EEN TWEEGESPREK MET Prof. OVINK OVER DOGMATISCHE EN CRITISCHE WIJSBEGEERTE

NAAR AANLEIDING VAN PHILOSOPHIE UND SOPHISTIK DOOR Prof. Dr B. J. H. OVINK [1])

door

Prof. Dr H. DOOYEWEERD.

HET recenseeren van een wijsgeerig geschrift, dat aan een radicaal ander uitgangspunt is georiënteerd dan dat van den recensent, is een uiterst verantwoordelijke en moeilijke taak, die ons — mits goed gevat — tot de grenzen van het wijsgeerig denken heeft te voeren. Zoodra de recensent het „critisch denkcontact" met den auteur van het te bespreken geschrift verliest, is de geheele recensie uit wijsgeerig oogpunt bezien waardeloos geworden, wordt zij een dogmatische *monoloog* van den eenen denker *naar aanleiding* van een wellicht even dogmatischen monoloog van den ander, waarbij beider ὕβρις zich rustig kan uitleven.

Een waarlijk wijsgeerige critiek eischt den *dialoog*, waarin recensent en auteur van het besproken werk *op gelijken voet* aan de discussie kunnen deelnemen en waarin de critiek op den ander tegelijk tot *zelf*-critiek wordt. Het gaat hier om niets meer of minder dan de handhaving van de wijsgeerige denkgemeenschap van het avondland, die door de ondermijning van haar vroegere grondslagen in het geloof in de zgn. algemeengeldige „redelijke menschennatuur", sinds de laatste helft der vorige eeuw op catastrophale wijze wordt bedreigd. Practisch is immers deze denkgemeenschap in een schier onoverzienbaar aantal „richtingen" uiteengevallen, die ieder voor zich tot een sectarische afsluiting neigen en vaak eigen uitgangspunt tot *criterium van wetenschappelijkheid* verheffen.

Slechts door een „transcendentale" critiek van het wijsgeerig

[1]) Den Haag 1940, uitg. N.V. Boekh. en Uitg. Mij. v. h. W. P. van Stockum Czn., 268 p.

denken als zoodanig, dwz. door een wezenlijk critisch onderzoek in te stellen naar de noodwendige voor-onderstellingen van het eigenlijk wijsgeerig-theoretisch denken, welke door de *structuur* van het laatste zelve geëischt worden, is het inderdaad mogelijk het critisch denkcontact tusschen de richtingen te herstellen en de ὕβρις van het *wetenschappelijk* exclusivisme dezer richtingen te breken. Dat zulk een critiek een „zuiver-theoretisch", door geloofsinzichten niet bevooroordeeld, karakter zou kunnen dragen, is principiëel uitgesloten, waar bij een wezenlijk critisch onderzoek van de *structuur* van het theoretisch denken zelve de onzelfgenoegzaamheid van dit laatste blijkt. Maar de wijsgeerige denkgemeenschap van het avondland — mits *universeel* en niet *sectarisch* gevat — *kan* ook niet berusten op gemeenschap in uitgangspunt en boven-theoretische voor-onderstellingen, doch alleen op de structuurwetten van het theoretisch denken zelve, die niet door dit laatste, maar door Gods souvereinen schepperswil zijn bepaald. Wanneer het theoretisch denken zelve krachtens zijn interne structuur noodwendig bepaald blijkt te zijn door *boven-theoretische* voor-oordeelen, dan is het een eerste eisch van wezenlijk *critische* wijsbegeerte, deze voor-oordeelen scherp van de *theoretische* te onderscheiden en zich niet langer schuldig te maken aan de dogmatische proclameering van eigen standpunt tot *criterium van wetenschappelijkheid*.

Want het „dogmatisme" in zijn verwerpelijken, hoogmoedigen zin schuilt op wijsgeerig gebied niet in het uitgaan van bepaalde voor-oordeelen van boven-theoretisch karakter — dit doet *ieder* wijsgeerig denker met innerlijke noodzakelijkheid — maar veeleer in het gemis aan zelf-critiek, waardoor men *den waren aard* dezer voor-oordeelen niet herkend heeft.

Het is niet voor het eerst, dat deze denkbeelden i.z. een „transcendentale critiek aller mogelijke wijsbegeerte" door mij worden ontwikkeld. Zij vormen de kern van de Prolegomena van de „Wijsbegeerte der Wetsidee", die dan ook niet op hetzelfde plan liggen als het eigenlijk „theoretisch-wijsgeerig stelsel", waarmede deze wijsbegeerte gewoonlijk — zeer ten onrechte — wordt vereenzelvigd.

Ik heb den laatsten tijd, waar ik geroepen werd in verschillende

vaktijdschriften critische besprekingen van wijsgeerige geschriften te leveren, de beteekenis dezer „transcendentale critiek" steeds scherper moeten accentueeren, omdat de wijze, waarop men, zoowel in ons vaderland als daarbuiten, zich van de hooge en verantwoordelijke taak van het recenseeren van niet aan eigen standpunt georiënteerde wijsgeerige denkbeelden, meent te mogen kwijten, in de meerderheid der gevallen geschikt is de wijsbegeerte grondig in discrediet te brengen.

Ik moet er op nieuw allen nadruk opleggen, nu ik mij voor de taak gesteld zie, als niet-theoloog, in een theologisch tijdschrift het aangekondigde philosophisch werk van den emiritus-hoogleeraar in de wijsbegeerte aan de Utrechtsche Universiteit te bespreken.

Voor hen die Ovink's ontwikkelingsgang gevolgd hebben, levert het onderhavige werk misschien weinig nieuws. Van meetaf was zijn denken georiënteerd aan de door Kant geïnaugureerde zgn. critische transcendentaal-philosophie. Terwijl hij zich echter aanvankelijk meer bij de logicistische richting van de Marburgerschool onder de neo-Kantianen aansloot, werd hij vooral op het punt der zgn. „godsdienstphilosophie" van deze richting afgestooten, om, naar hij meende, weer terug te keeren tot het oorspronkelijk critisch standpunt van den grooten Koningsberger.

