De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief

Glas, G.

Citation
Glas, G. (1996). De mens. Schets van een antropologie vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief. In . Kok, Kampen & Amsterdam: i.s.m. Buijten & Schipperheijn. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/10520

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/10520

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

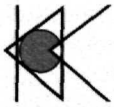
108. Vgl. G. Glas, 'Emotie als struktuurprobleem. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerds leer van het enkaptisch struktuurgeheel', in: *Phil. Ref.* 54 (1989), pp. 29-43.
109. A. Troost, *The Christian Ethos - A Philosophical Survey*, Bloemfontein: Patmos, 1983; idem, 'Disposities. Moment uit een reformatorische-antropologische karakterleer en deugdentheorie', in: *Phil. Ref.* 51 (1986), pp. 45-66; idem, 'Toward a Reformational philosophical theory of action', in: *Phil. Ref.* 58 (1993), pp. 221-236.
110. A. Troost, *The Christian Ethos*, pp. 108-113.
111. A. Troost, 'Moment uit een reformatorisch-antropologische karakterleer en deugdentheorie', p. 64. Vanwege dit ontsnappen aan een nauwkeurige modale kwalificatie meent Troost dat op disposities slechts zicht te krijgen valt in een idee-matig verstaan, in een idee-matig 'onderweg zijn' in de transcendentale tijdsrichting.
112. Vgl. voor een aanzet G. Glas, *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken*, Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1993 (oratie).

KENNIS EN WERKELIJKHEID

Tweede inleiding tot een christelijke filosofie

R. van Woudenberg (red.), G. Glas,
D.F.M. Strauss, M.D. Stafleu, A. Vlot,
S. Griffioen, B. Kee, J. Zwart,
C.J. Klop, G. Birtwistle

Buijten & Schipperheijn, Amsterdam



uitgeverij kok kampen

In de reeks Verantwoording zijn de volgende delen verschenen:

1. Dr J. Klapwijk (red.): *De eerste en tweede geschiedenis* - Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit
2. Dr H. Vander Goot: *Onbevangen verstaan* - Over de werkelijkheid van de theologie
3. Dr A.M. Wolters: *Schepping zonder grens* - Bouwstenen voor een bijbelse wereldbeschouwing
4. Dr M.D. Stafleu: *De verborgen structuur* - Wijsgerige beschouwingen over natuurlijke structuren en hun samenhang
5. Dr A.P. Bos: *In de greep van de Titanen* - Inleiding tot een hoofdstroming van de Griekse filosofie
6. Dr H.G. Geertsema: *Het menselijk karakter van ons kennen*
7. Dr R. van Woudenberg: *Gelovend denken* - Inleiding tot een christelijke filosofie
8. Drs A. Tol en dr. K.A. Bril: *Vollenhoven als wijsgeer* - Inleidingen en teksten
9. Dr N.P. Wolterstorff, *De rede binnen de grenzen van de religie* – Geloof, wetenschap en praktijk
10. Dr G. Nienhuis, *Het gezicht van de wereld* - Wetenschap en wereldbeeld
11. Dr R van Woudenberg (red.): *Kennis en werkelijkheid* - Tweede inleiding tot een christelijke filosofie

© 1996 Buijten & Schipperheijn, Amsterdam
Omslagontwerp: Erik Houwer
ISBN 90-6064-911-7
ISBN 90-242-9138-0

Inhoud

Over de auteurs 11
Woord vooraf, door R. van Woudenberg 13

Hoofdstuk I *Theorie van het kennen,* door R. van Woudenberg 21
1 Kennis en scepsis 21
2 Kentheorie is niet de meest fundamentele filosofische discipline 23
3 Enkele onderscheidingen 29
a) de meerzinnigheid van het woord kennis: vaardigheids-, vertrouwdheids- en informatiekennis 29
b) kennis die voorkomt bij God, verschilt van die bij schepselen 33
c) het verschil tussen kennis die dieren en kennis die mensen hebben 34
d) modale verscheidenheid en kennis 34
4 Het verschil tussen theoretische en niet-theoretische kennis 37
a) Vollenhoven over dit verschil 39
b) Dooyeweerd: systase versus synthese 40
c) Van Riessen: wetenschappelijke kennis is drievoudig abstract 43
5 Theoretisch denken heeft een religieuze wortel (de transcendentale kritiek) 48
a) de bedoeling van de transcendentale kritiek 48
b) de argumentatie van de transcendentale kritiek 49
c) de transcendentale kritiek in de spiegel van de kritiek 54
d) de transcendentale kritiek in de revisie 60
6 Is kennis constructie? Dooyeweerds transcendentale kentheorie en het realisme-vraagstuk 62
7 Menselijke kennis is begrensd door de wet (de anti-metafysische tendens in de reformatorische wijsbegeerte) 67
8 Omvang en criterium van kennis (de particularistische tendens in de reformatorische wijsbegeerte) 74
9 Besluit 80

Hoofdstuk II *Filosofische antropologie,* door G. Glas 86
1 Wie is de mens? 86
2 Wijsgerige antropologie: een korte verkenning 87
a) taak van de wijsgerige antropologie 87
b) het onderscheid tussen mens en dier 87
c) de verhouding tussen lichaam en geest 88

d) persoonlijke identiteit 91
3 Dooyeweerd over de mens 95
a) introductie 95
b) het lichaam als enkaptisch structuurgeheel 96
c) intermezzo: het enkaptisch structurgeheel in het antropologisch debat 100
d) het hart als het geestelijk centrum van de mens 106
4 Andere denkers in de reformatorische traditie 113
a) enkele hoofdlijnen 113
b) discussie over de boventijdelijkheid van het hart 114
(i) Vollenhoven 115
(ii) het kwaad en de vergankelijkheid: K.J. Popma 116
(iii) religieuze zelfkennis en de transcendentale presupposita: Geertsema e.a. 118
(iv) een ander geluid: John Cooper 121
c) nieuwe aanzetten met betrekking tot de systematiek 124
(i) herleving van het antropologisch debat 124
(ii) de anticiperende richting van het mens-zijn 125
(iii) het psychische aspect; emoties 127
(iv) lagen in het act-leven: disposities en ethos 130
5 Besluit 132

Hoofdstuk III *Filosofie van de wiskunde*, door D.F.M. Strauss 143
1 Definities van de wiskunde 143
2 Het oneindige in het Griekse denken 144
3 Nog enkele contouren van de geschiedenis van het oneindige 148
4 Infinitesimalen en de tweede grondslagencrisis van de wiskunde 150
5 Cantor en Aristoteles 153
a) Aristoteles' bezwaren tegen het actueel oneindige 153
b) Continuïteit bij Aristoteles en Cantor-Dedekind 154
6 Niet-aftelbaarheid: Cantors diagonaalmethode 157
7 De derde grondslagencrisis in de wiskunde 159
8 Verschil van mening 160
9 Het voltooid-oneindige in discussie 164
10 De invloed van het intuïtionisme op Dooyeweerds benadering 167
11 Systematische beoordeling van de verhouding tussen het potentieel en het actueel oneindige 168

Hoofdstuk IV *Filosofie van de natuurwetenschap*, door M.D. Stafleu 177
1 Inleiding; de wet van Coulomb 177

2 Structuren; de onherleidbaarheid van het biotische en psychische aspect 180
3 Wat onderscheidt de mens van het dier? 182
4 Selectie 184
5 Evolutie 186
6 Van isolatie naar ontsluiting 187
7 Wetenschap en wereldbeschouwing 189
a) het newtoniaanse wereldbeeld 190
b) het pragmatische wereldbeeld 193
c) het materialistische wereldbeeld 194
d) de wereldbeschouwing van het conventionalisme 197
8 Theorie en experiment 199
9 Conclusie 200

Hoofdstuk V *Cultuur- en techniekfilosofie*, door A. Vlot 203
1 Dynamiek van cultuur en techniek 203
2 Natuur en cultuur 204
3 Structuur van de techniek 208
4 Technische cultuur 219
5 Ethiek van de techniek 230

Hoofdstuk VI *Theorie van sociale gemeenschappen*, door S. Griffioen & R. van Woudenberg 236
1 Eenzaamheid en gemeenschap 236
2 Een doorbreking van de tegenstelling van individualisme en collectivisme 239
3 Soevereiniteit in eigen kring en het subsidiariteitsbeginsel 244
4 Kleine typologie van sociale verbanden 248
a) het verschil tussen verband, twee-eenheidsgemeenschap en maatschap 249
b) het verschil tussen natuurlijke en georganiseerde verbanden 251
c) het verschil tussen institutaire en niet-institutaire gemeenschappen 253
d) het verschil tussen de doelstelling en de bestemmingsfunctie van een verband 253
5 Nadere analyse van enkele sociale verbanden 254
a) het gezin 254
b) het huwelijk 256
c) het kerkverband 259
d) de staat 260
e) ongedifferentieerde totaalverbanden 261
f) maatschapsverhoudingen 261
6 Kanttekeningen bij de theorie van sociale verbanden 262
a) punten van kritiek 262
b) liberalisme en het onderscheid publiek-privé 263

c) gezagsstructuren en macht 263
d) sociaal constructivisme versus sociaal realisme 264

Hoofdstuk VII *Filosofie van de economie*, door B. Kee 267
1 Inleiding 267
2 Cultuurfilosofische reflectie op de economische praktijk 270
3 Wijsgerige reflectie op de economische wetenschap 276
a) Dooyeweerd over het economisch aspect 277
b) kritische beschouwingen in aansluiting op Dooyeweerd 279
c) de dualiteit van ruil en productie in het economisch denken 282
d) voortgezette kritische beschouwingen 284
e) besluit 289

Hoofdstuk VIII *Rechts- en staatsfilosofie*, door J. Zwart 293
1 Inleiding 293
2 Wat is recht? 296
3 Elementaire en samengestelde grondbegrippen; rechtsbegrip en rechtsidee 298
4 Publiek en privaatrecht; het belang van de sociologie voor de rechtsfilosofie 301
5 Staatsleer 303
a) het structuurprincipe van de staat 303
b) rechtsstaat en machtsstaat; het normatieve karakter van het structuurprincipe van de staat 306

Hoofdstuk IX *Politieke filosofie* door C.J.Klop 310
1 Inleiding 310
2 Christelijke politieke filosofie 313
a) het reformatorisch denken 313
b) geen scheiding van publieke en private sfeer, maar juist vervlechting 316
c) het rooms-katholieke denken 319
d) convergentie van protestants en rooms-katholiek denken 321
3 Liberalen en communitaristen 323
a) liberalisme 323
b) liberalisme en christelijke politieke filosofie 326
c) communitarisme of gemeenschapsdenken 327
d) gemeenschapsdenken en christelijke politieke filosofie 329
4 Christelijke politieke filosofie en haar critici 331
5 Veilig vrijen en het probleem van de smalle moraal 334
a) de liberale scheiding tussen de publieke en de private sfeer 334
b) een communitaristische oplossing? 336
c) een christelijke opvatting van de smalle moraal 336

Hoofdstuk X *Filosofie van de kunst en de esthetica*, door G.M.Birtwistle 342
1 Inleiding 342
2 Kunstkritiek 343
a) modernisme en antithese 343
b) Kuyper en Anema tegen symbolisme en impressionisme 345
c) Rookmaaker en de dood van een cultuur 347
d) Seerveld contra Rookmaaker 349
e) Seerveld: wereldbeschouwing of kunstproblematiek? 350
f) het probleem van de antithetische kritiek 352
3 Filosofische esthetica 354
a) esthetica en schoonheid - klassicistisch of calvinistisch? 354
b) de vloek van de schoonheid 357
c) 'allusivity ': Seervelds alternatieve definitie 359
d) Seerveld en Wolterstorff: een debat 362
e) Wolterstorff: kunst in actie 363
f) het einde van de esthetica? 366
g) slotwoord 367

Register van namen 371

Hoofdstuk II

Filosofische antropologie

G. Glas

1. Wie is de mens?

Er is vermoedelijk geen vraag in de wijsbegeerte die zo sterk verbonden is met het zoeken naar wat het bestaan uiteindelijk zin en betekenis geeft, als de vraag naar de mens. In de jachtige sleur van het bestaan zijn mensen geneigd aan die vraag voorbij te leven - tot ziekte of ongeval hen treft of het leed van anderen zich onontkoombaar opdringt.

Het is niet zonder reden dat de vraag naar de mens, naar wie hij is, bij uitstek opkomt in situaties waarin het kwade zich op enigerlei wijze manifesteert. Dat was al zo in het begin van de geschiedenis, toen het eerste mensenpaar zich verborg en zo blijk gaf zich bewust te zijn van zichzelf - van naakte kwetsbaarheid tegenover elkaar en tegenover de Schepper. Dat is ook in onze tijd nog zo, wanneer mensen zich realiseren dat ook 'gewone' mensen in staat zijn elkaar te haten en te doden.

Het wijsgerig vragen naar de mens kan alleen al vanwege het verband tussen zelfbezinning en het kwade geen louter academische kwestie zijn. De joodse denker Abraham Joshua Heschel (1907-1972) stelt dan ook onomwonden:

> 'De vraag aangaande de mens moet niet alleen in collegezalen overdacht worden, maar ook in tegenwoordigheid van gevangenen in vernietigingskampen en in het gezicht van de paddestoelwolk van een nucleaire ontploffing.'[1]

Ook los van allerlei vormen van geweld is de vraag wie de mens is, vandaag uiterst actueel. Te denken valt hierbij aan de verschillende facetten van het thema identiteit.[2] Met de ontzuiling ontstond een vacuüm waardoor velen hun identiteit niet langer konden beschrijven in de geijkte taal van levensbeschouwing, kerk en andere instituties. De instroom van gastarbeiders, vluchtelingen en asielzoekers veranderde de maatschappij in een multiculturele samenleving. De vreemdeling deed zijn intrede en dat bepaalde de westerse mens evenzeer bij zijn eigen identiteit.[3] Liberalisme en individualisme wierpen de

mens op zichzelf terug en zorgden voor een toenemende tweedeling tussen sterken en zwakken. Jezelf zijn betekent nu vooral: jezelf manifesteren, laten zien wie je bent, jezelf 'neerzetten'. Identiteit is primair een zaak van image geworden - denk aan de populariteit van praatprogramma's waarin de persoon van de ondervraagde centraal staat. Mensen zijn kennelijk op zoek naar modellen en rollen die weten te overtuigen. Die zoektocht doet een diepgaande onzekerheid en verwarring vermoeden.

2. Wijsgerige antropologie: een korte verkenning

a) Taak van de wijsgerige antropologie

Zoals het bovenstaande laat zien heeft de vraag wie de mens is allerlei aspecten: morele, sociaal-culturele, psychologische, talige en ook biologische aspecten. Het is vanouds de taak van de wijsgerige antropologie om de samenhang tussen deze aspecten te onderzoeken. We zouden dit de *structurele* kant van het wijsgerig antropologisch onderzoek kunnen noemen. Veel filosofen hebben ingezien dat dit onderzoek niet los gezien kan worden van visies die men heeft aangaande de betekenis en bestemming van het mens-zijn. Het ligt in de aard van de mens dat hij zich oriënteert, dat hij de horizon aftast op zoek naar iets dat het bestaan de moeite waard maakt, dat hij verlangt naar zin. Het menselijk bestaan wordt als gevolg daarvan gekenmerkt door onrust en *dynamiek*.

We zouden kortweg kunnen vaststellen dat de wijsgerige antropologie zich bezighoudt met de vraag naar de menselijke natuur, dat is: naar de structurele aard en dynamiek van het mens-zijn. Is er bijvoorbeeld een universele menselijke natuur? En zo ja, kan dit universele ook nader worden getypeerd?

De vraag naar de menselijke natuur specificeert zich in een aantal subvragen. Ik beperk me hier tot een drietal:

(1) de vraag naar het onderscheid tussen mens en dier;
(2) de vraag naar verhouding tussen lichaam en geest;
(3) de vraag naar de identiteit van de persoon.

Deze vragen zijn momenteel uiterst actueel in de filosofie. Bij elk van de drie staan we een moment stil.

b) Het onderscheid tussen mens en dier

Veel beschouwingen over de mens laten zich tegenwoordig inspireren door de evolutiebiologie en de daarop geënte sociobiologie.[4] In deze beschouwingen worden parallellen gezocht tussen dierlijk en

menselijk gedrag. Zoals de dierenwereld wordt bepaald door de wetten van natuurlijke selectie en overleving van de sterkste, zo zouden ook in de mensenwereld die vormen van gedrag de overhand krijgen die de grootste 'overlevingswaarde' hebben. Ook de moraal zou uiteindelijk verklaard kunnen worden vanuit de overlevingswaarde die bepaalde normen en waarden voor de menselijke soort als geheel hebben.

Wel is er volgens sommige aanhangers van deze ideeën een verschil tussen mens en dier. Dat verschil bestaat hierin dat de mens 'onaf' ter wereld komt en ook eigenlijk in zijn verdere bestaan iets 'onafs' blijft houden. De mens komt hulpeloos ter wereld. Hij heeft een gebrek aan vaardigheden die nodig zijn om zichzelf in leven te houden en is aanvankelijk aangewezen op hulp en ondersteuning van buitenaf. Omdat de omgeving waarin mensen verkeren steeds aan verandering onderhevig is, wordt er steeds een beroep gedaan op nieuwe vaardigheden. Mens-zijn bestaat er in dit nadeel, het gebrek aan omgevingsspecifieke toerusting, om te zetten in een voordeel, namelijk het zich flexibel kunnen handhaven in een veelheid van situaties.[5]

Vaak wordt in dit verband teruggegrepen op een typering van Friedrich Nietzsche, die de mens 'das noch nicht festgestellte Tier' heeft genoemd. Arnold Gehlen wijst erop dat deze typering dubbelzinnig is. Niet alleen is de mens onaf, nog niet klaar voor zijn taak en steeds bezig zich vaardigheden te verwerven die de aanpassing en overleving ten goede komen. Hij is ook als zodanig, naar zijn natuur, onbepaald, open naar de wereld. Wie de mens is, is ook letterlijk door nog niemand vastgesteld en wellicht ook principieel niet vaststelbaar.[6] Als er al iets universeel is in de menselijke natuur, dan is het deze onbepaalbaarheid, het steeds opnieuw positie kiezen ten opzichte van de *Umwelt* en zichzelf.

c) De verhouding tussen lichaam en geest

Bibliotheken zijn er al gevuld met boeken over de verhouding tussen lichaam en geest. We beperken ons hier tot het hoogst noodzakelijke.[7]

Grofweg laten opvattingen over de relatie tussen lichaam en geest zich in twee hoofdgroepen verdelen, monistische en dualistische opvattingen (zie *Figuur 1*).

Dualistische opvattingen hebben altijd een zekere intuïtieve aantrekkelijkheid gehad omdat zij konden aansluiten bij de waarneming van het stervensproces. De geest (of ziel) wordt dan vereenzelvigd met de levensgeest die niet alleen hogere psychische vermogens omvat, maar ook ademhaling, warmte en motoriek. Het verstijfde en koude

lichaam is in deze benadering een lichaam waaruit deze levensgeest is geweken. Het uitblazen van de laatste adem is het moment van het uittreden van de ziel.

