

DR J. J. G. A. KOCKELMANS

OVER DE ZIN DER WIJSBEGEERTE

Rede
uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van bijzonder hoogleraar
in de wijsbegeerte
aan de Landbouwhogeschool te Wageningen
op 12 december 1963.



L A N N O O
D E N H A A G

„Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschliessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn... Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“

„Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.“

(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 151 en 324).

*Mijne Heren Bestuursleden en Curatoren van de
Sint Radboudstichting,*

*Mijne Heren Leden van het Bestuur der Landbouw-
hogeschool,*

*Dames en Heren Professoren, Lectoren, Docenten
en Leden van de Wetenschappelijke Staf,*

Dames en Heren Studenten, en

*Gij allen die door Uw aanwezigheid blijk geeft van
Uw belangstelling,*

Dames en Heren,

Sinds haar ontstaan in Griekenland rond de zevende eeuw vóór Christus heeft de wijsbegeerte in de vraag naar het zijn vrijwel steeds het meest centrale en fundamentele probleem der wijsbegeerte gezien. Die overtuiging vinden wij reeds uitdrukkelijk uitgesproken bij Parmenides en Heraclitus die ieder op eigen wijze van oordeel waren, dat al het zijnde één is in het zijn. Wij vinden dit eveneens uitdrukkelijk vermeld bij Aristoteles, die zich in het strevend zoeken naar het zijnde-in-het-

zijn concentreerde op de vraag, wat dan toch het zijnde is voor zover het is en uit welke gronden het zijn laatste verklaring zou kunnen ontvangen. Deze Griekse denkers waren er diep van overtuigd, dat deze grondvraag van de wijsbegeerte niet eenvoudig op te lossen zou zijn; toch meenden zij, dat zij in hun denken in ieder geval werkelijk op weg waren naar het zijnde met betrekking tot het zijn.¹ In die zin zegt Aristoteles: „En zo is dan vroeger reeds, en trouwens ook nu nog, en ook altijd weer datgene waarnaar de filosofie zich op weg begeeft en waarnaar zij toch nooit de toegang zal vinden: de vraag wat het zijnde [als zijnde] is...”²

Als Aristoteles nu zegt, dat de vraag naar het zijn der zijnden en de vraag naar hun laatste grond de meest fundamentele vraag van de wijsbegeerte is, bedoelt hij hiermee toch niet te betogen, dat dit ook de eerste vraag zou moeten zijn die de wijsgeer zich moet stellen. Mogelijk dient deze vraag zich in het onderzoek van de wijsgeer pas later uitdrukkelijk aan, maar waar en hoe zij ook rijst en expliciet gesteld wordt, impliciet was zij van het begin van het onderzoek af toch aanwezig, omdat zij de enige authentieke filosofische vraag is.³

Sinds haar ontstaan zoekt de wijsbegeerte dus naar dat wat het zijnde is, voor zover het is. De filosofie was steeds en is ook nu nog altijd op weg naar het zijn van de zijnden; zij zoekt naar het zijnde met betrekking tot het zijn; zij zoekt, zoals Aristoteles het op dezelfde plaats ook zegt, naar de zijndheid van de zijnden. En zij weet daarbij nog steeds, dat haar zoeken nooit een definitief eindpunt zal bereiken. De eeuwige opgave van de wijsbegeerte lijkt het te zijn om steeds weer opnieuw te moeten pogen de zijndheid van de zijnden te zoeken en aan het licht te brengen. Reeds meer dan 2000 jaar hebben de wijsgeren dit geprobeerd en alle mogelijke wegen hebben zij daarbij trachten te bewandelen. Wij kunnen daar nu niet bij blijven stilstaan. Wat ons op dit ogenblik vooral interesseert, is

de vraag, hoe wij nu in 1963 voor dit grondprobleem der wijsbegeerte een oplossing menen te zien. Daartoe lijkt een stellingname tegenover de geschiedenis der wijsbegeerte onmisbaar. Wij zullen ons daarbij beperken tot een paar opmerkingen die voor een juist begrip van onze visie wezenlijk lijken.

Het wil mij voorkomen,⁴ dat het traditionele, wijsgerige denken zich sinds Aristoteles in de vraag naar het zijn te eenzijdig georiënteerd heeft naar het zijn der intramundane zijnden, de dingen dus. Daarbij werd bovendien dit ding te eenzijdig beschouwd zoals het als voorwerp van kennen en weten verschijnt, zodat het te begrijpen is, hoe men er toe is kunnen komen het zijnde gelijk te stellen met het voorhanden ding-object, de res. In aansluiting hieraan kreeg zijn toen vanzelf de betekenis van realiteit. In dit perspectief is men toen ook de mens gaan beschouwen, die daardoor in de wijsbegeerte evenals alle andere zijnden als werkelijk voorhanden ding-object werd opgevat. Het gevolg hiervan was, dat het begrip 'realiteit' in de metafysica een voorrang kreeg vóór alle andere ontologische begrippen, dat het eigen zijn van de mens niet meer juist te begrijpen was, en dat de metafysica in haar vraag naar het zijn in een geheel verkeerde richting gestuwd werd, omdat men haar niet van een werkelijk oorspronkelijk gegeven liet uitgaan.

In dit licht is het verder te begrijpen, dat in het klassieke realiteitsprobleem der moderne wijsbegeerte verschillende problemen met elkaar verward werden: is het vermeend aan het bewustzijn transcendente zijnde inderdaad werkelijk? kan de realiteit der 'buitenwereld' afdoende bewezen worden? in hoever is het reële zijnde als reëel, in zijn op-zich-zijn dus, door de mens te kennen zoals het is? wat is eigenlijk de diepste zin van dit zijnde? wat is de diepste zin van 'realiteit'? Van deze vragen was de laatste kennelijk ontologisch gezien de voornaamste. Feitelijk werd zij echter bij gebrek aan een scherpe probleemstelling en methode steeds verbonden met de andere. Men kan

de studie omtrent de realiteit derhalve enkel aanpakken, als er een geschikte toegangsweg tot het reële gevonden wordt. Als zodanig beschouwde men het aanschouwende, theoretische kennen. In zover nu het karakter van het op-zich-zijn en de onafhankelijkheid van het bewustzijn voor alle realiteit wezenlijk moesten zijn, moest men de vraag naar de zin der realiteit wel verbinden met de vraag naar de mogelijke onafhankelijkheid van het reële ten opzichte van het bewustzijn, dus met het bekende transcendentieprobleem der klassieke epistemologie. Het is echter zonder meer duidelijk, dat de mogelijkheid van een afdoende analyse van de zin der realiteit afhangt van de vraag, in hoever datgene waarvan genoemde onafhankelijkheid moet bestaan en wat dus ook getranscendeerd moet worden, nl. het bewustzijn, zelf naar zijn eigen zijn reeds verklaard is. Ziet men scherper toe, dan zal men inzien, dat er eigenlijk zelfs twee problemen gesteld moeten worden, vóórdat men in dit perspectief de vraag naar de uiteindelijke zin der realiteit zal kunnen stellen en beantwoorden: wat is eigenlijk kennen? is kennen inderdaad een en wel dé geprivilegieerde toegangsweg tot het zijn?

In de traditionele wijsbegeerte nu heeft men in het probleem over de kennis de kenner losgemaakt van het gekende. Het is niet moeilijk om in te zien, dat iedereen die dit standpunt huldigt, zich vroeg of laat op een of andere wijze gesteld ziet voor het kritisch probleem, zoals dit door Descartes voor het eerst scherp geformuleerd werd. Wie immers een wereld poneert onafhankelijk van de kennende mens, werpt daardoor noodzakelijk de mens volkomen terug op zichzelf. Spreekt men dan over onze kennis van de wereld, dan moet men deze kennis opvatten als een bepaald procédé, dat zich 'binnen in' de mens afspeelt. Daardoor ziet men zich onmiddellijk gesteld voor de vraag, hoe men zal kunnen waarmaken, dat dit procédé dat zich 'binnen in' de mens afspeelt, ons een betrouwbare kennis zou