In zijn jongste werk wil Ovink aantoonen, dat de wijsbegeerte slechts daardoor „zich uit de bestaande anarchie zal kunnen bevrijden", dat zij zich weer „aan de leiding van Kant toevertrouwt".

„Hier stock ich schon". Wat bedoelt de geachte schrijver ? Ieder, die ook maar eenigszins met de herleving der zgn. critische wijsbegeerte sinds het einde der vorige eeuw op de hoogte is, weet dat het parool „Terug naar Kant" allerminst een omlijnd program inhield. De neo-kantiaansche philosophie ging zelve in tal van richtingen uiteen. In de „Kant-interpretatie" bleek de *richting-verscheidenheid* zich al evenzeer geldend te maken als bij het zelfstandig aanvatten van wijsgeerige problemen. De schrijver tracht zich dan ook onmiddellijk nader te verklaren : „Ich will aber keineswegs orthodoxer Kantianer sein, oder Neo-kantianer, sei es Marburger, sei es Badener Observanz. Nachdrücklich sei es hier ausgesprochen : einen gewissen Teil der sogenannten Kantischen „Lehre" verwerfe ich als veraltet, irreführend, verwirrungstiftend. Veraltet scheint

mir all dasjenige in ihr, wo der Philosophie eine höhere erhabenere Aufgabe zuerkannt wird, als sie schon für Sokrates hatte. Ich möchte diese die doxokritische nennen und dann unter doxal diejenige Meinungen und Auffassungen verstehen, die man — und darunter an erster Stelle das nach seiner Meinung auf der Höhe der „Bildung" stehende und sich massgebend dünkende „Man" — über die höchsten menschlichen Dinge (z. B. über das „Sein" der Raumwelt und des Sittlich Guten) als richtig und wichtig verkündet. Neben dem vergänglichen Teil des Kantischen Philosophierens besteht aber auch noch ein Teil der immer neu und fruchtbar bleiben wird".

Dit „altijd nieuwe en vruchtbare deel" van Kant's philosophie moet volgens Ovink den grondslag leveren voor een moderne „doxocritiek" in Socratischen zin en daarbij het criterium worden voor de schifting van „ware wijsbegeerte" en „sophistiek". Daarmede is tegelijk het thema van Ovink's boek aangeduid.

Om te weten, wat de schrijver onder „sophistiek" verstaat moet men dus eerst trachten te weten te komen, wat volgens hem „ware" wijsbegeerte is ; om echter op dit laatste punt den schrijver te kunnen benaderen, moet men weer eerst weten, wat volgens hem als „der immer neu und fruchtbar bleibende Teil des Kantischen Philosophierens" moet worden beschouwd. Over dit cardinale punt in 's schrijvers gedachtengang worden wij eigenlijk eerst in het slotkapittel van het boek, getiteld *Kantiana,* eenigermate grondiger ingelicht. Volgens Ovink is Kant bijna geregeld misverstaan : „Die Geschichte der bis ins Unübersehbare angewachsenen Kantlitteratur ist zum grössten Teil eine Geschichte der Scheinweisheit über Kant".

Men kan volgens den schrijver Kant niet juist verstaan, wanneer men niet inziet, dat Kant's denken innige geestverwantschap met dat van Socrates vertoont. De Koningsberger voelde het evenals Socrates als zijn meest gewichtige taak het theoretisch-speculatieve denken over de „practische" kennis, d.i. de overgeleverde „ethiek", te verbeteren en alle eudaemonistische ethiek te onttronen. De „Kritik der reinen Vernunft", die de grenzen onzer „theoretische" kennis zoekt vast te stellen, was daartoe slechts *middel.*

Dit alles is ongetwijfeld juist, maar dit zgn. „Primat der praktischen

Vernunft" in Kant's denken is in de „tot in het onoverzienbare aangegroeide Kantliteratuur" toch waarlijk niet onopgemerkt gebleven en behoefde niet eerst door Ovink weer opnieuw „ontdekt" te worden. Fichte's geheele eerste *Wissenschaftslehre* van 1794, die toch Ovink onder de „sophistiek" meent te mogen rangschikken, is op dit „primaat der practische rede" gebouwd.

Wanneer de schrijver zich dus nochtans geroepen acht de ware en vruchtbare grondtendenzen van Kant's denken tegenover de heerschende misverstanden in 't licht te stellen, dan zijn wij met zijn beklemtoning van het „Primat der praktischen Vernunft" nog niet zoo heel veel verder gekomen.

De schrijver heeft het hierbij natuurlijk ook niet gelaten. Voor hem ligt het zwaartepunt van Kant's critische methode in den afbraak van den hoogmoed van het speculatieve denken, dat de grenzen van het typisch *menschelijke-creatuurlijke* in al onze kennis tracht te overschrijden, en geen „eerbied" kent voor het voor deze kennis onbegrijpelijke mysterie van het „zijn"; dat meent een metaphysische ontologie of „werkelijkheidsleer" te kunnen opbouwen, die ons tegelijk een kennis over de „natuur" en over de hoogste vragen van „ethischen en religieuzen aard" zou kunnen verschaffen, een kennis, die die van het „gemeene verstand", of den „sensus communis" volstrekt zou te boven gaan. Zulk een ontologie is volgens den schrijver zonder meer „sophistiek", aanmatigende schijn-wijsheid. Evenzeer valt echter onder deze aberratie van de ware „philo-sophia" het „homo-mensura-beginsel" van Protagoras en diens sophistische volgelingen, welk beginsel tegenover de speculatieve ontologie der Grieksche natuur-philosophen slechts een „halve" waarheid bevatte, doordat het in zijn miskenning van een boven-tijdelijken, algemeenen en absoluten maatstaf een principiëel valsche opvatting van het mysterie van het „mensch-zijn" huldigde.

