



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken

Glas, G.

Citation

Glas, G. (1993). *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken*. Rijksuniversiteit Leiden, Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10351>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10351>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Dr G. Glas

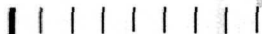


Ontheemd-zijn, contingentie en zin

Over de mogelijkheid
de oorsprongsloosheid te denken

Rede uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van bijzonder hoogleraar
Reformatorische Wijsbegeerte
aan de Rijksuniversiteit Leiden
op 25 juni 1993

Rijks **U**niversiteit **L**eiden



Mijnheer de Rector Magnificus
Leden van het Bestuur en van het Curatorium van de Stichting voor
Reformatorische Wijsbegeerte
Dames en Heren hoogleraren en docenten van deze universiteit, in het
bijzonder van de faculteit wijsbegeerte
Dames en Heren studenten

Zeer gewaardeerde toehoorders!

I

“Einmal ist keinmal (...). Wat maar één maal gebeurt, hoeft net zo goed helemaal niet te gebeuren. Als we maar één leven mogen leven, hoeven we net zo goed helemaal niet te leven”. We beluisteren de gedachten van Tomas, hoofdpersoon uit Milan Kundera's *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*.¹

Tomas staat thuis voor het raam, starend over de binnenplaats naar de muren aan de overkant, niet wetend wat te doen. Dit schijnbaar betekenisloze moment, dit moment van aarzeling, vormt de sleutel tot zijn bestaan. Moet hij Tereza, de serveerster die hij drie weken tevoren voor het eerst had ontmoet, definitief naar Praag laten komen of moet hij niets meer van zich laten horen? Tomas' leven balanceert tussen het één en het ander, tussen zwaarte en lichtheid, tussen het gewicht van de verantwoordelijkheid en de ijltje van het ongebonden zijn, tussen de idee van de eeuwige terugkeer der dingen en het verzachtende besef van de eenmaligheid van al wat is. Voor hem bestaat geen mogelijkheid na te gaan welke beslissing beter is.

“Zou elke seconde van ons leven zich oneindig herhalen, dan zijn we vastgenageld aan de eeuwigheid zoals Jezus Christus aan het kruis”, aldus Kundera. Tereza laten komen zou zo'n herhaling zijn, een last, een zwaarte. Hoe zwaarder de last, des te werkelijker en echter het leven. Anderzijds, hoe minder gewicht, hoe lichter de mens, tot hij boven de aarde en het bestaan zweeft en zijn bewegingen “even vrij als zinloos” worden.²

Het dilemma lijkt onoverkomelijk. Kiezen kan Tomas dan ook niet. Medelijden is zijn lot. Hij kan Tereza, als zij zich eigener beweging meldt, niet laten gaan, zelfs niet als ze naderhand zijn promiscue bedrog ontdekt. In plaats van kwaad te worden, kust hij haar vingertoppen. Medelijden - de "gevoelstelepathie" die volgens Kundera de hoogste is in de hiërarchie van gevoelens - bindt hem in een verstrengeling die hem verstikt.

II

Dames en Heren, de 'luchtigheid' van de belletrie lijkt als entree weinig gepast voor het gewichtige moment van een oratie. Vraagt de wijsbegeerte niet om een taal met een ander soortelijk gewicht dan de literairesthetische? Is wijsbegeerte volgens velen niet zwaar, moeilijk en vermoeiend?

Wie hierover nadenkt, ontdekt iets dubbelzinnigs. Ik doel op het merkwaardige feit dat het 'zware' denken van de wijsbegeerte vanouds verbonden is met de lichtheid van de reflectie; het onuitsprekelijk vermoeiende en neerdrukkende dat het menselijk vorsen volgens de Prediker kenmerkt met de vreugde van de opklimming van het denken tot God (Augustinus), het bevrijdend verbreken van de banden van autoriteit en traditie (Kant) en de verzoenende opheffing van tegendelen in de synthese (Hegel).

Het dubbelzinnige karakter van de wijsgerige reflectie zegt iets over de eigenaardige verhouding van de wijsbegeerte tot het bestaande. Haar onthechtheid wordt omvat door een verlangen naar 'hechting', haar schijnbare irrelevantie door een diepere ernst en besef van verplichting.

Juist in onze tijd is deze dubbelzinnigheid verscherpt. Kan bij Augustinus, Kant en Hegel de lichtheid van het denken nog betrekkelijk ongecompliceerd genoemd worden, in het moderne denken is ze ambigu: een ijltje op de rand van de zinloosheid; een stilte waarin soms nog hoopvol wordt geluisterd, maar die op andere momenten zo drukkend is dat de taal uit haar voegen dreigt te barsten.³ Deze radicalisering hangt zoals ik vanmiddag zal betogen samen met het feit dat de filosofie in het ongewisse verkeert over de Oorsprong - en daarmee over haar eigen oorsprong. Toenemend lijkt de filosofie overtuigd te zijn van de

oorsprongsloosheid van het denken. Maar tegelijk lijkt ze te aarzelen die oorsprongsloosheid tot het einde toe te denken. Deze aarzeling - vergelijkbaar met die van Tomas in het boek van Kundera - verklaart wellicht waarom na Kierkegaard het denken steeds vaker haar vertrekpunt is gaan zoeken in stemmingen en bestaanservaringen. Door attent te zijn op dit veelal prereflexieve moment zal ik vanmiddag trachten een aanknopingspunt te vinden voor het wijsgerig gesprek.

III

Nietzsche heeft de situatie van het denken volgens Heidegger aangevoeld als een ontheemd-zijn ('Heimatlosigkeit').⁴ Daarbij moet de kanteekening worden geplaatst dat Nietzsche zelf dit ontheemd-zijn als kenmerk van een overgangstijd zag, dat wil zeggen als etappe op weg naar de mens die het werkelijk aandurft oorsprong van zichzelf te zijn.⁵

Zelf spreekt Heidegger in *Sein und Zeit* van 'Unheimlichkeit' en 'Unzuhausesein'.⁶ En elders, aan het eind van *Die Zeit des Weltbildes*, doet hij de uitspraak dat echte bezinning "de toekomstige mens in dat 'tussene' (brengt), waarin hij aan het Zijn toebehoort en toch in het zijnde een vreemdeling blijft".⁷ Filosofie heeft volgens Heidegger pas iets te bieden als ze zich niet engageert met het voorhandene, de wereld van het nut en de platte functionaliteit. In die wereld hoort een echt en waarachtig denken niet thuis. Het komt er op aan die thuisloosheid tot het uiterste te verdragen. Alleen zo maakt het denken ruimte voor het 'es gibt', de 'Lichtung' van het zijn.⁸ Of, om collega Oudemans te citeren: het spreken van de filosoof is een spreken vanuit de afgescheidenheid, vanuit de omstreek van het afscheid, namelijk de verlatenheid.⁹

Thuisloosheid, ontheemd-zijn, verlatenheid, - het zijn noties die ons beroeren, juist in hun afwijzing van de idee van een meer oorspronkelijk thuis zijn.¹⁰ Toch schuilt ook in die afwijzing iets ambigues. Juist als negatie, namelijk van de mogelijkheid van een meer oorspronkelijk thuis zijn, bewaart ze het vermoeden van een terugkeer. Immers in een wereld waarin ieder thuis radicaal heeft afgedaan - ook als vermoeden of herinnering - verliest het spreken vanuit het afscheid alle betekenis en heerst de onverschilligheid.¹¹

Bij wijze van contrast roep ik een uitspraak van de reformatische filosoof Dooyeweerd in herinnering, en wel één van de openingszinnen uit zijn in 1935 verschenen *De wijsbegeerte der wetsidee*: "De zin is het *zijn* van alle creatuurlijk zijnde, de zijnswijze ook van onze zelfheid, en is van *religieuze wortel* en van goddelijken oorsprong."¹² Een fascinerende en misschien ook ergerniswekkende uitspraak. Hoe vergaat het ons nu haar geluid bezig is weg te ebben en andere klanken zich met haar vermengen? Dat is een vraag die ons nog bezig zal houden. Maar eerst dit.

Hoe sonoor het timbre van Dooyeweerd ook moge zijn, het geluid van zijn filosofie klinkt op tegen een achtergrond die in zekere zin dezelfde is als bij Heidegger, die van het ontheemd-zijn, in het geval van Dooyeweerd het ontheemd-zijn als onvermijdelijk gevolg van de door Oswald Spengler aangekondigde ondergang van het avondland.¹³ Inderdaad, bij Dooyeweerd beluisteren we geen gelaten wachten vanuit de afgescheidenheid, zoals bij Heidegger. Bij hem zoeken we vergeefs naar twijfel over de leefbaarheid van het engagement, zoals bij Kundera. Toch is de problematiek van beiden - die van de plaats *casu quo* het geplaatst-zijn van het wijsgerig denken en die van de mogelijkheid van engagement - hem niet onbekend, sterker nog, het is juist die problematiek die hem motiveert in zijn radicale herneming van de wijsgerige traditie.

Ik doel hier op Dooyeweerds transcendentale kritiek, die eerst en voor alles een zelfkritiek van de theoretische denkhouding is.¹⁴ In die kritiek is er - en dan heb ik het vooral over Dooyeweerds verhouding tot de latere Heidegger - zowel verwantschap als verschil. Verwantschap - omdat beiden oog hebben voor de geslotenheid van de wijsgerige discussie en voor de verstarring die daaruit resulteert; een verstarring die reeds in het naïeve gebruik van termen als 'positie' en 'plaats' besloten ligt en die nog meer blijkt uit het vruchteloos echo-ende en spiegelende karakter van die discussie; een vruchteloosheid die alleen doorbroken wordt door een waarachtig en radicaal filosoferen, een filosoferen dat op zoek is naar het moment van haar geboorte; kortom, door een filosoferen dat zichzelf niet opvat als een present stellend denken, een denken-óver, maar als voltrekking, als aansluiting bij en invoeging in dat wat altijd al in-actu is: het meer oorspronkelijke.

Verskil is er onder andere in de duiding van deze dynamiek. Dooyeweerd, en trouwens ook Mekkes, zagen haar zoals bekend als een religieuze dynamiek, als oorsprongsdynamiek, de latere Heidegger - momenten van weifeling daargelaten - als een niet-religieus 'Seins-geschied'.¹⁵ Dooyeweerd en Mekkes schroomden niet termen als Oorsprong en centrum te gebruiken.¹⁶ Bij de latere Heidegger is het oorspronkelijke dat wat zich onttrekt en zich aan ons voordoet als open ruimte, een ruimte die uitgespannen wordt door het 'Geviert': aarde en hemel, goden en stervelingen.¹⁷

V

Dames en Heren, met deze grove penseelstreken komt geleidelijk enig perspectief in de vraag die ons hier leidt, die naar de plaats en de taak van de wijsbegeerte, meer in het bijzonder de reformatorische wijsbegeerte.

