenswereld, tot de indringende aandacht van zintuigen en zinnen, tot de eerbied voor de materiële mens, tot de houding van de participerende observatie. Men leze *Pijn, een teer punt* (1975). Metz is ervan overtuigd, dat de pijn van de patient meer is dan het fluitsignaal van een ontregelde robot. De robot is geen robot, maar een menselijk lichaam, een mens. En deze mens verleent zijn bestaan aan het samenzijn met anderen, ja met de Ander. Hij *is* antwoord op het woord „Adam, waar zijt gij?" Pijn is, zo gezien, terreur van een gedesintegreerd lichaam, opstand van een verzelfstandigd subsysteem, dat eerst bij de roep van een partner en in de dialogische relatie van patient en arts mogelijkheden ontvangt tot herstel in het levend systeem van het mens-zijn, in de warmte van de wereld, in de geborgenheid van „moeder-aarde".
Voor Metz is de inzet van het geding het heersende antropologische dualisme van ziel en lichaam, zo eigen aan de middeleeuws-scholastische èn aan de nieuwere, cartesiaanse filosofie. Aan de V.U. heeft het in de lijn van Kuyper, Dooyeweerd, Van Peursen en anderen telkens tegenspraak uitgelokt. Hier wordt het opnieuw weersproken. Maar nu vanuit de fenomenologische visie van een heelkundige. En tegelijk vanuit de grimmige kritiek van een vakfilosoof op een stuk westerse wetenschapsontwikkeling waaraan hij ook de V.U. telkens weer tribuut ziet betalen (OD 13, 17).

SLOTWOORD

We staan aan het einde van ons overzicht over een honderd jaar filosoferen aan de Vrije Universiteit. Een lange reeks van denkers is aan ons oog voorbijgetrokken. Men kan niet simpel stellen: zoveel hoofden, zoveel zinnen. De genoemden hebben immers steeds gestaan voor eenzelfde overtuiging, namelijk dat geloof en wetenschap met elkaar van doen hebben, dat christelijk filosoferen alle inspanning waard is. En gesteld voor Kuypers keuze, de keuze tussen scholastieke aanpassing

òf reformatorische vernieuwing heeft niemand de eerste weg bepleit.
Voor het overige zijn de verschillen in wijsgerige opvatting niet gering gebleken. Het zou dus misleidend zijn thans aan het slot te stellen, dat ieder voor zijn deel heeft bijgedragen aan een gemeenschapsfonds van christelijk-wijsgerige ideeën. Zo eenvoudig liggen de zaken niet. Tussen Kuyper en Woltjer, Dooyeweerd en Vollenhoven, Van Peursen en Van Riessen – om maar enkelen te noemen – zijn principiële meningsverschillen aan de dag getreden. Die hebben ondertussen wel de wijsgerige bezinning gaande gehouden.
Ons overzicht toont met andere woorden geen gemeenschappelijkheid aan visies. Wel een zekere gemeenschappelijkheid aan vraagstellingen; centrale vragen van het tijdvak Kuyper zijn in de volgende decennia niet terzijde geschoven, maar verbreed en verdiept. Niet zozeer in de geboden *oplossingen* als wel in de aangeboden *probleemstellingen* is het filosoferen aan de V.U. een eigen herkenbare weg gegaan en heeft het ook betekenis verkregen voor de wijsbegeerte in het algemeen. Zonder nu naar volledigheid te streven som ik tot slot een aantal van deze probleemstellingen op, gemarkeerde grensstenen langs een weg die naar de toekomst loopt.
1. *Filosofie & religie.* Reeds Kuyper en Bavinck hebben het postulaat van de religieuze onbevooroordeeldheid van het wijsgerig-wetenschappelijk denken kundig gekritiseerd. De vraag naar de betrekking van religie en filosofie (Dooyeweerd) èn het gevaar van een cirkelredenering (Zuidema, Van Riessen) is echter actueel gebleven. Daarbij voegen zich tegenwoordig nevenvragen uit de wetenschapsleer, bijvoorbeeld of het religieuze uitgangspunt slechts de „context of discovery" of ook de „context of justification" van de theorievorming regardeert en of zulk een uitgangspunt wellicht niet gezien moet worden binnen een breder bestek van persoonlijke, politieke of paradigmatische presupposities (Sanders, Kirschenmann).
2. *Filosofie & Heilige Schrift.* De bijbel is voor een gelovige meer dan inspiratiebron; ze is ook aanwijzing („thorah") en onderwijzing („didachè"). Maar de vraag naar een schriftuurlijke wijsbegeerte (Vollenhoven) en haar verhouding tot religieuze motieven (Dooyeweerd) en calvinistische beginselen (Kuyper) blijft bestaan. Zo blijft ook de vraag, hoe de bijbelse leer verwoord of verwerkt zou moeten worden zonder vermenging van taalvelden, zonder verwarring van filosofie en theologie (Sanders, Meuleman).
3. *Filosofie & antithese.* Waar Gods Woord en Gods Geest werkzaam zijn, daar wordt het menselijk denken vernieuwd (Calvijn). Daar wordt het dus ook tijd voor ideologie-kritiek. Leidt religieuze antithese echter altijd tot een program van antithese-filosofie, tot een pogrom van synthese-denken (Kuyper)? Of is er *in philosophicis* een tussenweg begaanbaar, waarin kritiek en communicatie hand in hand gaan, bijvoorbeeld in de vorm van een kritische ondervraging (Van der Hoeven)? Zo ja, op grond waarvan is dit dan mogelijk: een Logosleer (Woltjer), een gemene gratie-leer (Kuyper), de idee van Gods revelatie (Bavinck), Gods presentie (Van Peursen), standen van zaken (Dooyeweerd)?