kunnen verschaffen over de 'buitenwereld', waarvan het bestaan overigens op een volkomen onbegrijpelijke wijze gepostuleerd wordt. Vat men daarentegen de kennis op als een wijze van in-de-wereld-zijn, dan hoeft de kennis niet geïnterpreteerd te worden als een procédé waardoor het subject zich 'voorstellingen' van iets maakt die 'binnen in' het subject bewaard worden, en vervalt natuurlijk vanzelf de vraag, hoe deze 'voorstellingen' met de werkelijkheid kunnen 'overeenstemmen'. Het heeft dan geen zin meer te vragen, hoe de kenner van een 'binnensfeer' uitgaat, waarin hij zich eerst ingekapseld zou hebben; ook is het vernemen van het gekende dan niet meer te vergelijken met het doen van iemand die eerst uitging om te kennen en die nu met 'buit' beladen weer in het huis van het bewustzijn binnentreedt. In heel het kenproces blijft de kennende mens dan immers buiten bij de te kennen dingen in de wereld. De vraag, of er echt een wereld is, en of haar werkelijk-zijn op een of andere wijze bewezen zou kunnen worden, is dus als vraag gesteld door de mens als in-de-wereld-zijn natuurlijk zonder zin, en wie zou die vraag anders moeten stellen en beantwoorden? Duidelijk blijkt de verwarring van dat wat bewezen moet worden, met datgene waarmee het bewijs geleverd zou moeten worden, in Kants *Widerlegung des Idealismus*, waarin Kant o. a. zegt, dat het een schandaal voor de wijsbegeerte is, dat het dwingend bewijs voor het 'Dasein der Dinge ausser uns' nog steeds niet geleverd is. In al de pogingen die hiertoe ondernomen werden, ligt de grondfout volgens Heidegger in het feit, dat men van de veronderstelling uitgaat, dat de mens oorspronkelijk 'weltlos' is, en dat hij zich in en door de wijsbegeerte daarom op een of andere wijze van het bestaan der wereld moet verzekeren. Het in-de-wereld-zijn wordt dan iets dat berust op een opvatting, een redenering, een geloof, terwijl juist alle kennen een in het in-de-wereld-zijn gefundeerde modus van ons mens-zijn is. Dus het realiteitspro-

bleem als de vraag of er een 'buitenwereld' voorhanden is, blijkt een onmogelijk probleem te zijn, niet omdat het in zijn consequenties tot aporieën voert, doch omdat het eigen zijn van het zijnde dat dit probleem zou moeten stellen, een dergelijke problematiek uitsluit. Als het op grond van een onmiddellijke oerervaring van de mens apodictisch evident is, dat hij in-de-wereld-zijn is, dan heeft de vraag naar het al dan niet werkelijk-zijn van de wereld geen enkele zin.

De hedendaagse fenomenologie beziet de mens dan ook niet langer meer als een zuiver bewustzijn.⁵ Oorspronkelijk en wezenlijk is de mens gericht op een wereld, en elke manifestatie van zijn mens-zijn is daarom een manier van zich actief tot de wereld te verhouden. De menselijke subjectiviteit is oorspronkelijk en in haar innerlijk wezen een intentioneel en een zichzelf transcenderend wezen. Eerst door zijn vertrouwdheid met de wereld komt de mens tot zichzelf. Zijn zijn is in-de-wereld-zijn. De mens is geen ding, doch evenmin een zuivere innerlijkheid. Hij ex-sisteert, en als zodanig is hij openheid naar de wereld. De menselijke subjectiviteit is geen ingekapseld ik, doch oorspronkelijk manifesteert zij zich als een zijn-bij, een open-zijn-voor. Daarom noemt Merleau-Ponty dit primitieve feit van de existentiële fenomenologie ook wel de aanwezigheid. Anderen spreken in dit verband van ontmoeting of dialoog. Al deze uitspraken willen dus — evenals Heideggers term *Dasein* — aangeven, dat de mens geen gesloten monade is, doch dat hij oorspronkelijk een in-de-wereld-zijn is, en dat hij als zodanig in dialoog met de werkelijkheid op originele wijze de zin der dingen aan het licht doet treden. Het menselijk zijn is dus een zich-in-de-wereld-weten, dat eerst door zijn in-de-wereld-zijn aanwezig is aan zichzelf.

Onze betrokkenheid op de wereld steunt dus niet enkel op een kenbetrekking, maar zij doordringt heel ons zijn zelf. De mens is geen zuiver bewustzijn en ook geen ding; hij is wezenlijk een in

de wereld tredende bedoeling. Onze theoretische kennis en ook onze wetenschap zijn in deze opvatting slechts bijzondere wijzen waarop de mens zijn in-de-wereld-zijn kan realiseren.

Keren wij nu weer naar ons eigenlijk onderwerp terug, dan kunnen wij samenvattend het volgende stellen.⁹ Datgene waarover de wijsgeer zich uiteindelijk vragen stelt, is het zijn. Dat is datgene wat de zijnden tot zijnden determineert. Het zijn is dus zelf geen zijnde en het kan ook zelf niet tot een of ander zijnde herleid worden. Daar men echter onder het zijn 'het zijn der zijnden' moet verstaan, moet men om een antwoord op de zijns-vraag te vinden, wel van een of ander zijnde uitgaan, dat daartoe dan eerst over zijn eigen zijn ondervraagt moet worden. Zoals wij boven reeds zagen, komt het intramudane zijnde hiervoor niet in aanmerking. Wil het zijnde waarnaar wij hier zoeken, immers de eigen karaktertrekken van zijn eigen zijn op een onvervalste wijze aan het licht kunnen brengen, dan moet het zelf van tevoren reeds zodanig toegankelijk geworden zijn, zoals het 'op-en-in-zichzelf' is. Welnu, daartoe is het intramundane zijnde alleen niet in staat. Bij nader toezien blijkt er slechts één zijnde te zijn, dat ons een dergelijk uitgangspunt voor de vraag naar de zin van het zijn zou kunnen verschaffen, nl. dat zijnde dat zichzelf kan ondervragen; en dat zijn wij juist zelf. Dus enkel door een diepgaande analyse van het menselijk zijn kunnen wij komen tot een inzicht in het zijn der zijnden. In die zin vormt een analyse van het eigen zijn van de mens een noodzakelijke voorwaarde voor de oplossing van iedere werkelijk wijsgerige vraag. Het is echter van het grootste belang hierbij nog eens opnieuw uitdrukkelijk aan te tekenen, dat men ook op deze wijze alleen dan een juiste visie op het zijn der zijnden krijgt, als men de mens niet begrijpt als een ding, en ook niet als een zuiver bewustzijn, doch als dát in-de-wereld-zijnde, zoals de mens zichzelf onmiddellijk ervaart.

Wie dus onderschrijft, dat de vraag naar het wezen van de mens een centrale vraag in de wijsbegeerte is, heeft daarmee nog niet beweed, dat deze vraag ook in alle opzichten de meest belangrijke vraag van de wijsbegeerte zou zijn. Hij wil hiermee slechts buigen voor het onloochenbare feit, dat alle denken van de mens over wat dan ook, allereerst een antwoord vooronderstelt op de vraag wat hij zelf is. Pas vanuit het zo gewonnen inzicht kan men de andere vragen, en op de eerste plaats de vraag naar het zijn, zinvol stellen en beantwoorden. Door de metafysica haar uitgangspunt te laten kiezen in een analyse van het eigen zijn van de mens, hebben wij aan de mens in de wijsbegeerte wel een zekere voorrang verleend, maar deze voorrang gaat niet langer terug op wijsgerige vooroordelen, zoals dat in de meeste idealistische systemen wel het geval was, doch hij wordt ons door de gegevens van ons probleem zelf opgelegd. Deze voorrang impliceert dan ook nog geen enkel waardeoordeel en vestigt ook nog geen enkele hiërarchie in de ontologische orde. De vraag of de mens onder de zijnden ook in de ontologische zin een geprivilegieerde plaats inneemt, moet elders onderzocht worden. Ook al heeft het eigen zijn van de mens in het stellen van het zijnsprobleem een geprivilegieerde plaats, het zijnsprobleem zelf bezit op zijn beurt een bevoorrechte plaats met betrekking tot alle andere problemen die de mens zich zou kunnen stellen.

*

Bij de fenomenologen leeft verder vrij algemeen de gedachte, dat men de wijsbegeerte ook kan beschouwen als een reflectie van de menselijke ervaring op zichzelf. In zekere zin kan de wijsbegeerte zelfs niets anders zijn dan een kritische explicitering van de totale menselijke ervaring. Deze gedachte is niet helemaal

nieuw. Sinds Hegel die deze visie tot het kerststuk van heel zijn wijsbegeerte maakte, is dit inzicht steeds opnieuw hernomen, niet alleen door denkers die zich in grote lijnen bij de wijsgerige inzichten van Hegel aangesloten hebben, maar ook bij veel anderen die juist in menig opzicht tegen Hegels opvattingen geprotesteerd hebben, zoals Kierkegaard, Nietzsche en Marx. Ook in het denken van Bergson nam deze gedachte een zeer centrale plaats in.