De thuisloosheid van de moderne filosofie verwijst naar de onbepaaldheid van haar plaats, haar afgescheidenheid naar de ambiguïteit van haar engagement. Hoe 'bevindt' zich hier de reformatorische wijsbegeerte? Hoe is het gesteld met haar engagement?

Als we het zojuist ten aanzien van Dooyeweerd en Mekkes gestelde serieus nemen, dan zal duidelijk zijn dat het antwoord op deze vragen in de eerste plaats uit de voltrekking van deze vorm van filosoferen zal moeten blijken. Een antwoord in de vorm van een denken-over, een beschouwing vanuit een overzichtspunt (de term is van Mekkes¹⁸), is in strijd met haar diepste intenties, hetgeen overigens niet wil zeggen dat zij geen koers en geen oriëntatie kent. 'Levensbeschouwelijk'¹⁹ gebonden filosofie kan niet worden afgedaan met de stelling dat zij de antwoorden al op zak heeft en dus aan het vragen niet toekomt.²⁰ Dat zou onder meer een miskenning betekenen van het historische karakter van de wijsgerige bezinning. Het gaat de reformatorische wijsbegeerte vanouds om de denk-gemeenschap, om het ophelderen van de nevel die diepste motiveeringen plegen te omgeven, in de overtuiging dat het alleen zo tot een werkelijk wijsgerig gesprek kan komen.²¹ Het spreekt vanzelf dat dit een lang en soms pijnlijk proces is, een proces waarvan de afloop niet bij voorbaat vaststaat.

Toch klinken dergelijke intenties sommigen wellicht nog te positief in de oren. Is de term denk-gemeenschap zelf niet nog teveel verbonden met een idealisme van hegeliaanse snit? Moet niet tenminste erkend worden dat het hier gaat om een contrafactische veronderstelling waarvan maar af te wachten valt of deze de afstand naar de werkelijke 'communicatie-gemeenschap' ooit zal kunnen overbruggen?²² En meer nog, betekent erkenning van het historische karakter van de wijsgerige bezinning vandaag niet vooral een erkenning van radicale contingentie? Worden noties als ontmoeting, verbinding en verplichting niet diepgaand gerelativeerd door een door alle kieren en gaten heen dringend besef van nietigheid, toevalligheid en vergeefsheid, het "Einmal ist keinmal" van de hoofdpersoon uit het boek van Kundera? Is de enig thans begaanbare weg niet die welke Nietzsche gewezen heeft, dwars door de richtingloosheid, kou en duisternis heen, naar een humanisme van de andere mens, de 'Übermensch', de mens die zijn lot, de wederkeer van dat wat altijd al was, met uiterste inspanning van zijn machtswil beaamt?

Met deze verwijzing naar Nietzsche zijn we aangekomen bij wat algemeen als de achtergrond van de ervaring van contingentie wordt gezien, de door Nietzsche aangekondigde 'dood van God'²³, vandaag in religieuze kringen verwoord als de problematiek van de 'Gods-verduistering' en de 'afwezigheid van God'.²⁴ Nietzsche heeft vermoedelijk gelijk gehad dat pas vijftig jaar na dato de filosofie toe zou zijn aan een verwerking van zijn gedachtengoed. Filosofen van christelijke en niet-christelijke huize hebben zich nogal eens trachten te verweren door te stellen dat het Nietzsche vooral te doen was om de denk-God van filosofen en theologen en om een bepaald soort burgerlijke moraal. Ik vermoed dat dit een te enge interpretatie is.

Intussen constateren we dat met de door Nietzsche begonnen deconstructie ook andere 'belangen' op het spel stonden, namelijk die van heel de traditie die weet heeft van transcendentie, de metafysica. Het één, de aanval op de God van het gevestigde christendom, werd verbonden met het ander, de deconstructie van de metafysica. Onto-theologie werd de naam voor dit te bestrijden complex.²⁵

Het voert te ver om de weg van de deconstructie van de onto-theologie - met na Nietzsche en Heidegger figuren als Levinas en Derrida - hier te volgen.²⁶ Dat is alleen al ondoenlijk omdat de verschillende etappes op deze weg door de deelnemers zo verschillend worden geïnterpreteerd. Zo beschouwt Heidegger Nietzsche als degene wiens nihilisme de metafysica van het avondland voltooit²⁷. Levinas op zijn beurt scheidt de metafysica strikt van genoemde onto-theologische traditie. Levinas' pijlen richten zich vooral op het aan de onto-theologische traditie inherente totaliteits- en identiteitsdenken, de voorrang van het Zelf(de) op het andere/de Ander. Heidegger wordt door hem juist als de laatste representant van de ontologie gezien.²⁸ Derrida neemt van de weeromstuit Heidegger tegen Levinas in bescherming door te stellen dat het zijn bij Heidegger, in tegenstelling tot wat Levinas suggereert, niet een eerste zijnde is, de eerste oorzaak (*causa prima*) van de traditionele (ontologische) metafysica, maar een zich onttrekkend zijn dat voorafgaat aan het onderscheid tussen essentie en existentie.²⁹

In zijn metafysische beschouwingen overschrijdt Levinas volgens Derrida de grenzen van het zeggbare. De eindigheid van de taal bestaat hierin dat een volstrekt buiten (exterioriteit), een volstrekte alteriteit, een oneindigheid aan gene zijde van traditionele begrippenparen als binnen en buiten, zelf en ander, eindig en oneindig niet uitspreekbaar is.³⁰ Een dergelijk denken loopt uit op een auto-destructie van de taal, op een metafysica van de stilte die op dezelfde problemen stuit als eertijds de negatieve theologie.

Dat Derrida desondanks in latere publikaties openingen biedt naar de negatieve theologie werd onlangs op deze plaats betoogd door Radboud-collega Ilse Bulhof in haar oratie *Naar een postmoderne spiritualiteit*.³¹

VII

Zoals gezegd, al deze variaties en wendingen kunnen hier - hoe boeiend en relevant ze ook zijn voor de positie van de reformatische wijsbegeerte - niet worden besproken. Het gaat mij in het vervolg vooral om de ervaring van contingentie: om het contactverlies, om het niet-de moeite-

waard-zijn van dingen en gebeurtenissen; om de versplintering van integriteit en identiteit; om verlies van zin; om de diepe verveling of haar pendant: cynische frivoliteit. Strikt genomen gaat deze ervaring nog een stap verder dan het thuisloos- en ontheemd-zijn waar het in het begin van mijn betoog over ging. Toen al constateerden we dat het ontheemd-zijn niet goed voorstelbaar is zonder dat op de achtergrond, hoe ver verwijderd ook, toch een notie van thuis-zijn mee blijft spelen. De ervaring van contingentie lijkt een stap verder te gaan: hier is iedere mogelijkheid van plaatsbepaling en oriëntatie zoek.

Het gaat mij hier uiteraard niet om een psychologiserende of zelfs moraliserende benadering van deze bestaanservaringen. De filosofie zal deze ervaringen vooral onder de gezichtshoek van hun historische mogelijkheid trachten te onderzoeken. Dat onderzoek vertrekt niet van bovenaf, vanuit een positie waarin op voorhand reeds afstand is genomen, maar vanuit deze bestaanservaringen zelf. Hier voel ik mij - qua methode en ook qua voorkeur voor juist dit type ervaringen - verwant met de hermeneutische filosofie. Genoemde ervaringen blijven dus, juist als bestaanservaring³², wel op de achtergrond tastbaar. Ik wijs opnieuw op Heidegger in wiens oeuvre achtereenvolgens de angst, de verveling en de gelatenheid grondstemmingen zijn van waaruit het wijsgerig denken zich ontwikkelt.³³

Ik herneem dus mijn betoog en confronteer de grond-ervaringen van het ontheemd-zijn en de contingentie met het perspectief van de zin uit de reformatorische wijsbegeerte. Ik doe dit mede in het licht van recente discussies over het scheppingsmotief in de reformatorische wijsbegeerte, discussies die op hun beurt zijn opgelaaid naar aanleiding van de vraag hoe God in de filosofie ter sprake te brengen.³⁴ Dat is nogal wat en ik haast mij dan ook om hieraan toe te voegen dat ik me beperk tot een enkel aspect van de hele problematiek, te weten de vraag of het ontbreken van zin, in de zin van een ontbreken van zin-verscheidenheid en daarachter van de Oorsprong van de zin, überhaupt te denken valt.

Laat ik om te beginnen verduidelijken wat de reformatorische wijsbegeerte onder zin heeft verstaan. Hoe verhoudt de zin zich tot het zijn van de werkelijkheid? Dooyeweerd stelt kortweg dat de zin het zijn van alle creatuurlijk zijnde *is*. Wat wordt met die uitspraak, met dit 'is', bedoeld?

Als we ons enigszins beperken, dan gaat het in ieder geval om twee zaken.³⁵

In de eerste plaats betekent het zin-karakter van de werkelijkheid dat *niets* in de tijdelijke werkelijkheid *op zich* bestaat. Dooyeweerd duidt dit ook wel aan met de term onzelfgenoegzaamheid. Heel de creatuurlijke werkelijkheid heeft het karakter van verwijzen ("referring") en tot uitdrukking brengen ("expressing"), in laatste instantie het verwijzen naar en het tot uitdrukking brengen van de *goddelijke oorsprong* van het creatuurlijk zijnde.