Juist de beklemtoning van het „menschelijk-creatuurlijk" karakter van al onze kennis moet volgens den schrijver verzet doen rijzen tegen het losmaken van de logica uit haar samenhang met de psychologie en de ethiek. Het gaat bij de theoretische denkwerkzaamheid in diepsten zin om een „richtiges Wollen", om de vraag: Wat *behoort* de mensch te *willen* kennen? En met het *willen* raken

wij tegelijk de psychische activiteit, zonder welke de logica in de lucht blijft zweven.

Kant's scherpe scheiding tusschen „theoretische" en „practische" rede en zijn toekenning van het „primaat" aan de laatste dient volgens den schrijver dan ook in dezen zin te worden verstaan. De ware wijsbegeerte heeft volgens hem een theoretische bepaling te zoeken van een relatie (R) en wel „der Beziehung alles bedingt Seienden auf ein unbedingtes Seiendes (d.i. genauer : auf ein alles bedingt Seiende Bedingendes, selbst aber nicht wieder Bedingtes)". Deze relatie wordt door hem gesymboliseerd door het schema S-R-O, waarbij S de „ons vertrouwde wereld in ruimte en tijd" (of liever Kant's visie op de „natuurwerkelijkheid") en O het „gansch andere" boven-zinnelijke, absolute, boven tijd en ruimte, veelheid en veranderlijkheid verhevene (het *ὄν*) aanduidt. Zonder deze relatie tot een O zou de „natuurwerkelijkheid" (het S) bloot een „verfliessender Schein" zijn, waarin niets als „vaststaande" en als *zijnde* (*ὄν*) kenbaar zou zijn. Daarmede zou ons geheele menschelijk geestesleven, inbegrepen de mathesis en de natuurwetenschap, tot niets anders dan een ledige zinlooze phantasmagorie worden gestempeld. Wij kunnen als menschen niet *willen*, dat zij dat zijn zou.

Tusschen S en O dient echter in volle scherpte de discontinuiteit gehandhaafd, welke tusschen de „bedingte" subjectieve wereld der „verschijnselen" en het „Unbedingte" noodzakelijk is. Alle philosophisch denken, dat deze discontinuïteit door een redelijke continuïteit tracht te vervangen, of het O als een schijnbeeld ter zij tracht te stellen, vervalt in sophistiek.

Het „ganz Grosse und Neue" in Kant was volgens Ovink, dat hij als eerste onder de groote philosophen na Socrates en Plato — in de vraag naar de mogelijkheid van een menschelijk weten omtrent het zijn der ruimtelijke wereld en het ik — het hoogmoedige streven van het speculatieve denken veroordeelde en zich beslist aan de zijde van de bescheiden, van een gevoel van piëteit bezielde, levenservaring van het „gemeine Verstand" gesteld heeft. Evenals Socrates was ook Kant er diep van overtuigd : „der scharfsinnigste Naturforscher und der tiefsinnigste Philosoph kann in Bezug auf die höchsten Dinge — und dazu gehören doch wohl die Raumwelt

und das sie erkennende Ich — kein *absolut andersartiges* Wissen haben, als der gewöhnlichste Laie. Der letztere kennt die Dinge der Raumwelt nur als Erscheinungen. Aber auch der Naturforscher, wie weit er in seinem „Denken" fortschreiten mag, kommt über Erscheinungen niemals hinaus. Der gewöhnliche Mensch ist und bleibt in Bezug auf das Sein und Tun seines Ichs immer unsicher und verlegen. Aber auch der tiefsinnigste Philosoph kann durch die Kraft seines Wortes, seines Denkens, eine fundamentale Unsicherheit und Verlegenheit in Bezug auf sein Selbst niemals vermindern oder gar zum verschwinden bringen".

Inzoover Kant in zijn philosopheeren *consequent* was, kon hij dan ook volgens Ovink aan de wetenschappelijke philosophie geen andere, geen „hoogere" taak stellen dan deze : „het intellectueele geweten in de menschelijke cultuur wakker te houden". Haar taak kon volgens hem geenzins zijn : „durch den Zauber ihres Wortes diejenige fundamentale Ungewissheit und Unsicherheit zu vernichten, die nun einmal mit dem Sein eines endlichen Geistes unzertrennbar verbunden ist".

Deze „Kantiaansche gedachte" consequent vervolgend komt de schrijver dan tot de conclusie : „nur dadurch, dass die Philosophie niemals damit aufhört, auf die Frage nach dem Sein des Menschen, eine Antwort zu *suchen* kann sie die ihr — nur ihr — eigene Aufgabe erfüllen. Nur durch ihr *Suchen* kann sie nützlich sein, niemals durch ein definitives *Finden*". Iedere beslissing, die zij treft met betrekking tot de hoogste vragen (naar het *zijn* der natuur, van het eigen ik en den wereldgrond) behoort steeds weer op haar houdbaarheid onderzocht, ieder *doxa*, dat *men* zich vormt over het menschelijk weten, doen en hopen, behoort steeds opnieuw gecritiseerd te worden.

Wat het menschelijk „hopen" betreft kan de philosophie niet verder komen dan tot een „practische kennis" van wat Kant noemde de ideeën van God, vrijheid en onsterfelijkheid, die echter geen van drieën theoretisch zijn te „begründen". Het gaat hier niet om theoretische vragen van „empirische werkelijkheid", maar om practische vragen i.z. het geloof of liever „het vertrouwen" in het *„gewichtige"* van het persoonlijk menschelijk leven in zijn betrekking tot een persoonlijk gedachte „höchste Intelligenz, der wir

unser Dasein auf dieser Erde, innerhalb dieser Geschichte, zu *verdanken* haben".

Maar tusschen deze „edlen „idealistischen" Hoffnung" en het Christelijk „geloof" ligt een breede klove. Zal deze laatste overbrugd worden, dan kan zulks volgens den schrijver nimmer geschieden door het woord (den logos) eener menschelijke zijnsleer.