Nieuw is in deze gedachte, zoals zij door de fenomenologie wordt voorgestaan, alleen de wijze waarop zij geëxpliciteerd wordt. Onderwerpt men de genoemde opvattingen immers aan een kritisch onderzoek, dan wordt het al vrij spoedig duidelijk, dat de interpretatie van deze grondgedachte bij al deze denkers tot aporieën voerde die uiteindelijk de wijsbegeerte zelf in discredit brachten, omdat men er o.a. niet in slaagde de relatie tussen de wijsbegeerte en de wetenschappen op een adequate wijze te beschrijven, daar men de betrekking tussen de wetenschappen en de onmiddellijke, beleefde ervaring niet juist wist te bepalen.⁷

De moderne wijsbegeerte werd tot aan Hegel — zoals wij reeds gezien hebben — beheerst door het kenprobleem. Door zich de vraag te stellen of en in welke zin de menselijke kennis werkelijk waar zou kunnen zijn, bracht dit denken een principiële scheiding aan tussen de mens en de werkelijkheid en binnen de mens zelf een scheiding tussen zijn kennis en zijn zijn. Het is echter op grond van onze onmiddellijke ervaring duidelijk, dat de mens werkelijk in de wereld is en dat hij daar is als *lumen naturale*. Door het feit van zijn verschijnen zelf in de werkelijkheid verlicht de mens deze werkelijkheid door in haar een zin te ontdekken. Deze mogelijkheid nu om zin te onthullen is niet het privilege der kennis, die immers slechts een bepaalde zijnswijze van de mens als *in-de-wereld-zijn* is. Deze mogelijkheid ligt evenmin besloten in een vermogen dat de

mens zo af en toe eens in werking zou kunnen stellen. Het onthullen van zin voltrekt zich noodzakelijk en zonder ophouden door het feit zelf, dat de mens ex-sisteert. 'Zijn als onthulling van de zin der dingen' en 'ex-sisteren als mens' zijn twee uitdrukkingen die in de wortel strikt synoniem zijn. Het menselijk gedrag, op welke objecten het zich ook moge richten en in welke activiteiten het zich ook realiseert, doet in de dingen waarop het zich richt, noodzakelijkerwijs een bepaalde betekenis oprijzen. Elk gedrag van de mens, welk dit ook moge zijn, heeft geen andere betekenis dan juist deze, dat het de dingen doet spreken en daarin ook zichzelf uitzegt. De zin van ons bestaan is het te zeggen, dat de werkelijkheid is, dus de werkelijkheid te doen zijn wat zij in feite is.

Zoals wij boven reeds opmerkten, heeft het in dit perspectief geen enkele zin meer de mens te scheiden van de werkelijkheid en in de mens zelf een scheiding aan te brengen tussen zijn kennen en zijn zijn. Maar dan is het ook mogelijk binnen dit perspectief de relatie tussen de wijsbegeerte en de verschillende vormen van niet-wijsgerige ervaring te verklaren, zonder daardoor in de moeilijkheden te vervallen die de filosofie van Hegel en anderen in discredit brachten. Ook wordt hier duidelijk, waarom men de wijsbegeerte tegelijkertijd moet bepalen als een poging om het zijn der zijnden aan het licht te brengen, én tevens als een kritische explicitering van de menselijke ervaring van zichzelf. De wijsbegeerte die het zijn der zijnden aan het licht wil brengen, kan deze horizon van begrijpelijkheid waarin de dingen ons noodzakelijk moeten verschijnen, niet radicaal verklaren, tenzij zij uitgaat van het eigen zijn van de mens, d.w.z. van zijn oerervaringen en alle expliciteringen daarvan die ons feitelijk voor-wijsgerig leven steeds reeds uitmaken. De zin der dingen wordt niet geboren in een kritische reflectie die de wijsbegeerte is, doch hij ontspringt in onze oorspronkelijke ervaring die onze ex-sistentie zelf is. Daar komt

die zin echter nog niet in een radicaal en kritisch geëxpliciteerde vorm naar voren. Het is juist de taak der wijsbegeerte dit te realiseren.⁸ — Laten wij dit alles wat nauwkeuriger beschrijven en bepalen.

Boven zagen wij, dat de mens wezenlijk in-de-wereld-zijn is. Zijn wezen ligt in zijn ex-sistentie, in zijn openstaan naar de wereld. Men bepaalt het wezen van de mens daarom ook wel eens als openheid en vrijheid. Deze vrijheid moet men dan echter niet opvatten als een absolute, daar de ex-sistentie waardoor de mens in-de-wereld-zijn is, zich steeds moet realiseren vanuit een bepaalde fysische, biologische, psychologische, historische en sociale situatie die de menselijke houding tegenover de wereld steeds reeds mee bepaalt. De vrijheid die de mens is, is dus steeds verweven met facticiteit, welke in en door de vrijheid getranscendeerd moet worden. Als zodanig is de mens dus een *Sein-können* dat zichzelf steeds reeds ontdekt in een situatie waardoor het zich ondanks al zijn mogelijkheden in zijn feitelijke ontwerpen begrensd weet. De mens is wezenlijk een *possibilité de situations*.⁹

Evenals het zijn zelf van de mens is ook ieder aspect van zijn bestaan en al zijn handelen getekend door een situatie. Dit geldt ook voor zijn kennis en zijn wetenschap. Alle nadenken begint steeds reeds in een bepaalde situatie. De wereld en ons eigen zijn worden nooit problematisch voor ons, tenzij wij daarmee van te voren reeds — zij het slechts op een oppervlakkige en voorlopige wijze — vertrouwd waren. Wij weten ons steeds reeds in de wereld en bij de dingen thuis, als wij er ons over beginnen te verwonderen. Vóór de wijsbegeerte leven wij reeds in een verstaan en begrijpen van de wereld, dat ons in zijn rijkdom en door zijn vanzelfsprekendheid nog onbewust is, hoewel dit oorspronkelijk begrijpen van de wereld ons menselijk bestaan toch bepaalt en verlicht. Waar dus de wijsbegeerte haar nadenken begint, is er steeds reeds een begrijpen van het

eigen leven en van de wereld, dat steeds reeds aan de gang is. De betrekking nu tussen de wijsbegeerte en het voor-wijsgerig leven heeft twee aspecten: het voorwijsgerig leven is van de ene kant de wortel en het fundament van de wijsbegeerte, maar van de andere kant is het ook het grote gevaar dat haar door zijn vanzelfsprekendheid steeds weer naar het leven staat.

De wijsbegeerte is de explicitering van ons voor-wijsgerig leven met de wereld; zij onthult ons de waarheden die daarin nog impliciet verborgen lagen. Zij voert ons oorspronkelijk begrijpen van de wereld en van onszelf over in een wijsgerig begrijpen. Zij brengt ons tot een hogere graad van waarheid, maar verandert ons oorspronkelijk zijnsbegrijpen niet wezenlijk, mits onze explicatie en verklaring zich houdt aan hetgeen feitelijk in ons oorspronkelijk aan-de-wereld-zijn gegeven is.

Men moet de betrekking tussen de wijsbegeerte en ons voor-wijsgerig leven echter nog radicaler zien. De wijsbegeerte is niet alleen en zelfs niet op de eerste plaats een begrippelijke door-werking van een alledaags-reeds-weten omtrent de wereld en het eigen zijn, doch zij is in de eerste instantie zelfs een vernietiging daarvan. Als wij ons immers wijsgerige problemen beginnen te stellen, weten wij eigenlijk meestal reeds te veel. Als wij beginnen te filosoferen, hebben wij reeds onze meningen, opvattingen, voorstellingen en hoe dan ook verworven inzichten. Ons menselijk bestaan ligt in zijn oorspronkelijk begrijpen van de wereld en van zichzelf gekluisterd aan een bijna onontkoombare vanzelfsprekendheid, eigen aan het inzicht van alleman. Het stellen en oplossen van wijsgerige problemen moet zich op de eerste plaats verzetten tegen de maalstroom van dit vanzelfsprekende uit ons dagelijks leven. Dit wil niet zeggen, dat wij eenvoudigweg over deze vanzelfsprekende vooroordelen zouden kunnen heenstappen, om — daardoor verder niet meer gehinderd — volkomen opnieuw te beginnen. Aan de heerschappij van de vanzelfsprekendheid ontkomt men

niet door een manhaftig besluit en evenmin door de vooroordelen bij hun naam te noemen, daar immers deze vanzelfsprekendheden dikwijls ons denken beheersen zonder dat wij het zelf weten. Het procédé dat in de fenomenologie met de uitdrukking 'reductie' aangeduid wordt, is daarom een absoluut noodzakelijk, maar tevens ook een zeer moeilijk door te voeren procédé, dat zich allereerst aandient als de vernietiging van onze natuurlijke, naïeve zijnszekerheden.¹⁰