In de tweede plaats duidt dit verwijzen en uitdrukken op *verscheidenheid-in-samenhang*. In de abundante *verscheidenheid* van al wat is komt voortdurend ook samenhang tot uitdrukking. Dooyeweerds grote ontdekking was de modaliteiten- en entiteitenleer, die de samenhang binnen het verscheidene articuleerde in termen van analogieën, ante- en retrocipaties, subjects- en objectsfuncties en de idee van ontsluiting. Primair gaat het hem evenwel om een grond-intuïtie die ontstaat wanneer het pretheoretische werkelijkheidsverstaan wordt geconfronteerd met de theoretische, uiteenstellende wijze van denken.³⁶ Het kan niet anders, zo zouden we Dooyeweerd kunnen parafraseren, of je raakt onder de indruk van de geweldige samenhang binnen de werkelijkheid wanneer je de abstracte, uit het geheel van de werkelijkheid gelichte wetenschappelijke kennis vergelijkt met voorwetenschappelijke kennis. Op een of andere manier is het theoretisch uiteengestelde op een ogenschijnlijk vanzelfsprekende manier tezamen gevoegd in de dagelijkse ervaring. Het besef van dit 'tezamen gevoegd zijn', de intuïtie van deze denkend-niet-in-de-greep-te-krijgen samenhang is de hoeksteen van Dooyeweerds zinbegrip.³⁷

Het zal duidelijk zijn dat de bestaanservaring van waaruit Dooyeweerd vertrekt die van een wetenschapper is die zich diep verwondert over de schoonheid en orde van de kosmos. Heel de wereld lijkt voor hem één heerlijke muziek te zijn. Zo bezien lijkt het zin-begrip heen te schieten langs de ervaring van ontheemd-zijn, laat staan die van contingentie. Toch is het de vraag of dat zo is. Zeker, Dooyeweerd is nauwelijks toegekomen aan een zelfstandige behandeling van het kwaad en de doorwerking daarvan tot in de structuren.³⁸ Maar het is de vraag of we de

thematiek van het ontheemd-zijn en van de contingentie primair moeten benaderen vanuit het kwaad en zijn verstorende werking. Ik meen van niet, althans niet primair - en tot dat primaire moet ik mij hier beperken.³⁹

VIII

Om dat duidelijk te maken wenden we ons tot Levinas, die in zijn *De l'existence à l'existant* enkele belangwekkende passages wijdt aan wat hij noemt het 'zijn zonder zijnde', het 'il y a'.⁴⁰ Levinas tracht hier afscheid te nemen van het denken van de jonge Heidegger. Dat denken bleef volgens Levinas nog teveel gebonden aan de reflectie. Zelf wil hij terugrijpen op een ervaring die daaraan voorafgaat, die van de pikdonkere nacht. Het is goed hierbij te bedenken dat Levinas zijn boekje schreef in de jaren dat hij in krijgsgevangenschap verbleef.⁴¹ In de donkerte van de nacht, in het 'il y a', ervaart men "het niet-zijn van de sensaties dat een zwijgende, onbepaalde en absolute bedreiging vormt", een "gekrioel van punten", "zonder perspectief", "zonder dit of dat", kortom "de dreiging van de onvoorwaardelijke presentie van het 'er is'". Levinas vervolgt:

"Wat je noemt ik, wordt zelf overstroomd door het duister, bezet, gedepersonaliseerd, erdoor verstikt. De verdwijning van de dingen en de verdwijning van het ik leiden tot wat niet verdwijnen kan, tot het pure feit van zijn waar *men* deel aan heeft, goedschiks of kwaadschiks, zonder er het initiatief toe genomen te hebben, anoniem."⁴²

Wat Levinas hier beschrijft is een verschrikking, iets onbeschrijflijks, niet eens zozeer iets afgrondelijks, want in het afgrondelijke zit nog afstand en zelfs een elementaire notie van kwaliteit, denk aan de angst. Het 'il y a' beschrijft een ervaring die een stap verder gaat, een afgrondelijkheid die omslaat in massieve, dat wil zeggen distantieeloze presentie, een niets dat in zekere zin alles wordt, maar dan zonder enige samenhang. Kortom: chaos. Toch moet deze verschrikking niet, althans niet primair, worden verstaan als een kwaad in ethische zin. Veeleer moet deze ervaring worden geduid als één van uiterste contingentie, van

volstrekte passiviteit voorafgaande aan het onderscheid goed - kwaad, van een bijna-opgeslokt worden door een zijn dat zich op geen enkele wijze verhoudt tot wat dan ook, een zijn zonder enige verwijzing en zonder enige uitdrukking, kortom een zijn zonder enige oorsprong, - eeuwig contingent.

Jazeker, eeuwig contingent. Want het 'il y a' van Levinas is eigenlijk nauwelijks te onderscheiden van de eeuwige wederkeer van het gelijke, maar dan - ten opzichte van Nietzsche - voorzien van een minteken, dat van het overmeesterd worden, van uiterste passiviteit. Het tijdloze heden van Levinas heeft iets van een eeuwig worden, zoals bij Nietzsche, maar dan nu als ondraaglijkheid. Het gelijke van Nietzsches eeuwige wederkeer van het gelijke is bij Levinas gelijk, zoals het naamloze en onbepaalde gelijk is, indifferent, onverschillig, een 'apeiron'. Wat bij het duo Nietzsche/Kundera als een tweepoligheid van contingentie en eeuwige wederkeer van het gelijke verschijnt, is een tweepoligheid bij de gratie van de activiteit, Dionysische activiteit die de contingentie tot het uiterste affirmeert en daardoor transformeert. Bij Levinas evenwel lijkt ten overstaan van het 'il y a' geen enkele subsistentie, laat staan activiteit, meer mogelijk.

Of toch wel? Hoorden we Levinas niet spreken van een 'bijna-opgeslokt' worden? Bijna opgeslokt, - betekent dit dat het subject niet helemaal verdwijnt? Inderdaad. Wat men zou verwachten, de totale verdwijning van het subject, blijft in zijn betoog op het nippertje uit. De oer-ervaring van de chaos blijkt bij Levinas - en daarin blijft hij op en top fenomenoloog - tevens het moment te zijn van wat hij noemt de hypostase, van het zich plaatsen, het moment van de subjectwording. Om het nog iets preciezer te zeggen: niet het subject wordt aangedaan door het 'il y a', want het subject heeft zich als betekenisgever altijd al onttrokken aan de chaos en is in de wereld geplaatst. Wat wordt aangedaan, wat in volstrekte zin passief is, is een 'gedepersonaliseerd' ik, een 'men', of, om met Berger te spreken, een "subjectkern", "nog zonder identiteit of duur", kortom: "puur heden".⁴³

Is Levinas hier toch teruggeschrokken voor de uiterste consequentie van een denken van de oorsprongsloosheid? Of moeten we een stap verder gaan en zeggen dat het hier niet gaat om een terugschrikken, maar om het zich doorzetten van een, uiteraard zeer elementair, moment van

zin, ook al is dit moment nog onpersoonlijk, een 'men'? Ik opteer voor het laatste. Een radicaal denken van de oorsprongsloosheid betekent het einde van het subject, ook als 'men' of 'men'-bewustzijn, een verzwolgen worden door het gekrioel van punten. In het 'men' zit toch al een elementaire notie van verschil, dat wil zeggen van verscheidenheid, namelijk tussen het 'men' als hypostase en het 'il y a'. Het einde van de mens als einde van het 'men' zou misschien nog wel te denken zijn, maar is als bestaansmogelijkheid een onmogelijkheid. Juist in het denken van deze bestaansmogelijkheid ondergaat het denken van Levinas een omslag. En het is die omslag die ons op onze beurt te denken moet geven.⁴⁴

Het zal nu langzamerhand duidelijk zijn waarom Levinas beschrijving van het 'il y a' mij juist vanuit het perspectief van de zin van de reformatorische wijsbegeerte zo intrigeert. De beide momenten die ik uit Dooyeweerts zin-begrip voor het voetlicht heb gehaald, die van verscheidenheid-in-samenhang en die van de Oorsprong van zin, ontbreken opvallend in het 'il y a'. Levinas' denken laat zien wat een zijn zonder enige zin betekent, namelijk haar ondenkbaarheid.

Het gaat daarbij om beide, om verscheidenheid-in-samenhang en om de Oorsprong. Want de ruimte die het verschil opent, de ruimte tussen het verscheidene, tussen het 'il y a' en het proto-subject van Levinas, kan slechts als samenhang worden geduid vanuit de idee van de Oorsprong. Zonder samenhang kan het echt niet, want zonder samenhang is de ruimte tussen beide oneindig en dus onuitsprekelijk en zonder betekenis. Zonder Oorsprong kan het evenmin, want zonder Oorsprong wordt het denken van de verscheidenheid-in-samenhang een dialectisch spel, een heen-en-weer van kwaliteitloze, elkaar oproepende en tegelijk uitsluitende denkpolen: noodzakelijkheid - contingentie, eenheid - veelheid, universaliteit - individualiteit.⁴⁵

Ik ben mij ervan bewust dat dit het antwoord op een andere vraag nog open laat: de vraag of het zijn mag worden geïdentificeerd met zin. Ik moet die vraag hier grotendeels laten rusten. Om U toch een indruk te geven van de richting waarin mijn denken zich beweegt, kort het volgende. Met Dooyeweerd ben ik geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden. Als op het meest elementaire niveau, in het denken van de

chaos, de zin niet weg te denken valt, namelijk als verscheidenheid en van daaruit als samenhang en deze op haar beurt vanuit haar betrokkenheid op de Oorsprong, hoe zou dit dan het geval zijn op meer gestructureerde bestaansniveaus? De moeilijkheden die hier rijzen, lijken in belangrijke mate bepaald te worden door de veelzinnigheid van het begrip zin. Ik doel dan met name op connotaties als 'betekenis' en 'betekenisvolheid'. Dat het creatuurlijk zijnde zin is, hoeft ook in de filosofie van Dooyeweerd niet te betekenen dat dit zijnde in alle opzichten betekenisvol is.

Daarmee raken we toch nog even de thematiek van het kwaad. Dooyeweerd is op dit punt uiterst terughoudend geweest en ik ben niet de eerste die zegt dat zijn filosofie op dit punt een nadere uitwerking verdient. Toch is hij ook hier over de hoofdlijn niet onduidelijk. "Ik weet niet", zo zegt hij, "wat de volle uitwerking van de onweêrhouden zonde op de werkelijkheid zou inhouden". Maar één ding is zeker, namelijk "dat dit niet een doorsnijden van de afhankelijkheidsrelatie tussen de Schepper en de bedorven schepping zou betekenen".⁴⁶ Dooyeweerd handhaaft hier dus zijn uitgangspunt en verwoordt in de betreffende passage een klassiek reformatoisch credo, namelijk dat het kwaad parasiteert op de schepping. Het kwaad heeft geen eigenstandig bestaan, maar maakt gebruik van scheppingskrachten.⁴⁷ Ik zou hem hierin bij willen vallen, zonder daarmee overigens het kwaad vanuit een soort totaliteitsopvatting te willen wegmasseren. Zelfs in het lijden van Christus bleven scheppingsstructuren bewaard, al beefde de aarde en scheurde het tempelgordijn. Als Kundera de oneindige herhaling beschrijft als een vastgenageld zijn aan de eeuwigheid en dit vastgenageld zijn vergelijkt met Jezus Christus aan het kruis, dan heeft hij het niet over het lijden van de historische Jezus. Die leed niet aan de bodemloosheid van het zijn, maar aan de last van de toorn van een Persoon, de persoon van de Vader.