4. *Filosofie & scholastiek.* Was de scholastieke denkwijze binnen het katholicisme en protestantisme per definitie een filosofie van accomodatie en compromis, een poging om rede en religie te synthetiseren (Kuyper, Vollenhoven)? Of was ze wellicht tegelijkertijd ook een prille poging om de religieuze fundamenten van de filosofie te peilen, een poging tot trancendentale filosofie (zie mijn suggestie bij Bavinck)? Of zit er iets in van wat ik bij Vollenhoven en Van Riessen „comprehensieve filosofie" noemde? Wat is het wezen van patristische en middeleeuwse wijsbegeerte (Bos, Smit)? Met de groei van christelijke wijsbegeerte wijzigt zich ook het zicht op een christelijk verleden, ontstaat er een nieuwe kijk op kerkvaders, kerkleraars en kerkhervormers.
5. *Filosofie & werkelijkheid.* De werkelijkheid is naar bijbels besef Gods creatuur, onderworpen aan Zijn soevereine wil. Leidt deze zienswijze tot de drieslag God-wet-kosmos (Geesink, Vollenhoven) of tot een kuyperiaanse of dooyeweerdiaanse wetsidee? Of is het theologisch houdbaar en wijsgerig denkbaar om met Van Peursen Gods Wet als Gods aanwezigheid in deze werkelijkheid te verstaan? Is tussen filosofie en theologie geen samenwerking gewenst, ook als het gaat om de mens, het grote geheim in Gods geschapen werkelijkheid?
6. *Filosofie & vakwetenschap.* Reeds in vroeger stadium hebben Kuyper, Pos en Dooyeweerd vanuit de filosofie bruggen geslagen naar de vakwetenschap, naar theologie, filologie en rechtswetenschap. Een dergelijke uitbouw van vakfilosofieën is momenteel volop gaande. En de wetenschapstheoretische posities die eerder werden ingenomen, blijken allerminst verouderd. Ook nu worden realistische, fenomenologische en trancendentaal-kritische standpunten met de nodige nuanceringen verdedigd (Kirschenmann, Metz, Hommes). De discussie moet voortgaan *over*, maar ook *met* de vakwetenschap.
7. *Filosofie & praxis.* De vraagstukken van cultuur en samenleving hebben van ouds de aandacht van de V.U. gevergd. Tegenwoordig zijn ze nijpender dan ooit. Kuypers befaamde roep om een „architectonische kritiek" van de samenleving vindt dan ook weerklank. Maar de respons blijft ten achter bij de roep. Moet de filosofie het oor lenen aan de vakwetenschappen, die zoveel dichter bij de praktijk staan? Of moet zij de vinger opheffen, omdat de maatschappelijke praxis juist gebukt gaat onder de overmoed en overmaat van technisch-wetenschappelijke macht (Metz, Van Riessen)? Moet de filosofie, juist ook als christelijke filosofie, op alternatieve mogelijkheden aansturen? Na honderd jaar zit de V.U. nog om architecten als Kuyper verlegen.

NOTEN

1. *J. Calvijn*, Institutie III.7.1. Zie ook *J. Klapwijk*, Calvijn over de wijsbegeerte, oefening in ootmoedigheid, in: Beweging 40.1 (1976, 1), pp. 18-19.