Dualistische opvattingen zijn er in allerlei varianten. In de *hiërarchische* opvatting is de geest van een hogere orde dan het lichaam. Zo vinden we bij Plato een afwijzing van het zintuiglijke en tastbare. Het lichaam is de kerker van de ziel. De ziel zou levenslang bezig zijn deel te krijgen aan een hogere en goddelijke wereld van eeuwige ideeën. Zij wordt in dit streven echter gedwarsboomd door het lichaam, dat gebonden is aan het zintuiglijke en aan lagere, aardse begeerten. Zo treffen we in Plato's *Phaedros* de beroemde vergelijking aan van de wagenmenner die bezig is een span paarden in bedwang te houden. Het ene paard streeft omhoog, naar de rand van het hemelgewelf, om zicht te krijgen op de heerlijke wereld van het eeuwig ware en goede, terwijl het andere paard de wagen steeds weer naar beneden trekt omdat het de verlokkingen van het aardse bestaan begeert.[8] Ook bij Aristoteles vinden we een hiërarchische opvatting, zij het dat het hoger-lager schema bij hem niet zozeer betrekking heeft op de ziel in *verhouding tot het lichaam, maar op een ordening van verschillende* 'vormprincipes' die evenzovele manifestaties van de ziel zijn. Zo onderscheidt Aristoteles tussen de vegetatieve ziel, die in het plantaardige tot uitdrukking komt; de animale ziel, die bij uitstek in het dierenrijk tot uitdrukking komt; en de rationele ziel, die kenmerkend is voor de mens.[9]

Een andere variant van het dualisme vinden we in het zogenaamde *dualistisch interactionisme.* René Descartes, één van de belangrijkste vertegenwoordigers van deze benadering, beschreef lichaam en ziel als twee radicaal verschillende 'substanties', waarbij het lichaam gekenmerkt zou zijn door uitgebreidheid (*res extensa*) en de ziel door het vermogen tot denken (*res cogitans*). Het onstoffelijke bewustzijn kwam zo te staan tegenover het stoffelijke lichaam (dualisme). Lichaam en geest zijn van een totaal verschillende orde. Wel kunnen beide elkaar beïnvloeden (interactie). Die beïnvloeding zou volgens Descartes plaatsvinden in de pijnappelklier, een klein orgaan aan de onderzijde van het brein. De filosoof Karl Popper en de neurofysioloog John Eccles, die samen een boek schreven over de lichaam-geest (of *mind-brain*) problematiek, behoren tot de meer recente aanhangers van het dualistisch interactionisme, zonder overigens de dubieuze pijnappelkliertheorie aan te hangen.[10]

Een aparte variant is het zogenaamde *epifenomenalisme.* In deze opvatting wordt de geest gezien als bijproduct (epifenomeen) van hersenactiviteit. De richting van de causaliteit is hier eenzijdig: het

lichaam, c.q. de hersenen, is (c.q. zijn) wel oorzaak van mentale processen, maar niet omgekeerd. Mentale activiteit kan geen neuronale activiteit veroorzaken. Omdat de geest hier geen zelfstandigheid buiten het materiële toekomt, wordt het epifenomenalisme soms ook tot de monistische opvattingen gerekend.

Als laatste variant binnen de dualistische benadering van het lichaam-geestvraagstuk moet het zogenaamde *psychofysisch parallellisme* genoemd worden. Aanhangers van deze opvatting zien, net als Descartes, lichaam en geest als twee van elkaar gescheiden en ongelijksoortige substanties, maar zij verschillen van Descartes in hun afwijzing van iedere mogelijkheid van interactie. Er zijn geen causale relaties tussen lichaam en geest. Het rood worden van het gelaat is niet een gevolg van het innerlijke gevoel van woede. Dat wij de indruk krijgen dat geestestoestanden het lichaam beïnvloeden komt doordat beide volmaakt met elkaar sporen. De relatie tussen lichaam en geest is er één van gelijktijdigheid. In religieuze varianten van deze benadering wordt God gezien als degene die de parallellie tot stand brengt (*occasionalisme*).

Theorieën over de verhouding tussen lichaam en geest

DUALISME	MONISME
Hiërarchische theorieën	Materialisme
Dualistisch interactionisme	Idealisme
Epifenomenalisme	Psychomonisme
Psychofysisch parallellisme	Identiteitstheorieën

Figuur 1

Monistische opvattingen hebben als gemeenschappelijk kenmerk dat zij ontkennen dat er een wezenlijk onderscheid bestaat tussen

lichaam en geest. Daarbij wordt nu eens het geestelijke herleid tot het lichamelijke (*materialisme*), dan weer - en minder vaak - het lichamelijke herleid tot het geestelijke (*idealisme, psychomonisme*). De zogenaamde *identiteitstheorie* biedt een derde variant door te stellen dat lichaam en geest beide *manifestaties* zijn van één en dezelfde achterliggende werkelijkheid. Lichaam en geest zijn geen losse entiteiten, maar verschijningswijzen of manieren van spreken over dat wat ten diepste één en hetzelfde, en dus ident, is.

De hier beschreven varianten van dualisme en monisme zijn ideaaltypisch weergegeven. Het debat over de relatie tussen hersenen en geest is momenteel onder invloed van ontwikkelingen in de cognitieve psychologie en neurobiologie bijzonder levendig. In dit debat worden nog weer allerlei tussenvormen van de juist besproken varianten onderscheiden. We gaan hieraan voorbij en vermelden slechts dat in de hedendaagse discussie de term identiteitstheorie vaak een engere betekenis heeft en op een vorm van materialisme duidt die wel het bestaan van mentale eigenschappen, maar niet van mentale entiteiten toestaat (*non-reductief fysicalisme*).[11]

d) Persoonlijke identiteit

Ook het thema van de persoonlijke identiteit mag zich momenteel in grote filosofische belangstelling verheugen. Deze belangstelling komt zowel van de kant van de Angelsaksische, oftewel analytische filosofie als van de zijde van de hermeneutische filosofie en het postmoderne denken.[12]

Het vraagstuk van de persoonlijke identiteit is in de wijsgerige discussie vooral boven komen drijven door een aantal hardnekkige problemen in de filosofie van het bewustzijn. Deze vragen zijn niet alleen theoretisch, ze hebben ook een zekere intuïtieve aansprekendheid. Kernpunt is dat we in de beantwoording van de vraag wie ik ben, niet om het bewustzijn heen kunnen. Immers, de beantwoording van die vraag vindt plaats door reflectie, door over mijzelf na te denken en allerlei eigenschappen van mijzelf te registreren. Er is geen reflectie zonder bewustzijn en tegelijk geen bewustzijn zonder zelfbewustzijn.

In praktische zin merken we iets van dit probleem als we anderen willen uitleggen hoe we iets ervaren hebben. Niemand ervaart de dingen zoals ik dat doe en niemand is zich op zo'n manier van zichzelf bewust als ik me van mijzelf bewust ben. Het is met andere woorden het bewustzijn dat mij tot iemand, tot een subject, maakt.

Met deze vaststelling doemen direct twee belangrijke wijsgerige - en ook in het leven van alledag herkenbare - problemen op, namelijk:

(a) het probleem van het *solipsisme* (letterlijk: het 'alleen' zijn in

'zichzelf'): hoe kan ik de ander duidelijk maken hoe ik de dingen ervaar; zit ik eigenlijk niet opgesloten in mijzelf?

(b) het probleem van *'other minds'*: hoe kan ik toegang krijgen tot de binnenwereld van de ander?

Het zal na het voorgaande weinig betoog behoeven dat deze problematiek niet los gezien kan worden van een traditie van denken die begonnen is bij Descartes.[13] In zijn onderzoek naar de laatste zekerheden was Descartes uitgekomen bij het *Cogito, ergo sum* (ik denk, dus ik ben) als onbetwijfelbaar uitgangspunt voor alle kennen. Het denken kan geen steun vinden in de werkelijkheid buiten de mens (want die ken ik slechts via de inhouden van mijn bewustzijn), noch in de zintuiglijke waarneming (want die kan berusten op drog-waarnemingen) of in gevestigde begrippen (want die berusten op traditie en gewoontevorming). Het enig zekere is het bestaan van mijn bewustzijn als methodisch twijfelend bewustzijn. Maar dat is dan tegelijk het rotsvaste uitgangspunt voor alle kennis. Het feit van mijn bestaan - het 'ik ben' - wordt hier radicaal gefundeerd in het denken. Identiteit is sedert Descartes onverbrekelijk verbonden met (zelf)bewustzijn.

Zoals gezegd leidt deze benadering tot een aantal moeilijkheden, waarvan er zojuist al twee werden genoemd: het solipsisme en het probleem van 'other minds'. Een gebruikelijke tegenwerping luidt dat mensen van hun innerlijke roerselen verslag kunnen doen. Weliswaar is geen enkel verslag volledig, maar geldt hetzelfde niet van het verslag van gebeurtenissen buiten mij?[14] Als het probleem van het bewustzijn vooral een zaak van volledigheid van beschrijving is, dan is er wijsgerig misschien toch minder aan de hand dan we op het eerste gezicht vermoedden. Volledigheid is een empirische en niet een principiële zaak.

Toch is hiermee de kern van het probleem niet geraakt. Immers, ongeacht de wijze waarop ik iets uitdruk over mijzelf - of dit nu is door gedachten en voorstellingen in mijn bewustzijn of door gedrag en verbale uitingen die bedoeld zijn voor anderen - steeds is het zo dat het ik niet opgaat in dergelijke uitdrukkingen. En als ik achter deze uitdrukkingen op zoek ga naar een 'ik' dat deze uitdrukkingen produceert, stuit ik op nieuwe voorstellingen, gedachten, woorden en gedragingen, waarachter evenwel opnieuw een 'uitdrukkingen producerend ik' kan worden verondersteld, enzovoorts. We stuiten hier op het thema van het 'ontwijkende ik': de speurtocht naar het ik leidt tot *oneindige regressie.* Toegepast op het *Cogito* van Descartes: door terug te vragen naar het 'ik' dat denkt, kom je niet rechtstreeks bij het ik uit, maar bij het bewustzijn van 'een ik dat denkt'. Aan de oorsprong van dit bewustzijn staat evenwel ook weer een 'ik' dat zich bewust is van

zijn denk-activiteit - tot er uiteindelijk alleen maar een schimmig idee overblijft dat 'ik' genoemd wordt. Hoe verder men terugredeneert, hoe raadselachtiger het ik wordt. Het probleem ligt hier nog niet eens zozeer in het ontwijkende karakter van het ik, maar in het feit dat Descartes en in zijn voetspoor heel de bewustzijnsfilosofische traditie in dit denkende ik het laatste steunpunt zoekt voor de kennis, ook theoretische kennis. Hoe kan iets dat zo schimmig is, door Descartes worden beschouwd als het meest evidente?[15]

Dit is dan ook het startpunt van een andere traditie in het denken over identiteit, een *sceptische* traditie die begint bij Hume en haar voorlopige eindpunt gevonden heeft bij contemporaine filosofen als Parfit en Dennett. Hume zegt:

> 'Wanneer ik het dichtst nader tot wat ik *mijzelf* noem, stuit ik altijd weer op een of andere voorstelling, of het nu warmte of koude is, licht of schaduw, liefde of haat, pijn of geluk. Nimmer neem ik mijzelf waar zonder een voorstelling en nimmer neem ik iets anders waar dan de voorstelling.'[16]

Het ik of zelf is eigenlijk niets anders dan een verzameling uiteenlopende percepties, die elkaar voortdurend afwisselen. Er is in elk geval niets enkelvoudigs of identieks in mijzelf te ontdekken. Wat wij persoonlijke identiteit noemen is in wezen een opeenvolging van deelwaarnemingen, die hun onderlinge verband ontlenen aan hun gelijkenis en continuïteit in de tijd, aldus Hume. Parfit heeft recent een soortgelijk standpunt verdedigd.[17]

Daarmee zijn we genaderd tot een andere moeilijkheid in de bewustzijnsfilosofische benadering van het thema persoonlijke identiteit. We merkten zojuist op dat het ik, wanneer het denken op zijn schreden terugkeert en vraagt naar het ik dat denkt, in iets algemeens verandert en een nogal vage theoretische entiteit wordt. Iedere poging het ik te kennen mondt uit in een vorm van objectivering die het ik als subject tegelijk ook weer vervreemdt van zichzelf. Het zelf wordt in de zelfreflectie een *quasi-object,* waarvan men afstand kan nemen en dat een min of meer zelfstandig bestaan heeft. Met andere woorden, de cartesiaanse kloof tussen subject en object herhaalt zich in de zelfkennis. Het ik is echter, zoals Sartre opmerkt, geen ding, geen object.[18] Het quasi-objectieve zelf doet geen recht aan de meest fundamentele gegevens van de zelfervaring: dat ik bij mijzelf betrokken ben, dat ik geraakt kan worden en dat ik in de daden die het meest laten zien wie ik ben, mijn 'zelf' niet als een object of project vóór mij heb maar juist achter me laat. Het is de spontane mens, de mens die zichzelf durft te vergeten, die het meest laat zien wie hij is. Samenvattend: wie de menselijke identiteit exclusief verbindt met

bewust-zijn-van-zichzelf stuit op het probleem van de *zelf-objectivering*. Deze zelf-objectivering is binnen een cartesiaanse optiek zowel onvermijdelijk als fataal, omdat ze geen recht kan doen aan het feit dat de mens bij zichzelf betrokken is.

De onoplosbaarheid van deze vragen wijst erop dat persoonlijke identiteit niet binnen het kader van de cartesiaanse bewustzijnsfilosofie gedacht kan worden. Tal van filosofen hebben deze benadering dan ook gekritiseerd. Opvallend is hoe vaak men vervolgens uitkomt bij een meer of minder gematigde vorm van *naturalisme*. De term naturalisme doelt hier op een wijze van denken die heel het gebied van het mentale wil herformuleren in termen van natuurlijke, dat wil zeggen fysische, processen. Dit betekent overigens niet dat hier zonder meer sprake is van een plat reductionisme (of materialisme). Het mentale is volgens velen in feite niets anders dan een andere en eigensoortige manier van beschrijven van fysische processen, een manier van beschrijven die zich richt op de *functionele toestand* van het lichaam of de hersenen, op het 'hoe' in plaats van het 'wat'.

Rorty noemt het voorbeeld van gesproken taal. Deze bestaat in feite uit een reeks van geluiden die geproduceerd worden door de bewegingen van het strottehoofd. Toch brengt een analyse van deze fysieke bewegingen ons nog niet bij de betekenis van deze geluiden. Het onderzoek naar de betekenis van klanken vindt plaats in een andere taal dan die van de fysica - een taal die niet teruggrijpen kan op de rechtstreekse waarneming en die bijgevolg interpreterend is.[19] Dat wij de betekenis van geluiden toeschrijven aan een betekenissen producerende immateriële substantie die wij geest noemen, berust met andere woorden op een foute denkgewoonte. Betekenissen zijn geen immateriële entiteiten en de geest is dat ook niet. Termen als betekenis en geest verwijzen niet naar het 'wat' van iets immaterieels, maar naar het 'hoe' van iets materieels (bewegingen van het strottehoofd; hersenactiviteit). Filosofie is in wezen een soort therapie voor foute denkgewoonten.

Toegepast op het thema persoonlijke identiteit betekent dit dat volgens de naturalisten het ik of het zelf niet moet worden gedacht als een reeks van voorstellingen die worden 'opgevoerd' voor een denkbeeldig geestesoog. De geest is geen innerlijk theater met een ik als toeschouwer tussen de coulissen. Reeds de titel van een door Hofstadter en Dennett geredigeerde bundel zinspeelt op deze kritiek: *The Mind's I* ('I' klinkt als 'eye').[20] In tal van - vaak op de lachspieren werkende - gedachtenexperimenten wordt aangetoond dat deze opvatting onzinnig is en dat ook in een naturalistische benadering de mogelijkheid bestaat recht te doen aan de psychologische en (zelfs)

morele aspecten van de zelfervaring.

Dennett heeft enkele jaren geleden zijn opvattingen nog eens samengevat in een boek getiteld *Consciousness Explained*. Het zelf is volgens hem

> 'een abstractie, die wordt bepaald door de myriaden van attributies [eigenschappen die aan een "ik" worden toegeschreven; G.G.] en interpretaties waaruit de biografie van het levende lichaam bestaat, het lichaam waarvan het zelf het centrum van narratieve zwaartekracht is.'[21]

Het zelf is dus in de eerste plaats een abstractie. Het is een organisatieprincipe dat primair van doen heeft met de grens tussen mij en de rest van de wereld, aldus Dennett. Zoals de spin zich van een web voorziet, als demarcatie van zijn domein, zo smeedt de mens een web van woorden en daden dat hij 'zelf' noemt. Mensen hebben de onverbeterlijke neiging om achter dit web van zelf-interpretaties een Dictator (een 'ik') met een Hoofdkwartier (het bewustzijn) te veronderstellen. Toch gaat het hier om een cognitieve illusie, aldus Dennett. Want in wezen verschilt het zelf niet zoveel van een mierenhoop of een bijenkolonie, bij het zien waarvan men ook de illusie krijgt dat er een onzichtbare bestuurder aan het werk is. Wel onderscheidt de mens zich van het dier in het feit dat hij een talig wezen is. Onze fundamentele tactiek van zelfbescherming bestaat uit het vertellen van verhalen, aldus Dennett. Die verhalen spinnen we als regel niet heel bewust en doelgericht, net zomin als spinnen hun web, veeleer spinnen de verhalen ons in. Het bewustzijn en onze narratieve (=verhalende) zelfheid zijn het product van deze verhalen, en niet hun bron. Kortom, het zelf is een artefact van de sociale processen die ons vormen.[22]

3. Dooyeweerd over de mens

a) Introductie

Helaas zijn de grondleggers van de reformatorische wijsbegeerte er nooit toe gekomen een systematisch werk over de antropologie te schrijven.[23] Dat is extra jammer in het licht van de levendige discussies van de laatste jaren, waarvan zojuist het een en ander gereleveerd werd. Dat neemt niet weg dat Dooyeweerd in zijn 32 stellingen over de mens in kort bestek veel heeft geboden[24] en dat her en der verspreid ook door andere reformatorische filosofen allerlei behartigenswaardigs over de mens is opgemerkt.

Aanvankelijk was het Dooyeweerds bedoeling om het derde deel van *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* geheel aan de antropolo-

gie te wijden. Het is er, om niet geheel duidelijke redenen, nooit van gekomen.[25] Een samenvatting van wat hem voor ogen stond gaf Dooyeweerd in de juist genoemde stellingen. Belangrijk zijn voorts enkele artikelen die in 1940 en rond 1960 in *Philosophia Reformata* verschenen, alsmede het laatste gedeelte van het derde deel van *A New Critique*.[26]

In paragraaf 2.a noemden wij als taak van de wijsgerige antropologie enerzijds het onderzoek naar de structurele samenhang van het menselijk functioneren in zijn verschillende facetten en anderzijds het duiden van de onrust en dynamiek van het mens-zijn. Het is precies deze tweeledigheid die kenmerkend is voor Dooyeweerds mensbeschouwing. Sterker nog: steeds weer is Dooyeweerd erop uit om te laten zien dat deze twee richtingen in het antropologisch onderzoek intrinsiek met elkaar samenhangen. Het is bovendien op beide punten dat Dooyeweerd met een wijsgerig volstrekt nieuwe conceptie van het mens-zijn komt. Deze nieuwe conceptie kan met twee sleutelwoorden worden aangeduid: de gedachte van de mens als *enkaptisch structuurgeheel* en de idee van het (boventijdelijke) *hart* als boven zichzelf uit wijzend, geestelijk centrum van de mens. Bij deze twee sleutelbegrippen staan we nu stil.

b) Het lichaam als enkaptisch structuurgeheel

Om te begrijpen wat Dooyeweerd onder het enkaptisch structuurgeheel verstaat roepen we nog even enkele termen en onderscheidingen in herinnering.[27]

Enkapsis betekent letterlijk inkapseling. Dooyeweerd grenst enkaptische relaties af van relaties tussen geheel en delen. In de verhouding tussen geheel en delen toont de som der delen een eigenschap of kwaliteit die geen van de delen afzonderlijk bezit. Bovendien hebben de delen door de binding in het geheel een hoogstens relatieve zelfstandigheid. Zo bestaat een plant uit cellen, maar die cellen zijn zo in het geheel van de plant gebonden dat ze een nieuwe functie krijgen: het geheel van de plant bepaalt de functie van de afzonderlijke cellen.

Anders is het in het geval van enkapsis. Ook hier is er sprake van 'binding van een bepaalde individualiteitsstructuur [of: dingstructuur, G.G.] door een andere', maar 'zonder dat het eigen karakter der eerste daardoor wordt opgeheven'; en, zo voegen wij toe, zonder dat deze verbandsstructuur als zodanig een nieuwe eigenschap of kwaliteit vertoont. De in de vervlechting fungerende dingen of samenlevingsstructuren behouden een 'zelfstandige interne bestemmingsfunctie, en een eigen intern structuurprincipe'.[28] Voorbeelden

van enkapsis zijn de verhouding tussen levende organismen en hun 'Umwelt' en de verhouding tussen huwelijksgemeenschap en staat.