Meer dan Dooyeweerd dit deed, ben ik geneigd nadruk te leggen op het feit dat het kwaad ook is doorgedrongen tot in de structuren, met andere woorden niet alleen de subjectszijde, maar ook de wetszijde aangaat. Dat wij nochtans een besef hebben van anti-normativiteit, ook als die anti-normativiteit zich nestelt in de structuren, duidt op het feit dat het kwaad zijn werking niet buiten de zin om uitoefent.

Dames en Heren, hiermee kom ik tot een voorlopige afronding van mijn betoog op een moment dat het nog maar net begonnen is.

We zijn begonnen met Kundera en Heidegger, Kundera die ons de vraag naar de mogelijkheid van engagement deed stellen, Heidegger die - via Nietzsche - de situatie van het denken typeerde als een ontheemd-zijn. We hebben beide momenten, die van de taak en die van de plaats van het wijsgerig denken, in verband gebracht met de vraag naar de Oorsprong. Die vraag bracht ons in het voetspoor van Kundera en Nietzsche nog een stap verder, bij de ervaring van contingentie, tot uitdrukking gebracht in het 'il y a' van Levinas.

Samenvattend zou ik de situatie van het denken als volgt willen typeren.

1. Voor zover de filosofie het zijnde - in de lijn van Nietzsche - radicaal als oorsprongsloos probeert te denken bevindt zij zich in een dilemma dat Kundera op onnavolgbare wijze getekend heeft, namelijk het dilemma tussen radicale contingentie en eeuwige wederkeer van het gelijke, tussen ondragelijke lichtheid en niet te torsen zwaarte. Uiteindelijk, zo zagen we naar aanleiding van Levinas, is het de vraag of dit dilemma stand houdt, of contingentie niet neerkomt op eeuwige terugkeer van het gelijke, maar dan als passiviteit. Keren we van blikrichting om en kijken we naar Nietzsche, dan is de vraag te stellen of de eeuwige terugkeer van het gelijke niet neerkomt op contingentie, maar dan als richtingloze activiteit, als gedoe (de term is opnieuw van Levinas); en of dit gedoe niet heel wat anders is dan een Dionysisch absorberen en affirmeren van alles wat op ons af komt.

2. Voor zover de filosofie evenwel nog ruimte laat voor een denken van de oorsprong, hoezeer ook zwijgend en gelaten, is zij ontheemd en verkeert zij in een niemandsland, een gebied buiten het zijnde waar de verre roep van de Oorsprong wordt afgewacht. Hier is - in zoverre het gaat om het differentie-denken - de vraag te stellen of de filosofie van het verschil, hoe men dit verschil ook verstaat, niet altijd voortborduurt op een gegeven verscheidenheid, een verscheidenheid die denkend niet meer te achterhalen is en in haar gegeven-zijn meer is dan een spel.

3. De situatie van het denken is dus ambigu. Misschien moeten we zeggen dat haar diepste ambiguïteit erin bestaat dat zij tussen het één en het ander, tussen een radicaal en een getemperd denken van de oorsprongsloosheid, tussen contingentie en ontheemd-zijn, niet kan kiezen, met als gevolg een veelal versluierd heen en weer tussen beide. Dat brengt mij op mijn slotvraag, één die de voorlopigheid van het hier gezegde wil onderstrepen en die daarmee de aard van de filosofie als een discipline van het vragen bevestigt. Moeten wij niet juist in dit niet-kunnen-kiezen, juist in dit heen-en-weer, juist in de omslag van het denken als het gaat om de uiterste consequenties, niet opnieuw iets opmerken van een overmacht, van een zin-dynamiek die zich hoe dan ook niet weg laat denken?⁴⁸

X

Dames en Heren, ik wil deze rede niet besluiten zonder nog iets concreter te zijn geweest over hoe ik mijn plaats en engagement hier in Leiden zie.

Zoals U hebt gemerkt speelt de notie 'bestaanservaring' in mijn betoog een belangrijke rol. Zeker speelt hier de invloed van mijn andere werk, de psychiatrie. De 'gesteldheid', de 'Befindlichkeit', van het wijsgerig denken kan zeker mede worden opgevat als een gestemdheid. Net als andere levensuitingen kan ook het wijsgerig denken worden beschouwd als een articulatie van die gestemdheid. Het belang van een dergelijke articulatie zou kunnen zijn dat zo aansluiting kan worden gevonden bij wat wel wordt genoemd het 'heersende' denkklimaat. Stemmingen worden altijd al gedeeld, nog voor het tot een uitwisseling van gedachten is gekomen. Ik zie hierin een mogelijkheid een project voort te zetten dat ik noodgedwongen zo'n twaalf jaar geleden moest afbreken, dat van een hermeneutische doordenking van Dooyeweerds transcendentale kritiek.⁴⁹

Ook in vakfilosofische zin is het thema van stemming en emoties mij gaandeweg meer bezig gaan houden.⁵⁰ Zoals sommigen van U weten ging mijn proefschrift over angst en wel vooral over de kennistheoretische vraag hoe de verschillende vakwetenschappelijke concepten van angst functioneren in het klinische domein. Inmiddels heb ik onder de titel 'Gevoel, zintuigelijkheid en rede' een collegecyclus aan het thema

stemming en emotie gewijd. Dat gebeurde vanuit een meer wijsgerig-antropologische en systematische invalshoek. Graag zou ik beide lijnen, de kennis theoretische en de wijsgerig-antropologische, verder uitwerken.

In de derde plaats houdt ook - hoe zou men van een medicus anders verwachten? - de filosofie van de geneeskunde mij bezig, in het bijzonder de aard en structuur van de arts-patiënt relatie en nog meer in het bijzonder de psychotherapeutische relatie. Meer en meer ben ik deze relatie gaan zien als een ethische relatie. Dat dit gevolgen heeft voor de medische ethiek hoeft geen betoog. Als lid van de commissie medische ethiek van het Academisch Ziekenhuis te Utrecht krijg ik de vragen maandelijks op mijn bord. In samenwerking met medewerkers en sympathisanten van het Lindeboom Instituut voor medische ethiek is een publikatie in voorbereiding over wat ik gemakshalve maar zal noemen de grondslagen van de medische ethiek. Op iets langere termijn hoop ik de gelegenheid te vinden mijn gedachten uit te werken in een publikatie over de filosofie van de geneeskunde.

Tenslotte mijn droom, - ik beschouw mijzelf als jong genoeg om nog te mogen dromen. Ooit, over vijf, tien of misschien wel twintig jaar, hoop ik, als gezondheid en kracht mij blijven gegeven, een meer systematisch werk te schrijven op het terrein van de wijsgerige antropologie. Dooyeweerd is hier nauwelijks aan toegekomen, zijn 32 stellingen over de mens vormen een torso. In een tijd dat mensen steeds meer in het ongewisse verkeren over het feit van hun bestaan, beschouw ik een dergelijk project, juist vanuit het perspectief van de reformatorische wijsbegeerte, als een hoge prioriteit.

Mijnheer de Rector Magnificus, Mijne Heren leden van het College van Bestuur van deze Universiteit,

Ik ben U erkentelijk voor uw vriendelijke en vlotte medewerking aan de totstandkoming van mijn benoeming. Dat U recent te kennen hebt gegeven de vrijheid zoals die in de zegelspreuk (*Praesidium Libertatis*) van deze universiteit tot uitdrukking komt, te willen verstaan als een verantwoordelijkheid voor het gehalte en de facultaire inbedding van het werk van de hoogleraren die het predikaat bijzonder dragen, beschouw ik op zich als winst. Ik ben mij ten volle van bewust van het appel dat U daarmee op mij en andere collega's doet. Jarenlang heeft de duplex ordo gedachte, hoezeer door mij op wijsgerige gronden ook afgewezen, in praktische zin een welhaast vanzelfsprekende bescherming geboden aan het werk van bijzondere leerstoelen op levensbeschouwelijke grondslag. Ik spreek de wens uit dat die bescherming, zij het nu vanuit een ander perspectief, dat van de verantwoordelijkheid, zich ook naar de toekomst toe uit zal strekken. Zoals ik in mijn rede heb gepoogd uiteen te zetten heeft verantwoordelijkheid alles te maken met verbondenheid en het hebben van een plaats.

Mijne Heren Curatoren en Bestuurders van de Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte,

Mijn benoeming is een blijk van uw vertrouwen. De vanzelfsprekendheid van dit vertrouwen heeft mij altijd ietwat verbaasd, maar ervaar ik tevens als steun. Uw hartelijkheid gaf mij moed en plezier om het werk hier aan te vangen. Met Gods hulp hoop ik die moed en dat plezier ook te kunnen houden. Zoals U hebt gehoord vat ik mijn taak als reformatorisch filosoof niet op als die van conservator. Niets zou meer tegen de intenties van de grondleggers van de reformatorische wijsbegeerte ingaan. Posities kristalliseren zich uit in gesprek met anderen, ook en juist in het gesprek met niet-geestverwanten. Dat dit niet in mindering hoeft te komen op het geduldig analyserende werk in de wijsgerige systematiek en in de vakfilosofie hoop ik in de loop der jaren duidelijk te kunnen maken.

Dames en Heren leden van de faculteit wijsbegeerte,

Het feit dat ik opgenomen ben in uw gelederen vervult mij nog steeds met een zekere schroom en wel met name omdat de ruimhartigheid waarmee ik ontvangen ben in geen verhouding staat tot mijn mogelijkheid om fysiek in uw midden aanwezig te zijn. In de dank voor deze ruimhartigheid wil ik in het bijzonder ook de pro-secretaris en de secretaresse van de vakgroep betrekken. De contacten die ik inmiddels met verschillende uwer onderhoud wekken verwachtingen voor de toekomst.

Mevrouw, mijne heren bezetters van de andere bijzondere leerstoelen bij de faculteit wijsbegeerte,

Levensbeschouwing mag gelukkig weer, zoals blijkt tijdens onze colleges. Graag dank ik U voor de warmte en collegialiteit waarmee U mij ontvangen hebt. Helaas zullen we vermoedelijk amper de tijd krijgen om de handschoen die ons door collega van Nierop in zijn oratie is toegeworpen, op te vangen en op gepaste wijze van een antwoord te voorzien. Maar dat hoeft niet te betekenen dat wij achterblijvers zijn ridderlijk gebaar niet zouden kunnen opvatten als een uitnodiging om onderling elkaar te bevragen op onze uitgangspunten.