Wanneer wij datgene, wat met de woorden *zijn, denken, spreken* bedoeld wordt, aan God als functies toeschrijven — en wij moeten dat noodzakelijkerwijze op den een of anderen manier doen — dan kunnen wij slechts één ding geheel zeker weten, nl. datgene wat wij in haar zin (logos) *niet mogen* opnemen en dat wij, zoodra wij pogen van dit *negatieve* tot het *positieve* over te gaan, noodzakelijk een valsche voorstelling moeten vormen. Immers: „Wenn Gott zu uns reden soll, — und so etwas musz wohl in dem gefährlichen Terminus „Offenbarung" gedacht werden — dann muss dieses Reden ein ganz anderes sein als das unsrige, es muss uns etwas „sagen", war (bedoeld is „was") wir Menschen nicht nur unmöglich zu uns selbst sagen können, sondern auch etwas, das unserem mit Vorstellungen und Begriffen operierenden Verstande unverständlich, ja unglaublich (ein Absurdum) dünken muss".

Met deze uitspraak is over de idee eener christelijke philosophie het banvonnis „sophistiek" geveld. Immers: „Es kann keine *Kontinuität* konstruiert werden zwichen den Gebieten des göttlichen und des menschlichen Logos. Eine christliche Philosophie ist folglich slechterdings abzuweisen, nicht nur als unwissenschaftlich sondern auch als unfromm. Was an einem Gedanken philosophisch ist, ist nicht christlich, was an ihm christlich ist, ist nicht philosophisch".

* * *

Ik meen hiermede de hoofdgedachten van Prof. Ovink's boek over het thema philosophie en sophistiek te hebben samengevat, en ik wil thans trachten een oogenblik met hem in critisch denkcontact te treden.

De geachte schrijver heeft getracht het criterium tusschen de „ware" wijsbegeerte en de sophistiek aan te geven: dit criterium is voor hem criterium voor „wetenschappelijkheid". Om den schrijver recht te doen, moet ik onmiddellijk hieraan toevoegen, dat hij

ook bij de vertegenwoordigers der *„ware"* philo-sophia sophistische trekken naast de echt philosophische aanneemt.

Wij mogen dus aannemen, dat hij zichzelf evenmin van deze smetten zal vrijpleiten, en dus bereid zal zijn den doornigen weg der transcendentale zelf-critiek niet bij voorbaat af te wijzen.

De eerste critische vraag, die ik hem bij het gezamenlijk inslaan van dezen weg zou willen stellen, is deze: Kan het door hem aangewezen „criterium" inderdaad den toets der zelf-critiek doorstaan? De relatie S-R-O, die hij reeds in den aanvang van zijn boek aan de ware wijsbegeerte als eigenlijk veld voor theoretisch onderzoek aanwijst, is belast met enkele uiterst „dogmatische" trekken.

In „S" bv. is reeds de geheele Kantiaansche visie op de „ervaarbare werkelijkheid" opgenomen. Daardoor wordt ook de term „O" dogmatisch belast en implicite mede de geheele „relatie" tusschen „S" en „O".

De *on-critische, dogmatische* inzet van het boek komt reeds tot uiting in de vereenzelviging van de theoretische, aan de bekende „Copernicaansche" wending van Kant georiënteerde, synthetische werkelijkheidsconstructie met de „ons vertrouwde" empirische werkelijkheid, zooals die in de naïeve, vóór-theoretisch ervaring wordt gevat.

Natuurlijk bedoelt de schrijver niet, dat ook de naïef ervarende reeds in Kant's kenniscritiek zou zijn ingewijd, maar wel, dat Kant in zijn „Kritik der reinen Vernunft" niet anders heeft gedaan dan critisch-theoretisch *rekenschap geven* van die empirische werkelijkheid, die aan de naïeve ervaring vertrouwd is.

Het valt echter op, dat Ovink dit eenvoudig dogmatisch *proclameert*, zonder ook maar een oogenblik de naïeve ervaring zelve aan het woord te laten.

Kant liet als „empirische werkelijkheid" slechts *gelden* die *aspecten* der tijdelijke werkelijkheid, welke door de mathematische natuurwetenschap theoretisch worden onderzocht. Een enkele blik in Kant's categorieëntafel kan ons hiervan overtuigen.

Kant's voorstelling van de „empirische werkelijkheid" met haar twee „kenbronnen" van „verstand" en „zinnelijkheid" is dus evident een *theoretische abstractie*.

De naieve ervaring kent echter geen theoretische abstracties. Het criterium van de *theoretische* denkhouding is haar *tegenoverstellend* karakter, dat met haar *abstractief* karakter ten nauwste samenhangt. Zij blijft gebonden aan de theoretische „gegenstandsrelatie". De naieve denkhouding daarentegen is perse *niet* „tegenoverstellend". Zij blijft *in-gesteld* in de *volle concrete* werkelijkheid, *waarin de normatieve aspecten met de niet-normatieve in een ondeelbaren onverbrekelijken samenhang vervlochten zijn.*

Zij ervaart de tijdelijke werkelijkheid primair in de concrete structuren van dingen, gebeurtenissen, handelingen en concrete samenlevingsvormen, die in beginsel in alle aspecten der werkelijkheid gelijkelijk fungeeren.

Deze stand van zaken is voor hem, wiens kijk op de naieve ervaring niet *vertheoretiseerd* is, eenvoudig onloochenbaar.

Bij een *wezenlijke* critische confrontatie van Kant's *theoretische* werkelijkheids*construct*ie met de werkelijkheidservaring van het „gemeene verstand" (Ovink vermijdt overal den duidelijken term „naieve ervaring" !) zou de schrijver dus op het volgende transcendentale grondprobleem in Kant's ken-critiek gestooten zijn: „Wat wordt in de „theoretische gegenstandsrelatie", waarvan Kant blijkbaar ten onrechte als een *gegeven* uitgaat, van de volle empirische werkelijkheid *afgetrokken* en *hoe is deze aftrekking mogelijk ?"* En voorts op dit andere transcendentale grondprobleem: „Hoe komt het, dat Kant, en met hem de schrijver van „Philosophie und Sophistik", zich schuldig maakt aan de onjuiste vereenzelviging van de *theoretische „gegenstandsrelatie"* met de *vóór-theoretische, „subject-object-relatie* der naieve ervaring ?"