2. Institutie II.2.18/24; II.1.9; deel I p.XV; III.7.1 (in de laatste tekst is in de Nederlandse uitgave (ed. A. Sizoo) de verwijzing naar Rom. 12:2 uitgevallen.
3. *A. Augustinus*, De civitate Dei I.35; *A. Kuyper*, Pro Rege I, pp. 501-509.
4 De gemeene gratie III, 513/514. Vgl. als contrast SK 31. Voor de analyse van Kuyper heb ik met name veel te danken aan *H. Dooyeweerd*, Kuypers wetenschapsleer; in: Philosophia Reformata 4 (1939), pp. 193-232.
5. Vgl. *J. Klapwijk*, Op zoek naar het mensbeeld van liberalisme, socialisme en christen-democratie; in: Honderd jaar partij (A.R.P.), pp. 67-87.
6. EG II 26, 145; zie ook Dictaten dogmatiek II, Locus de creaturis, p. 23.
7 HC 22. Kuyper heeft de leer van de gemene gratie eerst vanaf 1887 ontwikkeld, cf. *J. Douma*, Algemene genade, pp. 90-91, 114-116. Over de verhouding tot Calvijn, zie *J. Klapwijk*, Calvin and Neo-Calvinism on non-Christian Philosophy, in: Philosophia Reformata 38 (1973), pp. 43-61.
8 *S.J. Ridderbos*, De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper, p. 87; *J. Douma*, Algemene Genade, p. 58; *S.U. Zuidema*, Gemene gratie en Pro Rege bij dr Abraham Kuyper; in: Anti-Revolutionaire Staatkunde 24, 1/2 (1954, jan./febr.), p. 15 sqq.
9. Over het conflict tussen Kuyper en A.F. de Savornin Lohman zie *J. Roelink*, Vijfenzeventig jaar Vrije Universiteit, pp. 106-117. Het struikelblok vormde de 19 stellingen van Kuyper cum suis, die een historisch-organologische interpretatie gaven van de „Gereformeerde beginselen". Ze zijn in extenso afgedrukt in: *J.C. Rullmann*, De Vrije Universiteit (1930), pp. 186-193.
10. VR 217. Zie ook *J. Woltjer*, Gezag en wetenschap, p. 20.
11 ET 67, HO I 61, II 6,7. Zie ook Zedelijkheid en recht, p. 80.
12 Zie *C. Veenhof*, In Kuyper's lijn, pp. 15-16. Voor de analyse van Bavinck heb ik gebruik mogen maken van een ongepubliceerd manuscript van *J. Veenhof*, Het wijsgerig substraat van Bavincks theologie.
13 CWt 94,108. Ontkend kan niet worden, dat Bavinck hierbij aanvankelijk nog aanleunde tegen de scholastieke idee van de theologie als *regina scientiarum*, CWt 94; zie ook *R.H. Bremmer*, Herman Bavinck als dogmaticus, p. 39.
14. Zie over deze „metabasis" een college-dictaat van H. Bavinck uit 1896-97, geciteerd bij *R.H. Bremmer*, Herman Bavinck als dogmaticus, p. 40. Bremmer bespreekt hier uitvoerig Bavincks oordeel over Kuypers Encyclopaedie, pp. 37-45.
15 GD I 290-292. Ten aanzien van Kuypers aarzelende positie vergelijke men EG III 444 sq., 553 sq. met HC 127, waar de antithese omschreven wordt als „twee absolute uitgangspunten die geen vergelijk dulden".
16 Zie *R.H. Bremmer*, Herman Bavinck als dogmaticus, p. 165.
17. Zie ook De zekerheid des geloofs, 63 sq. Over Bavincks wijsbegeerte zie nog *S.P. van der Walt*, Die wysbegeerte van Dr. Herman Bavinck. Over de spanningen in Bavincks positie zie *C. van Til*, Common Grace, pp. 44-58.
18. WO 182. Hoewel Bavinck zich beroept op Spr. 4:23 is niet altijd duidelijk, of hij het „hart" slechts aan de vermogens van de ziel of aan de ganse mens ten grondslag ziet liggen, vergelijk bijvoorbeeld GD I 598. Wel kan Bavinck in zijn Bijbelsche en religieuze psychologie – evenals Vollenhoven later zou doen – ziel en lichaam een enkele keer duiden als „inwendige" en „uitwendige zijde" van de éne mens, maar deze eenheid blijkt toch weer resultaat van „vereeniging en samenwerking" (BR 23,57). De „eenheid der persoonlijkheid" wordt meermalen beklemtoond en betrokken op het

hart, waaruit de uitgangen des levens zijn, maar het gaat dan toch weer nader om het leven van verstand, gevoel en wil (BR 80).