Waarde Griffioen, beste Sander,

Jouw werk hier voort te zetten beschouw ik als een eer. Jouw filosofische grondhouding kenmerkt zich door een ontwapenende openheid en een, zo valt me telkens weer op, indrukwekkend brede blik voor alles wat zich voordoet in onze cultuur en in de cultuurhistorie. Ik beschouw die grondhouding als een voorbeeld. Je welhaast legendarische vermogen de meest bizarre anekdotes ten beste te geven heeft al voor menig lachsalvo gezorgd en paart zich aan je vermogen voeling te houden met dat waar het ten diepste om gaat. Graag dank ik je ook vanaf deze plaats voor het extra jaar dat je hier college bent blijven geven om het gat tussen jouw vertrek en mijn komst te dichten. Ook dank ik je voor de betrokkenheid en attentie waarmee je mij als het ware bij de hand hebt meegenomen, toen ik mijn eerste, ietwat bedremmelde schreden richting het Leidse deed.

Mijne Heren Bestuurders en medewerkers van het Prof.dr. G.A. Lindeboom Instituut,

Ik ben U zeer erkentelijk voor de financiële ondersteuning van deze leerstoel. Onze gemeenschappelijke zorg over ontwikkelingen in het medische veld maakt dat het bezig zijn met de wijsgerige aspecten van allerlei medisch-ethische vragen voor mij geen oneigenlijke uitbreiding van mijn takenpakket is, maar, zoals U hebt kunnen horen, een zaak van hoge prioriteit. Graag zet ik de vruchtbare samenwerking ook in de toekomst voort.

Waarde Kuiper, beste Roel, en andere medewerkers van het Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte,

Voor de praktische ondersteuning die jullie mij inmiddels op allerlei fronten hebben geboden, past het mij jullie hulde te brengen. Meer dan dat nog is het de geestverwantschap die van het vele dat op mij af komt een te dragen en soms zelfs lichte last maakt.

Waarde Geertsema, Kee en Schuurman,

Ook al zitten wij op afstand, er is zeer veel dat ons bindt. Graag wil ik samen met U ook in de toekomst herkenbaar en publiek gestalte geven aan die verbondenheid.

Dames en Heren leden van de vakgroep psychiatrie van het Academisch Ziekenhuis Utrecht en in het bijzonder de teamleden van de afdeling Sandwijck

Wellicht is er veel over jullie hoofden heen gegaan deze middag, zoals er de andere dagen van de week nog wel eens wat over mijn afwezige hoofd pleegt heen te gaan als ik bij jullie ben. Weet dat ik jullie een warm hart toedraag en dat veel van wat ik hier doe niet denkbaar zou zijn zonder mijn ervaringen in het AZU.

Dames en heren studenten en toehoorders,

De wijze waarop ik door U ontvangen ben heeft gemaakt dat mijn gang naar Leiden tot een wekelijks hoogtepunt is geworden. Uw openheid en uw kritische instelling vormen voor mij een belangrijke stimulans, niet alleen om mijn werk hier te doen, maar ook om het telkens weer kritisch tegen het licht te houden. Graag laat ik mij door U uitdagen het eigene van de reformatorische wijsbegeerte te vertolken. De contacten die er nu al zijn, wekken verwachtingen voor de toekomst, bijvoorbeeld om de zaken die ik hier vandaag aan de orde heb gesteld samen met U verder uit te diepen.

Ik heb gezegd.

NOTEN

- 1 Kundera (1984), 13.
- 2 Kundera (1984), 9.
- 3 Hoe anders klinkt hier Hegel nog, die in zijn lezingen over godsdienstfilosofie - overigens in verzet tegen de ook toen al opdringende leer "daß wir von Gott nichts wissen können" (Hegel 1966, 4) - over de lichtheid van het religieuze bewustzijn het volgende schreef: "In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, (...) worin alle Härte und Dunkelheiten verschwimmen, (...) und worin alle irdische Gestalte nur Umrisse ausmachen zur Lichtgestalt der Versöhnung, der Andacht und der Liebe, die ganze Zeitlichkeit zur ewigen Harmonie, zum Festglanze des Ewigen verklärt wird". Natuurlijk had Hegel weet van "der Schmerz dieses Lebens, die Kummer und [die] Sorgen dieser Sandbank der Zeitlichkeit, das Bedauern, Mühen, Mitleiden (...)". Maar in het religieuze bewustzijn, in deze "Sonntag ihres Lebens", in "diesem Äther", "fühlt (alles) sich (...) wie ein Traumbild verschweben zu einer Vergangenheit" (Hegel 1966, 3). Zwaarte lost hier schijnbaar moeiteloos op in lichtheid; schijnbaar: denk slechts aan de gigantische denkinspanningen van Hegel. Dank aan S. Griffioen die mij attent maakte op deze passage.
- 4 Heidegger (1990), 115-119; vgl. (1976), 377vv.. Bij Nietzsche treffen we de uitdrukking "Wir Heimatlosen" onder andere aan in *Die fröhliche Wissenschaft*, § 377; vgl. § 124.
- 5 Het oorsprongsthema verdwijnt als zodanig bij Nietzsche dus niet, wel de idee van een transcendente Oorsprong. Als in het vervolg van oorsprongsloosheid sprake is, gaat het om dit laatste, het verlies van een transcendent gedachte Oorsprong.
- 6 Heidegger (1927), 188-190.
- 7 Heidegger (1977), 96. Ik citeer uit de Nederlandse vertaling, 53.
- 8 Heidegger (1976), 336.
- 9 Oudemans (1992), 7, 9.
- 10 Reeds in de antieke wereld treffen we zowel een fascinatie voor het ontheemd-zijn (denk aan het zwerven van Odysseus) als voor het thuis-zijn aan. Wat betreft dit laatste wijst van der Hoeven (1984, 222) op de Griekse grondervaring van vrijheid, die "direct geassocieerd (was) met 'thuis', in de zin van: behorend tot het eigen volk en eigen vaderlandse grond, dit in contrast met het 'in-de-vreemde-zijn'; ...". In bijbelse noties als vreemdelingschap en erfgenaam-zijn zijn deels nog vroegere bewerkingen van dit thema te herkennen. Woestijnervaringen en ballingschap trokken diepe sporen door de joodse ziel, steeds evenwel met uitzicht op een land dat ten erfdeel gegeven was. In het Nieuwe Testament keert dit patroon terug (vgl. Hebreeën 11 en 12; Openbaring 12), nu evenwel met accent op het genaderd zijn tot "de stad van de levende God" (Hebreeën 12:22).
- 11 Oudemans zegt het zo: "Het afscheid is een niet kunnen bewegen tussen een onmogelijk bijeenblijven en een onmogelijk losraken"; en: "Of de scheidenden nu afstand nemen of geen afstand van elkaar kunnen doen, nooit heerst de *wezenlijke* afstandelijkheid van het afscheid: dat het afscheid bestaat in het *bewaren* van afstand, dat wil zeggen in het laten heersen van de omstreek van de verlatenheid waarbinnen afstand en nabijheid van het afscheid plaats vinden" (Oudemans 1992, 5, 9).

- 12 Dooyeweerd (1935-1936), deel I, 6; vgl. Dooyeweerd (1953-1958), Vol. I, 4.
- 13 Dooyeweerd's accent op de noodzaak van het 'geworteld' zijn van het wijsgerig denken verraadt een gevoeligheid voor de problematiek waarmee wij ons bezig houden, die van de ontworteling en het als gevolg daarvan geen plaats meer hebben, ontheemd-zijn en contingentie.
- 14 Reeds in de woordkeus - niet kritiek van het theoretisch *denken* maar van de theoretische *denkhouding* - treffen we die gevoeligheid voor de 'positionering' van het theoretisch denken aan.
- 15 Wat betreft de momenten van weifeling: te wijzen valt op de bekende uitspraak "nur ein Gott kann uns noch retten" in het Der Spiegel-interview en op Heideggers fascinatie voor de figuur van Meister Eckhart, een fascinatie die soms wel als wending naar of op z'n minst als een openstaan voor de mystiek is uitgelegd (vgl. Caputo 1978). Daar waar de latere Heidegger zich evenwel het meest direct inlaat met de theologie, bijvoorbeeld in het gesprek uit 1964 over de mogelijkheid van een niet-objectiverende theologie, blijft hij strikt vanuit een algemeen-wijsgerige positie redeneren. Vgl. bijvoorbeeld de volgende passage: "Aber das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen über Objekte. Sie ist in ihrem Eigensten ein Sagen von dem, was sich dem Menschen in mannigfaltiger Weise offenbart und zuspricht (...)" (Heidegger 1970, 45; vgl. 43). Met name het 'in mannigfaltiger Weise' verdient hier onze aandacht: geloofservaring en theologie opereren volgens Heidegger regionaal, de filosofie centraal. Heidegger trekt hier een lijn door die hij in 1927, in het opstel *Phänomenologie und Theologie*, reeds had uitgezet. In dit opstel wordt de filosofie een "formal anzeigende" ontologische correctie van het ontische, voor-christelijke gehalte van theologische grondbegrippen genoemd (vgl. Heidegger 1970, 27-33; alhier de term regionaal). In het gesprek uit 1964 valt de term regionaal weliswaar niet, maar lijkt de positionering overeenkomstig, als over het denken wordt gesproken als "ein Sichsagenlassen dessen (...), was sich zeigt, und demgemäß ein Entsprechen (Sagen) gegenüber dem, was sich zeigt (...)" en als over de theologie wordt gesteld dat zij "in ihrem *eigenen* Bereich" en "aus dessen *eigenen* Wesen" moet ophelderen "was sie zu denken und was sie zu sprechen hat" (Heidegger 1970, 44, resp. 46; cursivering door mij). Het verschil tussen het formele van de ontologie en het ontisch-inhoudelijke van de theologie is hier verdwenen, de suggestie dat filosofie de centrale en theologie de perifere discipline is, blijft. Het voor de filosofie "denk- und fragwürdigste" fenomeen blijft het geheimenis van de taal, het (algemene, niet-lokale, G.G.) inzicht namelijk dat de taal niet het werk van de mens is: "Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht". Van belang is voorts dat onmiddellijk na deze passage eventuele mystieke interpretaties de pas worden afgesneden: "Diese Sätze sind nicht die Ausgeburt einer fantastischen 'Mystik'" (*ibidem*, 46). Het gaat Heidegger om het zo onbevengelijk mogelijk "Erblicken" en "Hinnenehmen" van het oerfenomeen van de taal, om een nieuwe fenomenologie dus en niet om een nieuwe mystiek.
- 16 Voor Heidegger is de term oorsprong teveel verbonden met de platoons-metafysische traditie waarin God, als hoogste Zijn, wordt gedacht als beginpunt dat zijn eigen begin genereert, dat wil zeggen als *Ens causa sui*.