Dat dit probleem veel ingewikkelder is dan men op het eerste gezicht zou kunnen menen, wordt duidelijk, als men zich realiseert, dat ons voor-wijsgerig leven niet gelijk gesteld mag worden met de elementaire ervaringen van een kind of de visie op de wereld van een of andere primitieve mens.¹¹ In het voor-wijsgerig leven van de natuurlijke instelling is ons leven dat in de meest oorspronkelijke ervaring van ons in-de-wereld-zijn zelf zijn wortel heeft, reeds op alle mogelijke niet-wijsgerige wijzen 'georganiseerd'. In de oorspronkelijke ervaring die ons bestaan zelf is, kondigen zich alle mogelijke, zeer fundamentele, maar toch begrensde ervaringen aan die in verschillende richtingen verder uitgewerkt kunnen worden. De meest bekende van deze uitgewerkte ervaringen zijn de mythe, de godsdienst, de theologie, de kunst, de ethiek, de wetenschap, de techniek en algemeen onze cultuur. Het zijn nu juist deze reeds op niet-wijsgerige wijze georganiseerde vormen van ervaring waartegen de wijsbegeerte haar standpunt steeds opnieuw moet bepalen en waartegen zij haar bestaansrecht moet verdedigen. Laten wij trachten dit met enkele concrete voorbeelden te illustreren. Toen zich in Griekenland in de laatste 6 eeuwen vóór Christus de wijsbegeerte in de ons bekende vorm ontwikkeld had — overigens ook in een dialectische relatie tot verschillende vormen van niet-wijsgerige ervaring, vooral mythische, religieuze en ethische — ontstond door de opkomst en de verspreiding van het Christendom voor de eerste maal een zeer ernstige

moeilijkheid over de relatie tussen de wijsbegeerte en het christelijk geloof samen met de daarop rustende theologie. Een eerste oplossing voor dit probleem kwam van de kant der theologen die van mening waren, dat de Openbaring aan de mensen geschonken was ter vervanging van alle andere kennis. Aangezien God zelf tot ons gesproken heeft, zo redeneerde men, is het voor ons overbodig zelf nog verder te denken. Het enige waar het voor ieder van ons op aan komt, is dat wij bedacht zijn op de redding van onze ziel. Al wat daartoe nodig is, vinden wij in de Schrift. Laat ons daarom de goddelijke Wet bestuderen en leven volgens haar voorschriften; dan zullen wij verder niets meer nodig hebben, zelfs geen filosofie. Een tweede opvatting duidt men meestal aan door het slagwoord: *credo ut intelligam*. Met Augustinus zouden wij de kern van deze oplossing misschien als volgt kunnen omschrijven: de veiligste weg naar de waarheid is niet die welke begint bij de rede en leidt van deze rationele zekerheid naar het geloof, doch integendeel die weg welke aanvangt bij het geloof en dus vanuit de Openbaring leidt naar de rede. De geopenbaarde waarheid wordt hier dus tot een verplicht uitgangspunt en criterium voor de wijsbegeerte. Het heeft vrij lang geduurd, voordat de wijsbegeerte zichzelf hervond. Eigenlijk waren Albertus en Thomas de eersten die in het kamp der christelijke wijsgeren de autonomie der wijsbegeerte tegenover het geloof en de theologie wisten te verdedigen en aannemelijk te maken.¹² Toen zich in de 15de en de 16de eeuw, om een ander voorbeeld te noemen, de positieve wetenschappen begonnen te ontwikkelen, voltrok zich op het domein van een geheel ander aspect der voor-wijsgerige ervaring een analoog procédé. Getuige hun eigen werken waren de eerste beoefenaren van de wetenschap zelf van oordeel, dat hun nieuwe wetenschap de plaats van de wijsbegeerte diende over te nemen. De wijsbegeerte onder de indruk van deze pretentie, en veel meer nog onder de indruk van

de resultaten die door de wetenschap in korte tijd behaald werden, is toen weer opnieuw aan zichzelf gaan twijfelen en heeft gepoogd zich zelf te vernieuwen met behulp van het nieuwe dat de wetenschap gebracht had, de empirische en de deductieve methode. In die zin vinden wij bij Descartes een grote teleurstelling over de wijsbegeerte van zijn tijd, die volgens hem een volkomen verkeerde methode hanteerde. Het meest van alles hinderde hem het feit, dat men enkel staan bleef bij de opsomming van meningen zonder ooit tot volledige zekerheid te komen. Niet zelden stonden deze meningen lijnrecht tegenover elkaar, zodat men op de duur wel tot de conclusie moest komen, dat het menselijk denken tot niets in staat is. Descartes zelf heeft deze conclusie nooit getrokken. Hij was integendeel juist overtuigd van de grote mogelijkheden die in ons menselijk denken besloten liggen. De zekerheid van deze overtuiging steunde bij hem juist op de grote zekerheid en helderheid van de wiskunde en de wiskundige natuurwetenschap. Volgens hem moest ook de wijsbegeerte een analoge zekerheid op haar terrein kunnen verwerven, mits zij zich dan ook van een zelfde methode zou bedienen als die welke in de wiskundige wetenschappen gebruikt werden.¹³ Meer dan honderd jaar later worstelt Kant, teleurgesteld over de oplossing van Descartes, nog steeds met hetzelfde probleem, dat zich aan hem vooral aankondigde vanuit de natuurkunde van Newton waarmee hij zeer vertrouwd was. In zijn *Kritik der reinen Vernunft*¹⁴ schrijft hij, dat een wetenschap alleen dan waarde heeft, als men het algemeen eens is over haar aard, eigenschappen en methode. Volgens hem zijn de wiskunde, de logica en de natuurwetenschappen ongetwijfeld zeker reeds lang echte wetenschappen. Gezien alle tegenspraak en verwarring in de metafysica is de wijsbegeerte zeker nog geen echte wetenschap. Zij zal dat alleen kunnen worden, als ook daar, analoog aan hetgeen in de natuurkunde gebeurd is, een copernicaanse revolutie voltrokken

wordt vooral op methodisch terrein. Hij zelf wil proberen deze revolutie te ontketenen. Hoewel Kant aan het aperte scientisme van Descartes, waarin zich een 'minderwaardigheidscomplex' van de wijsbegeerte aankondigt, weet te ontkomen, vond toch ook hij niet het juiste antwoord op de moeilijkheden die voor de wijsbegeerte door het ontstaan der wetenschappen gerezen waren. Ook denkers als Mill, Comte, Dilthey, e.a., die zich vanuit andere wetenschappen als de psychologie, de sociologie en de geschiedenis voor analoge problemen gesteld zagen, wisten geen volkomen aanvaardbaar antwoord voor de grondmoeilijkheid te leveren die door het ontstaan der wetenschappen gerezen was. Misschien moeten wij zeggen, dat eigenlijk pas de fenomenologische wijsbegeerte deze problemen volkomen onder de knie wist te krijgen.

Hoe dit zij, de stelling die wij hier eigenlijk bedoelen te illustreren, nl. dat de wijsbegeerte steeds opnieuw haar standpunt moet bepalen en ook haar bestaansrecht steeds opnieuw moet verdedigen tegenover verschillende vormen van niet-wijsgerige ervaring, zoals de Christelijke godsdienst en de wetenschap, zou ook te belichten zijn vanuit de politiek, de techniek, de kunst en de ethiek, zoals uit het werk van Hegel, Marx, Nietzsche, Scheler en Levinas duidelijk blijkt. Het heeft voor ons doel echter weinig zin hier dieper op in te gaan.¹⁵

Samenvattend zou men kunnen zeggen, dat men zelfs heel de geschiedenis der wijsbegeerte zou kunnen beschrijven als een dialectische beweging, waarin de wijsbegeerte zonder ophouden haar reden van bestaan moest verdedigen tegen steeds weer andere reacties die haar eigen ontwikkeling dikwijls zelf opriep. De wijsbegeerte is onafscheidelijk van alles wat niet-wijsbegeerte is. Ook blijkt uit haar geschiedenis, dat de wijsbegeerte — juist omdat zij zo weinig vreemd is aan de niet-wijsgerige ervaring — die ervaring steeds opnieuw de mogelijkheid durft te bieden zich expliciet tegen haarzelf te verzetten, hoe-

wel zij van de andere kant toch ook weer voldoende van haar onderscheiden is, om die ervaring ervan te kunnen overtuigen zelf toch niet wijsgerig te zijn. Omgekeerd is ook de niet-wijsgerige ervaring voldoende verwant aan de wijsbegeerte om bij haar steeds gehoor te kunnen vinden, om haar steeds opnieuw tot onrust te kunnen inspireren en haar juist als wijsbegeerte te kunnen omvormen en veranderen.