19. Zie *K. Kuypers*, De filosofische ontwikkeling van de jubelaris; in: Feestbundel aan prof. dr. H.J. Pos, 1948, p. 16.
20. NC I 96. Zie met name Het oecumenisch-reformatorisch grondmotief van de wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit; in: Philosophia Reformata 31 (1966), pp. 14-15.
21. Van Peursen's critische vragen bij „A New Critique of Theoretical Thought"; in: Philosophia Reformata 25 (1960), p. 97.
22. *C. Veenhof*, In „Kuyper's lijn, p. 19-21. Kuyper (komt) ten volle toe de eretitel van grondlegger der Calvinistische wijsbegeerte", aldus *Dooyeweerd*, Wat de wijsbegeerte der wetsidee aan Dr. Kuyper te danken heeft; in: De Reformatie 18,5 (1937, 29 oct.), p. 65. Zie meer in detail *H. Dooyeweerd*, Kuyper's wetenschapsleer, in: Philosophia Reformata 4 (1939), pp. 193-232.
23. Zie *S.U. Zuidema*, Transcendentale problemen van het wijsgeerig denken; in: Mededelingen van de Ver. voor Calvin Wijsb., 1949, juni, pp. 3-4.
24. LR 31, CR 24, IP 12. Ook bij Dooyeweerd wordt de trits God-wet-kosmos aangetroffen en de wet als „grens" geduid. Een en ander staat daar echter op gespannen voet met een andere onderscheiding, te weten die van de „wetszijde" en de „subjectzijde" van de kosmos, cf. NC I 99 en 101.
25. De vervolgdelen van de Geschiedenis der wijsbegeerte zouden mede geschreven worden door *K.J. Popma* en *S.U. Zuidema*. In totaal waren tien delen gepland. De overige zijn echter nooit verschenen, wel publiceerde *Vollenhoven* nog onder andere in Philosophia Reformata. Van zijn methode heeft hij zich rekenschap gegeven in: De consequent probleemhistorische methode, in Philosophia Reformata 26 (1961), pp. 1-34. De syllabus Conspectus verscheen in latere omwerkingen als Historia philosophiae en Kort overzicht van de geschiedenis der westerse wijsbegeerte. In 1962 werd de genoemde overzichtskaart opgenomen in de syllabus *Schematische kaarten*.
26. De Senaat van de V.U. verzocht reeds in 1881 aan Ph.J. Hoedemaker om in de faculteit der letteren logica te doceren, omdat Hoedemaker hierbij ook de geschiedenis van de filosofie behandelde, een eerste stap in de richting van een wijsgerige propedeuse. Aan een algemene propaedeuse werd grote waarde gehecht. Zie *J. Roelink*, Vijfenzeventig jaar Vrije Universiteit, pp. 80-82.
27. Niet Kuyper, maar Gunning; in: Centraal Weekblad 19, 8 (1971, 27 febr.), p. 1.
28. In Philosophia Reformata 24 (1959), pp. 160-168. Zie ook repliek en dupliek: jaargangen 25 (1960) en 26 (1961).
29 Objectivistisch: Philosophia Reformata 24 (1959), p. 166; 26 (1961), p. 191. Subjectivistisch: Philosophia Reformata 25 (1960), pp. 112, 136. Grieks: Philosophia Reformata 24 (1959), p. 166; 26 (1961), p. 199. Existentialistisch: Philosophia Reformata (1960), pp. 129, 132.
30. Philosophia Reformata 25 (1960), p. 164.
31 Zie Philosophia Reformata 24 (1959), p. 168 en *J. Klapwijk*, Calvin and Neo-Calvinism on non-Christian Philosophy; in: Philosophia Reformata 38 (1973), pp. 56-58.
32. Over de spanningen die zich hierbij kunnen voordoen, zie mijn bespreking van Van Riessens boek Over mogelijkheden van christelijk filosoferen; in: Mededelingen V.C.W. 1971, sept., pp. 7-10.
33. *Troost* brengt zijn theorie van het menselijk handelen tegen de achtergrond van

Dooyeweerds antropologie ter sprake in Ethos; in: Ad Interim (feestbundel R. Schippers, 1975), pp. 176-179. Een uitwerking hiervan biedt de syllabus Praxeologie (1980, 3e dr.). Voor Dooyeweerds antropologie zie zijn stellingen: De leer van de mensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee (1942).