- 17 Bijvoorbeeld in Heidegger (1959b), 214vv.
- 18 Mekkes (1973), 25.
- 19 De term 'levensbeschouwelijk' wordt hier tussen aanhalingstekens geplaatst vanwege haar associatie met schouwen en zien, een associatie die schatplichtig is aan een lange traditie die denken opvatte als present stellend denken, gebonden aan de metafoor van het zien. De huidige subjectivistische connotatie van de term levensbeschouwing doet daaraan niets af en betekent hoogstens een zelf-gewilde inperking van de claim van universaliteit. Reformatorische wijsbegeerte is evenwel geen privé-filosofie van een groepje reformatisch ingewijden. Zij stelt niet iets present, zij probeert allereerst contact te zoeken. Haar 'commitment' heeft een universele intentie. Juist vanwege deze universele intentie is zij een persoonlijke wijze van filosoferen; vgl. Polanyi (1958), 299vv. Opgemerkt moet worden dat Dooyeweerd na 1940 steeds meer afstand nam van de idee van een levens- en wereldbeschouwelijke wijsbegeerte; vgl. Wolters (1989), 22, 23; vgl. ook Klapwijk (1989), 50vv., die wijst op de romantisch-expressivistische inslag van het 'worldview' concept van de jonge Dooyeweerd.
- 20 Het scherpe onderscheid tussen levensbeschouwelijk gebonden en niet-levensbeschouwelijk gebonden vormen van filosofie gaat niet alleen uit van een inmiddels al lang achterhaald waarde vrijheidspostulaat. Het miskent ook het historisch karakter van de wijsgerige bezinning.
- 21 Hier zie ik - net als boven, toen de wijsgerige bezinning via de idee van 'oorsprong' en de associatie met geboren worden in verband werd gebracht met de taak van de vroedvrouw - een analogie (en ook niet meer dan dat) met het werk van de psychotherapeut. Ook het werk van de psychotherapeut bestaat vanouds meer uit een wegnemen van belemmeringen, uit een laten-gebeuren, dan uit een activisme op basis van een min of meer omvattend weten.
- 22 Ik doel hier uiteraard op het denken van mensen als Apel en Habermas. Vgl. van Woudenberg (1991) voor een recente analyse van de positie van Apel.
- 23 Vgl. Nietzsche (1882), §§ 125, 343; (1883-1885), 29vv., 77vv., 219vv. (Nederlandse vertaling). De bekende passage uit *Die fröhliche Wissenschaft* (§ 125), waarin de zot op klaarlichte dag op de markt met een lantaarn God zoekt, is in tweeërlei opzicht opmerkelijk: a) hier wordt de dood van God niet - zoals elders - beschreven als een gebeurtenis, als iets dat aangekondigd wordt, maar als een daad van de aanwezigen ("Wir alle sind seine Mörder!"); b) onmiddellijk hierop volgt een treffende beschrijving van de ervaring van contingentie: "Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?".
- 24 Ik wijs slechts op Graafland (1990); vgl. ook Stoker (1993) en de bewogen (en nog niet afgesloten) artikelenreeks van Schaeffer - de Wal (1993a; 1993b).

- 25 Vgl. Heidegger (1957). Het spreekt welhaast vanzelf dat de kolos Hegel door Heidegger als de representant bij uitstek van de onto-theologie wordt gezien. Het betoog terzake is een commentaar op Hegel's *Wissenschaft der Logik*.
- 26 Zelf heb ik veel gehad aan Visser (1989), Berger (1993) en Derrida (1967). Na de dag van de oratie bereikte mij de doctoraalscriptie van Evink (1992), waarin de hier besproken problematiek eveneens op heldere wijze uit de doeken wordt gedaan.
- 27 Bijv. in Heidegger (1990), 8. Het betreft hier een (aangekondigde, maar niet gehouden) lezing in de winter 1941-1942 en een (afgebroken) lezing in de winter 1944-1945.
- 28 Uit een veelheid van plaatsen noem ik slechts Levinas (1951), Levinas (1957) en Levinas (1961), 3-22, 265vv.
- 29 Derrida (1967), 199. Even verderop wrijft hij nog wat zout in de wonde door zich af te vragen of de onuitsprekelijkheid van het zijn bij Heidegger niet lijkt op het onnoembare van de Naam in de Kabbalah (201).
- 30 Derrida (1967), 166-171.
- 31 Bulhof (1992a), vgl. ook Bulhof (1992b).
- 32 Juist als *bestaanservaring* gaat het om meer dan alleen een psychische realiteit. Deze ervaring kent ook esthetische, ethische en geloofsmomenten. Ook zou een verband kunnen worden gelegd met wat Troost (1983, 98vv.) het 'ethos' noemt, een term waarvan de historische wortels door hem worden herleid tot het beroemde en duistere fragment 119 van Heraklitos: "èthos anthropoi daimoon". Troost is net als Heidegger in diens *Brief über den Humanismus* van oordeel dat een psychologische en sociologische interpretatie van dit fragment niet toereikend is.
- 33 Vgl. voor wat betreft de angst: Heidegger (1927), 184vv.; de verveling: Heidegger (1983), 89-249; de gelatenheid: Heidegger (1959a). Het gaat Heidegger uitdrukkelijk niet om iets vluchtigs in het menselijk innerlijk, maar om een 'Grund-befindlichkeit' (1927, 188, vgl. 141 vv.), te weten de mogelijksvoorwaarde voor een authentiek zich-bevinden. Visser (1989, 113-114) vraagt zich af of Heidegger in *Sein und Zeit* de angst wellicht niet toch nog teveel als een "ahistorische dispositie" heeft gedacht, met andere woorden als een stemming die niets zegt over de wereld van de vragende zelf. Niet lang daarna, in zijn college uit 1929 over de 'tiefe Langeweile' (Heidegger 1983), geeft Heidegger volgens Visser evenwel "onomwonden te verstaan dat hier sprake is van een *historische* grondstemming. (...) *de moderne Europeaan (is) zichzelf moe en zat*" (*ibidem*, cursivering in de tekst).
- 34 De Boer (1989; 1990; 1992); van der Hoeven (1990); Geertsema (1992b).
- 35 Dooyeweerd (1953-1958), Vol. I, 3-5; Vol. II, 19vv., 25vv., 30-36. Zie ook van Riessen (1970, 165vv.), van der Hoeven (1981); Troost (1985); Dengerink (1986); van Woudenberg (1992, 185vv.).
- 36 Vgl. de eerste zin uit het eerste deel van de *New Critique*: "If we consider reality as it is given in the naïve pre-theoretical experience, and then confront it with a theoretical analysis, through which reality appears to be split up into various modal aspects then the first thing which strikes me, is the *indissoluble interrelation* among these aspects..." (Dooyeweerd 1953-1958, Vol. I, 3). Deze ervaring, zo men wil intuïtie, is dus heel wat anders dan een dialectisch denkend-in-de-greep-krijgen van

genoemde samenhang. Eerder ligt een vergelijking voor de hand met de notie 'impliciete intuïtie' zoals Berger die in aansluiting aan De Petter hanteert, ook al zou Dooyeweerd nooit spreken van een "confuus bewustzijn" en "een moment van zuiver geestelijke identiteit" (Berger 1993, 129; vgl. 133, 138).

- 37 Om mijn betoog niet nodeloos te compliceren ga ik voorbij aan een derde en een vierde element in Dooyeweerds opvatting van de zin, namelijk
 - dat de verscheidenheid-in-samenhang op haar beurt naar een totaliteit en eenheid van zin verwijst die zelf net zo min als de samenhang theoretisch in de greep te krijgen valt en die wijsgerig alleen in de vorm van een 'idee' tot uitdrukking kan worden gebracht; en
 - dat zinverscheidenheid en zinsamenhang zich concentreren in het zelf (het ego of het menselijk hart) dat zich op zijn beurt richt op de ware of vermeende Oorsprong van zin (Dooyeweerd 1953-1958, Vol. I, 68vv., 82vv., 101).Dooyeweerds conceptie terzake kan niet worden los gezien van zijn tijdsopvatting en het antropocentrische karakter van zijn kosmologie, welke beide ook in de reformatische wijsbegeerte sterk in discussie zijn (vgl. Geertsema 1970; Brüggeman-Kruijff 1981, 1982). In elk geval moge uit dit derde en vierde betekenismoment duidelijk zijn dat Dooyeweerds opvatting van de zin niet is uitgeput met de term orde. Dooyeweerds voorkeur voor de term zin kan blijkens het bovenstaande mede worden verstaan als verzet tegen een ontologisering van de orde, verstaan in termen van een zijnshiërarchie.
- 38 Zijn filosofie laat voor dit laatste overigens wel de mogelijkheid open, aldus Geertsema (1992b).
- 39 Bij de Boer lijken beide betekenissen van contingentie, de ontologische en de ethische, in elkaar over te vloeien. Onder de contingentie van het zijn verstaat hij de zinloosheid, in de zin van het er domweg zijn, maar dan ook als "de stompzinnigheid en botheid van het bestaan" (met een sprekende verwijzing naar het 'en-soi' van Sartre) (de Boer 1989, 57, vgl. 70-71). Hier heeft contingentie naar mijn indruk een ethische connotatie, namelijk in de zin van een uiterste nivellering en ontmenselijking. Berger (1993, 72vv.) heeft er terecht op gewezen dat de contingentie van Sartre's 'en soi' op een heel ander zijnsbegrip betrekking heeft dan het zijnsbegrip van de metafysica van Thomas van Aquino en sommige neo-thomisten. Deze metafysica mag volgens Berger bovendien niet gelijk gesteld worden met de wezensfilosofie (in de lijn van Plato; wat boven onto-theologie werd genoemd). De Boers verzet tegen een God die als noodzakelijk Wezen de grond van alle contingente zijnden vormt (de Boer 1989, 56), zou zich vooral tegen deze wezensfilosofie richten en derhalve de plank mis slaan waar het Thomas en moderne metafysici betreft. De zaken liggen hier gecompliceerd en wel om twee redenen.
 1. Wel beschouwd hanteert de Boer niet één, maar tenminste twee en misschien zelfs drie begrippen contingentie, namelijk contingentie als zinloosheid (het brute 'er zijn' van Sartre's 'en soi') en contingentie als toevalligheid, in de lijn van Merleau-Ponty (*ibidem*, 56). Deze laatste vorm van contingentie dient zijns inziens positief te worden gewaardeerd: ze laat ruimte voor creativiteit en verandering. Tussen de regels door

schemert evenwel nog een derde begrip van contingentie, namelijk contingentie in ontologische zin, de contingentie van de traditionele zijnsfilosofie (volgens Berger: wezensfilosofie) die God als Noodzakelijk Wezen had gepostuleerd, de "stolp" (*ibidem*, 76) die alles bij elkaar houdt.