De eigenaardige *distantie* tusschen het theoretisch denken en zijn „Gegenstand", waarin eerst het theoretisch *probleem* ontstaat, en waarop de schrijver zelf voortdurend den nadruk legt, is immers aan de naieve denkhouding volkomen vreemd. In de concrete subject-object-relatie, die aan de naieve ervaring inderdaad vertrouwd is, ontbreekt deze theoretische distantie, product van theoretische abstractie, ten eenenmale. Na al wat hierover in de Wijsbegeerte der Wetsidee is betoogd, is het een bewijs van gebrek aan critisch denkcontact van de zijde der zgn. critische philosophie met anders georiënteerde denkrichtingen, dat men rustig de oude mis-

vatting van de naieve ervaring blijft verkondigen, zonder zelfs maar met een enkel woord op de daartegen aangevoerde bedenkingen in te gaan.

Wanneer het van *waarlijk* critisch standpunt bezien onhoudbaar is Kant onder de bescheiden „ware" philosophen te rangschikken, die tegenover de ὕβρις der speculatieve ontologen zich beslist aan de zijde van de naieve levenservaring hebben gesteld, dan kan 's schrijvers Kant-interpretatie ook *wetenschappelijk* niet juist zijn. De vraag, of de groote wijsgeer zelf *van meening* is geweest, dat hij de partij van het „gemeene menschenverstand" had gekozen, is natuurlijk in dit verband irrelevant. H u m e en F i c h t e in diens derde periode, om slechts twee zeer verschillend georiënteerde moderne denkers te noemen, hadden dezelfde pretentie. Zulke meeningen en pretenties zijn echter slechts subjectieve „doxai", die volgens 's schrijvers eigen voorstelling van de taak der „ware" philosophie aan een serieuze *critiek* behooren te worden onderworpen. Het voetstoots aanvaarden van een doxa over de empirische werkelijkheid kan zelfs door de „autoriteit van Kant" niet tot een wezenlijk critische denkhouding worden gestempeld. Het *uitgaan* van de theoretische gegenstandsrelatie als van een in onze ervaring *gegeven* relatie en haar vereenzelviging met de subject-object-relatie is dus een dogmatisch voor-oordeel der Kantiaansche kenniscritiek, dat voor een wezenlijk transcendentale critiek geen stand kan houden.

Had Prof. Ovink het transcendentale grondprobleem, in de „gegenstandsrelatie" vervat, verder onderzocht, dan zou hij op een tweede „dogmatisch" voor-oordeel in Kant's denken zijn gestuit, t.w. de maskeering van een boven-theoretisch uitgangspunt door een theoretische machtspreuk i.z. het *transcendentaal-logisch* karakter der theoretische synthesis.

Hierdoor wordt een tweede, transcendentaal grondprobleem in de „gegenstands-relatie" vervat, t.w. de vraag, van welk „archimedisch punt" uit het denkende ik de in de theoretische gegenstandsrelatie uiteen- en anti-thetisch tegenover elkander gestelde logische en niet-logische aspecten der ervaarbare werkelijkheid (dit zijn in Kant's schema slechts het logische en het zinnelijke) weer synthetisch kan ver-eenigen, inderdaad *uitgeschakeld*. Reeds F i c h t e heeft,

lang vóór Heidegger en Nicolai Hartmann opgemerkt, dat Kant op dit punt allerminst „critisch" dacht.

Maar hier moet tegelijk het grond-dogma der kantiaansche kenniscritiek : de proclameering van de autonomie van het theoretisch denken in zijn vermeende spontaniteit der transcendentale vorm-geving aan een „zinnelijke ervaringsmaterie", in het licht van een wezenlijk transcendentale critiek van het wijsgeerig denken worden gesteld. Ovink aanvaardt deze „copernicaansche wending" ten volle. Ik kan hem het recht daartoe niet betwisten, zoolang hij niet eerlijk overtuigd is van de onvereenigbaarheid dezer opvatting met de structuur van het theoretisch denken zelve. Ik denk er ook niet aan de kantiaansche kenniscritiek een *wetenschappelijk* karakter te ontzeggen op den enkelen grond, dat zij van een uitgangspunt uitgaat, dat ik van Christelijk standpunt principiëel verwerpelijk acht.

Slechts hiervan meen ik den hooggeachten schrijver een verwijt te moeten maken, dat hij de copernicaansche wending, door Kant in de kenniscritiek gebracht, niet aan een transcendentale critiek heeft onderworpen, om haar *eigenlijk karakter* te kunnen vaststellen, maar haar voetstoots, d.i. op dogmatische wijze, tot criterium voor wetenschappelijkheid der kennistheorie verheft.

Bij deze dogmatische houding moet ook het eigenlijke transcendentale grondmotief in Kant's beperking van de verstandscategorieën tot de zinnelijkheid *onder een theoretisch masker verborgen* blijven. Dit transcendentale grondmotief is niet zelf van theoretisch karakter. Het is veeleer het dialectisch grondmotief, dat aan heel de moderne humanistische wijsbegeerte sinds Descartes als boven-theoretische voor-onderstelling ten grondslag lag, nl. de onoplosbare strijd tusschen het moderne, aan de mathematische natuurwetenschap georiënteerde en op „beheersching" van heel de werkelijkheid afgestemde, wetenschapsideaal en het moderne humanistisch persoonlijkheidsideaal der vrije autonome zelf-bepaling.

In Kant's schema „natuur" en „vrijheid" heeft dit dialectisch motief zijn praegnante formuleering gevonden.