Nu introduceert Dooyeweerd in zijn latere werk nog een nieuwe term, namelijk de term enkaptisch structuur*geheel*.[29] Kenmerkend voor het structuurgeheel is dat de deelstructuren -net als in het geval van enkapsis- wel een eigen intern structuurprincipe blijven behouden, maar - anders dan bij de enkapsis - samen opgenomen zijn in een groter geheel. Dit grotere geheel heeft zelf ook weer een interne bestemming en beantwoordt aan een eigen structuurprincipe. Dit overkoepelende structuurprincipe ordent de deelstructuren in het grotere geheel. Dit grotere geheel is herkenbaar aan de 'vorm', hetzij in zijn 'objectief-zinnelijke gestalte' hetzij in zijn 'objectieve cultuurvorm'.[30]

Voorbeelden van dergelijke enkaptische structuurgehelen zijn de verbanden tussen atoom en molecule, tussen vogel en nest, en tussen het beeldhouwwerk en het marmer waaruit het gemaakt is. Atomen, nesten en fysische materialen zoals marmer blijven met andere woorden beantwoorden aan hun interne structuurprincipe. Wel is het zo dat de kwalificerende (of bestemmings-)functie van deze enkaptisch gebonden dingstructuren bepaald wordt door de aard van de vervlechting. Zo wordt de bestemming van nesten gekwalificeerd door het feit dat zij voor de vogel als biotisch object dienen. Zij worden met andere woorden gekwalificeerd door hun *biotische objectsfunctie*. Los van de vogel missen ze deze bestemming en zijn het fysisch gekwalificeerde dingstructuren. In het geval van het beeldhouwwerk - Dooyeweerds voorbeeld is de beroemde Hermes van Praxiteles - is de situatie ingewikkelder, omdat in de enkaptische structuur van een dergelijk kunstwerk niet alleen de fysische dingstructuur van het marmer begrepen is, maar ook het ontwerp van het kunstwerk als intentioneel object in de geest van zijn maker. Het kunstwerk is een objectivering van dit ontwerp in de fysische structuur van het marmer - een structuur die aldus verdiept en ontsloten wordt. Als structuurgeheel is het beeldhouwwerk esthetisch gekwalificeerd, terwijl het is gefundeerd in de (historisch) vormende arbeid van de kunstenaar. De verdieping en ontsluiting van de fysische structuur bestaat in de actualisering van objectsfuncties van het marmer: het subjectieve ontwerp in de geest van de maker ontsluit de esthetische objectsfunctie van het fysische materiaal.

Dooyeweerd duidt ook het menselijk lichaam aan als een enkaptisch structuurgeheel. Twee punten dienen hierbij in gedachten te worden gehouden. In de eerste plaats wordt de term lichaam hier in de breedst mogelijke zin begrepen, namelijk als 'tijdelijke existentie-

vorm van het menselijk leven' (Stelling VII). Het lichaam omvat dus niet alleen het materie-lichaam (fysisch-chemisch), maar ook het lichaam in biotische, in psychische en in handelende zin. In de tweede plaats is er een verschil tussen het menselijk lichaam en andere, niet-menselijke manifestaties van het enkaptisch structuurgeheel (zoals vogelnesten en beeldhouwwerken). Dit verschil bestaat hierin dat het lichaam, als het geheel van de tijdelijke existentievorm, zèlf niet wordt gekwalificeerd door enig normatief modaal aspect (Stelling XXI). Dat komt omdat de act-structuur, als hoogste kwalificerende structuur, als zodanig ongedifferentieerd is. Dooyeweerd noemt de actstructuur het 'plastisch uitdrukkingsveld van de menselijke geest' (Stelling XXI). Deze actstructuur is zo plastisch dat ze niet gebonden is aan één bepaalde modale kwalificatie.

Wat maakt nu dat het lichaam te herkennen is als een geheel? Ook hier luidt Dooyeweerds antwoord dat deze herkenning gebaseerd is op de vorm, te weten de 'uitwendige lichaamsvorm' als knooppunt van vervlechtingen. Dooyeweerd borduurt hier voort op wat hiervoor de 'objectief zinnelijke gestalte' van het enkaptisch structuurgeheel werd genoemd. Het lichaam is als geheel te herkennen omdat het visueel, auditief en tactiel een gestalte aanneemt die wordt gekenmerkt door identiteit (eenheid) en heelheid (totaliteit). Tegelijk zijn de structuur en de functie van de organen van het lichaam nimmer geïsoleerd te bepalen, maar altijd vanuit hun plaats binnen het lichaam als vorm-geheel:

> 'Daar de lichaams*vorm* het knooppunt is van alle structuur-vervlechtingen in het menselijk lichaam, is het principieel onmogelijk, bepaalde organen of delen van het menselijk lichaam *in morfologische zin* exclusief bij een dezer structuren in te delen. *Morfologisch* fungeert het menselijk lichaam met al zijn delen noodzakelijk *in alle vier structuren gelijkelijk*' (Stelling XII).

Dooyeweerd onderscheidt binnen het enkaptisch structuurgeheel van het menselijke lichaam vier deelstructuren. Deze deelstructuren zijn hiërarchisch met elkaar vervlochten en wel zo dat de lagere deelstructuren 'morfologisch gebonden' zijn in de hogere deelstructuren (Stelling X). Van laag naar hoog gaat het om

* de *fysisch-chemische* structuur;
* de *biotische* structuur;
* de *sensitieve* of *psychische* structuur; en
* de *actstructuur.*

Over de fysische deelstructuur zegt Dooyeweerd dat deze

> 'als zodanig nog geen lichaamsstructuur is, doch slechts in haar

vormgebondenheid in de hogere structuren. In het ontbindingsproces van het lichaam komt zij echter in haar eigenwettelijkheid vrij' (Stelling XIII).

De tweede structuur heeft een 'typisch biotische, zgn. vegetatieve' kwalificatie (*ibidem*). Binnen deze structuur treden levende cellen en andere biotisch gekwalificeerde verbindingen op. Met de term vegetatief doelt Dooyeweerd op het autonome zenuwstelsel, dat onder andere verantwoordelijk is voor de regulatie van ademhaling, hartslag en zweetsecretie. Het gaat hier om het autonome zenuwstelsel in zoverre dit buiten de leiding van de gevoelsfunctie en andere hogere functies valt.[31]

Ten aanzien van de sensitieve of psychische deelstructuur denkt Dooyeweerd aan zintuiglijkheid, driftmatigheid en emotionaliteit en de bijpassende motoriek. Elders spreekt hij van een 'animale' structuur, die eerst door de binding in de actstructuur zijn typisch menselijke bestemming krijgt.[32] Het gaat hier om processen die in hun typische gerichtheid worden bepaald door de 'zinnelijke gevoelsfunctie' en die 'binnen zekere grenzen buiten de beheersing door de menselijke wil vallen' (*ibidem*).

De drie deelstructuren, die wij zojuist bespraken, kunnen evenwel pas worden verstaan als deelstructuren van het menselijk lichaam door hun 'binding' in de vierde en hoogste structuur, de actstructuur (Stelling X en XI). Wat deze binding in verband met de mens inhoudt, wordt duidelijk als we verder lezen in Stelling XI:

> 'Voor zover men de drie lagere structuren in haar interne eigenaardigheid en eigenwettelijkheid vat *buiten* haar binding in de vierde of hoogste structuur, zijn zij nog niet als eigenlijke *deelstructuren van het menselijk lichaam* te verstaan. Eerst door haar successieve binding in de vierde of hoogste structuur worden zij tot wezenlijke onderdelen van het enkaptisch structuurgeheel, dat "menselijk lichaam" heet. De enkaptische opbouw van dit lichaam brengt met zich mee, dat naarmate de hoogste structuur tijdelijk in haar leidende rol in het structuurgeheel buiten werking treedt, de lagere zich in haar eigenwettelijkheid ook *naar buiten* zullen openbaren (vgl. bijv. de tijdelijke overheersing van de instinctieve levensdriften bij tijdelijke terzijdestelling van alle redelijke overlegging)' (Stelling XI).

Dooyeweerd zegt hier dus niet dat het enkaptisch structuurgeheel uiteenvalt, zoals wel het geval is bij de dood (vgl. hetgeen hij opmerkt ten aanzien van de fysische deelstructuur). Bij uitbarstingen van drift en andere emoties staat de hoogste structuur *in haar leidende rol* tijdelijk op non-actief.

Over het actleven zegt Dooyeweerd dan nog het volgende:

'Onder "acten" verstaat de wijsbegeerte der wetsidee alle van de menselijke ziel (of geest) *uitgaande*, maar *binnen het enkaptisch structuurgeheel van het menselijk lichaam fungerende* verrichtingen, waarbij de mens zich, onder leiding van normatieve gezichtspunten, *intentioneel* (bedoelend) op standen van zaken in de werkelijkheid, resp. in zijn verbeeldingswereld, richt en zich die intentionele of bedoelde standen van zaken *innerlijk eigen maakt* door betrekking op zijn *ikheid*.

Het act-leven van de mens openbaart zich naar de drie grondrichtingen van *kennen, zich verbeelden en willen*, die echter niet tot aparte "vermogens" mogen worden geïsoleerd, omdat zij volkomen in elkander grijpen.

In het intentionele karakter der "acte" schuilt haar "innerlijkheid". Eerst de *handeling* verwerkelijkt de *intentie* der acte, waarbij kenacte, verbeeldingsacte en wilsacte in het gemotiveerd proces der besluitvorming vervlochten zijn en het besluit in de *daad* wordt omgezet' (Stelling XIV).

Acten zijn dus geen uitwendig zichtbare handelingen, maar *innerlijke verrichtingen met een intentioneel karakter*. Het menselijk actleven fungeert als een soort intermediair tussen de menselijke ziel of ikheid (zie onder) enerzijds en standen van zaken in de buitenwereld (of in de verbeelding) anderzijds. Acten gaan van de ikheid uit en richten zich op 'iets' in de buitenwereld teneinde zich dit 'iets' innerlijk eigen te maken.

In de actstructuur zijn alle modaliteiten hoger dan de psychische begrepen (van logisch tot en met pistisch). De subjectsfuncties van al deze modaliteiten worden ontsloten door de actstructuur.

Wat betreft de term grondrichting kan nog worden opgemerkt dat deze zich tegen de zogenaamde faculteiten-psychologie keert. Deze laatste isoleerde kennen, verbeelden (of voelen) en willen tot aparte vermogens. Door te spreken over grondrichtingen legt Dooyeweerd nadruk op de onderlinge vervlechting van denken, verbeelden en willen, een vervlechting die uiteindelijk terug te voeren is op het feit dat grondrichtingen èn acten 'geworteld' zijn in het menselijk hart.

c) Intermezzo: het enkaptisch structuurgeheel in het antropologisch debat

Voor een goede taxatie van Dooyeweerds antropologie is het nodig ook aandacht te schenken aan hetgeen hij opmerkt over het hart, als het integrale centrum van het menselijke bestaan. Toch wil ik reeds hier, om Dooyeweerds positie in het antropologisch debat nader te profileren, op enkele punten aangeven waarin diens opvattingen ver-

schillen van de benaderingen die in de tweede paragraaf werden besproken. Ik richt me daarbij op de lichaam-geestproblematiek en op *het verschil tussen mens en dier. Kritische kanttekeningen, die* zeker ook te plaatsen zijn, bewaren we tot een latere paragraaf.

Wat allereerst opvalt is de elegante wijze waarop de leer van het enkaptisch structuurgeheel weet te ontsnappen aan gangbare bezwaren tegen het psychofysisch monisme enerzijds en het psychofysisch dualisme anderzijds. Wat betreft het monisme betreffen deze bezwaren vooral het *reductionisme* dat daaraan inherent is. Of het nu gaat om materialisme, idealisme of de identiteitstheorie, steeds wordt in het monisme één bepaalde functie-modus centraal gesteld (de fysische, de psychische, of een functie-modus die aan die twee ten grondslag ligt), ten koste van de zelfstandigheid en eigensoortigheid van andere functie-modi. Het monisme schendt met andere woorden het principe van de soevereiniteit in eigen kring. Wat betreft het dualisme is de zaak niet anders, met dien verstande dat hier niet één maar twee functie-modi worden verzelfstandigd. Gevolg van deze verzelfstandiging is dat de *samenhang en integratie* van de functies een probleem wordt. Rood worden is dan iets dat hetzij parallel verloopt aan hetzij een causaal gevolg is van het gevoel van woede. Beide varianten - parallellisme en interactionisme - geven evenwel niet echt een oplossing voor het probleem van de innerlijke samenhang tussen rood worden en woede.[33] Dooyeweerds leer van het enkaptisch structuurgeheel doet dit wel, door namelijk zowel aandacht te vragen voor de *veelzinnigheid* van de menselijke lichamelijkheid (contra het reductionistisch monisme) als voor de *samenhang* van de lichaamsfuncties (contra het dualisme).[34] De deelstructuren behouden hun *kwalitatieve eigensoortigheid*, omdat ze beantwoorden aan een intern structuurprincipe (contra het monisme). Maar deze functionele eigensoortigheid impliceert *geen zelfstandigheid* (contra het dualisme). De deelstructuren blijven gebonden in de totaalstructuur van de lichamelijkheid en ontlenen aan die totaalstructuur hun typisch menselijke karakter. Zo zegt het rood worden van woede primair iets over het totaal van de persoon in een specifieke situatie: men is bijvoorbeeld verontwaardigd na een belediging. Allerlei facetten spelen hierbij een rol: fysiologische eigenschappen (de één wordt sneller rood dan de ander), temperament (de één is heetgebakerd, de ander flegmatiek) en besef van de aard van de belediging. In deze totaal-reactie is zowel de biotische deelstructuur (rood worden als gevolg van verwijding van de bloedvaten) als de psychische deelstructuur (het gevoel van woede en de drang om deze te uiten) opgenomen. Het rood worden is niet iets aparts, ze is ook niet een causaal gevolg van iets anders dat apart

bestaat (woede). Het rood worden laat iets van de persoon als geheel zien, namelijk hoe kwaad hij of zij is. Het is meer dan een louter biotisch verschijnsel, het is een rood worden *van* woede - hetgeen duidt op anticipaties binnen het biotische op psychische en hogere objectsfuncties. Zo ook is de woede niet een blind besef, maar een woede op basis van een specifiek gevoel -hetgeen duidt op anticipaties binnen het psychische op hogere objectsfuncties, bijvoorbeeld op het kunnen onderscheiden (logisch) van wat de belediging precies inhoudt en op de implicaties van de belediging voor de onderlinge verhoudingen (sociaal).

Ik wil het bovenstaande nog iets preciezer uitwerken aan de hand van een ander voorbeeld. Van de hersenen geldt dat de functie ervan onder meer begrepen kan worden vanuit de biotisch gekwalificeerde deelstructuur.[35] Vanuit de biotische subjectsfunctie van deze deelstructuur worden enerzijds, *retrociperend*, biotische objectsfuncties in onder andere het fysisch-chemische en ruimtelijke functioneren van de hersenen ontsloten - denk bijvoorbeeld aan de regulatie van de membraanpotentiaal die verantwoordelijk is voor prikkelgeleiding en prikkeloverdracht tussen de neuronen (zenuwcellen); en aan de plasticiteit van het brein, die ervoor zorgt dat de biotische functies van het brein niet strikt gekoppeld zijn aan zenuwcellen met een bepaalde (ruimtelijke) lokalisatie, omdat die functies overgenomen kunnen worden door andere zenuwcellen.[36] Anderzijds worden in het biotische functioneren van de hersenen, *anticiperend* en dus *analogisch*, objectsfuncties uit hogere wetskringen ontsloten. Anders gezegd, wanneer de hersenen worden bestudeerd vanuit de biotische deelstructuur, dan kan worden gesteld dat in dit functioneren wordt vooruitgelopen (geanticipeerd) op objectsfuncties uit hogere wetskringen, en wel vanwege de binding van de biotische deelstructuur in hogere structuren.[37] Deze ontsluiting behelst zowel een nadere *toespitsing en specificering* als een *grotere openheid en mogelijkheid tot variatie*. Als gevolg daarvan zijn de hersenen aangelegd op het functioneren van de mens in hogere deelstructuren. Zo ontsluit de psychische deelstructuur de hersenen in hun kwaliteit van waarnemings- en gevoels-'orgaan', terwijl de actstructuur een beroep doet op nog weer andere functioneer-mogelijkheden, onder andere die welke te maken hebben met de planning en organisatie van gedrag.

Het nieuwe en uitdagende van deze visie is dat ze ons losweekt van de bijna onuitroeibare denkgewoonte om de hersenen als *concrete, morfologisch afgrensbare entiteit* te *identificeren* met wat vakwetenschappelijk onderzoek heeft opgeleverd met betrekking tot de *biotische functie*

van de hersenen - ten opzichte waarvan mentale processen dan vervolgens als een raadselachtig epifenomeen verschijnen. De morfologische afgrenzing werkt hier - samen met het ongekwalificeerde karakter van de term 'hersenen' - de verzelfstandiging van het functionele gezichtspunt in de hand (reïficatie; substantialisering). Dooyeweerd werpt op drie manieren een dam op tegen een dergelijke verzelfstandiging:

(1) door het *modale* gezichtspunt scherp te onderscheiden van het *entitaire* gezichtspunt; met andere woorden, door het begrip functie (als modale term) scherp te onderscheiden van het functioneren van 'iets' (de hersenen) in het verband van een deelstructuur (de biotische deelstructuur als individualiteitsstructuur);
(2) door vervolgens deze deelstructuren, als wetmatige verbanden, scherp te onderscheiden van concrete entiteiten (hier is het onderscheid *wet-subjecte* in het geding); en tenslotte
(3) door deze deelstructuren iedere zelfstandigheid in zichzelf te ontzeggen, vanwege hun *binding* in het enkaptische structuurgeheel, dat in het geval van de mens bovendien zelf niet aan een bepaalde (modale) functie gebonden is.

Praktisch betekent dit dat

ad 1: bij de bestudering van bepaalde processen, zoals de regulatie van de stemming of woordherkenning, de functie die het proces kwalificeert, als modale functie, moet worden onderscheiden van het proces zelf, als geheel, dat wil zeggen als individualiteitsstructuur;
ad 2: bij het bestuderen van hersenactiviteit scherp moet worden onderscheiden tussen de hersenen in hun concrete functioneren (subjectszijde) en het functioneren van de hersenen binnen de biotische deelstructuur (wetszijde);
ad 3: het functioneren van de hersenen evenmin kan worden beperkt tot het fungeren binnen (slechts) één deelstructuur.

Hersenprocessen moeten kortom altijd vanuit het geheel van het menselijke functioneren, dat wil zeggen vanuit alle vier de deelstructuren, worden bestudeerd. Elk onderdeel van het lichaam functioneert volgens Dooyeweerd immers gelijkelijk in alle deelstructuren. Onzerzijds voegen we hier aan toe dat de menselijke lichamelijkheid zelf ook weer in een ruimere, bio-psycho-sociale context functioneert. Een fascinerend voorbeeld hiervan is de afhankelijkheid van de stemming (en van allerlei hormonale processen) van de afwisseling van licht en donker. Verstoring van het bioritme kan mensen slapeloze

nachten bezorgen en humeurig doen worden, zoals iedereen die wel eens een 'jet-lag' heeft gehad zal kunnen beamen.

Men kan dus met een zeker recht, namelijk vanuit het perspectief van het geheel van de menselijke lichamelijkheid, spreken over de hersenen als denk-, waarnemings-, gevoels- en planningsorgaan. Maar betekent dit nu ook dat de hersenen *als zodanig* denken, waarnemen, voelen en plannen maken - met andere woorden acten verrichten? Nee, antwoordt Dooyeweerd, steeds is het de '*volle mens in de eenheid van ziel en lichaam*, die de 'acten' verricht' (Stelling XX).[38] Wanneer de filosoof Ryle beweert dat gevoelens en gedragingen niet kunnen worden toegeschreven aan een 'spook in de machine' (zie noot 14), dan zou Dooyeweerd zich hierbij hebben kunnen aansluiten. Tussen de windingen van het brein zit niet ergens nog een geheimzinnige immateriële substantie verstopt, een subject of homunculus (letterlijk: mensje). Toch - en daarin wijken de wegen van Dooyeweerd en filosofen à la Ryle - zijn de hersenen meer dan alleen een machine, of, in meer eigentijdse metaforiek, meer dan een computer. Dat de hersenen niet zelf als subject functioneren, geen actor zijn van acten, wil nog niet zeggen dat zij geen subjectsfuncties hebben in deelstructuren hoger dan de biotische deelstructuur. Het begrip *subject* dient hier scherp onderscheiden te worden van het begrip *subjectsfunctie.* Subject, in de zin van actor, is de mens slechts in heel zijn functioneren; subjectsfuncties daarentegen zijn altijd functies van deelstructuren en entiteiten. Ook aan de hersenen kunnen subjectsfuncties hoger dan het biotische worden toegeschreven, namelijk in zoverre deze bestudeerd worden vanuit de gezichtshoek van een deelstructuur hoger dan de biotische (de psychische deelstructuur of de actstructuur).