34. *Bos'* proefschrift werd vertaald in het Engels: On the Elements (1973). Zie ook zijn openbare les: Providentia divina (1976).
35. In De zin der geschiedenis schreef *Smit* De moderne protestantse visie op de geschiedenis, pp. 217-246. Zie voorts De tijd der geschiedenis; in: Bulletin S.A.V.B.C.W. 12 (1968, jan.), pp. 5-19; Kanttekeningen bij de huidige discussie over de plaats der geschiedenis; in: Veranderingen in de geschiedwetenschap: O.S.G.N. – wet. public. (1973, nov.), pp. 57-59 en het stencil: Beschouwingen over de geschiedenis en de tijd der geschiedenis (1970).
36. Voor *Van der Hoevens* benadering van (Jaspers en) Popper zie: Op de bres voor de open discussie (1968), van Hegel en Marx onder andere Karl Marx: The Roots of His Thought (1976).
37. PB 70. De verwijzingen PB 7 en PB 8 zien op de eerste druk van *Bavincks* Beginselen der psychologie. „De psychologie der Heilige Schrift" is uit de tweede druk weggelaten, maar slechts omdat ze elders in breder verband zou worden opgenomen (PB 22)! Zulks geschiedde in zijn Bijbelsche en religieuze psychologie van 1920, pp. 1-80.
38. TP 223. Zie ook: De behavioristische revolutie in de psychologie (1972), p. 364.
39. Aldus de subtitel van *J.H. van den Berg*, Het menselijk lichaam, Deel I.

BIBLIOGRAFIE

A. Augustinus, De staat Gods; bewerkt door dr. J. Wytzes, Kampen, J.H. Kok, 1947.
H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek (=GD); Kampen, J.H. Kok, (1895-1901) 1967, 5e dr.
Beginselen der psychologie (=BP); Kampen, J.H. Kok, (1897) 1923, 2e dr.
De zekerheid des geloofs; Kampen, J.H. Kok, (1901) 1918, 3e dr.
Christelijke wetenschap (=CWt); Kampen, J.H. Kok, (1904) 1929, 3e dr.
Paedagogische beginselen (=PB); Kampen, J.H. Kok, 1904.
Christelijke wereldbeschouwing (=CWb); Kampen, J.H. Kok, (1904) 1929, 3e dr.
Wijsbegeerte der openbaring (=WO); Stone-lezingen voor het jaar 1908, gehouden te Princeton (N.J.); Kampen, J.H. Kok, 1908.
Philosophie des geloofs (1918); in: VO, pp. 9-17.
Bijbelsche en religieuze psychologie (=BR); Kampen, J.H. Kok, 1920.
Verzamelde opstellen op het gebied van godsdienst en wetenschap (=VO); Kampen, J.H. Kok, 1921.
Kennis en leven (=KL); Opstellen en artikelen uit vroegere jaren; Kampen, J.H. Kok, 1922.
J.H. Bavinck, Religieus besef en christelijk geloof; Kampen, J.H. Kok, 1949.
A.W. Begemann, De relatie tussen wijsbegeerte en theologie en haar belangrijkste gestalten in de Helleense periode van het oud-Griekse denken; Kampen, J.H. Kok, 1965, inaugurele rede V.U.

J.H. van den Berg, Het menselijk lichaam; Een metabletisch onderzoek; 2 dln, Nijkerk, Callenbach, (1959) 1961, 2e dr.
J. Blauw, Mens, kultuur en maatschappij (= MK); Lotgevallen van een denktraditie; Nijkerk, G.F. Callenbach, 1978.
A.P. Bos, Een onderzoek naar de kosmologie van Aristoteles in de eerste jaren van zijn wijsgerige activiteit; Amsterdam, Filosofisch Instituut V.U., 1971, diss. V.U.
On the Elements; Aristotle's Early Cosmology; Assen, Van Gorcum, 1973.
Providentia Divina; The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle; Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1976.
R.H. Bremmer, Herman Bavinck als dogmaticus; Kampen, J.H. Kok, 1961, diss. V.U.
Joh. Calvijn, Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst; ed. A. Sizoo, 3 dln, Delft, W.D. Meinema, (1931) 1956, 3e dr.
C. de Deugd, The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge; Assen, Van Gorcum, 1966.
Nationalisme en wetenschap; Amsterdam, 1970, inaugurele rede V.U.
H. Dooyeweerd, De wijsbegeerte der wetsidee (= WdW); 3 dln, Amsterdam, H.J. Paris, 1935/36.
Wat de wijsbegeerte der wetsidee aan Dr. Kuyper te danken heeft; in: De Reformatie 18,5 (1937, 29 okt.), pp. 63-65.
Kuyper's wetenschapsleer; in: Philosophia Reformata 4 (1939), pp. 193-232.
De leer van de mensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee (1942), Amsterdam, Filosofisch Instituut Vrije Universiteit.
Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte; deel I (= RS), Franeker, T. Wever, 1949.
A New Critique of Theoretical Thought (= NC), 4 vols. Amsterdam, H.J. Paris/Philadelphia, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953.
Vernieuwing en bezinning (= VB); Om het reformatorisch grondmotief; bewerkt door J.A. Oosterhoff, Zutphen, J.B. v.d. Brink, 1959.
Van Peursen's critische vragen bij „A New Critique of Theoretical Thought"; in: Philosophia Reformata 25 (1960), pp. 97-150.
Het oekumenisch-reformatorisch grondmotief van de wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit; in: Philosophia Reformata 13 (1966), pp. 3-15.
J. Douma, Algemene genade; Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over „algemene genade"; Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1966, diss. Theologische Hogeschool, Broederweg, Kampen.
H.J. van Eikema Hommes, Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie; Deventer, Kluwer, 1972.
De elementaire grondbegrippen der rechtswetenschap; Een juridische methodologie; Deventer, Kluwer, 1972.
De samengestelde grondbegrippen der rechtswetenschap; Een juridische methodologie; Zwolle, Tjeenk Willink, 1976.
G.H.J.W. Geesink, De ethiek in de gereformeerde theologie (= ET); Rede bij de overdracht van het rectoraat der Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 October 1897; Amsterdam, W. Kirchner, 1897.
Van 's Heeren ordinantiën (= HO); Kampen, J.H. Kok, (1907) 1925, 2e dr. 4 oktober 1908? (p. 544)
Zedelijkheid en recht; Rede gehouden bij de overdracht van het rectoraat der Vrije Universiteit, den 20sten October 1909; Amsterdam, H.A. van Bottenburg, 1909.
Gereformeerde ethiek (= GE); 2 dln, Kampen, J.H. Kok, 1931.