2. Daarnaast is er het probleem van de theodicee dat als een rode draad door de Boers betoog loopt. Zo haalt hij een discussie tussen Merleau-Ponty en de neo-thomist Luijpen aan, die Merleau-Ponty verweet dat in diens werk geen fenomenologie van de liefde voorkomt. Nu is het, aldus de Boer, inderdaad zo dat de mens een wezen is dat op liefde is aangewezen. Men kan liefde zelfs een 'toename in zijn' noemen. Maar de liefde kan geen argument zijn tegen Merleau-Ponty's atheïsme, in de zin van een opklimmen tot de Transcendentie. Want: "Om te beginnen is er het probleem dat de transcendente liefde hier de oorzaak is van alles, van al het bestaande, inclusief alle rampen en onheil" (*ibidem*, 74).

Uiteindelijk komt de Boer uit bij een beschouwing over ektropie (groei, toename van orde en schoonheid) die zich moet bevechten op de entropie (het afglijden naar wanorde). En deze ektropie wordt - aan de hand van (prachtige) gedichten van Hopkins en van der Graft - christologisch geïnterpreteerd, overigens ten koste van de goddelijke almacht (*ibidem*, 37-42, 88-95). Als ik de Boer goed begrip dan berust het ontologisch contingentie begrip (betekenis 3; zie punt 1) voor hem op fictie, net als heel de onto-theologie. Er is, zegt hij ergens (130), niet zoiets als 'basismateriaal' dat voorafgaat aan de zingeving. Blijft over Merleau-Ponty's contingentie als toevalligheid, die kan afglijden naar de zinloosheid (entropie; Sartre's 'en soi'), maar ook toonbeeld kan worden van de goddelijke genade (ektropie).

Twee vragen naar aanleiding van het bovenstaande: impliceert deze dynamisering van de natuur niet tevens een nieuw soort 'ontologisering' van het kwaad (te beginnen met de Boers interpretatie van het 'toehoe wabohoe' in Genesis 1:2; vgl. straks noot 47)? En moet de Boers denken niet op een dergelijke ontologisering en daardoor op een tweespalt van ektropische en entropische krachten uitlopen omdat hij de mogelijkheid van een theodicee toch nog niet radicaal genoeg uitsluit, bijvoorbeeld wanneer hij deze als denkmogelijkheid toch nog blijft thematiseren in zijn bestrijding van de ontotheologie (punt 2)?

40 Levinas (1947); Nederlandse vertaling (1978), 23vv., 27vv., 63vv. Vgl. Levinas (1974); Nederlandse vertaling (1991), 17vv., 231vv., 249vv.; en Levinas (1982), hoofdstuk 3; Nederlandse vertaling (1992), 43-47.

41 Overigens is het niet alleen deze bestaanservaring die aan de wieg van het 'il y a' staat. Levinas' beschouwing over het 'il y a' kan ook als een denk-experiment worden opgevat, een herneming van Husserls experiment van de wereldvernietiging; vgl. Husserl (1913), 91vv.

42 Levinas (1947), 95; Nederlandse vertaling (1978), 65. Het oorspronkelijke citaat luidt: "Ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle. La disparition de toute chose et la disparition du moi, ramènent à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel on participe, bon gré mal gré, sans en avoir prise l'initiative, anonymement." Duidelijk is dat het

subject wordt gereduceerd tot een onpersoonlijk ik, een 'men' (de cursivering van het 'on' is van Levinas).

43 Berger (1993), 134.

44 Vgl. voor een soortgelijke omslag bij Adorno, namelijk in de vorm van een 'Unausdenkbarkeit der Verzweiflung', Hoogland (1992), 208, 313-315.

45 Wat betreft het kwaliteitsloze: het is de diepe zin van de Oorsprongsrelatie dat deze de zijnden kwaliteit geeft. Dooyeweerd sprak in dit verband van onherleidbaarheid, namelijk van de 'zinkern' van de zijnswijzen (of modaliteiten). Een denken dat de samenhang van het verscheidene niet vanuit de Oorsprong duidt, blijft noodzakelijkerwijs in de algemeenheid, dat wil zeggen in algemene termen, steken; noodzakelijkerwijs, omdat de verscheidenheid in dat geval geen grond heeft en derhalve slechts als willekeur of idiosyncrasie van het menselijk kennen kan verschijnen. Verklaart dit misschien waarom de besproken denkers zich zo weinig positief uitlaten over de natuur en waarom zij de rijke variatie en eigensoortigheid in de fysische en biotische werkelijkheid zo opmerkelijk negeren?

46 Dooyeweerd (1953-1958), Vol II., 33.

47 Anders dan de Boer (1990; 1992; vgl. hierboven noot 39) zie ik het 'tohoe-wabohoe', het "woest en ledig" zijn van de aarde, uit Genesis 1:2 dan ook niet als een oer-chaos die voorafging aan het scheppende werk van God. Vgl. Gispén (1966), 17-30, die 'tohu' vindt wijzen op verschrikkelijke woestheid, met een voorzichtige verwijzing naar de connotatie 'woestijn'. Vgl. Geertsema (1992b), 145; Struyker Boudier (1990), 182; Young (1971), 51 vv.. Met het bovenstaande wil overigens niet gezegd zijn dat het kwaad pas met de mens zijn intrede in de wereld deed.

48 Hier wacht vooral het werk van Levinas (1974) - die in dit verband ook gewaagt van een omkering van het denken - op een nadere doordenking. Levinas' weigering God als een 'bestaande' op te vatten, zijn afwijzing van een Gods-begrip, is begrijpelijk uit zijn verzet tegen de traditie van het zijnsdenken. Iedere poging God te denken vanuit de wederkerigheid van een relatie of vanuit de cor-relatie, moet zijns inziens uitlopen op een opvatting van God als een te denken Zijn. Zijn spreken over God als spoor ('trace') of als raadsel ('enigme'), als een uiterste van contractie, als an-archie, als een Afwezigheid die absoluut voorbij gegaan is, blijft naar mijn inschatting evenwel zelf - juist als reactie op de traditie van het zijnsdenken - teveel gebonden aan die traditie en in die zin toch teveel een filosofisch geloof. Instructief is hier Goud (1992).

49 Glas (1981); vgl. Kim (1983); Klapwijk (1986).

50 Vgl. Glas (1989a; 1989b; 1992).

GERAADPLEEGDE EN GECITEERDE LITERATUUR

- Aertsen, J. (1990), Denken van eenheid. *Tijdschrift voor Filosofie*, 52, 399-420.
- Berger, H. (1993), *Wat is metafysica? Een studie over Transcendentie*. Van Gorcum: Assen/Maastricht.
- Boer, Th. de (1989), *De God van de filosofen en de God van Pascal: op het grensgebied van filosofie en theologie*. Meinema: 's Gravenhage.
- Boer, Th. de (1990), Replik. Godsverduistering en godsdienstfilosofie. *Philosophia Reformata*, 55, 170-176.
- Boer, Th. de (1992), Transcendentie en schepping. *Philosophia Reformata*, 57, 159-168.
- Brüggeman-Kruijff, A. Th. (1981), Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting (I). *Philosophia Reformata*, 46, 119-163.
- Brüggeman-Kruijff, A. Th. (1982), Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting (II). *Philosophia Reformata*, 47, 41-68.
- Bulhof, I.N. (1992a), *Naar een postmoderne spiritualiteit*. Inaugurele rede Leiden.
- Bulhof, I.N. (1992b), Open zijn als een vorm van negatieve theologie. Over Derrida. In: I.N. Bulhof & L. ten Kate (red.), *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kok Agora: Kampen, 91-124.
- Caputo, J.D. (1978), *The mystical element in Heidegger's thought*. Ohio University Press: Athens, Ohio.
- Dengerink, J.D. (1986), *De zin van de werkelijkheid: een wijsgerige benadering*. VU Uitgeverij: Amsterdam.
- Derrida, J. (1967), Violence et métaphysique. In: *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil: Paris, 117-228.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit: Paris (Nederlandse vertaling: Marges - van de filosofie [vert. G. Groot]. Gooi & Sticht: Hilversum [1989]).
- Dooyeweerd, H. (1935-1936), *De wijsbegeerte der wetsidee. Deel I-III*. H.J. Paris: Amsterdam.

Dooyeweerd, H. (1953-1958). **A new critique of theoretical thought. Volume I-IV.** Presbyterian & Reformed Publ. Comp.: Amsterdam/Paris/Philadelphia.

Evink, E. (1992). **Zin en zijn bij Derrida en Levinas.** Doctoraal scriptie. Faculteit wijsbegeerte, Vrije Universiteit: Amsterdam.

Geertsema, H.G. (1970). Transcendentale openheid. **Philosophia Reformata**, 35, 25-56; 132-155.

Geertsema, H.G. (1985). **Horen en zien. Bouwstenen voor een kentheorie.** Inaugurele rede Groningen. VU-Uitgeverij: Amsterdam.

Geertsema, H.G. (1991). Contingentie als uitgangspunt. Het denken van Richard Rorty. **Philosophia Reformata**, 56, 39-61.

Geertsema, H.G. (1992a). **Het menselijk karakter van ons kennen.** Buiten & Schipperheijn: Amsterdam.

Geertsema, H.G. (1992b). "Ik geloof in God, de Vader, de Almachtige, Schepper van de hemel en de aarde...". **Philosophia Reformata**, 57, 132-158.

Gispén, W.H. (1966). **Schepping en paradijs. Verklaring van Genesis 1 - 3.** Kok: Kampen.

Glas, G. (1982). Taal en grens. In: A.Th. Brüggemann-Kruijff, G. Groenewoud, G.M. Huussen & J.H. Santema (red.), **Geloven en denken.** VU Uitgeverij: Amsterdam, 233-314.

Glas, G. (1988). Aristoteles, emoties en psychopathologie. **Tijdschrift voor Psychiatrie**, 30, 567-577.