Dat dit tegen gangbare intuïties ingaat, komt doordat de term hersenen meestal *ongekwalificeerd* wordt gebruikt, terwijl intussen toch stilzwijgend wordt aangenomen dat de hersenen vooral in *biotische* zin functioneren. Dooyeweerd zou hierop zeggen dat het functionele (modale) gezichtspunt hier wordt verwisseld met het entitaire gezichtspunt, terwijl bovendien het entitaire gezichtspunt naar zijn wetszijde ten onrechte wordt geïdentificeerd met de hersenen in hun concrete functioneren (subjectszijde). Onder de vlag van een ongekwalificeerde term als 'hersenen' schuilt de lading van een 'verzelfstandigd functiecomplex'. Als we goed kijken vindt de beschrijving van een bepaalde hersenfunctie echter altijd vanuit een bepaalde, modale of entitaire, optiek plaats, met name in de vakwetenschappen.[39]

Het komt mij voor dat Dooyeweerds zienswijze van grote betekenis

is voor zowel de discussie over het zogenaamde *mind-brain* probleem als de vergelijking tussen dier en mens. Wat betreft het *mind-brain* probleem: reeds de vraagstelling zelf suggereert teveel een verzelfstandiging van 'mind' en 'brain' tot aparte 'functie-complexen'. In de speelse gedachtenexperimenten, die momenteel zo populair zijn in de filosofie van het mentale, is het al niet anders. In deze gedachtenexperimenten worden hersenen getransplanteerd, lichamen naar een andere planeet overgeseind, en breinen gesplitst of verdubbeld door er computer-kopieën van te maken. Al deze varianten lijden evenwel onder een vergelijkbare vorm van 'begging the question': door in het begin te doen alsof de functionele samenhang tussen het lichaam, de hersenen en de geest kan worden verbroken - het gaat immers om dénk-experimenten -, wordt het eigenlijke probleem van de structurele samenhang slechts opgeschort.[40] Dergelijke experimenten verduidelijken wel iets over de manier waarop we over lichaam, hersenen en geest spreken, maar niet over de intrinsieke samenhang van het biotische en het mentale in het functioneren van de hersenen.

Wat betreft de vergelijking *mens-dier*: vanuit Dooyeweerds systematiek verschijnt het dier als een enkaptisch structuurgeheel met de psychische deelstructuur als hoogste deelstructuur. De voor de mens zo kenmerkende toespitsing, specificering en opening van de lagere deelstructuren door hogere deelstructuren mist het dier ten dele. Van planning en organisatie van gedrag en van sociale interactie tussen dieren kan volgens Dooyeweerd in eigenlijke zin (innerlijk overleg; wederkerigheid) dan ook geen sprake zijn. De doelgerichtheid die dieren in hun gedrag tonen blijft gebonden aan het biotische (voortplanting) en instinctieve (overleving; fysieke veiligheid). Voor de 'sociale' interacties tussen dieren -denk aan interacties die draaien om dominantie versus onderwerping en om het verwerven van seksuele partners - geldt hetzelfde. Toepassing van ethologische modellen op het sociale en morele functioneren van de mens zal dan ook veel dat kenmerkend is voor de mens, aan het zicht onttrekken, ook al laat Dooyeweerds systematiek toe dat er parallellen getrokken worden. Zo kan het sociale verkeer tussen mensen zich toesluiten en gedomineerd worden door de wetten van fysieke overleving en het 'recht' van de sterkste. Juist het besef dat mensen in een dergelijke situatie niet tot hun recht komen, duidt erop dat het hier gaat om een anti-normatieve ontwikkeling en dat werkelijk mens-zijn meer omvat, bijvoorbeeld wederkerigheid, zorg en naastenliefde. Dooyeweerds systematiek is in staat recht te doen aan zowel de structurele verschillen als de structurele overeenkomsten tussen mens en dier.

d) Het hart als het geestelijk centrum van de mens

Veel, ja zeer veel, is er al geschreven over Dooyeweerds leer van het boventijdelijke hart. Deze leer kent zowel felle voorstanders als fervente bestrijders.[41] We beperken ons hier tot een weergave van enkele hoofdzaken, waarbij we ons concentreren op de plaats van de hier ontwikkelde gezichtspunten binnen het geheel van Dooyeweerds systematiek en op de betekenis daarvan voor de huidige antropologische discussie.

Dat met de leer van het menselijk lichaam als enkaptisch structuurgeheel niet het laatste woord over de mens gesproken is, werd uit het voorgaande al duidelijk. Met name doemt hier het gevaar op dat het structuurgeheel bij alle interne differentiatie als zodanig toch weer teveel als gesloten en in zichzelf rustend wordt opgevat. Ik wees er al op dat de actstructuur bij Dooyeweerd een open en modaal niet gefixeerd karakter heeft. Toch is daarmee het gevaar van verzelfstandiging, ditmaal van het lichaam als vorm-geheel, nog niet geheel bezworen. Dit is dan ook één van de redenen waarom Dooyeweerd de notie van het 'hart' als geestelijk en boven zichzelf uitwijzend centrum van de mens introduceert.

Kernpunt is dat bij Dooyeweerd de vraag naar de mens in wezen een religieuze vraag is. Dat gold ook voor Heschel, die wij in de Introductie citeerden. Dooyeweerd zegt:

> 'Waar de Schrift in *pregnant religieuze zin* over de *menselijke ziel* of geest spreekt, doet ze ons deze steeds zien als het *hart* van heel het tijdelijk bestaan, waaruit *alle* uitgangen van het tijdelijke leven zijn. In het *tijdelijk* bestaan leert de Schrift nergens een dichotomie tussen "redelijke ziel" en "materielichaam", maar ze vat dit *tijdelijk bestaan in zijn geheel* als *lichaam*, dat bij de dood wordt afgelegd. Daarentegen is 's mensen geest of ziel als religieuze wortel van het lichaam volgens de openbaring der Schrift niet aan de *tijdelijke* (doch buiten Jezus Christus aan de *eeuwige*) dood onderworpen, omdat hij inderdaad alle tijdelijke dingen te boven gaat. Deze openbaring van de "ziel" van 's mensen bestaan als *integraal centrum* van *heel de lichamelijke existentie*, is volkomen correlaat aan de Zelf-Openbaring-Gods als *integrale* Schepper van hemel en aarde, die geen eigenmachtige tegeninstantie tegenover Zich heeft. Deze openbaring aangaande de menselijke natuur draagt allerminst het karakter van een "antropologie" of wetenschappelijke theorie van de menselijke existentie. Ze dient veeleer als religieuze voor-onderstelling aan iedere wezenlijk christelijke antropologie te worden *ten grondslag gelegd*' (Stelling

V).

Even verder zegt Dooyeweerd dat de menselijke ziel of geest

> '.. alle wetenschappelijke begrip te boven [gaat], omdat zij *voor-onderstelde* van alle begrip is. Kennis omtrent haar is *religieuze zelf-kennis* en de *waarachtige zelfkennis* is slechts mogelijk in de weg der *waarachtige Godskennis* uit de Goddelijke Woordopenbaring' (Stelling VI).

Heel duidelijk wordt hier de vraag naar de mens als een religieuze vraag geduid. Deze duiding is niet een levensbeschouwelijk sausje, dat over de structuurtheorie gegoten wordt. Voor Dooyeweerd liggen de zaken veel fundamenteler: het ligt in de aard van het menselijk bestaan zèlf dat zelfkennis van religieuze aard is, dat wil zeggen intrinsiek verbonden is met de *concentratie* van het bestaan in een 'zelf' en met de *gerichtheid* van dit zelf op de ware of een vermeende Oorsprong van zin. Dooyeweerd spreekt in verband met deze gerichtheid van een 'aangeboren impuls'.[42] Deze aangeboren impuls duidt op de religieuze antwoord-kant van het menselijk bestaan en is uitdrukking van de mens als beeld van God. In de orde van bespreking gaat de idee van het hart als geestelijk centrum dan ook aan de structuurtheorie vooraf.

Allerlei *thema's* uit Dooyeweerds *systematiek* vindt men hier in samengebalde vorm terug: de gedachte van de radicale onzelfgenoegzaamheid van het geschapene (de mens is geen 'eigenmachtige tegeninstantie'); de verbinding tussen verscheidenheid en tijdelijkheid enerzijds en eenheid en boventijdelijkheid anderzijds; het onderscheid tussen (wetenschappelijk) begrip en (religieus) idee; het verband tussen zelfkennis en Godskennis (ontleend aan de eerste zinnen van Calvijns Institutie en prominent aanwezig in Dooyeweerds transcendentale kritiek); en, tenslotte, de gedachte dat religie het menselijk bestaan als geheel betreft en niet slechts een aspect daarvan, zoals in het geval van de pistische functie.

Het grondprobleem van de antropologie kan dan ook worden samengevat in de volgende vraag:

> 'Hoe is het tijdelijk bestaan van de mens in zijn theoretisch uiteengestelde aspecten en individualiteitsstructuren nochtans als *een dieper geheel* en een *diepere eenheid* te vatten?' (Stelling VII).

De concentratie van het bestaan in het hart, als geestelijk centrum, is niet een wils- of denkact die bewust voltrokken wordt, maar een *presuppositum*, dat wil zeggen, iets dat voorondersteld moet worden zodra men over de mens gaat nadenken. Structuur, in de zin van samenhang van deelstructuren in een groter geheel, en dynamiek, in de zin

van religieuze concentratie op de Oorsprong, gaan hier hand in hand. Wat Dooyeweerd in feite zegt is dat de *eenheid van het menselijk bestaan slechts vanuit de religieuze dynamiek* van dit bestaan te denken valt.[43] In deze dynamiek wijst het menselijk bestaan boven zichzelf uit, naar de Schepper van al wat is. Loochening van dit boven-zichzelf-uitwijzen, als antropologisch *presuppositum*, leidt onvermijdelijk tot een vorm van dualisme of monisme. Want in de onrust van het bestaan zoekt de mens naar houvast, naar een oorsprong van zin. En dit houvast wordt dan veelal gevonden in iets in het bestaande zelf, bijvoorbeeld in het denken; of in de biotische natuur van de mens. Dit 'iets' wordt vervolgens beschouwd als iets 'op zichzelf' en aldus verzelfstandigd. Gevolg van deze verzelfstandiging is dat de samenhang tussen de deelstructuren verloren raakt en dat eenzijdig de nadruk valt op één bepaald aspect van het menselijk functioneren.

In zijn stellingen concentreert Dooyeweerd zich vooral op het traditionele dualisme tussen *anima rationalis* (redelijke ziel) en materielichaam. De idee van de *anima rationalis* berust in wezen op een verzelfstandiging van de logische denkfunctie.[44] Aristoteles spreekt in dit verband van een ongeworden en onvergankelijk actief denkprincipe. Dit denkprincipe komt, als het algemene beginsel van de denkacten, van buitenaf in de menselijke ziel.[45] Dooyeweerd ziet dit dualisme terugkeren bij denkers als Husserl en Scheler, die de acten als onlichamelijke intentionele belevingen beschrijven. Deze denkers stellen de ik-heid, als 'puur in haar acten levend persoonscentrum' (Stelling XV), tegenover de lichamelijkheid van de mens. Ook dit dualisme berust op een verzelfstandiging van de logische functie.

Bij Dooyeweerd maken de acten, zoals we zagen, deel uit van de lichamelijkheid. Dat bij Husserl en Scheler dit inzicht niet tot zijn recht kan komen, komt doordat zij hun definitie van het actleven modelleren naar de theoretische ken-act. Deze ken-act wordt beschreven als een puur intentioneel betrokken-zijn op een 'Gegenstand'. De term 'Gegenstand' duidt hier niet op een stand van zaken in de wereld buiten ons, maar op het object zoals dat zich *in* het bewustzijn presenteert. Kennis ontstaat, met name bij Husserl, wanneer een denkend ik zich richt op een gedacht object. Wanneer acten aldus naar het model van de theoretische ken-act worden geconcipieerd, wordt tweeërlei over het hoofd gezien, aldus Dooyeweerd:

> '1. dat de Gegenstandsrelatie in de niet-theoretische acten in het geheel niet voorkomt en 2. dat ook in de theoretische ken-acte *niet* de *acte zelve*, maar slechts haar *logisch aspect* tegenover de vóór-logische lichaams-aspecten wordt gesteld, en dat deze Gegenstandsrelatie slechts het product van een *bedoelde abstractie*

uit de *volle, werkelijke* ken-acte is' (Stelling XV).

Dualisme is dus onvermijdelijk als het menselijk actleven als onlichamelijk wordt opgevat. Maar, zo zouden we kunnen vragen, keert dit probleem niet terug bij Dooyeweerd zelf wanneer hij de boventijdelijke ziel onderscheidt van het tijdelijke lichaam? Het actleven moge dan tot de lichamelijkheid gerekend worden, maar wordt zo het probleem niet slechts verschoven? Immers, hoe dient nu de verhouding tussen de ziel en de acten begrepen te worden?

Zeker maken deze vragen duidelijk dat de bovengegeven karakteristiek van de ziel (of het hart) als een *boven zichzelf uitwijzend* centrum waarin zich heel het menselijk bestaan *concentreert*, nog aanvulling behoeft. Eerst dient echter nogmaals benadrukt te worden dat we ons moeten ontworstelen aan de gedachte dat het hart 'iets' is, met andere woorden zelf begrepen zou kunnen worden als een individualiteitsstructuur en daarmee als iets dat in wetenschappelijke termen te vatten zou zijn. Wanneer de zaken zo zouden liggen, zou een dualisme tussen boventijdelijk hart en lichaam onvermijdelijk zijn. Dooyeweerd wordt evenwel niet moe erop te wijzen dat het hart slechts in religieuze zin te verstaan valt. De term religieus duidt hier niet zozeer op een godsdienstige gedachte *over* iets (het hart), op iets dat in religieuze zin te objectiveren zou zijn, maar op een grondtrek of grondverlangen *van* het bestaan *zèlf*. De notie van het hart is geen wetenschappelijk te definiëren begrip, geen construct met een bepaalde empirische inhoud. De term hart duidt op een tendens, een *dynamiek* die op geen enkele wijze begripsmatig te fixeren valt, en wel omdat zij volgens Dooyeweerd *aan iedere begripsvorming ten grondslag ligt* en daarvan de *vooronderstelling* vormt.[46] Wijsgerig kan deze dynamiek slechts tastenderwijs worden aangeduid - overigens in nauwe aansluiting aan hetgeen de Schrift daaromtrent openbaart.

> 'Aan *iedere* wijsgerige antropologie ligt krachtens de radicale religieuze bepaaldheid van het theoretisch denken een idee van de menselijke ziel ten grondslag, die in haar transcendentaal (d.i. het wijsgerig onderzoek eerst *mogelijk makend*) karakter ook de gehele wijsgerige kijk op de structuur van het menselijk lichaam bepaalt' (Stelling VIII).

Zodra deze grondgedachte wordt veronachtzaamd, ontaardt het wijsgerig denken in metafysica, dat wil zeggen in een wijsgerig-begripsmatige verwoording (en verzelfstandiging) van dat wat zich principieel aan wijsgerige analyse onttrekt.

Eerst wanneer men zich dit fundamentele inzicht heeft eigen gemaakt, wordt duidelijk dat er in eigenlijke zin geen sprake kan zijn van een 'relatie' of 'verhouding' tussen de ziel (het hart) en de acten.

Want voor een relatie zijn twee min of meer onafhankelijke 'relata' nodig en de ziel is nu juist niet zo'n onafhankelijk 'relatum'. Maar als het hart aldus niet kan worden opgevat als een begripsmatig te identificeren beginsel met een min of meer oorzakelijke werking in het actleven, hoe dient de verhouding - om dat woord toch maar even te gebruiken - tussen de ziel en het actleven dan te worden opgevat? Uit Dooyeweerds antwoord op deze vraag blijkt dat er, naast de reeds genoemde concentratie-tendens en het boven-zichzelf-uitwijzen, nog een derde karakteristiek aan het hart kan worden toegekend, namelijk die van het *zich-uitdrukken-in* de lichamelijke bestaanswijze:

> 'Het ongedifferentieerde karakter van de act-structuur van het menselijk lichaam hangt onverbrekelijk samen met haar functie als plastisch uitdrukkingsveld van de menselijke geest in zijn schriftuurlijke, religieuze zin. Want daar deze geest principieel alle tijdelijke structuren van het leven te boven gaat, moet hij zich lichamelijk in alle mogelijke gedifferentieerde structuren kunnen openbaren. Iedere gedifferentieerde individualiteitsstructuur geeft een *typisch starre begrenzing* aan de werkzaamheid, die daarbinnen wordt verricht. De menselijke geest daarentegen beschikt in religieuze vrijheid over zijn lichamelijk uitdrukkingsveld, dat daarom de uiterste graad van plasticiteit moet beschikken. Daardoor krijgt ook het menselijk lichaam, dat eerst in de act-structuur zijn typisch *menselijke* karakter aanneemt, een geestelijk uitdrukkingsvermogen, dat aan het dierlijk lichaam in zijn starre begrenzing door een psychisch gekwalificeerde structuur principieel ontbreekt' (Stelling XXIII).

Kortom, de geest (ziel, hart) is niet 'iets' dat los staat van het actleven, ze is volledig verweven met het actleven en daarin met het lichaam. De actstructuur fungeert zèlf als 'plastisch uitdrukkingsveld' van de menselijke geest. En het menselijk lichaam heeft zèlf 'geestelijk uitdrukkingsvermogen'. Heel de menselijke existentie balt zich samen in het hart, maar tegelijk drukt het hart zich uit in heel het bestaan. Mens-zijn, zo zouden we Dooyeweerd kunnen parafraseren, is geestelijk in- èn uitademen, inspanning èn ontspanning, concentratie èn divergentie. Daarom is het

> '.. de *volle mens in de eenheid van ziel en lichaam*, die de "acten" verricht, en buiten het lichaam zijn geen acten in haar tijdelijke structuur mogelijk. De acten zijn m.a.w. noch zuiver geestelijk, noch zuiver lichamelijk te vatten' (Stelling XX).

Merk op dat Dooyeweerd hier niet zegt dat de act*structuur*, maar dat de *acten* zowel geestelijk als lichamelijk dienen te worden verstaan. De actstructuur is en blijft een lichaamsstructuur. Als wijsgerig-weten-

schappelijke term verwijst ze, en kan ze slechts verwijzen, naar structuren van de tijdelijke werkelijkheid. Het lichaam in actu wordt in zijn acten evenwel gekenmerkt door de *wederzijdse doordringing* van het geestelijke en het lichamelijke.

Opnieuw kunnen we stellen dat Dooyeweerds opvattingen een verrassende actualiteit hebben voor de huidige antropologische discussie. Te denken valt met name aan het thema persoonlijke identiteit. Zoals we zagen wordt de discussie over dit thema deels bepaald door het failliet van de bewustzijnsfilosofische bepaling van het ik (of zelf), deels door allerlei naturalistisch getinte alternatieven. De bewustzijnsfilosofische benadering stuitte op het probleem van de oneindige regressie en dat van de quasi-objectivering en het daaruit voortvloeiende verlies van zelfbetrokkenheid. In het terug vragen naar een 'ik' achter het 'ik denk' verbleekte het ik tot een vage theoretische term. Vanuit het gedachtengoed van Dooyeweerd zou kunnen worden opgemerkt dat dit ook geen wonder is, omdat deze zelf-reflexieve bepaling van het zelf uitgaat van een theoretische abstractie - door namelijk het bewustzijn los te snijden van zijn lichamelijke, emotionele en sociale inbedding en verworteling en aldus op zichzelf te stellen. Het ik wordt, met andere woorden, opgesloten in een bewustzijn dat van meetaf verzelfstandigd is tot een apart bestaansdomein, terwijl de ik-zelfrelatie wordt gemodelleerd naar de kennistheoretische subject-objectrelatie, die geheel binnen de grenzen van het bewustzijn wordt gedacht. Aan de zelf-betrokkenheid van de mens, het feit dat wie ik ben mij emotioneel en existentieel aangaat, kan binnen een dergelijke abstracte visie geen recht worden gedaan.