*

Boven kwamen wij tot het inzicht, dat alle wijsgerig denken begint in een bepaalde situatie. Deze wordt voor een deel bepaald door ons voor-wijsgerig leven. Analyse van dit gegeven bracht ons tot de conclusie, dat er een stel dialectische betrekkingen moet bestaan tussen een bepaalde vorm van wijsbegeerte en een of meer vormen van niet-wijsgerige ervaring die over het algemeen tot dezelfde cultuurhistorische periode zullen behoren als de bedoelde wijsbegeerte in kwestie. In genoemd inzicht liggen echter nog meer componenten besloten die voor ons van betekenis zijn, en waarvan wij er hier nog één kort willen belichten.¹⁶

Ons menselijk leven in de wereld is ook in dié zin steeds reeds bepaald door een gegeven situatie, dat het wezenlijk een opnemen van een geschiedenis is. Onze ex-sistentie is immers niet alleen een openheid naar een wereld, maar zij is ook een openstaan naar een toekomst op grond van een bepaald en gegeven verleden. Dit verleden nu, van waaruit en waarvan wij ook leven, beperkt zich niet alleen tot onze eigen geschiedenis, maar het omvat ook het verleden van allen waarmee wij in communicatie leven; ja in laatste instantie is dit zelfs het verleden van heel het menselijk geslacht. Ook iedere menselijke handeling draagt het stempel van dit bepaald-zijn door een historische

situatie. Zo is ook onze eigen wijsbegeerte dus steeds een denken binnen de grenzen van een bepaalde wijsgerige traditie, daar ons eigen denken in zijn probleemstelling en in zijn methode tot op zekere hoogte van een of andere wijsgerige traditie afhankelijk is. In ons wijsgerig denken zijn wij steeds erfgenamen van een zeker verleden, ook als wij daaraan niet denken, en zelfs als wij dit niet verkiezen te zijn.

Welnu, ook deze betrekking tusschen onze wijsbegeerte en het wijsgerig leven van het verleden heeft twee aspecten: van de ene kant is de wijsgerige traditie een noodzakelijke bron voor ons eigen denken van vandaag, maar van de andere kant schept dit noodzakelijke goed ook steeds het grote gevaar, dat ons eigen denken het niveau van een waarlijk en authentiek filosoferen nooit zal bereiken.

Ons wijsgerig denken begint dus noodzakelijk steeds reeds in een bepaalde situatie die expliciet of impliciet door de geschiedenis der wijsbegeerte bepaald is. Ieder systematisch denken is in de wijsbegeerte een historisch denken, ieder systematisch wijsgerig probleem impliceert of is misschien zelfs een historisch probleem. Het wijsgerig verleden is voor ons nooit helemaal verloren; het helpt ons door te dringen in het heden en verrijkt onze presentie aan het zijn. Wat in het denken van een groot wijsgeer waarlijk groots was, zinkt niet weg in de schaduwen van een afgeleefd verleden, al zal het zonder ons denken nooit meer tot leven komen. Maar komt het denken van het verleden in ons opnieuw tot leven, dan transcenderen wij door dit feit zelf de nauwe begrensdheid van onze eigen eindige geest. Zonder de grote denkers van het verleden zou onze gevoeligheid voor het zijnsmysterie dat ons doordringt en draagt, niet zijn wat het nu in feite is.

Het beoefenen der wijsbegeerte is dus tegelijkertijd en wel even wezenlijk het opnemen van een historie en een zaak van authentiek en persoonlijk denken. Het authentieke en echte filoso-

feren is wezenlijk oorspronkelijk en persoonlijk, maar het is even wezenlijk het opnemen van een wijsgerige traditie. Iedereen zal dus zijn eigen wijsbegeerte zelf moeten opbouwen, en toch impliceert dit opbouwen een band met de wijsgerige traditie van het verleden. Om wille van de eindigheid en begrensdheid van onze geest zal dit opnemen van een wijsgerig verleden bovendien altijd en wel noodzakelijk beperkt zijn en dus een bepaalde keuze impliceren.

Wat hier gezegd wordt, geldt op de eerste plaats voor de wijsgerige genieën die het denken van de mens eeuw na eeuw en tijdperk na tijdperk op geheel nieuwe banen gebracht hebben. Verreweg de meesten die heden ten dage aan wijsbegeerte doen, behoren echter niet tot de betrekkelijke kleine groep van geniaal begaafde wijsgeren. Toch geldt ook voor deze wijsgeren hetgeen hierboven gezegd werd. Ook voor hen betekent het beoefenen van de wijsbegeerte een binnentreden binnen een historisch perspectief en tevens een persoonlijk filosoferen. Vooral bij de minder begaafde wijsgeren komt het voor, dat de vragen der wijsbegeerte daardoor geen persoonlijke vragen zijn, en dat de antwoorden die er voorgesteld worden geen persoonlijke antwoorden zijn. Niet zelden loopt dit filosoferen uit op wat Heidegger 'das Gerede' noemt. Het filosoferen wordt dan eenvoudig gepraat. De wijsgeer praat dan zoals men in deze of die bepaalde traditie of visie praat, zonder dat daarin nog een werkelijk verstaan van de werkelijkheid besloten ligt. Het spreken is dan niet meer een oorspronkelijke toeëigening en een persoonlijke uitdrukking van de werkelijkheid; het is dan kortweg geen filosofie meer.

Wil het filosoferen in het opnemen van de reeds geconstitueerde wijsbegeerte werkelijk een persoonlijke aangelegenheid zijn, dan zal het als authentiek denken en spreken nergens anders een vertrekpunt kunnen vinden dan in een persoonlijke aanwezigheid van de wijsgeer zelf aan de werkelijkheid. Ter-

wijl de wijsgeer is opgenomen in de geschiedenis van het denken en in de eigen geest van de tijd, is hij geroepen die geschiedenis tot nieuw leven te wekken en voor zijn tijd opnieuw de werkelijkheid aan het licht te brengen. Dit gebeurt door hetgeen hij ervaart in harmonie te brengen met hetgeen hij ontdekte, toen hij zich in de werken van zijn voorgangers en tijdgenoten verdiepte. Wij filosoferen pas echt, als wij op grond van onze eigen ervaring datgene doorpraten waarover de wijsgeren spreken. De meningen der wijsgeren objectief vaststellen is dus reeds een eerste punt; datgene waarover zij spreken, op grond van eigen ervaring met hen bespreken is iets geheel anders. Aangenomen nu, dat de wijsgeren door het zijn der zijnden daar naar toe aangesproken worden, dat zij zeggen wat het zijnde is in zover het is, dan zal ook ons gesprek met de filosofen vanuit onze eigen ervaring door het zijn der zijnden aangesproken moeten worden. Wij zelf moeten dus datgene waarnaar de filosofie op weg is, door ons eigen denken tegemoet treden. Ons spreken moet dus aan datgene waardoor de wijsgeren aangesproken werden, nl. het zijn, beantwoorden. Als ons dat lukt, filosoferen wij werkelijk.

Het feit dat ook het authentieke filosoferen ingevoegd is in een geschiedenis die het zelf niet gemaakt heeft, maakt het de wijsgeer dus niet onmogelijk zelfstandig te denken, onafhankelijk en persoonlijk zijn visie te vormen en uit te spreken. Voorwaarde is alleen, dat hij daarbij het verleden herscheppend opneemt en opnieuw tot leven brengt. Daarin mag hij met geen enkele school een contract sluiten en bij geen enkele formule zweren; hij moet integendeel leren luisteren naar de werkelijkheid, onverschillig vanwaar deze hem aanspreekt. Bij het bestuderen van de reeds geconstitueerde filosofieën moet iedere wijsgeer dus trachten terug te keren naar de werkelijkheid die in welke uitspraak dan ook bedoeld wordt. Slechts in de aanwezigheid aan de werkelijkheid zoals ons die in onze oorspronke-

lijke ervaringen gegeven is, is het mogelijk te komen tot het onbetwistbare en wordt iedere mens in staat gesteld dit persoonlijk te accepteren. Pas dan wordt de waarheid zijn waarheid en wordt das Gerede in de filosofie overwonnen. Maar, zoals gezegd, zal het wijsgerig genie hier vrijer en zelfstandiger te werk kunnen gaan dan de minder begaafde. Voor beiden echter blijft het een strikte eis, dat zij zich door het denken van de anderen heen tot een echt persoonlijk denken zien te verheffen, waarin zij zelf uitspreken wat zij als werkelijk ervaren hebben.