De middeleeuwsche philosophie was door een geheel ander dialectisch grondmotief, nl. de onverzoenbare tegenstrijdigheid tusschen het Grieksche physisbegrip en de Christelijke scheppings- en

genadeleer bepaald. Hier was het het schema „natuur en genade", dat deze dialectische spanning tot overigens innerlijk onheldere uitdrukking bracht.

Het modern humanistisch grondmotief was aan de middeleeuwsche wijsbegeerte ten eenenmale vreemd, evengoed als aan de overwegend contemplatieve Grieksche philosophie.

Kant kende in zijn „critische" wijsbegeerte het primaat toe aan het persoonlijkheidsideaal der autonome vrije zelfbepaling. Daarom moest het wetenschapsideaal met zijn de scheppingsorde negeerende continuiteitstendens, die in heel de tijdelijke werkelijkheid geen plaats voor de idee der autonomie overliet, worden ingeperkt. Kant wilde echter het mathematisch wetenschapsideaal niet, gelijk het na-kantiaansche idealisme, *prijsgeven*. Hij wilde slechts tot een grensscheiding komen, die hij slechts door het aanvaarden van een scherp *dualisme* tusschen noumenon en phaenomenon, vrijheidsidee en natuurverschijnsel, meende te kunnen bewerkstelligen.

Dit dualisme, dat door een *boven-theoretisch*, in diepsten zin *religieus*, grondmotief was bepaald, krijgt nu noodzakelijk ook zijn *theoretische* uitdrukking binnen Kant's kenniscritiek in het dualistisch schema van *vorm* en *materie*, *verstand* en *zinnelijkheid*.

Aan de Faustische beheerschingsdrift van het wetenschapsideaal moest de toegang tot datgene, wat Kant als „verborgen wortel" der tijdelijke werkelijkheid zag, nl. de vrije persoonlijkheid (als „ware substantie"), worden ontzegd.

De Marburgerschool, die op echt dogmatische wijze meende Kant's kenniscritiek op *puur theoretische* gronden te moeten „corrigeeren", zag niet dat zij door de schrapping van de „zinnelijkheid" als zelfstandigen „kennisstam" in wezen de geheele transcendentale grondidee van Kant's wijsgeerig denken prijsgaf. Zij zag, misleid door haar proclameering van de „denksouvereiniteit" tot een „puur theoretisch" uitgangspunt (vgl. Cohen's uitspraak: „Wir fangen mit dem reinen Denken an"!) evenmin, dat haar „Logik der reinen Erkenntnis" zelve door een andere boven-theoretische conceptie van het dialectisch-humanistisch grondmotief bepaald was.

Nu is, gelijk ik reeds opmerkte, ook Prof. Ovink niet tot een transcendentale critiek van Kant's kentheorie toegekomen, d.w.z.

hij hanteert Kant's dialectisch grondmotief „natuur-vrijheid" op *dogmatische wijze*.

Zulks wreekt zich noodzakelijk ook in zijn *wetenschappelijke critiek* op de Grieksche en middeleeuwsche wijsbegeerte.

Het is reeds eenigszins verbijsterend, wanneer wij Thales en Anaximander tot de eerste „sophisten" hooren proclameeren en in Ovink's boek een polemiek van niet minder dan 8 dicht bedrukte pagina's tegen deze beide Ioniers zien opgenomen. En dat terwijl wij eigenlijk in 't geheel niet weten, wat de ons van deze denkers overgeleverde uiterst karige en fragmentarische uitspraken eigenlijk beteekenen!

Ovink „construeert" echter met zekere virtuositeit een geheele „speculatieve ontologie" uit deze fragmenten, met behulp van....., het modern humanistisch grondmotief van „natuur" en „vrijheid"! De vraag, of Thales en Anaximander iets van dit moderne grondmotief zouden hebben verstaan, en of het aangaat op zulk een onhistorische wijze moderne gedachtenmotieven aan de waarschijnlijk nog half in de motieven der Grieksche mythologie bevangen Ionische „natuur-philosophen" onder te schuiven, heeft hem blijkbaar niet verontrust.

Wat de Marburger philosophie met haar neo-kantiaansche interpretaties van Heraclitus, Parmenides, Pythagoras en vooral van Platos' ideeënleer op dit punt heeft „geconstrueerd" is algemeen bekend.

Op dezelfde wijze wordt de Aristotelische ontologie dogmatisch van uit Kant's denk-schema becritiseerd en aan de schandpaal der „sophistiek" gehecht.

Alsof Aristoteles' opvatting der „physis" met het moderne — aan de mathematische natuurwetenschap georiënteerde — „natuurbegrip" ook maar te „benaderen" ware!

Ik merk hier op, dat de schrijver door zijn *dogmatisch* criticisme ontrouw wordt aan zijn eigen bescheiden omschrijving van de taak der „ware" wijsbegeerte als „doxo-critiek", nl. „het intellectueele geweten in de menschelijke cultuur wakker te houden". Want deze taak zal de „doxo-critiek" zeker niet kunnen vervullen, zoolang zij zelve zich niet critisch rekenschap geeft van haar transcendentale grondmotieven, zoolang zij m.a.w. deze grondmotieven als

„criteria van wetenschappelijkheid" hanteert, zonder op haar boven-theoretische *religieuze* en ook *historische* bepaaldheid te letten.

Dat de schrijver van uit zijn dogmatisch criticisme ook de idee eener Christelijke wijsbegeerte tot de sophistische aberraties moet rekenen, kan ik volkomen verstaan. De zaak ligt hier m.i. echter eenigszins gecompliceerder dan hij zelf meent.