Van werkelijke zelf-betrokkenheid is vanuit dooyeweerdiaans perspectief pas sprake wanneer het 'ego-isme' van de zelfreflexieve bewustzijnsfilosofie wordt opengebroken en het hart wordt gezien als uitdrukking van de *volheid* van het bestaan en als gericht op de Schepper. Mens-zijn is gehoor geven aan de oorsprongstendens die het hele bestaan boven zichzelf uit doet wijzen. Zelf-betrokkenheid komt pas tot haar recht als de mens verstaan wordt als *homo respondens*, als een wezen dat zijn bestemming vindt in het gehoor geven aan het appel van de Schepper en Verlosser.[47]

Daarmee is indirect ook Dooyeweerds bezwaar tegen allerlei naturalistische opvattingen van het zelf aangeduid. Nog los van het evidente feit dat deze opvattingen de idee van het boven-zichzelf-uitwijzen (transcendentie) missen, kan hier een sciëntistisch reductionisme worden geconstateerd. Dennett noemde het 'zelf' een abstractie; een cognitieve illusie die ontstaat doordat mensen de onverbeterlijke nei-

ging hebben achter het web van zelf-interpretaties een Dictator (of Ik) met een Hoofdkwartier (het bewustzijn) te veronderstellen. Het gevaar van verzelfstandiging van het ik wordt zo wel bezworen, maar de prijs is hoog: in eigenlijke zin kan er van een ik of zelf niet langer worden gesproken. De vraag wie er verantwoordelijk te stellen valt voor zijn of haar daden, wordt zo onbeantwoordbaar.

Bovenstaande overwegingen verduidelijken Dooyeweerds bezwaren tegen de twee hoofdrichtingen in het debat over persoonlijke identiteit. Dat wil echter niet zeggen dat met betrekking tot zijn eigen opvattingen over persoonlijke identiteit alles nu duidelijk is. Dooyeweerd heeft zich daarover helaas nauwelijks uitgelaten. Onderstaande poging is een extrapolatie die voor rekening van schrijver dezes komt.

Allereerst kan men denken aan wat Dooyeweerd over de dingstructuren zegt. Ook ten aanzien van het ding kan men zich immers afvragen wat het tot zowel iets unieks als tot iets idents maakt (iets dat zichzelf is en blijft). Dooyeweerd benadrukt dat de identiteitservaring aan de wetenschap ontsnapt en gebonden is aan de alledaagse ervaring. In deze ervaring doen dingen en mensen zich voor als een constante stroom van 'individuele gehelen' die bij alle verandering toch van elkaar te onderscheiden en dus te identificeren zijn. Omdat de identiteitsbeleving gebonden is aan de alledaagse ervaring, kan identiteit nooit los worden gezien van individualiteit. Het omgekeerde geldt echter ook: men krijgt pas besef van individualiteit tegen de achtergrond van bepaalde constanten (of structuurprincipes). Het is daarom dat Dooyeweerd van een 'strenge correlatie van wets- en subjectszijde' spreekt. De identiteit van het ding is een 'subjectief-individuele', ze behoort met andere woorden tot het bestaan van het ding als 'subjecte' (onderworpen aan de wet). Maar deze subjectief-individuele identiteit is tegelijk wetmatig bepaald en wel door het interne structuurprincipe van het ding (*WdW, III*, p. 62). Dooyeweerd onderscheidt ten aanzien van de identiteit van het ding dus tussen een structureel en een individueel aspect, corresponderend met respectievelijk de wetszijde (structuurprincipe) en de subjectszijde (individueel subject-zijn). Deze twee aspecten mogen nooit los van elkaar worden gezien, omdat wets- en subjectszijde in de alledaagse ervaring altijd tezamen gegeven zijn.

Nu over naar de mens. Het zijn de acten en de actstructuur die de mens van andere structuurgehelen doen verschillen. De mens ontleent zijn identiteit met andere woorden niet alleen aan zijn numerieke (ik besta uit één en niet uit twee personen), ruimtelijke (ik bevind me ergens), kinematische (mijn bestaan heeft continuïteit), fysische

(ik besta in materiële zin), biotische (ik word geboren, ik groei en ik ga dood) en psychische bestaan (ik ervaar). De mens herkent en vindt zijn unieke identiteit ook en met name in acten en activiteiten die genormeerd worden door beginselen uit modaliteiten hoger dan de psychische. Ook hier kan van een correlatie van wets- en subjectszijde worden gesproken, van normbeginselen (structureel aspect) en het antwoord daarop (subjectief-individueel aspect). Zo kan worden gezegd dat de mens bestaat als antwoord. Dit antwoorden begint niet met een blanco lei (*tabula rasa*) en vindt evenmin in een vacuüm plaats: wie men wordt, is mede afhankelijk van aanleg en omstandigheden. Daarbij wordt in de loop van het leven ook de constantie zichtbaar, denk aan het karakter, aan allerlei disposities en aan de rol van het geheugen in de organisatie van levensherinneringen en van actueel gedrag. Al deze factoren dragen bij tot de ontwikkeling van de persoonlijke identiteit, een identiteit die in zijn veelzijdigheid en veelzinnigheid zowel uniek is als bestendig.

Omdat identiteit iets is dat zich in de loop van het leven vormt (m.a.w. een historische- of ontsluitingsdimensie heeft), heeft het zin een onderscheid te maken tussen het ik en het zelf. Het ik duidt dan op het dynamische en actuele van het bestaan als antwoord; het zelf op de min of meer bestendige resultante daarvan in de vorm van mimische en bewegingsdisposities, grondstemming, karaktertrekken, sociale rollen, juridische positie, levenshouding en roepingsbesef. Uiteindelijk gaat de menselijke identiteit echter niet op in deze veelheid van kenmerken (het zelf), noch in het actuele antwoorden (het ik). Wie ik ben is ten diepste een geheim, een geheim dat te maken heeft met het feit dat 'ik' nooit samenval met mij-'zelf', maar mij tot mijzelf (en anderen) verhoud en daarin antwoord geef op mijn diepste oorsprong en bestemming. Dit geheim wordt zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament verbonden met het hebben van een naam. Het is een geheim dat geborgen is in Jezus Christus, omdat Hij zijn naam verbindt met de onze en onze naam belijdt voor de Vader en voor zijn engelen (Openbaring 3:5; vgl. Jesaja 56:5; 65:15; Openbaring 2:17; 3:12).

4. Andere denkers in de reformatorische traditie

a) Enkele hoofdlijnen

Hoezeer de grondvragen van de antropologie samenhangen met die van de kosmologie en hoezeer de discussie over de mens wordt bepaald door vragen die primair van kosmologische aard zijn, blijkt al spoedig in de discussies die vanaf de jaren vijftig oplaaien tussen

Dooyeweerd, Vollenhoven en hun leerlingen. Veel van deze discussies hebben betrekking op Dooyeweerds opvatting van de tijd en met name op diens gedachte van de *boventijdelijkheid* van het hart. Het gaat hier om een moeilijke materie, vooral ook door de vele misverstanden, zelfs bij medestanders van het eerste uur. We zullen hier vooral ingaan op die aspecten van dit debat waarin nieuwe antropologische gezichtspunten naar voren komen. Voor een uitvoeriger bespreking zij verwezen naar de dissertatie van Ouweneel.

Als tweede dient de confrontatie met de *existentiefilosofie* en de door de existentiefilosofie beïnvloede *theologie* (Karl Barth) genoemd te worden. Hoe interessant en grondig de verschillende bijdragen ook zijn, we kunnen er hier vanwege de ter beschikking staande ruimte niet op ingaan.[48]

Tenslotte zal worden ingegaan op enkele *nieuwe aanzetten* in systematische zin.

b) Discussie over de boventijdelijkheid van het hart

Alvorens in te gaan op de discussies over de boventijdelijkheid van het hart, is het goed er nogmaals op te wijzen dat Dooyeweerds antropologie in de eerste plaats een anti-dualistische antropologie bedoelde te zijn. Onder hen die zich verwant voelen met deze wijsbegeerte staat deze intentie ook vandaag nauwelijks ter discussie - recente naar het dualisme tenderende geluiden in het Angelsaksische taalgebied ten spijt (Cooper; zie 4.b.iv). Deze eensgezindheid moge nu betrekkelijk vanzelfsprekend zijn, ze was allerminst vanzelfsprekend in de jaren twintig en dertig. Men kan zich vandaag nauwelijks meer een voorstelling vormen wat een geweldige worsteling de bestrijding van het lichaam-zieldualisme is geweest. Vanaf de tijd van de reformatoren tot zeker het midden van onze eeuw behoorde dit dualisme tot het 'mainstream' protestantse denken.

Des te pijnlijker moet het voor Dooyeweerd zijn geweest dat tal van leerlingen en geestverwanten in zijn leer van de boventijdelijkheid van het hart een vorm van dualisme signaleerden. In feite kan men stellen dat heel de discussie over het tijdsprobleem een verre, maar tegelijk ook beslissende uitloper is van dit antropologische debat.

We zullen nu eerst aan de hand van Vollenhoven ingaan op de samenhang tussen de antropologische en de kosmologische probleemstelling. Vervolgens gaan we in op enkele nieuwe thema's die in dit verband opduiken, zoals die van het kwaad, de samenhang tussen religieuze zelfkennis en transcendentale presupposita en de problematiek van de ik-zelfrelatie. Tenslotte gaan we in op Coopers verdediging van het lichaam-zieldualisme.

(i) Vollenhoven

Vollenhoven heeft nooit een aparte studie aan de antropologie gewijd. Dat wij niettemin de inzichten van deze 'founding father' voor het voetlicht halen, vindt zijn reden in het feit dat aan de hand van zijn werk kan worden geïllustreerd dat subtiele verschillen van inzicht inzake de grondvragen tot een ingrijpend andere benadering van de antropologie leiden. Deze verschillen van inzicht hebben met name betrekking op de plaats van de ziel in het licht van de drieslag God-wet-kosmos en op Vollenhovens andere waardering van tijd en geschiedenis.

Om met dit laatste te beginnen: geschiedenis heeft volgens Vollenhoven primair te maken met *verandering* en niet met verscheidenheid, zoals bij Dooyeweerd. De tijd is niet - zoals de kosmische tijdsorde bij Dooyeweerd - het *omvattende kader* waarbinnen verandering plaatsvindt, laat staan de *mogelijkheidsvoorwaarde* voor het optreden van verandering.[49] Integendeel, tijd en geschiedenis behoren volúit tot het geschapene, ze staan *onder de wet.*

Vollenhoven ontkent niet dat de verschillende modaliteiten een verband hebben met de tijd, maar dit verband loopt *via de dingen* (inclusief planten, dieren en mensen). Het 'modaliseren' van de tijd - c.q. Dooyeweerds opvatting dat de modaliteiten tijdsfuncties zijn - geeft zijns inziens een te grote zelfstandigheid aan de functies. Ook de geschiedenis kan niet als functie of modaliteit worden beschouwd. Systematisch gezien komt de geschiedenis eerst aan de orde in de leer van de *rijken.* De geschiedenis is niet een attribuut van zoiets abstracts als 'de' mens, maar onverbrekelijk verbonden met de lotgevallen van het mensenrijk, in onderscheid van het planten- en dierenrijk. Beide laatste kennen wel een wordingsproces, maar geen geschiedenis.

Deze aanduidingen mogen volstaan om te verduidelijken waarom Vollenhoven zo veel moeite heeft met Dooyeweerds gedachte van de boventijdelijkheid van het hart en deze zelfs als invalspoort voor een dualistische mensbeschouwing beschouwt. In feite plaatst Dooyeweerd de ziel, als een soort verbindingspunt, *tussen* God en het geschapene, aldus Vollenhoven. De ziel is echter, net als de tijd en de geschiedenis, *onderworpen aan de wet.*[50]

Toch betekent dit niet dat de ziel in één van de functies kan worden ondergebracht. Want het hart dient niet in functionele, maar in *prefunctionele* zin verstaan te worden. Het hart vormt de spil, het prefunctionele centrum, van de zogenaamde 'functiemantel'.[51] Deze laatste bestaat uit de bekende veertien (of meer) aspecten. Achtergrond van deze stellingname is dat Vollenhoven, overigens niet anders dan

Dooyeweerd, het hart primair ziet als centrum van richtingkeuze. Als richting-kiezend centrum bepaalt het hart heel het functioneren van de mens. In zijn systematiek komt het hart dan ook ter sprake als het gaat over de derde *bepaaldheid* van het geschapene, de bepaaldheid door de antithese tussen goed en kwaad.[52]

Vollenhoven heeft zeer geworsteld met de vragen van de antropologie en onderhield daarover intensief contact met A. Janse, onderwijzer te Biggekerke, die in de jaren twintig en dertig een sterk verwante opvatting ontwikkelde.[53] Voor 1920 waren zijn opvattingen nog sterk gekleurd door de traditionele ontologie (zijnsleer) en het klassieke lichaam-zieldualisme.[54] Maar al spoedig vindt men geen krachtiger bestrijder van ontologiserende benaderingen van de mens dan juist Vollenhoven. Zo ziet hij zelfs in de uitdrukking 'boven zichzelf uitwijzen' - zoals we zagen één van de karakteristieken van Dooyeweerds mensleer - nog teveel resten van een oude (aristotelische) ontologie. In zijn afhankelijkheid wijst de mens niet boven zichzelf uit, maar 'reikt' hij 'uit' en dringt hij door 'tot in de troonzaal van God'.[55] Dit uitreiken is een daadwerkelijk transcenderende activiteit en niet een 'ontisch' boven zichzelf uitwijzen, aldus Vollenhoven.[56] Wellicht verklaart dit verzet tegen iedere vorm van ontologisering ook waarom Vollenhoven zijn analyse van de mens beperkt tot de tweeslag prefunctioneel hart - functionele mantel, en dat hij niet, zoals Dooyeweerd, de analyse van de dingstructuren in de antropologie laat terugkeren, namelijk in de vorm van deelstructuren die enkaptisch vervlochten zijn tot een geheel. Men kan vermoeden dat Vollenhoven, ook al zegt hij dit nergens expliciet, in de deelstructuren toch te veel een element van verzelfstandiging zag.

(ii) Het kwaad en de vergankelijkheid: K.J. Popma

Dooyeweerd brengt de tijd primair in verband met (modale) verscheidenheid. Vollenhoven stelt, zoals we juist zagen, de tijd gelijk aan verandering. Bij K.J. Popma treffen we nog een ander accent, namelijk tijd als teken van *vergankelijkheid.* Popma's geschriften getuigen van een sterke fascinatie door dit thema. Telkens weer stuiten we op passages die handelen over moeheid, slijtage, ouderdom, ziekte en lichamelijk verval.[57] Een en ander kan niet los worden gezien van zijn opvattingen over het tijdsprobleem.[58]

Eén van de vragen waarvoor Popma zich gesteld ziet, is hoe wijsgerig recht kan worden gedaan aan het bijbelse gegeven dat het eeuwig leven van de gelovige reeds voor het sterven een aanvang neemt, zonder dat dit leidt tot een dualisme tussen eeuwigheid en tijd, resp. tussen een onvergankelijk en een vergankelijk deel in de mens.[59] Popma

zegt hierover:

> 'Wat in het mensenbestaan de verhouding van tijd en eeuwigheid betreft hebben we met twee vormen te maken; ten eerste die van de eindeloosheid, en ten tweede die van de religieuze mogelijkheid zich tegenover de tijd te stellen in de 'antithetische denkhouding'. Deze denkhouding zelf is typerend voor het theoretisch nadenken, maar de vraag is waardoor ze mogelijk wordt gemaakt. Ze wordt mogelijk gemaakt doordat de mens de gave heeft, die hij kan misbruiken maar niet totaal verliezen, om zich als tegenover zijn creatuurlijkheid te stellen, zodat hij komen kan tot een theoretisch inzicht in de structuur van het geschapene'.[60]

We beluisteren hier in eerste instantie een dooyeweerdiaans geluid, als we tenminste boventijdelijk(heid) lezen waar Popma van eeuwigheid spreekt. Ook Dooyeweerd had religie en religieuze zelfkennis immers een voorwaarde genoemd voor de mogelijkheid om de theoretische denkhouding aan te nemen.[61] Toch plaatst Popma hier andere accenten dan Dooyeweerd en dat heeft alles te maken met het thema van het kwaad en van het verval van geschapene.

Want het is door de macht van het kwaad, in al zijn manifestaties, dat het menselijk leven in een voortdurende spanning verkeert. Enerzijds is de mens, zo benadrukt Popma, in heel zijn bestaan onderworpen aan afbraak en vergeefsheid. Er is geen stormvrije zone, ook niet in het hart. Anderzijds is de mens door de geloofsband met Christus veilig en geborgen in God. En, zo stelt Popma, deze geloofsband met Christus kan niet geïdentificeerd worden met de ervaring, ook niet met geloofservaring, noch met een wijsgerig of theologisch leerstuk. Geloven is Christus kennen en wie Christus kent, heeft het eeuwige leven, ook in het tijdelijke bestaan.[62]

Popma voert de spanning hoog op. De verhouding tussen tijd en eeuwigheid is een dualiteit. Strikt genomen hoeft deze dualiteit zich niet tot een dualisme te verscherpen, maar in het leven van alledag is er vaak toch sprake van een 'schismatieke situatie' en van een 'bestaan im Widerspruch'.[63] Toch is het onaantastbare en onvergankelijke van de geloofsband met Christus niet iets aparts in de mens dat aan de tijd en aan de persoonlijke levensgeschiedenis ontheven is.[64] De spanning die hier voelbaar wordt, drukt zich uit in het *'en toch'* van het geloof. De hele mens is als 'mens-buiten' aan moeheid, slijtage, ziekte en uiteindelijk de dood onderworpen, *en toch* wordt de 'mens-binnen' dagelijks vernieuwd. Mens-buiten en mens-binnen zijn aanduidingen van de totale mens, onder verschillend gezichtspunt.[65]

Popma heeft zich meer dan eens gekeerd tegen Dooyeweerds leer

van het boventijdelijke hart. Hij zag daarin een ongeoorloofde vorm van metafysica.[66] We begrijpen nu waarom: er is volgens Popma niets in de mens, ook niet een metafysisch ik, dat gevrijwaard is voor de inwerking van het verval en het kwaad. Popma's kritiek op Dooyeweerd staat op dit punt niet sterk. Want ook bij Dooyeweerd is het hart allerminst een stormvrije zone: men denke aan wat hij zegt over de religieuze antithese als een strijd in de 'religieuze wortelgemeenschap' (m.a.w. in het hart). En juist Dooyeweerd kantte zich sterk tegen iedere vorm van verzelfstandiging van het hart tot een metafysische abstractie. Dit doet evenwel niet af aan Popma's verdienste dat hij als één der eersten in de beweging der reformatorische wijsbegeerte aandacht heeft gevraagd voor de historiciteit van de mens en dat hij deze historiciteit in verband heeft gebracht met het thema van het kwaad en de vergankelijkheid.[67]

(iii) Religieuze zelfkennis en de transcendentale presupposita: Geertsema en anderen

Hoe kan religieuze zelfkennis, die zelfkennis is van een concreet en uniek persoon, tegelijk fungeren als transcendentaal, dat wil zeggen de theoretische denkhouding mogelijk makend, presuppositum (niet te bediscussiëren uitgangspunt)? Hoe verhoudt, met andere woorden, het *wijsgerig-theoretische en algemene* karakter van dit presuppositum zich tot het *concrete en uniek-persoonlijke* van de zelfkennis? Die vraag staat centraal in de discussie die enkele latere leerlingen met Dooyeweerd aangaan.