*

Onze ervaring als de ervaring van een zijnde dat wezenlijk in-de-wereld-zijn is, put zich niet uit in een spel van zuivere immanente en dynamische spanningen, doch zij maakt datgene waarop zij zich richt, tot autonome werkelijkheid, tot zijnde. Men kan onze ervaring ook niet beschrijven als een wijze van beleven van inhouden of toestanden; zij is juist een onmiddellijk grijpen van het zijnde als zijnde. Deze greep van het zijnde die zich realiseert in de constitutie van een horizon van objectiviteit, is identiek aan het begrijpen van het zijn. Zijn en zijnde moeten dus wel van elkaar onderscheiden worden, maar hun apperceptie door de mens is even oorspronkelijk. Onze openheid ten opzichte van dat waarvan wij ervaring hebben, verheft het ervarene tot iets dat onafhankelijk is van ons waarnemen, en deze onafhankelijkheid is van die aard dat dit ervarene daardoor voor onze intentionaliteit de gestalte krijgt van een tot ons zelf volkomen onherleidbare pool. Hieruit blijkt onmiddellijk, dat het zijnde deel heeft aan een in elk gegeven aanwezige dimensie die juist dit autonome rijk dat wij het zijn noemen, fundeert. Men zou daarom misschien kunnen zeggen, dat het zijnde uit zichzelf eigenlijk nog geen enkele verwijzing zegt naar de

presentie en naar de zin. Op zichzelf genomen is het nog in een oorspronkelijke duisternis die Heidegger de Grundverborgenheit noemt. Wil het ooit present worden, dan kan dit enkel gebeuren door dat zijnde dat juist de presentie instaurereert. Maar dit zijnde, dat wij zelf zijn, kan deze presentie enkel realiseren in een horizon van objectiviteit en door aan zichzelf present te stellen wat uit zichzelf niet aanwezig is. Er is dus geen zijn buiten de aanwezigheid, noch ook buiten het zijnde, en toch is het zijn noch de aanwezigheid, noch ook het zijnde. Men zou kunnen zeggen, dat het zijn in het zijnde dat present is, de middelaar is die de aanwezigheid in zin doet overgaan. Zoals elke middelaar wortelt het zijn daarom in beide polen die het verbindt zonder er zich mee te identificeren. Aan de aanwezigheid ontleent het zijn zijn lichtend-zijn, zijn steeds aan zichzelf identieke universaliteit, zijn natuur van niet voorbij te gaan en onherleidbaar te zijn, van dat te zijn waaruit elke ervaring geboren wordt. Als de aanwezigheid elk zijnde omvat, omdat zij uitziert op het zijnde als zijnde, dan transformeert het zijn het licht der presentie in het fermentum der begrijpelijkheid waarmee ieder zijnde doorwerkt is. Van de andere kant zou men ook kunnen zeggen, dat de zin de plaats is van alle verwijzingen waardoor het ene zijnde verwijst naar alle andere, om zich met hen te verbinden volgens een bepaalde structuur in de wereld; daarbij is de wereld dan op te vatten als de a priori totaliteit van alle mogelijke verwijzingssystemen. Al deze verwijzingen structureren zich dus vanuit de zijnden en voor de zijnden door het ontwerp van het menselijke zijnde dat ze vestigt en sticht om zo te pogen tot een volkomen intelligentie te komen. Maar dit onbereikbare ideaal wordt slechts gerealiseerd in particuliere projecten die elk een of meer zijnden betrekken op enkele andere. Wat men de zin van de werkelijkheid noemt, is dus ontleend aan de diverse perspectieven volgens dewelke deze zijnden gesitueerd worden. Dus het zijn stelt de

zijnden present, d. w. z. met het zijn als lichtende universaliteit deelt zich de onoverschrijdbare eenheid van de presentie mee aan het zijnde als zodanig en staat zij aan het zijnde toe om op verschillende wijzen te verschijnen. Van de andere kant maakt het project van het menselijk zijnde aan de zijnden perspectieven van begrijpelijkheid vast, waardoor het hun zin verleent. Dat nu de plaats van al deze perspectieven, d. w. z. de zin, zich toch aan ons kan aandienen als de zin van de dingen, komt juist door het zijn. Want het zijn sticht uit de perspectieven van begrijpelijkheid waaruit de totale zin is samengesteld, een rijk dat steeds groeien moet en dat zich stelt tegenover de menselijke ex-sistentie, terwijl die ex-sistentie zelf tegelijkertijd door deze tegen-stelling waarvan zij zelf de oorsprong is, zichzelf openbaart aan zichzelf. Maar deze wereld van zin waarvan het zijn de grondlegger is, maakt door het zijn de presentie rijker, doordringt zich van haar en doet zo door de presentie en het zijn de zijnden zijn wat zij zijn. Door het zijn wordt dus de presentie tot aanwezigheid van zijnden verbonden tot wereld; door het zijn wordt de zin die in onze eindigheid geboren wordt, tot zin van een wereld en van aanwezige dingen. Het zijn — zo zou men kunnen zeggen — is de plaats waar de zin, de presentie, de zijnden en de wereld zich aan de mens als in-de-wereld-zijn meedelen.¹⁷ In dit licht wordt het meer begrijpelijk, hoe wij in het bovenstaande de wijsbegeerte konden bepalen als een poging het zijn der zijnden aan het licht brengen, én als een reflectie van de menselijke ervaring op zichzelf, daar immers het zijn der zijnden niet in de wijsbegeerte zelf tot aanzijn komt, maar juist in de ervaring waarvan ook de wijsbegeerte dient uit te gaan. Daar deze reflectie verder wezenlijk deelt in de historiciteit van de mens, moet men bovendien stellen, dat elke concrete vorm van wijsbegeerte niet alleen in betrekking staat tot de verschillende vormen van ervaring, maar dat zij ook steeds in een dialectische

betrekking dient te staan tot haar eigen geschiedenis.

Het wordt nu tijd, dat wij uit deze inzichten enkele conclusies afleiden die voor een juist begrip van de eigenlijke zin der wijsbegeerte van groot belang lijken te zijn.¹⁸

Vooreerst moeten wij dan nog eens in aansluiting aan het vooraangaande stellen, dat de wijsbegeerte de explicitering is van een dialoog die de mensen onderling en de mensen met de dingen verbindt. Genoemde explicitering bestaat dan in het verwerven van een reflexieve visie op hetgeen deze dialoog zelf reeds reëel tot aanzijn doet komen. Dit nieuwe begrijpen van de wijsbegeerte wordt echter weer onmiddellijk een nieuw reëel element van de dialoog. Het is er dus de oorzaak van, dat deze dialoog noodzakelijk een wijziging ondergaat; maar daardoor doet het ook zichzelf, als explicitering van deze dialoog, noodzakelijk weer een nieuwe vorm aannemen. Dit betekent, dat geen enkele wijsbegeerte onmiddellijk in het bezit kan komen van haar eigen oorsprong en grondslagen, zoals de ervaring waarmee zij zich bezighoudt, nooit onmiddellijk alle voorwaarden van haar eigen ontstaan en van haar geschiedenis aan zichzelf present zou kunnen stellen. De wijsbegeerte is dus het werk van een onvolledige en eindige reflectie die betrekking heeft op een eindige ervaring, en die dus evenmin als deze ervaring zelf ooit zal komen tot een ontdekking van zichzelf als een zuiver en enkelvoudig bezitten van zichzelf.

Als de wijsbegeerte nu, evenmin als onze ervaring waarvan zij uitgaat, geen macht heeft over haar eigen oorsprong, dan heeft zij ook geen macht over haar eigen eindterm. Dat de wijsbegeerte het geheel van onze ervaring zoals zij effectief beleefd wordt, aan het licht moet brengen, betekent eigenlijk, dat zij moet pogen haar succes te ontfangen aan een eindterm die in beginsel nooit bereikt kan worden: de waarheid is inderdaad wel het geheel (Hegel), maar dit geheel zal voor de mens nooit voltooid zijn. Deze twee elkaar schijnbaar uitsluitende stellingen

zijn slechts verzoenbaar, als wij aan de waarheid van onze explicitering en dus aan de waarheid van onze wijsbegeerte als geheel de gedachte durven te verbinden, dat zij wezenlijk de anticipering impliceert van een ideaal dat principieel niet te verwerkelyken is.

Dat het wezen der wijbegeerte zelf paradoxen insluit en dat zij zelfs in verschillende richtingen moet proberen elkaar schijnbaar uitsluitende en toch ook wezenlijk bij elkaar behorende stellingen met elkaar te verzoenen, kan ons gezien het bovenstaande eigenlijk niet verwonderen. Van de ene kant moet de wijsbegeerte immers zichzelf begrijpen als de met haar eigen geschiedenis in dialoog levende explicitering van de dialectische betrekkingen tussen haarzelf en de verschillende vormen van niet-wijsgerige ervaring, waardoor zij deze ervaring doet veranderen, maar tevens zichzelf weer moet transformeren. Van de andere kant moet men echter toch ook van de wijsbegeerte een of andere 'definitieve' notie hebben, wil men voorkomen, dat men op een gegeven ogenblik alles wijsbegeerte gaat noemen. Deze 'definitieve' notie menen wij te zien in het feit, dat de wijsbegeerte een eeuwige poging is het zijn der zijnden aan het licht te brengen. — Laten wij dit nog wat nader verduidelijken.