In Ovink's Kant-interpretatie werken gecamoufleerde Christelijke gedachten-motieven door, die hoe weinig ze m.i. ook Kant's *eigen* „geestelijke ligging" weergeven, mij in hooge mate sympathiek zijn en het beste bewijs leveren voor de eigenaardige complicatie in Ovink's wijsgeerig standpunt: Wanneer hij voortdurend den nadruk legt op het „creatuurlijk begrensd zijn" van het menschelijk kennen en met meedoogenlooze scherpte de ὕβρις in de speculatieve ontologieën geeselt, wanneer hij voortdurend het voor het menschelijk intellect ondoorgrondbare mysterie van het menschelijk zijn en van heel de tijdelijke werkelijkheid in het licht stelt, dan spreekt hij geen Socratische of Kantiaansche, maar intrinsiek *Christelijke* wijsheid uit.

Wanneer hij de onverzoenlijke tegenstrijdigheid van de Aristotelische „natuurleer" en de Christelijke leer van de natuur der schepping beklemtoont, dan moet ik constateeren, dat hij in *wezenlijk* critische lijn hier blijkbaar het *boven-theoretisch* grondmotief van Aristoteles' physisleer heeft doorzien, en dus zijn eigen dogmatisch criticisme, dat van de „Autonomie der Vernunft" moet uitgaan, een oogenblik terzijde heeft gesteld. Wanneer immers ernst zou worden gemaakt met 's schrijvers stelling, dat tusschen de theoretische wijsbegeerte en het Christelijk geloof een onoverbrugbare klove bestaat, hoe kan de schrijver dan tot de conclusie komen, dat een „wijsgeerige" physisleer van Aristoteles met het Christelijk geloof in *botsing* moet komen ? „Botsing" zonder punten van „aanraking" is toch niet wel denkbaar.

Wanneer de Aristotelische physisleer in onverzoenlijken strijd met de Christelijke leer komt — en ik onderschrijf die stelling volkomen — dan kan zulks toch wel alleen *daarom* het geval zijn, omdat de eerste van een boven-theoretisch, religieus uitgangspunt uitgaat, dat met het Christelijke in een onverzoenbare anti-these is gewikkeld.

Maar dan moet ook worden toegegeven, dat in de wijsgeerige werkzaamheid zelve het boven-theoretisch uitgangspunt zich noodwendig geldend maakt, dat m.a.w. de wijsgeerige *theorie* noodwendig *boven-theoretisch* bepaald is.

Zou dit dan met de Kantiaansche kennis-critiek niet het geval zijn, zou deze inderdaad „neutraal" zijn tegenover het Christelijk geloof? Zou dit laatste misschien wel verzoenbaar zijn met het dialectisch humanistisch grondmotief van „natuur" en „vrijheid", dat heel de Kantiaansche gedachtenwereld in alle drie „Kritieken" doortrekt? Of meent de geachte schrijver mijn betoog ten aanzien van de Aristotelische physisleer gemakkelijk te kunnen ontzenuwen met zijn onderscheiding van „sophistiek" en „ware wijsbegeerte"? Maar dan zou hij weer in zijn *dogmatisch* criticisme terugvallen, dat zich door een dogmatische machtsspreuk aan de transcendentale zelf-critiek onttrekt.

En de geheele bedoeling mijner critiek is juist, hem tot een consequente doorvoering van de idee der transcendentale doxocritiek op te wekken, door deze critiek op eigen wijsgeerige grondgedachte te richten, door m.a.w. inderdaad den weg der *transcendentale zelf-critiek* in te slaan.

Ik weet bij ervaring, dat deze wijze van critiek uiterst gevoelige snaren in het menschelijk gemoed aanraakt. De neiging tot zelfhandhaving is ons allen eigen.

Wanneer met één machtspreuk van den schrijver de geheele idee der Christelijke wijsbegeerte aan de schandpaal der „sophistiek" wordt geklonken, dan weet ik, dat de natuurlijke neiging van mijn hart is daartegen met bitter sarcasme te reageeren. Maar de zaak der Christelijke wijsbegeerte zou daarmede weinig gediend, zoo niet tot een oogenschijnlijk gerechtvaardigde aanfluiting gemaakt zijn. De door mij hooggeachte schrijver van *„Philosophie und Sophistik"* mag zich echter zijnerzijds niet trachten te handhaven in zijn *dogmatisch* criticisme, wanneer ik niet met afbrekende en autoritaire „machtspreuken", maar veeleer met den gerechtvaardigden eisch der „transcendentale zelfcritiek" mij tegen dit dogmatisme keer. Ik verlang van hem geen prijsgave van zijn standpunt op grond van een vermeende, maar inderdaad principiëel *onmogelijke, theoretische weerlegging* daarvan, ik noem zijn boek in zijn wezen-

lijk wijsgeerige gedeelten nòch „onwetenschappelijk", nòch „sophistisch".

Ik verklaar ook gaarne, dat ik kennisneming daarvan, mits met den onontbeerlijken critischen zin, zeer verrijkend en loonend acht, gelijk ik verschillende gedeelten (ik denk bv. aan zijn bestrijding van de speculatieve ontologie, en van de „reine Logik") met groote instemming gelezen heb.

Ik verlang van hem niet anders dan doorvoering van zijn eigen critisch program. Ik oefen dus „immanente" critiek, wanneer ik hem „critische vragen" voorleg.

Hoe is het dus *mogelijk*, dat de schrijver de Kantiaansche kenniscritiek met haar idee van de formeele autonomie van het zgn. transcendentaal-logisch denksubject blijkbaar ook voor den Christen aanvaardbaar acht ? M.i. alleen hierdoor, dat de schrijver in waarheid het transcendentale boven-theoretisch grondmotief van Kant's geheele critische wijsbegeerte in een bepaalden zin heeft *omgebogen*, waardoor het zich oogenschijnlijk een *religieuze synthese* met de Christelijke religie laat welgevallen.

Het grondmotief van Ovink's critische wijsbegeerte is, als ik goed zie, allerminst zonder meer *humanistisch* te noemen. Het is veeleer het dialectisch grondmotief der Christelijke synthesephilosophie, dat van „natuur en genade".