Geertsema, die als eerste het probleem in alle helderheid stelt, vraagt zich af of de verbinding tussen deze twee legitiem is.[68] In de kennistheorie is het individuele karakter van het hart als concentratiepunt misschien nog niet eens zo'n bezwaar, aldus Geertsema. Want men zou nog kunnen beweren dat het in de kentheorie om de kenact van de individuele denker gaat. Kentheorie hangt echter ook bij Dooyeweerd samen met ontologie (kosmologie). De idee van het hart als boventijdelijk concentratiepunt vormt hier de beslissende schakel. De zelfheid of het hart is bij Dooyeweerd de uitdrukking van de eenheid van de modale verscheidenheid als *ontisch* (kosmisch) grondgegeven.[69] Heel de tijdelijke kosmos concentreert zich in het hart als transcendentaal presuppositum.

Kenmerkend voor Dooyeweerd is dat het juist de *religieuze* aard van de zelfheid is die deze overgang van het kentheoretische naar het ontologische (of kosmologische) mogelijk maakt. Want religie bestaat precies hierin dat de Oorsprong zich uitdrukt in het hart, als boventijdelijk concentratiepunt, en dat de volheid van het geschapene, als

zin-totaliteit, zich in het hart, als radicale religieuze eenheid, richt op de Oorsprong van zin.[70]

In feite stuiten we hier op een tweede probleem. We begonnen met de vraag naar de verhouding tussen *concrete religieuze* zelfkennis en zelfkennis als *transcendentaal* presuppositum. Daar komt nu echter nog iets bij, namelijk de vraag wat in deze religieuze zelfkennis in *ontologische* zin zoal *voorondersteld* is.

Wat betreft het eerste: men kan inderdaad moeilijk volhouden dat de volheid van de geschapen werkelijkheid zich in ieder individueel mensenhart concentreert. Dat is dan ook niet wat Dooyeweerd bedoelt. Hij spreekt ter zake over een 'zowel individueel als boveninvidueel' centrum van het menselijk bestaan. In zijn zelfheid wijst het ik boven zichzelf uit naar hetgeen het geheel van de mensheid één maakt in de 'wortel' van schepping, zondeval en verlossing (*NC I*, p. 60). Het individuele 'ik' maakt dus deel uit van wat Dooyeweerd met een minder fraaie term 'wortelgemeenschap' noemt. Deze wortelgemeenschap is niet een concreet aanwijsbaar sociaal, laat staan kerkelijk, verschijnsel, maar de geestelijke gemeenschap van heel de mensheid in haar geschapen zijn, in haar zondig zijn en in het tot haar komende appel tot toeëigening van het heil in Christus. Toch is het de vraag of deze verantwoording het eigenlijke wijsgerige probleem oplost. Zo wijst Geertsema erop dat ook ten aanzien van deze religieuze (wortel)gemeenschap zich het aanvankelijke probleem herhaalt. Immers, kan de *bijbelse* gedachte van een religieuze gemeenschap wel zo nauw verbonden worden met het *transcendentale* karakter van de wortel-eenheid, als eenheid van modale verscheidenheid?[71] Voor Geertsema en anderen is dit een retorische vraag.

Wat betreft het tweede, de vraag wat in de religieuze zelfkennis in ontologische zin zoal voorondersteld is: in de weergave van Dooyeweerds ideeën over de boventijdelijkheid van het hart is in het bovenstaande steeds de nadruk gelegd op het dynamische karakter van de religieuze zelfkennis. Dooyeweerd is dit in de loop van zijn leven steeds meer gaan benadrukken, zo zelfs dat hij op een gegeven moment het religieus-boventijdelijke aanduidt als 'central sphere of occurrence' (*NC I*, p. 32). Van een ontologiserende verzelfstandiging kan men hem dan ook niet betichten. Niettemin kan men zich afvragen of in de wijze van thematiseren van deze religieuze dynamiek niet toch impliciet een bepaalde ontologie verondersteld is, een ontologie die vragen oproept. Ten aanzien van de antropologie moet wat dit betreft vooral worden gedacht aan de manier waarop Dooyeweerd de gedachte van de mens als *beeld van God* uitwerkt. Ik citeer (en vertaal):

'Zin is "ex origine" de convergentie van alle tijdelijke aspecten

van het bestaan in één boventijdelijk focus en deze focus is .. de religieuze wortel van het geschapene, dat slechts zin en daarom bestaan heeft dankzij de soevereine scheppingsdaad van God. *De volheid van zin is geïmpliceerd in het religieuze beeld van* God; ze drukt zichzelf uit in de wortel van onze kosmos en in de uiteen splitsing van deze wortel in de tijd' (*NC II*, p. 30).

'Hij [God] schiep de mens naar zijn eigen beeld. Hij gaf uitdrukking aan zijn goddelijke zijnsvolheid [sic! G.G.] in het geheel van zijn schepping, *als een totaliteit van zin*' (*NC II*, p. 307).[72]

De mens laat dus niet alleen iets van God zien, God laat in de mens ook iets van Zichzelf zien: zijn volheid wordt uitgedrukt in het (zijns) geheel van de schepping dat zich concentreert in de mens en met name in het boventijdelijk hart.[73] Geertsema signaleert hier een theo-ontologische problematiek die neoplatoonse sporen draagt (Plotinus; met op de achtergrond Parmenides). De verhouding tussen God en het geschapene is bij Dooyeweerd een verhouding tussen eenheid-in-de-Oorsprong en veelheid-in-de-tijd. Bij alle discontinuïteit is er toch ook sprake van continuïteit tussen God en het geschapene. Beide, continuïteit en discontinuïteit, komen tot uitdrukking in de brekingswet c.q. de prisma-metafoor: de ene straal van de boventijdelijke eenheid wordt door de kosmische tijdsorde (prisma) uiteen gebroken in een modale veelheid van stralen.[74]

Zelf sluit Geertsema aan bij een lijn die ook bij theologen als Schilder en Berkouwer te vinden is en die het beeld-van-God-zijn uitlegt als *representatie*, met andere woorden als een handelings-, in plaats van als een zijnscategorie: de mens is van godswege aangesteld tot verantwoordelijk handelen; mens zijn is *antwoord-zijn in verantwoordelijkheid*.[75] Dit antwoorden is ingeweven in de structuur van het geschapene. Het ontische moet hier niet worden uitgespeeld tegen het relationele. Het is in de relatie tot God en de naaste dat het mens-zijn *zich verdiept en dat de mens in ontische zin tot zijn bestemming* komt.[76]

Brüggeman-Kruijff, die eveneens een zekere verwantschap tussen Dooyeweerds tijdsleer en neoplatoonse tijdsopvattingen signaleert (de tijd als *medium* tussen het ene en het vele), wijst er bovendien op *dat Dooyeweerds nadruk op de eenheid van het hart er gemakkelijk* toe leidt dat aan de innerlijke verscheurdheid en de gebrokenheid van het bestaan onvoldoende recht wordt gedaan.[77]

Wanneer deze kritiek steekhoudend is - hetgeen naar mijn oordeel het geval is - dan staat er meer op het spel. Dan zouden bijvoorbeeld *ook vraagtekens kunnen worden geplaatst bij de gedachte van het ik* als centrum. Klapwijk heeft al eens opgemerkt dat het misschien pas-

sender is om - met sommige fenomenologen - te zeggen dat het ik *eccentrisch* is.[78] Bij Vollenhoven proeven we iets dergelijks wanneer hij in zijn collegedictaat stelt dat wij niet zelf, maar dat Christus het centrum van ons bestaan is.[79] Nu is ook bij Dooyeweerd het ik niet in zichzelf gecentreerd, zoals bijvoorbeeld blijkt uit zijn gebruik van de notie 'ex-sistentie' en uit zijn accent op de concentrische dynamiek in de richting van de Oorsprong. Toch kan men zich afvragen of termen als punt (concentratiepunt) en centrum geschikt zijn om dit structureel buiten-zichzelf-zijn van het ik recht te doen.

Schrijver dezes heeft erop gewezen dat met name het transcendentale denkkader Dooyeweerd in dit opzicht parten speelt. Termen als verwijzen en uitdrukken duiden wel op de dynamiek tussen God en het geschapene, maar zijn toch minder geschikt om de volle bandbreedte van de - zeer reële - relatie tussen God en het geschapene te duiden. We treffen het ik nooit als iets aparts aan, maar altijd in relaties, waaronder de ik-zelfrelatie. Deze ik-zelfrelatie is verweven met de relatie tot anderen en tot God.[80] Dooyeweerd zou dit allerminst ontkennen, maar in de wijze waarop hij deze relaties thematiseert domineert de oorsprongsrelatie. En juist de term Oorsprong vernauwt het terminologische veld tot een heen-en-weer van verwijzen en uitdrukken, concentratie en divergentie, het ene en het vele. Wanneer de verhouding tussen God en mens uit het transcendentale kader wordt losgepeld, kan de relationele aard van de mens worden gezien als een 'evenbeeld' van de relationele natuur van God als drie-enige Vader, Zoon en Heilige Geest. De term Oorsprong gaat aan deze relationele aard van de goddelijke drie-eenheid voorbij. Tevens kan dan recht worden gedaan aan het feit dat geestelijke eenheid de verschillen tussen mensen niet uitwist, maar juist ten volle erkent. Het transcendentale kader leidt tot eenzijdige nadruk op de eenheid van de mens en laat weinig ruimte voor de erkenning van het anders- en apart-zijn van de ander. Kernpunt in deze kritiek is dus niet zozeer dat Dooyeweerds antropologie te weinig relationeel zou zijn (want dat is deze wel), als wel dat het *transcendentale* kader waarin deze antropologie vorm krijgt tot een *eenzijdige accentuering* van noties als centrum, eenheid en ondeelbaarheid leidt.

(iv) Een ander geluid: John Cooper

Dat de afwijzing van het lichaam-geestdualisme bepaald niet vanzelfsprekend is, ook niet in christelijk-wijsgerige en -theologische kring, wordt duidelijk uit recente publikaties uit het Angelsaksische taalgebied. Opnieuw speelt hier een belangrijke rol de taxatie van de christelijke belijdenis van het voortbestaan van de ziel na de dood. We

beperken ons hier tot het werk van John W. Cooper die over het onderwerp een aantal artikelen en een boek schreef.[81]

Cooper wil aansluiten bij het bijbelse spreken over de ziel en over het voortbestaan na de dood. Een deel van zijn boek bestaat dan ook uit een bespreking van relevante bijbel-passages en de commentaren daarop van allerlei filosofen en theologen. Uiteindelijk opteert hij voor een *holistisch dualisme*. Het bijbelse spreken over de mens is zowel 'holistisch', in de zin dat het de functionele integratie van het menselijk bestaan voor de dood benadrukt, als dualistisch, in de zin van een niet-lichamelijk voortbestaan van de mens tot de dag van de opstanding. Monistische opvattingen van de mens lopen stuk op de bijbelse gedachte van de tussentoestand en de opwekking op de jongste dag, aldus Cooper.[82]

Maar wat houdt dit dualisme precies in? Gaat het om een dualisme van substanties, of van functies (eigenschappen), of om nog een andere variant? Als het om een dualisme van substanties zou gaan, zou bij de dood het lichaam wel verdwijnen, maar de ziel niet. Niet de hele mens zou sterven, maar slechts een deel. Wordt zo wel recht gedaan aan het bijbelse spreken over de dood als een gebeuren dat de hele mens betreft?

Cooper stelt dat dit bezwaar uitgaat van een verkeerde visie op de dood, te weten van de *extinctie*-gedachte (extinctie betekent verdwijning). Dood gaan betekent in de bijbel echter niet dat alles ophoudt (extinctie), maar dat de mens intreedt in een nieuwe bestaanswijze. Zeggen dat John Smith stierf betekent voor de dualist dat John Smith uit zijn natuurlijke lichamelijke bestaan werd gerukt om over te gaan in een andere bestaansvorm.[83] Ook de ziel ondergaat de dood, ze gaat door de dood heen. Zielen hebben nochtans geen zelfstandigheid in zichzelf. Ze zijn in hun bestaan radicaal afhankelijk van de goddelijke voorzienigheid. Hun extinctie is een zeer reële mogelijkheid. Want het voortbestaan van de ziel berust uitsluitend op Gods wil. En het is Gods wil om mensen in de dood niet volledig te vernietigen. Cooper opteert, zo zouden we kunnen zeggen, voor een gematigde opvatting van substanties. Lichaam en ziel zijn wel ontisch van elkaar verschillende realiteiten, maar geen in zichzelf rustende substanties.

Hoe staat het ervoor als we uitgaan van een dualisme van functies (of eigenschappen)? Leidt het dualisme niet onvermijdelijk tot het toekennen van eigenschappen aan de ziel die de christelijke antropologie bedenkelijk dicht bij het platonisme brengen? Impliceert het dualisme niet minstens dat de ziel over de eigenschap onsterfelijkheid dient te beschikken? Opnieuw is Coopers antwoord gematigd. Het hangt er volgens hem vanaf wat met de term onsterfelijkheid

wordt bedoeld. Als onsterfelijkheid 'niet sterven' betekent, dan moet de dualist ontkennen dat de ziel deze eigenschap bezit. Want we zagen zojuist dat ook de ziel onderworpen is aan de dood - zij het niet aan extinctie.[84] Als evenwel onsterfelijkheid niet meer betekent dan de 'fysieke dood overleven', dan is er niets tegen om aan de ziel deze eigenschap toe te schrijven. Christen-dualisten zijn daarmee niet veroordeeld tot een platoonse visie op onsterfelijkheid als een essentiële (of noodzakelijke) eigenschap van een substantie die ziel wordt genoemd. De onsterfelijkheid van de ziel, in de zin van een persoonlijk voortbestaan in de tussentoestand, is als gave van God een contingente (niet-noodzakelijke) eigenschap.[85] Onsterfelijkheid is bovendien wat anders dan eeuwigheid. De gestorvenen blijven in de tussentoestand op dezelfde tijdslijn als de levenden.

Hoofdargument in deze dualistische benadering is dus dat er een interval is, een tijdsperiode tussen dood en opstanding, gedurende hetwelk personen voortbestaan zonder lichaam.[86] Dit dualisme is zowel ontologisch - zij het niet in de zin van een scheiding van in zichzelf rustende substanties - als functioneel. De ziel beschikt over eigenschappen waarover het lichaam niet beschikt, voor èn na de dood.[87]

Cooper gaat ook in op de antropologie van Dooyeweerd. Hij toont daarvoor veel waardering. Dat is ook geen wonder, want hij interpreteert deze antropologie als een variant van het holistisch dualisme. Dooyeweerds holisme komt zijns inziens tot uitdrukking in de leer van de enkaptisch vervlochten structuren; diens dualisme in de opvatting dat het boventijdelijke hart na de aflegging van het tijdelijke lichaam blijft voortbestaan.[88] Volgens Cooper wordt het menselijk bestaan ook door Dooyeweerd 'gedichotomiseerd', namelijk bij de dood. Cooper heeft hier gelijk en ongelijk - gelijk omdat Dooyeweerd inderdaad zegt dat de ziel door de tijdelijke dood niet getroffen wordt; ongelijk omdat hij de concentratiegedachte miskent. Deze gedachte hield, zoals we zagen, in dat *heel* het tijdelijke bestaan van de mens zich uitdrukt in het boventijdelijke hart. De miskenning van de concentratie-gedachte heeft tot gevolg dat Cooper in zijn interpretatie van het boventijdelijke hart toch weer tendeert naar een geheeldelenopvatting: ten opzichte van het 'geheel' van hart plus lichaam is het hart slechts een 'deel'. Het hart is bij Dooyeweerd echter geen deel, ook niet iets extra's, geen donum superadditum, maar uitdrukking van de volheid van het menselijk bestaan.[89] Hier wreekt zich dat Cooper de ziel als een substantie ziet en deze identificeert met een complex van mentale en handelingsfuncties dat in principe los staat van het lichaam met zijn biotische functies.

Het bovenstaande neemt niet weg dat ook ten aanzien van

Dooyeweerds opvattingen vragen te stellen zijn. Dooyeweerd zegt van *de ziel dat deze, anders dan het lichaam, niet aan de tijdelijke, maar* buiten Jezus Christus om aan de eeuwige dood is onderworpen (Stelling V). Maar als de ziel het concentratiepunt van heel het tijdelijke bestaan is, hoe kan de tijdelijke dood daarop dan geen vat hebben? En hoe kan een dergelijk onlichamelijk zelf na de dood nog liefhebben, verlangen of zich iets herinneren? Dooyeweerds antropologie laat -als transcendentale antropologie- een antwoord op deze vragen strikt genomen niet toe. Toch zijn er bij Dooyeweerd aanwijzingen dat aspecten van het tijdelijke functioneren zich 'centraal' (in de boventijdelijke 'sfeer') herhalen. Zo spreekt Dooyeweerd bijvoorbeeld over centrale liefde. Ook de religie is bij hem iets centraals. *Men kan zich afvragen of hier niet sprake is van een verdubbeling,* een herhaling van het tijdelijke in het boventijdelijke.[90] Een dergelijke verdubbeling wekt niet alleen de suggestie van een dualiteit tussen het tijdelijke en het boventijdelijke, ze is ook in strijd met het transcendentale karakter van Dooyeweerds filosofie.

In de discussie over het voortbestaan van de ziel is naar mijn indruk nog te weinig verdisconteerd dat in de dood de schepping zich als het ware in omgekeerde richting voltrekt. Net zoals de schepping van de mens ten diepste een geheim is, zo is ook de dood een geheim - hetgeen ons extra voorzichtig moet maken om de ziel na de dood te vereenzelvigen met hetzij een mentaal functiecomplex (Cooper), hetzij *een wijsgerige constructie als het transcendentale, boventijdelijke* ik (Dooyeweerd).[91]

Het verschil tussen Dooyeweerd en Cooper berust vooral op een verschil in benadering van de filosofie zelf. Dooyeweerd is veel huiveriger dan Cooper om het bijbelse spreken over de mens te vermengen met wijsgerige analyse. Zo treft men in zijn werk nauwelijks verwijzingen naar de tussentoestand en de opstanding. Toch zal met name de wijsgerige antropologie het niet kunnen stellen zonder het veelkleurige bijbelse spreken over de mens. Anderzijds toont juist het werk van Cooper hoe gemakkelijk de wijsgerige analyse zich in dat geval verstrikt.

c) Nieuwe aanzetten met betrekking tot de systematiek

(i) Herleving van het antropologisch debat

Afgezien van incidentele bijdragen kan van een herleving van het debat over de antropologie eigenlijk pas gesproken worden vanaf het midden van de jaren tachtig. In 1986 organiseerde de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte een internationaal symposium onder de titel *On being human.*[92] Bovendien promoveerde Ouweneel in dat

jaar op Dooyeweerds antropologie. Nadien was enige tijd een werkgroep antropologie actief die de resultaten van haar bezinning in het eerste nummer van de jaargang 1989 van *Philosophia Reformata* voor het voetlicht bracht. We belichten enkele aspecten uit hetgeen in deze publicaties naar voren komt.

(ii) De anticiperende richting van het mens-zijn

In een belangrijk artikel stelt Stafleu dat de erflaters van Dooyeweerd nog nauwelijks begonnen zijn de antropologische vruchten te plukken van diens systematiek.[93] Centraal in Stafleus verwerking van deze systematiek staat de gedachte dat het mens-zijn zich bij uitstek in de *anticiperende richting* voltrekt, dat wil zeggen in het vooruitgrijpen op hogere functies en uiteindelijk de geloofsfunctie. Nu is dit een gedachte die ook bij Dooyeweerd al te vinden is. Juist vanwege het ontsluitingsproces in anticiperende zin is de actstructuur zo plastisch en open. Dooyeweerd spreekt in verband met dit anticiperen over de *transcenderende tijdsrichting* in de orde van ontsluiting van de aspecten. Stafleu aanvaardt Dooyeweerds leer van de kosmische tijd[94], maar omdat bij hem alle nadruk ligt op het transcenderen als anticiperen, lijkt hij te ontsnappen aan de transcendentale problematiek van eenheid en veelheid (zie boven).[95] Het is niet overdreven te stellen dat anticipatie en retrocipatie bij Stafleu de plaats innemen van wat bij Dooyeweerd concentratie en divergentie heet.