S. Griffioen, De roos en het kruis; De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel; Assen, Van Gorcum, 1976, diss. V.U.
V. Hepp, Dreigende deformatie; 4 dln, Kampen, J.H. Kok, 1936-1937.
J. van der Hoeven, Kritische ondervraging van de fenomenologische rede (=KO); Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1963, diss. R.U. Leiden.
Op de bres voor de open discussie; Een korte confrontatie met Karl Jaspers en Karl Popper; Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1968, inaugurele rede V.U.
Karl Marx; The Roots of His Thought; Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1976.
Peilingen; Korte exploraties in wijsgerig stroomgebied; Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1980.
W.R. de Jong, De semantiek van John Stuart Mill; Amsterdam, Academische Pers, 1979, diss. V.U.
P.P. Kirschenmann, Exactness (=Ex); Amsterdam, 1977, inaugurele rede V.U.
J. Klapwijk, Tussen historisme en relativisme; Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch; Assen, Van Gorcum, 1970, diss. V.U.
Over mogelijkheden van christelijk filosoferen; in: Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, 1971 (sept.), pp. 7-10.
Calvin and Neo-Calvinism on non-Christian Philosophy; in: Philosophia Reformata 38 (1973), pp. 43-61.
Dialektiek der verlichting; Een verkenning in het neomarxisme van de Frankfurter Schule; Assen/Amsterdam, Van Gorcum, (1976) 1977, 2e dr.
Vrede met de rede? Over het vraagstuk van rede en religie, van autonomie en heil; red. J. Klapwijk, S. Griffioen en G. Groenewoud, Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1976.
Calvijn over de wijsbegeerte: oefening in ootmoedigheid; in: Beweging 40, 1 (1976, 1), pp. 18-19.
Op zoek naar het mensbeeld van liberalisme, socialisme en christen-democratie; in: 100 jaar partij – bezinning en perspectief; Een anti-revolutionaire bijdrage aan christen-democratische politiek; Franeker, T. Wever, 1979, pp. 67-87.
A. Kuyper, Het Calvinisme oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden (=CO); Een Nederlandsche gedachte; Amsterdam, B. van der Land, 1874.
Souvereiniteit in eigen kring (=SK); Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit den 20sten October 1880; Kampen, J.H. Kok, (1880) 1930, 3e dr.
E voto Dordraceno (=EV); Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus, 4 dln, Kampen, J.H. Kok, (1892-1895) z.j., 3e dr.
Encyclopaedie der heilige godgeleerheid (=EG); 3 dln, Kampen, J.H. Kok, (1893-1894) 1908-1909, 3e dr.
Het Calvinisme (=HC); Zes Stone-lezingen in October 1898 te Princeton (N.J.) gehouden; Amsterdam, Höveker & Wormser, z.j. (1898).
Dictaten dogmatiek; 5 dln, Kampen, J.H. Kok, (1902) 1910, 2e dr.
De gemeene gratie (=GG); 3 dln, Kampen, J.H. Kok, (1902-1905) 1931-1932, 3e dr.
Pro Rege of het koningschap van Christus; 3 dln, Kampen, J.H. Kok, 1911-1912.
K. Kuypers, De filosofische ontwikkeling van de jubilaris; in: Feestbundel aan prof. dr. H.J. Pos ter gelegenheid van het bereiken van de 50-jarige leeftijd op 11 juli 1948; Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948.
W. Metz, Het verschijnsel pijn; Methode en mensbeeld der geneeskunde; Haarlem, De Erven F. Bohn, 1964.