De wijsbegeerte kan — zoals gezegd — niet de pretentie hebben zelf zin te stichten. Want dat is juist de taak van de menselijke ervaring zelf. Als niet-wijsgerige ervaring doet zij dit echter nooit totaal en ook nooit op een reflexieve wijze. De ervaring wil juist rede zijn zonder dit zelf uitdrukkelijk te weten. De waarneming der dingen, het nadenken van de mens over zichzelf, het gedrag van de gemeenschap, de constitutie van de wetenschap, enz., zijn zelf nog geen wijsbegeerte, hoewel zij natuurlijk alle het werk zijn van de rede. De wijsbegeerte die op deze verschillende vormen van menselijke ervaring wezenlijk gericht staat en die daarvan op een reflexieve en kritische wijze de eigenlijke zin aan het licht wil brengen, weet, dat zij noch in het

begin, noch aan het einde ooit de beschikking zal hebben over de middelen, met behulp waarvan zij eens voor goed normatief zou kunnen voorschrijven wat men onder het zijn der zijnden, de zin van de geschiedenis en onze relatie tot de anderen zou moeten verstaan. Zij weet alleen, dat het werk van de stichting van de zin steeds reeds aan de gang is, en dat het — hoewel nooit volkomen geslaagd — toch ook nooit volkomen mislukt is. Haar werk is het alleen te zeggen, waarin dit proces nu precies bestaat en hoe daarin uiteindelijk het zijn der zijnden aan het licht treedt. De wijsbegeerte is dus de reflectie van de rede op zichzelf, maar zij moet deze rede van de andere kant steeds reeds aan het werk vooronderstellen en als onafhankelijk van haar zich realiserend. Dit is de reden, waarom men op de rede nooit uitpuftend kan reflecteren, daar deze reflectie die de wijsbegeerte zelf is, zich het teruggaan tot haar eigen oorsprong immers principieel moet ontzeggen.

Van de andere kant volgt uit onze visie op de wijsbegeerte ook, dat de niet-wijsgerige ervaring naar de wijsbegeerte verwijst, en dat zij zelfs in zekere zin door haar geïnformeerd wordt. Als het bewustzijn van de rede van zichzelf wordt de wijsbegeerte immers een element van de totale ervaring van de mens; daarna poogt zij uit deze ervaring uit te treden om het effectieve werk der rationalisering dat steeds reeds aan gang is, in alle domeinen van de ervaring een richting te geven. Dat wordt dan én voor de wijsbegeerte én voor de ervaring het begin van nieuwe botsingen, maar ook het begin van een nieuwe vooruitgang. Dan ontvouwt zich dus weer opnieuw een wijsgerig gerichte ervaring die voor zichzelf steeds weer nieuwe problemen ontdekt.

Als de wijsbegeerte zich in deze situatie van haar eigen bestemming bewust wordt, dan realiseert zij een nieuwe vooruitgang die tegelijkertijd relatief en toch ook definitief is. Definitief is deze vooruitgang, in zover in de dialectische betrekkingen tussen de wijsbegeerte en de niet-wijsgerige ervaring én in de betrekkingen

die tussen haar zelf en haar eigen geschiedenis bestaan, — betrekkingen waarvan de wijsbegeerte zich dus uitdrukkelijk bewust is —, het zijn der zijnden op authentieke wijze aan het licht gebracht wordt. Relatief is deze vooruitgang echter, in zover het weefsel van betrekkingen dat deze relaties aannemen, binnen het raam der fenomenologie die voor onze tijd de opvatting lijkt te zijn die de wijsbegeerte van zichzelf heeft, niet het absolute bewustzijn van de rede of het einddoel van de rationalisering kan uitdrukken. Als het denken van vandaag zich verder blijft ontwikkelen, voert het noodzakelijk tot een relatief nieuwe wijsbegeerte.

Een dergelijke visie op de wijsbegeerte overstijgt dus zowel het dogmatisme als het relativisme. Het dogmatisme wordt hier getranscendeerd, in zover wij zo over geen enkele *a priori* idee van de rede beschikken en wij er ook niet naar streven deze *a priori* idee overal en altijd te willen terugvinden. Van de andere kant wordt hier ook het relativisme overstegen, omdat wij op deze wijze verantwoording kunnen afleggen van de veranderingen en de variaties van de rede, én omdat wij zo kunnen laten zien, hoe deze veranderingen bijdragen tot de zin van de eenheid van de menselijke ervaring, daar wij deze eenheid zo immers als een historische eenheid bepalen, waarin het denken zijn verleden steeds opnieuw moet opnemen; dus óók omdat wij kunnen laten zien, dat het ware nooit volledig onwaar, maar dat het wel steeds méér waar kan worden. Deze opvatting geeft niet alleen zin aan alle wijsgerige pogingen van het verleden, doch zij laat ook in de toekomst nieuwe mogelijkheden voor de wijsbegeerte open, daar zij niet pretendeert bij haar poging het zijn der zijnden op authentieke wijze aan het licht te brengen, eens voor goed alles onthuld en gezegd te hebben.

Zo is op een verantwoorde wijze verklaard, waarom niet eens voor goed een 'absolute' filosofie ontstaan is en waarom die ook nooit zal ontstaan, waarom er steeds weer andere stromin-

gen moeten opbloeien die met elkaar in een dialectische betrekking moeten blijven, waarom dus filosofieën opkomen en weer verdwijnen zonder toch ooit volkomen voorbij te gaan. Aan de andere kant kan zo toch ook uitgelegd worden, waarom de verwerping van een bepaalde opvatting omtrent een *philosophia perennis* niet hoeft te leiden tot een onaanvaardbaar relativisme.

Van de zijde van de beoefenaren van de wetenschappen hoort men steeds weer als hét grote bezwaar tegen de wijsbegeerte, dat zij niet 'wetenschappelijk' zou zijn, dat er geen eenheid van methode is en dat er geen blijvende resultaten zijn. Vanuit deze visie op de wijsbegeerte wordt begrijpelijk, waarom 'das Ringen des Denkens mit sichselbst' én naar de inhoud én naar de methode steeds weer opnieuw een andere vorm moet aannemen, wil het blijven wat het eigenlijk moet zijn: een poging om door een kritische reflectie van de menselijke ervaring op zichzelf het zijn der zijnden op een waarlijk authentieke wijze aan het licht te doen treden.

Volgens Marcel heeft men reeds ten allen tijd de nadruk gelegd op het hachelijke karakter van de situatie van de wijsgeer in de wereld, omdat het hem onmogelijk lijkt te zijn zich even hecht in de wereld te wortelen als de gewone mensen dit plegen te doen, terwijl hij zich van de andere kant toch ook niet van de wereld kan afwenden als een beschouwende kluizenaar die helemaal in zijn eenzaamheid verloren is. Volgens Marcel is de tegenhanger van deze situatie gelegen in het feit, dat de wereld de wijsgeer ofwel niet helemaal au sérieux neemt en hem min of meer behandelt als een dwaas, ofwel hem toch nog wel wil adopteren, maar dan enkel onder voorwaarde dat hij zijn eigen aard verloochent.¹⁹

Gezien het bovenstaande komt het mij voor, dat de waarheid die in deze uitspraak besloten ligt, uiteindelijk haar wortel heeft in het feit, dat de wijsbegeerte schijnbaar tegenstrijdige dingen wil

realiseren. Eigenlijk bewoont ook de wijsbegeerte zelf het leven en de geschiedenis, en toch wil zij zich van de andere kant — juist omdat zij zich in het reeds geconstitueerde verveelt — vestigen in de wortel en het centrum daarvan, op dat punt dus waar beide opbloeien en waar zij geboren-wordende zin zijn. Hoewel zelf uitdrukking, kan zij toch ook weer niet tot voltooiing komen, tenzij door juist te weigeren samen te moeten vallen met hetgeen reeds uitgedrukt werd, dus door zich daarvan te verwijderen om er zo de eigenlijke zin van te kunnen zien. De wijsgeer wil een geschiedenis opnemen, maar toch ook persoonlijk denken; hij moet uitgaan van een reeds geconstitueerde zin, maar wil toch ook op een oorspronkelijke wijze zin aan het licht brengen; hij wil realiseren, maar ook vernietigen. Daarom blijft de wijsgeer steeds een vreemdeling die niet helemaal aan het leven in de wereld deelneemt zoals de anderen dit doen. Volgens Merleau-Ponty ontbreekt aan zijn goedkeuring en instemming uiteindelijk steeds het massieve dat iedere werkelijk serieuze bezigheid kenmerkt.²⁰ De wijsgeer bewaart dus — zo lijkt het — steeds iets van de mentaliteit van de spelende mens: hij is werkelijk betrokken op hetgeen hij doet, hij is er ook helemaal bij en vecht zelfs voor zijn partij, en toch weet hij, dat dit alles niet helemaal serieus kan zijn, omdat hetgeen hij zegt nooit het laatste woord kan zijn. Had Plato toch geen gelijk, toen hij de wijsgerige mens een 'speeltuig Gods' noemde, en toen hij daaraan de gedachte verbond, dat de mens zich enkel uit de 'tovercirkel' van dit spel kan losmaken door zijn blik te richten op de Allerhoogste?²¹

Dames en Heren

Bij het aanvaarden van mijn ambt wil ik allereerst mijn oprechte dank betuigen aan Hare Majesteit de Koningin die de vereiste bekrachtiging heeft willen verlenen aan mijn benoeming.