Deze benadering wordt mede begrijpelijk uit wat Stafleu over de natuurkunde zegt. Want terwijl in de natuurkunde de methodische beperking tot het fysische inclusief de retrocipaties van het fysische geweldig vruchtbaar is gebleken, lijkt ten aanzien van de mens een dergelijke benadering tot mislukken gedoemd. Met name voor de post-psychische functies geldt dat deze bij de mens nauwelijks in onontsloten vorm aangetroffen kunnen worden. De mens is in elk van zijn aspecten niet alleen retrociperend maar ook en juist anticiperend actief. En dat maakt de methodische beperking tot de functies en hun retrocipaties tot een onmogelijke opgave. Ook de leer van de individualiteitsstructuren is in het postpsychische slechts van beperkte waarde. Zo heeft de actstructuur geen funderende en ook geen kwalificerende functie. Stafleu zegt het niet met zoveel woorden, maar men kan zich afvragen of deze structuur nog wel een deelstructuur genoemd kan worden.[96]

In het licht van het bovenstaande is het begrijpelijk dat Stafleu in de bespreking van het post-psychische functioneren vooral gebruik maakt van de modale analyse. Er doemt hier evenwel een moeilijkheid op. Het menselijk bestaan voltrekt zich op zo'n veelzijdige en

gevarieerde wijze dat het nauwelijks mogelijk is het functioneren van de persoon zodanig te abstraheren dat een louter *'modaal subject'* overblijft. Niettemin laat Stafleu zien dat het mogelijk is om vanuit de modale *subject-subjectrelaties* het menselijk bestaan te doorlichten. Deze relaties hebben dus betrekking op subjects*functies* en niet op subjecten (personen; het ik). Terecht constateert hij dat deze benadering, die met name ook het relationele karakter van het mens-zijn poogt te honoreren, voorheen nog nauwelijks beproefd is.

Wat betreft de verhouding tussen mens en dier valt op dat Stafleu ook aan het dier subjectsfuncties in het logische, linguale en sociale toeschrijft - met de restrictie dat het dier in deze functies dan toch weer vooral in retrociperende zin fungeert. Het post-psychische gedrag van dieren, tot uitdrukking komend in een zeker onderscheidingsvermogen, in primitieve symbolisering en in onderlinge omgang, staat met andere woorden geheel in het teken van het biotisch en psychisch functioneren.

Ook in het onderscheid tussen lichaam en geest gaat het volgens Stafleu primair om een dualiteit van anticiperende en retrociperende richtingen. Juist omdat de menselijke bestaanswijze zo open en plastisch is en de menselijke persoon niet kan worden geanalyseerd als een individualiteitsstructuur met een leidende en een funderende functie, dient alle nadruk te vallen op het richtingsaspect. Het menselijk bestaan wordt gekenmerkt door het simultaan *retrociperend* (lichamelijk) èn *anticiperend* (geestelijk) gericht-zijn. Beide richtingen hebben op alle modale aspecten betrekking.

Stafleus accent op het anticiperen is zo sterk dat hij tendeert naar een vorm van *emergentie-denken.*[97] Onder specifieke omstandigheden ontwikkelen bepaalde structuren zich dusdanig in anticiperende zin dat het ontstaan van nieuwe structuren (emergentie) mogelijk wordt. Dit betekent niet dat er vooraf geen wetten voor deze nieuwe structuren bestaan. Deze wetten zijn alleen niet operationeel. Het *werkingsmoment* in deze emergente ontwikkeling lijkt door Stafleu vooral aan de *subjectszijde* gezocht te worden.[98]

Ik eindig deze paragraaf met enkele opmerkingen over het enkaptisch structuurgeheel als *morfologisch* (of *vorm*)geheel. Net als Dengerink lijkt ook Stafleu niet veel heil te zien in deze typering.[99] Deze aarzeling is begrijpelijk, maar laat een mogelijkheid die Dooyeweerds structuurtheorie biedt, nog onbeproefd.

Dooyeweerd merkt ten aanzien van structuurgehelen in het algemeen op dat deze ofwel herkenbaar zijn aan hun *'objectief zinnelijke gestalte'* ofwel aan hun *'objectieve cultuurvorm'* (vgl. 3.b). Ten aanzien van het lichaam stelt hij dat het vormgeheel tot uitdrukking komt in

de 'uitwendige' lichaamsstructuur. Daarmee kiest hij voor de eerste variant: het lichaam wordt als geheel herkenbaar vanwege de objectief zintuiglijke gestalte van het lichaam. Deze gedachte ligt voor de hand, maar heeft toch ook iets onbevredigends. Het bijvoeglijk naamwoord 'uitwendig' suggereert immers dat het vervlochten-zijn van de deelstructuren zich primair in *ruimtelijk-visuele* zin manifesteert: het ruimtelijk geproportioneerde en afgrensbare lichaam als ruimtelijk en zichtbaar knooppunt van vervlechtingen.

Ongetwijfeld speelt in de ervaring van het lichaam de ruimtelijk zichtbare afgrenzing en proportionering een belangrijke rol. Andere niet primair visuele 'afgrenzingen' lijken echter niet minder belangrijk. Men denke aan de emotionele en sociale afgrenzing: men laat de een emotioneel dichterbij komen dan de ander; en in de onderlinge omgang neemt de een meer ruimte in dan de ander. Dooyeweerds accent op de uiterlijke lichaamsvorm (morfologie) is een te eng criterium om het geheel van de lichamelijkheid te vatten. De mens zit niet opgesloten in zijn vel. Wil men nadruk blijven leggen op het ruimtelijke, dan moet ook gedacht worden aan retrocipaties op het ruimtelijke in bijvoorbeeld het psychische, het sociale en het juridische aspect; en daarnaast aan de integrerende betekenis van de *innerlijke voorstelling* van het eigen lichaam, het lichaamsbeeld.[100] Bij patiënten met anorexia nervosa en bij sommige psychotici is deze innerlijke voorstelling sterk vertekend. Juist in de ontmoeting met deze patiënten wordt duidelijk hoe belangrijk het lichaamsbeeld is voor het emotionele beleven, de zelfwaardering en de organisatie van gedrag.

Afgezien van deze ruimtelijke analogieën kan echter ook worden gedacht aan een variatie op de tweede mogelijkheid binnen Dooyeweerds systematiek, die van de herkenning van het lichaam - in zijn eenheid en totaliteit - als 'objectieve cultuurvorm'. De mens is immers ook een *historisch vormgevend* wezen. Juist in zijn vormgevende activiteit, in arbeid, spel, en kunst, is de mens herkenbaar als eenheid en als geheel. We zouden hier kunnen spreken van een *innerlijke* vervlechting van het vormgeheel van de lichamelijkheid-als complement van de *uiterlijke*, morfologische vervlechting. Bij mijn weten is met betrekking tot de typering van het enkaptisch structuurgeheel nog nimmer op deze mogelijkheid binnen Dooyeweerds systematiek gewezen.

(iii) Het psychische aspect; emoties

Aansluitend bij suggesties die reeds bij Vollenhoven, Troost en Van Dijk te vinden zijn, heeft Ouweneel in zijn al genoemde dissertatie voorgesteld om het psychische aspect te splitsen in een *perceptief* en

een *sensitief* aspect. Het perceptieve aspect heeft betrekking op elementaire gewaarwordingen. Deze gewaarwordingen berusten op een ongereflecteerd bewustzijn van zintuiglijke prikkeling. Bepaalde instinctieve gedragingen en tendenties bij dieren kunnen volgens Ouweneel ook tot het perceptieve gerekend worden. Het sensitieve aspect betreft emoties, impulsen en driften.

Een belangrijk argument voor deze splitsing van het psychische in een perceptieve en een sensitieve modaliteit vindt Ouweneel in de opvattingen van de neurofysioloog MacLean, die stelt dat de hersenen zijn opgebouwd uit drie morfologisch en biochemisch te onderscheiden delen: hersenstam inclusief basale kernen ('reptilian brain'), limbisch systeem ('paleo-mammalian brain') en neocortex ('neo-mammalian brain'). Deze drievoudige geleding correspondeert wonderwel met de nieuwe indeling in een perceptieve, een sensitieve en een spiritieve (of act)structuur. Hersenstam en basale kernen zouden dan in perceptieve zin functioneren; het limbisch systeem in sensitieve zin en de neocortex in spiritieve zin.[101] De term spiritief heeft betrekking op wat Dooyeweerd de actstructuur noemt.

Een tweede argument voor de splitsing van de psychische modaliteit bestaat uit toepassing van Dooyeweerds antinomieën-kritiek op het psychische. Deze kritiek houdt in dat er ongerijmdheden ontstaan zodra bij de wetenschappelijke bestudering van een bepaald verschijnsel modale onderscheidingen niet op de juiste wijze worden gehanteerd.[102] Ouweneel stelt nu dat er ongerijmdheden ontstaan als gewaarwordingen en emoties worden herleid tot één modaliteit. Wie dat doet stuit op de moeilijkheid dat er wel gewaarwordingen zijn die geheel onafhankelijk van gevoelens en emoties ontstaan, maar omgekeerd geen gevoelens en emoties die geheel onafhankelijk van de gewaarwording tot stand komen.[103] Er zouden voor het psychische dan sensitieve wetten gelden die niet van toepassing zijn op alle subjecten die binnen de psychische wetskring fungeren. Van dieren wordt immers aangenomen dat ze in de psychische wetskring fungeren. Van tal van lagere diersoorten kan men evenwel niet zeggen dat ze emoties en driften kennen, met andere woorden in sensitieve zin fungeren.

Ouweneels suggestie is aantrekkelijk en stimulerend, maar stuit toch ook op bezwaren. Allereerst is er een *empirisch* bezwaar. Hersenstam en basale kernen zijn vermoedelijk op zichzelf niet voldoende om zelfs de meest primaire vorm van bewustzijn tot stand te brengen: ook voor elementaire vormen van bewustzijn geldt dat zij - in ieder geval bij de mens - corticale (hersenschors)activiteit vooronderstellen.[104] Dat brengt ons op een tweede vraag, namelijk of bepaal-

de structuren in het brein door Ouweneel niet teveel worden *vereenzelvigd* met deelstructuren in de wijsgerige structuurleer. In paragraaf 3.c hebben wij benadrukt dat in Dooyeweerds visie hersenprocessen altijd vanuit het geheel van het menselijke functioneren, dat wil zeggen vanuit alle vier de deelstructuren, moeten worden bestudeerd. Elk onderdeel van het lichaam functioneert gelijkelijk in alle deelstructuren. Ouweneel lijkt de verschillende lagen in het brein te veel te identificeren met het functioneren van een bepaalde deelstructuur.

Deze bezwaren nemen niet weg dat er inderdaad een verschil is tussen perceptie zonder meer en primaire affectieve waardering. Het is evenwel de vraag of dit verschil groot genoeg is om het bestaan van een aparte perceptieve wetskring te postuleren. Men zou de oplossing ook in een andere richting kunnen zoeken, door bijvoorbeeld aan te nemen dat èn perceptie èn affectieve waardering zelf weer onderworpen zijn aan een achterliggend kwalificerend proces. Men zou hier kunnen denken aan het gegeven dat het dier minder star aan zijn omgeving is gebonden dan de plant en dat voor de handhaving in en adaptatie aan een veranderende *Umwelt* allerlei aangeboren gedragsresponsen over een zekere variabiliteit dienen te beschikken. *Leerprocessen* spelen een belangrijke rol bij het benutten van deze variabiliteit, ook bij de laagste diersoorten.[105] Het verschil tussen signalering (perceptief) en prereflexieve waardering (sensitief) valt hier weg, omdat in de bewerking van allerlei signalen niet zozeer de complexiteit van het bewustzijn van belang is, als wel de complexiteit van het (niet-bewuste) proces van informatieverwerking. Kenmerkend voor het dier is dat het leert, en wel omdat het in staat is aan allerlei signalen uit de omgeving een waarde voor de zelfhandhaving en overleving toe te kennen. Leerprocessen bepalen, al naar gelang de 'sensitieve waarde' van het signaal (denk aan signalen voor gevaar en veiligheid), of een bepaald gedragsrepertoire wordt versterkt of geremd.[106] Geheugenprocessen spelen in deze 'waarde-toekenning' een grote rol.

Tot slot van deze paragraaf wil ik nog kort stil staan bij de discussie over emoties. Dooyeweerd stelt, zoals we reeds zagen, in Stelling XI dat de enkaptische opbouw van het lichaam met zich mee brengt dat

> '.. naarmate de hoogste structuur tijdelijk in haar leidende rol in het structuurgeheel buiten werking treedt, de lagere zich in haar eigenwettelijkheid ook *naar buiten* zullen openbaren (vgl. bijv. de tijdelijke overheersing van de instinctieve levensdriften bij tijdelijke terzijdestelling van alle redelijke overlegging)'.

Dooyeweerd wekt hier volgens Dengerink de indruk dat het gevoelsleven 'van nature chaotisch is, en door de rede (!) in het spoor moet worden gehouden'.[107] Zeker is dat Dooyeweerd de term 'binding' (*enkaptische binding*) hier wel heel letterlijk neemt. Zelf heb ik laten zien dat het binnen de systematiek van Dooyeweerd mogelijk is om meer nuance aan te brengen, en wel door emoties, naar hun structuur, in drieërlei zin op te vatten, namelijk

(a) als in eigenwettelijkheid naar buiten tredende deelstructuur (zie de juist geciteerde Stelling XI); het betreft hier grenssituaties (de woede-uitbarsting);

(b) als intentioneel binnen de acten geobjectiveerde deelstructuur; men denke aan de situatie dat de aandacht op een bepaalde emotionele reactie wordt gericht (je realiseert je dat je boos bent); en

(c) als in de acten opgenomen en ontsloten deelstructuur; men denke aan de affectieve kleur waarmee allerlei activiteiten gepaard gaan (boos de afwas doen).[108]

Toch klinkt in alle drie deze varianten onvoldoende door dat emoties primair een *prereflexief signalerende en oriënterende* functie hebben en dat dit signaleren en oriënteren niet alleen iets zegt over het gesignaleerde (het object van emoties), maar ook en vooral over degene die geëmotioneerd raakt. Emoties hebben met andere woorden te maken met de *ik-zelf*verhouding. Deze laatste dient te worden opgevat als een verhouding tussen het ik in centrale zin en aspecten van de lichaamsstructuur. Emoties duiden op subtiele, aanvankelijk vaak *prereflexieve positie-verschuivingen* in de ik-zelfverhouding. Men wordt ongemerkt rood (de positie-verschuiving) en realiseert zich pas daarna dat men zich voor iets schaamt (zie boven, punt b). Het rood worden is niet slechts 'een naar buiten tredende' 'animale' deelstructuur (zie punt a). Als men hier al van een 'animale' reactie zou willen spreken, dan toch met dien verstande dat deze reactie *als zodanig* (en niet pas secundair) iets zegt over de persoon die rood wordt. Juist de lichamelijke manifestaties van emoties zijn voluit persoonlijk.

Aan deze noties kan recht worden gedaan door uit te gaan van een *meerlagigheid* in het actleven: affectieve oriëntatie als prereflexieve uitdrukking van hoe ik mij tot mijzelf en tot de wereld verhoud.

(iv) Lagen in het actleven: disposities en ethos

De gedachte dat er in het actleven sprake is van *meerlagigheid*, komt ook bij andere auteurs naar voren, en zeer expliciet bij Troost. Bij zijn opvattingen zullen we tot slot stil staan.[109] Troosts primaire interesse betreft de wijsgerige ethiek. Deze vat hij op als praxeologie, dat

wil zeggen als wijsbegeerte van het menselijk handelen, in zoverre dit handelen wordt bepaald door het ethos, door disposities (neigingen die bepaald worden door temperament en karakter) en door principes die aan 'normatieve situatie-structuren' ten grondslag liggen. Deze *praxeologie* dient volgens Troost scherp te worden onderscheiden van de *ethiek*, die de vakwetenschap is die de eigen aard en plaats van het morele aspect van de liefde in het geheel van de werkelijkheid bestudeert. Onze belangstelling gaat uiteraard uit naar de eerste twee aandachtsgebieden van de praxeologie, het *ethos* en de *disposities*.

Dooyeweerd onderscheidde tussen de ziel (of hart) en de acten. De 28e Stelling spreekt daarnaast van karakter, temperament en disposities:

> 'Het karakter is als zodanig van typisch *normatieve* geaardheid. In het karakter is echter enkaptisch gebonden het psychisch gekwalificeerde *temperament*.
> In het temperament zijn weder enkaptisch gebonden de typisch *biotisch gekwalificeerde* dispositie (vooral die van sexe) en de *typisch fysisch gekwalificeerde* disposities (de bewegingsdisposities in het "tempo" van de persoon).'

Bij Troost vinden we een nadere uitwerking van deze gedachten, waarbij met name de onderscheiding van het ethos ten opzichte van Dooyeweerd nieuw is. Onder ethos verstaat Troost een dieptelaag in het actleven, feitelijk de diepste laag, de eerste cirkel rond het centrum, c.q. het hart. Het ethos duidt op een fundamentele motiverende kracht in de persoonlijkheid; een basale, constant werkzame en integrerende laag die alle verlangens en strevingen richt en ordent. Het ethos heeft bovendien een gemeenschapskarakter. Zo kunnen we ook van culturen zeggen dat ze bepaald worden door een ethos. Termen als mentaliteit en houding reiken hier niet diep genoeg, volgens Troost. Het ethos duidt op de religieus-ethische motivering van alle menselijk doen en laten. Naar zijn inhoud komt het ethos tot uitdrukking in een bepaalde levensvisie.[110]

Disposities vormen ook bij Troost het knooppunt van vervlechting met de andere lichaamsstructuren. Zij staan, om een ruimtelijke metafoor te gebruiken, tussen het ethos en de acten in en vormen een dieptelaag (of -fase) in het actleven. Kenmerkend voor disposities is dat zij niet gebonden zijn aan één bepaalde modale kwalificatie. Zo kan een deugd als moed zich zowel in de onderlinge omgang (vertoon van lef), als in esthetische (artistieke durf) en religieuze zin (geloofsmoed) manifesteren. Troost trekt hier een parallel met de rol die de intuïtie speelt in het proces van kennisverwerving. Dooyeweerd

had de intuïtie een 'intermodale dieptelaag' in het kennen genoemd - intermodaal omdat in de intuïtie iets beleefd wordt van de alzijdige zinsamenhang van de werkelijkheid. Voor disposities geldt iets dergelijks. Ze kunnen niet worden geanalyseerd aan de hand van een 'slechts begripsmatige vlechtmat van anti- en retrocipaties'. Ze zijn verankerd in een dieptelaag in het actleven waarin de modaliteiten 'elkaar weer naderen en onderling doordringen'.[111]

5. Besluit

Als uit het voorgaande iets duidelijk moge zijn geworden, dan is het dat de reformatorisch wijsgerige antropologie haar vitaliteit en spankracht ontleent aan de ingespannen poging om structuur en dynamiek samen-te-denken. We hebben daarop dan ook nadruk gelegd en zijn - met pijn in het hart - voorbijgegaan aan de confrontatie met denkers als Heidegger, Sartre, Bergson, Ricoeur, Gadamer en Buber- om slechts enkelen te noemen. Met name het werk van Zuidema, Van der Hoeven en Klapwijk bleef daardoor onderbelicht.

Veel werk ligt nog te wachten - wat betreft de structuurtheorie de bezinning op thema's als identiteit en de ik-zelfrelatie en daarnaast de verwerking van tal van vakwetenschappelijke bevindingen, met name op het gebied van de (moleculaire) biologie en de neurowetenschappen; en wat betreft de dynamiek de confrontatie met de leegte en zinloosheid in het werk van denkers in het voetspoor van Nietzsche.[112] Ook de ontmoeting met joodse denkers als Heschel en Levinas en met het christelijk wijsgerig denken in Noord-Amerika is nog nauwelijks begonnen.

De toekomst van de reformatorisch wijsgerige antropologie ligt niet in de vakfilosofische specialisatie, hoe noodzakelijk op zichzelf ook, noch in een impressionistische levensbeschouwelijkheid, hoe groot op zichzelf het belang van levensbeschouwing ook is, maar in de concentratie op de intrinsieke samenhang van structurele analyse en religieuze verantwoording.