Pijn, een teer punt; Een fundamenteel geneeskundig onderzoek; Nijkerk, G.F. Callenbach, (1974) 1975, 2e dr.
Over doelstellingen (=OD); Amsterdam, 1976, openbare les V.U.
G.E. Meuleman en anderen, De herleving van de natuurlijke theologie; Kampen, J.H. Kok, 1974.
D. Nauta, Niet Kuyper, maar Gunning; in: Centraal Weekblad 19, 8 (1971, 27 febr.), p. 1.
C.A. van Peursen, Enkele critische vragen in margine bij „A New Critique of Theoretical Thought"; in: Philosophia Reformata 24 (1959), pp. 160-168.
Antwoord aan Dooyeweerd; in: Philosophia Reformata 26 (1961) pp. 189-200.
Feiten, waarden, gebeurtenissen (=FW); Een deiktische ontologie; Hilversum/Amsterdam, De Haan/Meulenhoff, 1965.
Strategie van de cultuur; Een beeld van de veranderingen in de hedendaagse denk- en leefwereld; Amsterdam/Brussel, Elsevier, 1970.
Science: Between Heuristics and Ethics; An Introduction to the Strategy of Science.
H.J. Pos, Zur Logik der Sprachwissenschaft (=LS); Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1922.
Kritische Studien über philologische Methode (=KS); Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1923, diss. V.U.
Algemene taalwetenschap en subjectiviteit; inaugurele rede V.U. (1924); in: VG, pp. 25-47.
Keur uit de verspreide geschriften van dr. H.J. Pos (=VG); 2 dln, Arnhem, Van Loghum Slaterus/Assen, Van Gorcum, 1957-1958.
S.J. Ridderbos, De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper; Kampen, J.H. Kok, 1947, diss. V.U.
H. van Riessen, Filosofie en techniek; Kampen, J.H. Kok, 1949, diss. V.U.
De maatschappij der toekomst; Franeker, T. Wever, (1952) 1973, 5e dr.
Op wijsgerige wegen; Wageningen, Zomer & Keuning, (1959) 1963, 2e dr.
Mondigheid en de machten; Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, (1967) 1973, 3e dr.
Wijsbegeerte (=Wb); Kampen, J.H. Kok, 1970.
J. Roelink, Vijfenzeventig jaar Vrije Universiteit 1880/1955; Gedenkboek bij het vijf en zeventig-jarig bestaan der Vrije Universiteit te Amsterdam; Kampen, J.H. Kok, 1955.
J.C. Rullmann, De Vrije Universiteit, haar ontstaan en bestaan, ter gelegenheid van haar halve-eeuwfeest; Amsterdam, De Standaard, 1930.
C. Sanders, Christelijk geloof en empirische psychologie (=CG); Groningen, J.B. Wolters, 1962, inaugurele rede.
De taal van de predikant (=TP); in: Over de predikant; red. C. Aalders, H. Faber en R. Kapteijn, Utrecht, Ambo, 1969.
De behavioristische revolutie in de psychologie; Deventer, Van Loghum Slaterus, 1972.
Inleiding in de grondslagen van de psychologie (=IP); Deventer, Van Loghum Slaterus, 1976 (tezamen met L.K.A. Eisenga en J.F.H. van Rappard).
E. Schuurman, Techniek en toekomst; Confrontatie met wijsgerige beschouwingen; Assen, Van Gorcum, 1972, diss. V.U.
M.C. Smit, De verhouding van Christendom en historie in de huidige rooms-katholieke geschiedbeschouwing; Kampen, J.H. Kok, 1950, diss. V.U.
Historisme en antihistorisme (=HA); in: Wetenschappelijke bijdragen aangeboden door leerlingen van dr. D.H.Th. Vollenhoven; Franeker, T. Wever, 1951, pp. 153-174.
De moderne protestantse visie op de geschiedenis (=PV); in: De zin der geschiedenis voor geloof en rede; red. L.J. Rogier, Heerlen, Winants, z.j. (1951), pp. 217-246.