De schrijver staat echter vierkant tegenover de aristotelisch-thomistische conceptie van dit motief. Hij aanvaardt veeleer het scherp dualistisch standpunt van een radicale grensscheiding tusschen „natuur" en genade", dat reeds door de nominalistische scholastiek der laat-middeleeuwen werd verdedigd, in de Luthersche theologie bleef doorwerken en in den modernen tijd in eigenaardigen vorm is herleefd in de zgn. „dialectische theologie".

De dialectische grensscheiding in Kant's wijsbegeerte tusschen natuur en vrijheid, „theoretische" en „practische rede" wordt dan a.h.w. het „natuurlijk" pendant van een in het religieus besef aanvaard dualisme tusschen „natuur" en „genade".

De ὕβρις in de Kantiaansche autonomie-idee wordt dan schijnbaar geëlimineerd, door deze idee slechts als uitdrukking van het *creatuurlijk begrensde van de menschelijke rede* te aanvaarden, het mysterie in de schepping te accentueeren en alles, wat in Kant's

wijsbegeerte met deze christelijke grondgedachte in *apert* flagranten strijd is, als „veraltet, irreführend, verwirrungstiftend" te disqualificeeren.

Een volkomen soortgelijke gereserveerde aanvaarding van Kant's critische methode kan men bij een der hoofdvertegenwoordigers der dialectische theologie, Emil Brunner, constateeren.

Het merkwaardig gecompliceerde in dit standpunt schuilt hierin, dat het vermeende radicale dualisme in de opvatting van de verhouding tusschen natuur en genade zich bij nader inzien weer opheft in een — in schrijvers bewustzijn niet in den lichtkegel der transcendentale zelfcritiek gekomen — wijsgeerige *synthese*. Het kantiaansche criticisme wordt eerst *geaccomodeerd* aan de Christelijke scheppingsgedachte en toch wordt anderzijds met den grootsten nadruk geleerd, dat wijsbegeerte en Christelijke religie door een onoverbrugbare klove gescheiden zijn, dat de laatste als het „ganz Andere" niets met de wijsbegeerte van doen kan hebben!

Maar deze wellicht „onbewuste" „synthese-poging" kan evenmin gelukken als de bewuste synthese-poging in het aristotelisch-thomisme. De laatste is zelfs „critischer" dan de eerste, omdat zij haar transcendentaal grondmotief niet camoufleert.

Een onoverbrugbare klove bestaat niet tusschen de Christelijke religie en de geschapen „menschen-natuur", — hoe zou een Christen die de vleeschwording des Woords, door hetwelk alle dingen *geschapen* zijn, belijdt, eigenlijk zulk een dualisme mogen erkennen! — maar alleen tusschen de Christelijke religie en een wijsgeerige physisleer, die door een anti-christelijk transcendentaal grondmotief wordt beheerscht. De Christelijke religie kent slechts de principiëele breuk in den religieuzen wortel van onzen tijdelijken kosmos geslagen door den zondeval en het herstel van dezen breuk door de genade in Christus Jezus.

Het onttrekken van het grondmotief en daarmede van de geheele *richting* van zijn denken aan den nieuwen wortel van den in Adam gevallen kosmos, aan Christus Jezus, berust op de ὕβρις der zelf-handhaving.

Kant's autonomieprincipe, in „theoretischen" zoowel als in „practischen" zin genomen, en daarmede de geheele copernicaansche wending in de kenniscritiek in Kant's humanistischen zin, die hem

noodwendig tot een *vertheoretiseering* van de naieve ervaring moest voeren, is niet te accomodeeren aan den radicalen eisch der *totale* zelf-overgave aan Christus Jezus. Wanneer de schrijver dit alles nog eens ernstig wil overwegen, zal hij wellicht zijn banvonnis over de idee eener Christelijke wijsbegeerte nog eens als „on-christelijk en on-wetenschappelijk" herroepen ; als „on-christelijk", omdat het is geïnspireerd door de ὕβρις der zelf-handhaving van het afgevallen menschelijk denken, als „on-wetenschappelijk", omdat het berust op een dogmatische verwarring van de noodwendige boventheoretische voor-onderstellingen der wijsbegeerte en de interntheoretische wijsgeerige werkzaamheid zelve.

Als „on-wetenschappelijk" ook hierom, wijl de schrijver den algemeenen term „Christelijke philosophie" gebruikt, zonder ook maar eenigszins op de uiteenloopende opvattingen i.z. het karakter daarvan in te gaan. [2])

---

[2]) De schrijver heeft indertijd volop gelegenheid gehad zich over dit punt inderdaad critisch wetenschappelijk te bezinnen en uit te spreken, toen hij een korte beschouwing gaf van mijn werk „De Wijsbegeerte der Wetsidee". Hij heeft die gelegenheid echter laten voorbijgaan en toen volstaan met de voorzichtige uitspraak: „D. wil eigenlijk niet meer of minder dan een christelijke filosofie met (als grondslag) een christelijke logika. Wie echter een zoodanige niet bloot als algemeen programma verkondigt, maar haar ook in bijzonderheden wil uitwerken, moet, dunkt ons, op onoverwinnelijke moeilijkheden stuiten", en deze uitspraak toen slechts geïllustreerd met de moeilijkheden, gelegen in de noodzakelijkheid eener geheel eigen terminologie. (Zie O v i n k *De weg der Filosophie* in „Rondom het Boek" 1936 blz. 142). Hij meende toen blijkbaar ook, dat deze wijsbegeerte zich slechts tot een christelijken, nog enger, tot een specifiek Calvinistischen, lezerskring kon wenden. Ook deze meening was reeds een uiting van geestelijke „afsluiting" tegenover den wetenschappelijken arbeid van andersdenkenden. Ik hoop, dat de hooggeachte schrijver uit bovenstaande critiek op zijn boek zal inzien, dat althans de wijsbegeerte der wetsidee dit sectarisch standpunt principiëel *verwerpt*.