Mijne Heren Bestuursleden en Curatoren van de Sint Radboudstichting

U hebt aan de Landbouwhogeschool in Wageningen een bijzondere leerstoel voor wijsbegeerte willen oprichten. Waarschijnlijk is dit een unicum voor heel de wereld. Uit dit besluit blijkt duidelijk, dat U zich niet alleen ten volle bewust bent van Uw grote verantwoordelijkheid voor de Studenten van Nederland, maar vooral dat U in Uw zorg voor het welzijn der Studenten de geest van deze tijd uitstekend begrijpt. Nu de Landbouwhogeschool immers steeds meer uitgroeit tot een Universitas in de klassieke zin van het woord en daarnaast ook hier het specialisme hand over hand toeneemt, wordt het steeds meer wenselijk, dat hier naast de geesteswetenschappen ook aandacht geschonken wordt aan de wijsbegeerte, omdat de wijsbegeerte de Studenten kan helpen de eenzijdigheid die aan alle specialisatie noodzakelijk verbonden is, zoveel mogelijk op te heffen door hen te leren, hoe zij de inzichten die zij zich hier

eigen konden maken, kunnen integreren in hun eigen levensbeschouwing. Voor Uw initiatief zijn wij U allen zeer dankbaar. Natuurlijk bedank ik U persoonlijk oprecht hartelijk voor het vertrouwen dat U in mij gesteld hebt door mij uit te nodigen deze Leerstoel te bezetten. Ik kan U verzekeren, dat ik de verantwoordelijkheid van deze taak volledig beseft en ik wil werkelijk proberen het vertrouwen dat U in mij stelt, niet te beschamen.

Mijne Heren, Leden van het Bestuur van de Landbouwhogeschool, Dames en Heren Professoren, Lectoren, Docenten en Leden van de Wetenschappelijke Staf

U allen dank ik hartelijk voor de buitengewoon vriendelijke wijze waarop U mij in Uw midden hebt willen opnemen. Het is mij een hoge eer hier in Wageningen wijsbegeerte te mogen onderwijzen. Om het veelzijdig leven waarover ik als wijsgeer zal moeten nadenken en spreken, beter te kunnen begrijpen, zal ik vaker op Uw gewaardeerde medewerking beroep moeten doen. De welwillendheid waarmee U mij tot nu toe hebt willen tegemoet treden, opent de weg voor een samenwerking die, naar ik hoop, vooral aan de Studenten der Hogeschool ten goede zal komen.

Dames en Heren, Hoogleraren in de Wijsbegeerte

Velen van U ken ik reeds jaren lang. De contacten die ik met U had, waren mij niet alleen zeer aangenaam, zij waren vooral ook steeds vruchtbaar voor mij. Dikwijls heb ik in mijn gesprekken met U juist dat vernomen waarnaar ik zocht, of steun ge-

vonden in opvattingen die ik mij elders reeds eigen gemaakt had. Ik hoop, dat wij ook in de toekomst nog veel contacten zullen hebben en dat ik bij al mijn moeilijkheden en problemen steeds op Uw gewaardeerde medewerking rekenen kan.

Dames en Heren Studenten

Een groot deel van mijn levenstaak zal voortaan bestaan in de vervulling van mijn opdracht hier in Wageningen: eraan te mogen meewerken dat de liefde voor de ware wijsheid in U allen vaardig zal blijven. Als U uit mijn voordracht de conclusie getrokken hebt, dat ik het belang van de wijsbegeerte niet al te hoog aansla, dan hebt U zich vergist. Ik heb enkel geprobeerd zonder overdrijvingen de ware waarde der wijsbegeerte te omgrenzen.

Mijn opdracht is het U te helpen om te geraken tot een dieper inzicht in de zin van Uw eigen leven. Ik zal in mijn colleges moeten proberen een antwoord te geven voor veel problemen die U in Uw leven bezighouden. Ik zal in deze opdracht alleen dan slagen, als U mij in een veelvuldig contact op de hoogte wilt houden van wat er werkelijk in U leeft.

Ik dank U allen hartelijk voor Uw aandacht.

AANTEKENINGEN

- ¹ Vergelijk hiervoor: M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, 1960, blz. 11-26 (passim).
- ² Aristoteles, *Metaphysica*, Z, cap. 1, 1028 b2ss. Vergelijk ook: M. Heidegger, o.c., blz. 24.
- ³ Vergelijk hiervoor o.a. ook: A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Den Haag, 1961, blz. 115.
- ⁴ Vergelijk voor hetgeen volgt: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953, blz. 200-212 en blz. 59-62.
- ⁵ Zie voor het volgende: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, blz. 370, 384-385, 465-467, 489-492, e.e.; *Sens et Non-Sens*, Paris, 1948, blz. 142-144; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 12, 53-57, 191, 322, e.e.; R. Kwant, *De fenomenologie van Merleau-Ponty*, Utrecht, 1962, blz. 79-97.
- ⁶ Vergelijk voor hetgeen volgt: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 1-9, 183, e.e.
- ⁷ Zie hiervoor: A. De Waelhens, *Existence et signification*, Louvain - Paris, 1958, blz. 75-90.
- ⁸ O.c., blz. 90-103.
- ⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 42, 53, 61, 143, e.e.; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, blz. 141, 467, 517, e.e.; *Sens et Non-Sens*, blz. 142-144.
- ¹⁰ Zie hiervoor: E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag, 1957, blz. 14-21.
- ¹¹ Zie voor hetgeen volgt: A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, blz. 1-40. De door ons gegeven voorbeelden zijn niet van De Waelhens.
- ¹² Vergelijk hiervoor o.a.: E. Gilson, *De Middeleeuwse Wijsbegeerte*, (Vert. Vloemans), Den Haag, 1941, blz. 5-31 en 61-68. Het Christendom wordt hier natuurlijk enkel beschouwd naar zijn 'natuurlijk substraat'.
- ¹³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, in *Oeuvres complètes*, (Ed. Adam-Tannery), 12 vol., Paris, 1897-1910, vol. VI, blz. 1-22.
- ¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede z. II. Auflage*, (Ed. G. Hartenstein), 10 vol., Leipzig, 1838-1839, vol. III, blz. 13-32.

- 15 Vergelijk hiervoor b.v. : A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, blz. 3-35.
- 16 Vergelijk voor hetgeen volgt: M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, blz. 165-196; A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, 1951, blz. 331-365; R. Kwant, o.c., blz. 98-116; A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain-Paris, 1952, blz. 17-52; *L'historicité dans la philosophie contemporaine*, in *Rev. Philos. de Louv.*, 54 (1956) 5-25 en 456-477; E. Fink, o.c., blz. 27-39; W. Luypen, *Existentiële fenomenologie*, Utrecht-Antwerpen, 1959, blz. 15-20; M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, blz. 31-33; *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, blz. 27-37.
- 17 A. De Waelhens, *La philosophie*, blz. 195-202, e.e.
- 18 Zie voor hetgeen volgt: A. De Waelhens, o.c., blz. 35-40.
- 19 G. Marcel, *De wijsgeer tegenover de hedendaagse wereld*, in *De mens en contra het menselijke* (Vert. D. De Lange), Utrecht, 1958, blz. 59.
- 20 M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, 1953, blz. 92-97.
- 21 Plato, *Leges*, 803-804; vergelijk ook J. Huizinga, *Homo ludens*, in *Verzamelde werken*, 9 vol., Haarlem, 1950-1953, vol. V, blz. 244-246.