Glas, G. (1989a). Descartes over emoties. Het spontane en het instrumentele lichaam in de cartesische antropologie. **Philosophia Reformata**, 54, 4-28.

Glas, G. (1989b). Emotie als structuur-probleem. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerd's leer van het enkaptisch structuurgeheel. **Philosophia Reformata**, 54, 29-43.

Glas, G. (1992). Hierarchy and dualism in Aristotelean psychology. **Philosophia Reformata**, 57, 95-116.

Graafland, C. (1990). **Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit.** De Groot Goudriaan: Kampen.

- Goud, J. (1992). **God als raadsel. Pellingen in het spoor van Levinas.** Kok Agora: Kampen; DNB/Pelckmans: Kapellen.
- Griffioen, S. (1981). **Veranderingen in het denkklimaat.** Inaugurele rede Leiden. Universitaire Pers Leiden.
- Hegel, G.W.F. (1966). **Vorlesungen über die Philosophie der Religion.** Erster Band, Halbband I: Begriff der Religion. Felix Meiner: Hamburg.
- Heidegger, M. (1927). **Sein und Zeit.** Max Niemeyer Verlag: Tübingen (editie 1979).
- Heidegger, M. (1957). **Identität und Differenz.** Verlag Günther Neske: Pfullingen.
- Heidegger, M. (1959a). **Gelassenheit.** Verlag Günther Neske: Pfullingen.
- Heidegger, M. (1959b). **Unterwegs zur Sprache.** Verlag Günther Neske: Pfullingen.
- Heidegger, M. (1970). **Phänomenologie und Theologie.** Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. **Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9.** Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1977). Die Zeit des Weltbildes. **Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5.** Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main (Nederlandse vertaling: **De tijd van het wereldbeeld** [vert. door H.M. Berghs]. Lannoo: Tielt/Bussum [1983]).
- Heidegger, M. (1983). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. **Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 29/30.** Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1990). Nietzsches Metaphysik. **Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 50.** Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Hoeven, J. van der (1981). Wetten en feiten. De 'wijsbegeerte der wetsidee' temidden van hedendaagse bezinning op dit thema. In: P. Blokhuis, B. Kee, J.H. Santema & E. Schuurman (red.), **Wetenschap, wijsheid, filosoferen.** Opstellen aangeboden aan Hendrik van Riessen bij zijn afscheid als hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van Gorcum: Assen, 99-122.
- Hoeven, J. van der (1984). Vrijheid in historisch perspectief. In: B. Voorsluijs, H.G. Geertsema, J. van der Hoeven & R. van Riessen (red.), **Vrijheid. Een onderzoek naar de betekenis van vrijheid voor de methodologie van de menswetenschappen.** VU-Uitgeverij: Amsterdam, 221-259.

Hoeven, J. van der (1986). Na 50 jaar: *Philosophia Reformata* - *Philosophia Reformanda*. *Philosophia Reformata*, 51, 5-28.

Hoeven, J. van der (1990). Godsverduistering en godsdienstfilosofie. *Philosophia Reformata*, 55, 152-169.

Hoogland, J. (1992). *Autonomie en antinomie: Adorno's ambivalente verhouding tot de metafysica*. Erasmus Universiteit (Rotterdamse Filosofische Studies): Rotterdam.

Husserl, E. (1913). *Ideeen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*. Max Niemeyer: Halle.

Kim, J.D. (1983). Wissen und Glauben bei I. Kant und H. Dooyeweerd. Der Kantische Dualismus und Dooyeweerds Versuch zu seiner Überwindung. *Philosophia Reformata*, 48, 3-144.

Klapwijk, J. (1986). Antithesis, synthesis, and the idea of transformational philosophy. *Philosophia Reformata*, 51, 138-152.

Klapwijk, J. (1989). On worldviews and philosophy: a response to Wolters and Olthuis. In: P.A. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw (eds.), *Stained glass: worldviews and social science*. University Press of America: Lanham/New York/London, 41-55.

Kroesen, J.O. (1991). *Kwaad en zin. Over de betekenis van de filosofie van Emmanuel Levinas voor de theologische vraag van het kwade*. Kok: Kampen.

Kundera, M. (1984). *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Agathon: Houten en Ambo: Baarn (23e druk 1991).

Levinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant* (Nederlandse vertaling: *Van het zijn naar het zijnde* [vert. A. Kalshoven], Ambo: Baarn [1978]).

Levinas, E. (1951). L'ontologie est-elle fondamentale? *Révue de Métaphysique et de Morale*, 56, 88-98 (Nederlandse vertaling: Is de ontologie fundamenteel? In: *Het menselijk gelaat*. Ambo: Baarn, 85-95 [1969]).

Levinas, E. (1957). La philosophie et l'idée de l'Infini. *Révue de Métaphysique et de Morale*, 62, 241-253 (Nederlandse vertaling: De filosofie en de idee van het oneindige. In: *Het menselijk gelaat*. Ambo: Baarn, 136-151 [1969]).

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff: Den Haag.

Levinas, E. (1974), **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht (Nederlandse vertaling: **Anders dan zijn of het wezen voorbij** [vert. A. Kalshoven]. Ambo: Baarn [1991]).

Levinas, E. (1976), **Noms propres**. Fata Morgana.

Levinas, E. (1982), **Ethique et Infini: dialogues avec Philippe Nemo**. Librairie Arthème Fayard et Radio France: Paris (Nederlandse vertaling: **Ethisch en oneindig: gesprekken met Philippe Nemo** [ingeleid door R. Bakker en vertaald door C.J. Huizinga]. Kok Agora: Kampen [tweede druk 1992]).

Mekkes, J.P.A. (1949), **De betekenis van het subject in de moderne waarde-philosophie onder het licht van de wetsidee**. Inaugurale rede Leiden.

Mekkes, J.P.A. (1971), **Radix, tijd en kennen (proeve ener critiek van de beleevings-subjectiviteit)**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Mekkes, J.P.A. (1973), **Tijd der bezinning**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Nierop, M. van (1991), **De hogere domheid van de libertijn. Humanisme tussen Verlichting en postmoderniteit**. Inaugurale rede Leiden.

Nietzsche, F. (1882), **Die fröhliche Wissenschaft**. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart.

Nietzsche, F. (1883-1885), **Also sprach Zarathustra**. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart (Nederlandse vertaling: **Aldus sprak Zarathustra** [vert. P. Endt & H. Marsman]. Wereldbibliotheek: Amsterdam [z.j.]).

Nietzsche, F. (1887), **Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte**. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart.

Oudemans, Th.C.W. (1992), **Afscheid**. Inaugurale rede Leiden. Van Gorcum: Assen.

Peperzak, A. (1990), Hetzelfde anders. Over de veelzinnigheid van transcendentie. **Algemeen Nederlands Tijdschrift voor de Wijsbegeerte**. 82, 15-25.

Peperzak, A. (1991), **Tussen filosofie en theologie**. Kok Agora: Kampen; DNB/Pelckmans: Kapellen.

Polanyi, M. (1958), **Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy**. Routledge & Kegan Paul: London and Henley.

Riessen, H. van (1970), **Wijsbegeerte**. Kok: Kampen.

Rorty, R. (1993). **Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2.** Cambridge University Press: Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney.

Sars, P. & P. van Tongeren (red.) (1990). **Zin en religie. Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag.** Ambo: Baarn.

Schaeffer - de Wal, E.W. (1993a). Het Koninkrijk van God als absolute eigentijdse werkelijkheid (I). **Radix**, 19, 10-37.

Schaeffer - de Wal, E.W. (1993b). Het Koninkrijk van God als absolute eigentijdse werkelijkheid (II). **Radix**, 19, 60-108.

Schilder, K. (1929). Over ware en valse "mystiek". In: **Tusschen "ja" en "neen". Verzamelde opstellen.** Kok: Kampen, 167-232.

Schilder, K. (1935; 2e druk 1954). **Wat is de hemel?**. Kok: Kampen.

Schilder, K. (1950). **Heidelbergsche Catechismus. Deel III.** Oosterbaan & Le Cointre: Goes.

Stoker, W. (1993). **Is vragen naar zin vragen naar God? Een godsdienstwijsgerige studie over godsdienstige zingeving in haar verhouding tot seculiere zingeving.** Meinema: Zoetermeer.

Struyker Boudier, C.E.M. (1990). **Morgen is het zondag. Verkenningen in het hedendaagse scheppingsdenken.** Kok Agora: Kampen; DNB/Pelckmans: Kapellen.

Tol, A. & K.A. Bril (1992). **Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten.** Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Troost, A. (1983). **The christian ethos. A philosophical survey.** Patmos: Bloemfontein.

Troost, A. (1985). De vraag naar de zin. **Philosophia Reformata**, 50, 98-118.

Troost, A. (1992a). Normativiteit. Oorsprongen en ondergang van het denken over scheppingsordeningen. **Philosophia Reformata**, 57, 3-38.

Troost, A. (1992b). De tweërlei aard van de wet. **Philosophia Reformata**, 57, 117-131.

Velthoven, Th. van (red.) (1983). **Zin en zijn. Metafysische beschouwingen over het goede.** Ambo: Baarn.

Visser, G. (1989). **Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie.** SUN: Nijmegen.

Vroom, H.M. (1991), **De God van de filosofen en de God van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie.** Meinema: 's Gravenhage.

Wolters, A.M. (1989), On the idea of worldview and its relation to philosophy. In: P.A. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw (eds.), **Stained glass: worldviews and social science.** University Press of America: Lanham/New York/London, 14-25.

Woudenberg, R. van (1991), **Transcendentale reflecties.** Een onderzoek naar transcendentale argumenten in de contemporaine filosofie, met bijzondere aandacht voor de transcendentale pragmatiek van Karl-Otto Apel. VU Uitgeverij: Amsterdam.

Woudenberg, R. van (1992), **Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie.** Buiten & Schipperheijn: Amsterdam, i.s.m. Kok: Kampen.

Woudenberg, R. van, S. Griffioen & H.G. Geertsema (red.) (1993), **Filosofische reflecties en ontmoetingen.** Opstellen van dr. J. van der Hoeven. Kok Agora: Kampen.

Young, E.J. (1971), **Genesis een** (oorspr. titel: **Studies in Genesis one** [vert.H.J. Wisselink] [1964]). De Vuurbaak: Groningen.

Zuidema, S.U. (1972), The structure of Karl Barth's doctrine of creation. In: **Communication and Confrontation. A philosophical appraisal and critique of modern society and contemporary thought.** Van Gorcum: Assen; Kok: Kampen, 309-328.