Het goddelijk geheim in de geschiedenis (=GG); Kampen, J.H. Kok, 1955, inaugurele rede V.U.
De tijd der geschiedenis; in: Bulletin S.A.V.B.C.W. 12 (1968, jan.), pp. 5-19.
Beschouwingen over de geschiedenis en de tijd der geschiedenis; 1970, stencil.
Kanttekeningen bij de huidige discussie over de plaats der geschiedenis; in: Veranderingen in de geschiedwetenschap: O.S.G.N.-wet. public. (1973. nov.), pp. 57-59.
C. van Til, Common Grace; Philadelphia, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1947.
A. Troost, Casuïstiek en situatie-ethiek (=CS); Een methodologische terreinverkenning; Utrecht, Libertas, 1958, diss. V.U.
Ethos; in: Ad interim; Opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek, aangeboden aan prof. dr. R. Schipper ter gelegenheid van zijn 25-jarig ambtsjubileum; Kampen, J.H. Kok, 1975, pp. 168-179.
Geen aardse macht begeren wij; Levenbeschouwelijke inzichten en uitzichten; Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1976.
Praxeologie; Inleiding tot de wijsgerige en sociale ethiek; Amsterdam, Vrije Universiteit, (1975) 1980, 3e dr., syllabus.
C. Veenhof, In Kuyper's lijn; Enkele opmerkingen over den invloed van Dr. A. Kuyper op de „wijsbegeerte der wetsidee"; Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1939.
J Veenhof „Het wijsgerig substraat van Bavincks theologie"; z.j., ongepubliceerd manuscript.
D.H.Th. Vollenhoven, De wijsbegeerte der wiskunde van theïstisch standpunt; Amsterdam, Van Soest, 1918, diss. V.U.
Logos en ratio, beider verhouding in de geschiedenis der Westerse kentheorie; Kampen, J.H. Kok, 1926.
Isagoogè philosophiae (=IP), Amsterdam, Filosofisch Instituut Vrije Universiteit, (1930, en volgende jaren) 1967, syllabus.
Historia philosophiae; College-dictaat, (1932 en volgende jaren) 1948, syllabus.
Het calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte (=CR); Amsterdam, H.J. Paris, 1933.
Kort overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte voor den cursus paedagogiek M.O. A.; college-dictaat, (1947 en volgende jaren) 1956.
Hoofdlijnen der logica; Kampen, J.H. Kok, 1948.
Geschiedenis der wijsbegeerte, deel I; Franeker, T. Wever, 1950.
De consequent probleemhistorische methode; in: Philosophia Reformata 26 (1961), pp. 1-34.
Schematische kaarten met register, behorend bij Kort overzicht van de geschiedenis der westersche wijsbegeerte, Amsterdam, 1962.
S.P. van der Walt, Die wysbegeerte van dr. Herman Bavinck; Potchefstroom, Pro Rege-Pers, 1953, diss. Universiteit van Suid-Afrika.
J. Waterink, De oorsprong en het wezen van de ziel; Wageningen, Zomer & Keuning, z.j.(1930).
Ons zieleleven; Wageningen, Zomer & Keuning, (1934/38) z.j., 6e dr.
J. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata; Groningen, P. Noordhoff, 1877, diss. R.U. Groningen.
De wetenschap van de logos (1891); in: VR. pp. 1-46.
Gezag en wetenschap; Rede gehouden bij de opening der lessen aan de Vrije Universiteit den 20sten September 1892; Amsterdam, J.A. Wormser, 1892.

Ideëel en reëel (1896); in: VR, pp. 178-235.
Verzamelde redevoeringen en verhandelingen (=VR); Amsterdam, De Standaard, 1931.
S.U. Zuidema, De philosophie van Occam in zijn commentaar op de Sententiën; 2 dln, Hilversum, Schipper, 1936, diss. V.U.
De mensch als historie; Franeker, T. Wever, 1948, inaugurele rede V.U.
Transcendentale problemen van het wijsgeerig denken; in: Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte 12 (juni 1949), pp. 3-4.
Denkers van deze tijd (=DT); 3 dln, Franeker, T. Wever, z.j. (1954/57), red. S.U. Zuidema.
Gemene gratie en Pro Rege bij dr Abraham Kuyper; in: Anti-Revolutionaire Staatkunde 24, 1/2 (1954, jan./febr.), pp. 1-19 en 24, 3 (1954, maart), pp. 49-73.
Communisme in ontbinding; Wageningen, Zomer & Keuning, 1957.
De revolutionaire maatschappijkritiek van Herbert Marcuse; Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1970.
Communication and Confrontation (=CC) A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought; Assen/Kampen, Van Gorcum/J.H. Kok, 1972.