Noten hoofdstuk II

1. A.J. Heschel, *Wie is de mens?*, Baarn: Ten Have: Baarn, 1992, p. 28.
2. Vgl. C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
3. Vgl. J. Kristeva in: *De vreemdeling in onszelf*, Amsterdam: Contact, 1991.
4. Vgl. E.O. Wilson, *De gouden kooi. Onze vrije wil in opspraak*, Amsterdam: Elsevier, 1979.
5. Overigens wordt tegenwoordig door ontwikkelingspsychologen en neurobiologen aan de juistheid van deze zogenaamde retardatieleer (van de bioloog Bolk)

ernstig getwijfeld. Ook de baby blijkt al over tal van verfijnde motorische en sensorische reactiepatronen te beschikken. De baby is allerminst een passieve recipiënt. Hij modelleert en initieert door zijn specifieke bio-psychische toerusting vanaf het begin de moeder-kind interactie. Vgl. bijvoorbeeld D. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books, 1985.

6. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Athenaion, 1940, p. 10. De these van de mens als een niet-gespecificeerd en onaf wezen vindt men op p. 33 e.v. Overigens heeft Gehlen zijn boek in de vierde druk ingrijpend gewijzigd. Wij gebruikten de 11e druk uit 1976.
7. Eén van de beste introducties biedt nog steeds C.A. van Peursen, *Lichaam, ziel, geest*, Utrecht: Bijleveld, 1956.
8. Plato, *Phaedros*, 246a e.v.
9. Aristoteles, *De Anima*, 408a 16-17; 414a 30 - 415a 14; 433a 9 - 435a 10.
10. K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin/Heidelberg/London/New York: Springer, 1977.
11. Vgl. M.A.M.M. Meijsing, *Mens of machine? Het lichaam-geestprobleem in de cognitieve psychologie*, Lisse: Swets & Zeitlinger, 1986; J. Kim, *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
12. Een heldere inleiding biedt R. Marres, *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*, Muiderpoort: Coutinho, 1991. Vgl. voorts voor wat betreft de Angelsaksische traditie J. Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London: Penguin Books, 1988; en Q. Cassam (Ed.), *Self-knowledge* [Oxford Readings in Philosophy], Oxford: Oxford University Press, 1994; en voor wat betreft de hermeneutische traditie P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Editions du Seuil, 1990; voor een combinatie van hermeneutisch en analytisch filosoferen, vgl. Th.C.W. Oudemans, *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, Meppel/Amsterdam: Boom, 1980.
13. Zie hiervoor ook R. van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam/Kampen: Buijten & Schipperheijn i.s.m. Kok, 1992.
14. De klassieke verdediging van het filosofisch *behaviorisme* vindt men bij G. Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949.
15. Deze transformatie van het concrete ik in een theoretisch ik is voor filosofen als Kant en Husserl precies de reden geweest om naast het *empirische* ik een *transcendentaal* ik te onderscheiden. Genoemde filosofen vatten de 'theoretisering' van het ik niet op als een euvel, maar juist als uitdrukking van iets fundamenteels: het transcendentale ik wordt mogelijkheidsvoorwaarde voor het kennen. Het feit dat ik (empirisch subject) gedachten (object) kan denken, is slechts mogelijk onder de aanname van een transcendentaal ik, dat de noodzakelijke voorwaarde vormt voor de synthese van het subjectieve en het objectieve moment in de (zelf)kennis. Dit transcendentale ik heeft een puur formele status en dus geen enkele empirische inhoud.
16. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Section 6, 1739-1740 (London: Penguin Books, p. 300).
17. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
18. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris: Gallimard, 1936.
19. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University, 1980, p. 355. Het bewustzijn is volgens Rorty geen apart immaterieel domein naast het domein van materiële lichamelijke verschijnselen. Wanneer we iets niet-materieel noemen bedoelen we in feite iets triviaals, namelijk 'niet onmiddellijk duidelijk voor iedereen die kijkt'.
20. D.R. Hofstadter & D.C. Dennett (Eds.), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Mind and Soul*, New York: Basic Books, 1981.
21. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Comp., 1991, pp.

426-427.

22. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, pp. 422-423.
23. Vgl. W.J. Ouweneel, *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1986.
24. H. Dooyeweerd, 'De leer van de mensch in de wijsbegeerte der wetsidee', in: *Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte* 7 (1942), pp. 134-144. Wanneer in de tekst wordt verwezen naar de Stellingen, gaat het om deze tekst. De stellingen zijn naderhand gepubliceerd in het studentenblad *Sola fide* (1954), pp. 8-18.
25. Er is overigens wel een typescript van belangrijke gedeelten van het derde deel bewaard gebleven (vgl. Ouweneel *De leer van de mens*, pp. 17-20). Schrijver dezes kreeg tijdens het schrijven van dit hoofdstuk de beschikking over de door het Dooyeweerd Centrum te Ancaster (Canada) verzorgde engelse vertaling van dit typescript (ruim 160 pagina's). Deze tekst zal te zijner tijd gepubliceerd worden in de engelse vertaling van Dooyeweerds verzamelde werk. Het eerste deel handelt over de natuurfilosofie en overlapt Dooyeweerds artikel over het substantiebegrip uit 1950 (zie noot 29). In het tweede deel, dat handelt over de antropologie, treft men een uitvoerige confrontatie met onder andere Gehlen en Scheler en een precisering van Dooyeweerds inzichten inzake de deelstructuren, met name de actstructuur. Ook vindt men er beschouwingen over het evolutievraagstuk, over het lichaam als vormgeheel, over het onderscheid tussen mens en dier, en over de leer van het boventijdelijke hart.
26. H. Dooyeweerd, 'Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee', in: *Phil. Ref.* 5 (1940), pp. 160-182, pp. 193-234.
    H. Dooyeweerd (1953-1958), *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. *I-IV*, Amsterdam/Paris/Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publ. Comp. (voortaan *NC*); vgl. met name *NC III*, p. 694 e.v., p. 765 e.v., p. 781 e.v.;
    H. Dooyeweerd, 'Van Peursen's critische vragen bij 'A New Critique of Theoretical Thought', in: *Phil. Ref.* 25 (1960), pp. 97-150.
    H. Dooyeweerd, 'De taak ener wijsgerige anthropologie en de doodlopende wegen tot wijsgerige zelfkennis', in: *Phil. Ref.* 26 (1961), pp. 35-58.
    Vgl. ook H. Dooyeweerd (1960), *In the Twilight of Western Thought*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
27. R. van Woudenberg, *Gelovend denken*, pp. 136-141, 147-152.
28. H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek *III: De individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid*, Amsterdam: H.J. Paris, 1936, p. 94 (noot 1); resp. p. 561 (hierna aangehaald als *WdW III*).
29. H. Dooyeweerd, 'Het substantiebegrip in de moderne natuurphilosophie en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel', in: *Phil. Ref.* 15 (1950), pp. 66-139.
30. H. Dooyeweerd, 'Het substantiebegrip in de moderne natuurphilosophie', p. 75.
31. *Deze toevoeging is belangrijk omdat inmiddels duidelijk is hoezeer de regulatie* van ademhaling, hartslag en zweetsecretie beïnvloed wordt door leerprocessen, emoties en door concentratie van de aandacht (attentie).
32. De term 'animaal' duikt op in *NC II*, p. 114: 'I have argued that the actstructure or inner human experience is founded in a lower structure qualified by feeling-drives in which the psychical aspect has not yet opened its anticipatory spheres. (..) this *animal* structure is bound by the higher act-structure of human experience' (*curs. G.G.*). *Dooyeweerd doelt hier op de psychische deelstructuur in engere* zin, los van de typisch menselijke ontsluiting van deze structuur door anticiperende subject-objectrelaties.
33. Vgl. hiertoe G. Glas, 'Emotie als struktuur-probleem. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerds leer van het enkaptisch struktuurgeheel', in: *Phil. Ref.* 54 (1989), pp. 29-43.

34. In feite hebben we hier te maken met de uitwerking van een gedachte die aan de oorsprong staat van heel Dooyeweerds leer van de individualiteitsstructuren, de gedachte namelijk dat allerlei wetenschappen, ook de biologie en de psychologie, er steeds weer toe neigen hun functiebegrip te verzelfstandigen. Telkenmale wordt het modale (functionele) perspectief verwisseld met het entitaire (ontische) perspectief, aldus Dooyeweerd. Functies worden beschouwd als quasi-entiteiten die een bestaan in zichzelf hebben. Deze verzelfstandiging heeft als onvermijdelijk gevolg dat de samenhang der functies een probleem wordt. Het uiteindelijk resultaat is dan ofwel dualisme (twee verzelfstandigde functies tegenover elkaar) ofwel een vorm van monisme (reductie van functies tot één functie).
35. Kortheidshalve gaan we hier voorbij aan het functioneren van de hersenen binnen de fysische deelstructuur.
36. Het fenomeen plasticiteit, dat momenteel in de neurowetenschap sterk in de belangstelling staat, kan overigens niet los worden gezien van het feit dat het biotische in de mens anticipeert op objectsfuncties van hogere wetskringen.
37. Ouweneel spreekt hier van geactiveerde *interne* objectsfuncties van resp. een biotische animaal- (perceptief), een biotische mammaal- (sensitief), en een biotische humaanstructuur (spiritief) (*De leer van de mens*, pp. 202-206). Het onderscheid intern-extern ten aanzien van de objectsfuncties heeft betrekking op het al dan niet deel uitmaken van het enkaptisch structuurgeheel. De activering van de esthetische objectsfunctie van het zingen van de vogel vindt niet vanuit de vogel zelf plaats, maar is afhankelijk van de mens (en dus extern). In het zingen van de mens vindt deze ontsluiting intern plaats.
38. Hier zien we dat Dooyeweerd nog een element in de discussie betrekt, namelijk dat in het menselijke actleven ook de ziel (of het hart) werkzaam is. We laten dit voor het moment nog even rusten.
39. Vgl. G. Glas, *Concepten van angst en angststoornissen. Een psychiatrische en vakfilosofische studie*, Lisse/Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1991, hoofdstuk 6.
40. Hiermee is niet gezegd dat deze gedachtenexperimenten elke zin ontberen. Zo laat Dennett in een zeer geestige, later ook gepubliceerde lezing zien dat het mogelijk, ja zelfs onontwijkbaar, is binnen een fysicalistische benadering bepaalde morele en juridische vragen te stellen. Zie D.C. Dennett, 'Where am I?', in: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton (Sussex): Harvester Press, 1981, pp. 310-323.
41. Voor een grondige en zakelijk correcte weergave en verdediging, zie Ouweneel, *De leer van de mens*, hoofdstuk 5 en 6. Voor kritiek vgl. P.J. Steen, *The Structure of Herman Dooyeweerd's Thought*, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1983. Steen bestrijdt Dooyeweerd met diens eigen denkinstrumentarium door bij hem sporen van het natuur-genademotief te signaleren.
42. De uitdrukking aangeboren impuls ('innate impulse') is ontleend aan Dooyeweerds definitie van religie in *NC I*, p. 57. Religie wordt daar gedefinieerd als 'the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the *true* or a *pretended* absolute Origin of all temporal diversity of meaning, which it finds focused in concentrically in itself'.
43. Vgl. H. Hart, *Understanding Our World. An Integral Ontology*, Lanham/New York/London: University of America Press, 1984, pp. 279, 318.
44. Vgl. Stelling XVII: 'De "anima rationalis" blijkt steeds het product van een theoretisch abstractie uit het volle tijdelijk (en dus lichamelijk) bestaan van de mens, en deze abstractie wordt tot een van het materie-lichaam wezenlijk onafhankelijke substantie verzelfstandigd.'
45. Vgl. Stelling XVI: 'De gerijpte aristotelische opvatting van de anima rationalis als het 'lichaam in actie' toont duidelijk, dat Aristoteles denken en willen als bewuste verrichtingen der anima rationalis moet hebben gezien. Hij kon echter dit

belangrijke inzicht niet consequent doorvoeren, omdat het Griekse vorm-materie thema eiste, dat althans het algemeen beginsel der denk-activiteit (als redelijk vormprincipe) tot een van het "materie-lichaam" volkomen onafhankelijke substantie (ousia) werd verzelfstandigd. Daardoor kon Aristoteles alleen het receptieve menselijk *denkvermogen* (het denken als dunamis), maar niet de eigenlijke *denkactiviteit* (de nous poiètikos) als bestanddeel der menselijke ziel en de laatste als "vorm van het lichaam" vatten'. Vgl. ook G. Glas, 'Hierarchy and dualism in Aristotelian psychology', in: *Phil. Ref.* 57 (1992), p. 95-116.

46. Dit is dan ook de reden dat Dooyeweerd het hart - in wijsgerige zin - een idee noemt. Het onderscheid tussen begrip en idee heeft een kantiaanse achtergrond. Ideeën hebben bij Kant een *regulatieve* betekenis. Ze hebben geen empirische inhoud, maar oefenen een vormende werking uit op het proces van kennisverwerving. De ideeën richten de wetenschappelijke kennis op dat wat aan gene zijde van het kennende bewustzijn ligt: de principieel onkenbare werkelijkheid van het 'Ding-an-sich'. Dooyeweerd geeft aan deze kentheoretische interpretatie van de (transcendentale) ideeën een religieuze draai, die hierin bestaat dat hij de ideeën opvat als noodzakelijke *religieuze presupposita* voor het kennen.

47. Vgl. H.G. Geertsema, *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992, p. 102 e.v.

48. Te denken valt aan:
J.H. van der Hoeven, *Kritische ondervraging van de fenomenologische rede*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1963.
J.P.A. Mekkes, *Teken en motief der creatuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1965.
J.P.A. Mekkes, *Radix, tijd en kennen* (Proeve ener critiek der belevingssubjectiviteit), Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1971.
J.P.A. Mekkes, *Tijd der bezinning*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1973.
S.U. Zuidema, *Nacht zonder dageraad. Naar aanleiding van het atheïstisch en nihilistisch existentialisme van Jean-Paul Sartre*, Franeker: Wever, 1948 (oratie).
S.U. Zuidema, *Communication and Confrontation. A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought*, Assen/Kampen: Van Gorcum/Kok, 1972. Dit werk bevat bijdragen over Kierkegaard, Jaspers, Dewey, Heidegger, Merleau-Ponty, Blondel, Marcel, Ricoeur, Barth en Bultmann.

49. Vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 'Problemen rondom de tijd', in: A. Tol & K.A. Bril, *Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992, pp. 160-198 (vgl. met name het schema op p. 184). En D.H.Th. Vollenhoven, 'Problemen van de tijd in onze kring', in: idem, *Vollenhoven als wijsgeer*, pp. 199-211.

50. Dooyeweerd zou niet ontkennen dat de ziel onderworpen is aan de wet, hetgeen Vollenhoven enigszins suggereert. De boventijdelijke sfeer staat bij hem als zodanig onder de wet. Boventijdelijk is *niet boven-creatuurlijk* en eeuwigheid is *geschapen eeuwigheid* (aevum), aldus Dooyeweerd. Maar Vollenhoven heeft gelijk als hij stelt dat bij Dooyeweerd de hele tijdelijke werkelijkheid zich *via* het boventijdelijke hart concentreert op de Oorsprong van zin.

51. De term functie-mantel is vermoedelijk ontleend aan de door Paulus gebezigde term 'aardse tent' in 1 *Korintiërs* 5:1-4. Het lichaam wordt in de desbetreffende passage, als aardse en vergankelijke tent, gecontrasteerd met de hemelse woonstede, die onvergankelijk is.

52. De eerste 'bepaaldheid' betreft het modale 'zus-zo' onderscheid, de tweede 'bepaaldheid' het entitaire 'dit-dat' onderscheid. Vgl. D.H.Th. Vollenhoven, *Isagoogè Philosophiae*, Amsterdam: Uitgave Filosofisch Instituut Vrije Universiteit, 1967, p. 22 e.v., p. 53 e.v..

53. Vgl. A. Janse, *Van idolen en schepselen*, Kampen: Kok, 1938. Vgl. over deze worste-

ling en het contact met Janse ook J. Stellingwerff, *D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978). Reformator der wijsbegeerte*, Baarn: ten Have, pp. 60-65.

54. Vgl. J.H. Kok, *Vollenhoven. His early development*, Sioux Center: Dordt College, 1992, pp. 37-43.
55. Vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 'Problemen rondom de tijd', p. 186.
56. Toch spreekt Dooyeweerd ook zelf van een daadwerkelijk transcenderen van de kosmische tijd (vgl. *NC I*, p. 31, noot 1). Dooyeweerd reageert in de betreffende passage vermoedelijk op het in het Bestuur van de Vereniging circulerende en door Vollenhoven opgestelde Divergentierapport-I. Vgl. A. Tol & K.A. Bril, *Vollenhoven als wijsgeer*, pp. 107-111.
57. Vgl. K.J. Popma, *Wijsbegeerte en anthropologie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1963 (m.n. de hoofdstukken over ziekte en zonde en over ouder worden en ouderdom); voorts K.J. Popma, *Levensbeschouwing. Opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus. Deel V*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1962, p.75 e.v. (over hersenspoeling).
58. Vgl. K.J. Popma, *Calvinistische geschiedenis beschouwing*, Franeker: Wever, 1945; idem, *Nadenken over de tijd*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1965; idem, *Evangelie en geschiedenis*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1972. Vgl. voorts idem, 'Het onaantastbare in ons', in: *Wijsbegeerte en anthropologie*, pp. 291-311.
59. Denk wat betreft dit bijbelse gegeven bijvoorbeeld aan teksten als: 'Voorwaar, voorwaar, Ik zeg U: Wie gelooft, heeft eeuwig leven' (*Johannes* 6:47; vgl. ook 6:40 en 6:54); en 'Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen' (*Johannes* 17:3).
60. K.J. Popma, *Nadenken over de tijd*, pp. 251-252.
61. We moeten hier precies formuleren. Popma stelt het zo dat het transcenderen samenvalt met het zich 'tegenover' de creatuurlijkheid stellen; waarbij dit zich-tegenover-de-creatuurlijkheid-stellen wordt vereenzelvigd met de tegenoverstelling die kenmerkend is voor de theoretische denkhouding. Bij Dooyeweerd zit hier nog een schakel tussen: de religieuze zelfkennis, c.q. het transcenderen van de kosmische tijdsorde, is niet *als zodanig* al van theoretische aard, maar de *mogelijkheidsvoorwaarde* voor het 'tegenover' van de theoretische denkhouding. Dooyeweerd onderscheidt het *boventijdelijke* 'boven' (transcendentie; religieuze zelfkennis) van het *tijdelijke* 'tegenover' van de Gegenstandsrelatie. Bij Popma vallen 'boven' en 'tegenover' min of meer samen.
62. Vgl. K.J. Popma, 'Het onaantastbare in ons', pp. 291-311. Uitgangspunt is hier het woord van Jezus tot Martha bij de gestorven Lazarus: 'Wie in Mij gelooft zal leven, ook al is hij gestorven' (*Johannes* 11:25).
63. De desbetreffende passage handelt over de kerk, maar is zonder veel moeite toepasbaar op de mens. 'In zoverre de gemeente haar niet-van-de-wereld-zijn laat ondergaan in haar in-de-wereld-zijn, in zoverre als de kerk zich reëel historiseert, bestaat ze bij de gratie van een mythe' ... en 'leeft [ze] in een mythische tijd' (in: *Nadenken over de tijd*, p. 253). Deze mythe bestaat er in dat de kerk haar 'uit-de-hemel-zijn' vereenzelvigt met haar historische gestalte. Natuurlijk moet de kerk zich organiseren, maar ze 'moet even sterk haar organisatievorm loochenen. Haar enige mogelijkheid is, te bestaan im Widerspruch' (in: *Nadenken over de tijd*, p. 253). De scherpe toon wordt vermoedelijk mede bepaald door Popma's eigen ervaringen in de kerkstrijd in de gereformeerde wereld van de jaren veertig en zestig.
64. Vgl. K.J. Popma, 'Het onaantastbare in ons', p. 304.
65. K.J. Popma, 'Ouderdom en ouder worden', in: *Wijsbegeerte en anthropologie*, pp. 265-289 (citaat p. 288).
66. K.J. Popma, 'Het ontaantastbare in ons', pp. 308-309. Vgl. ook *Levensbeschouwing, V*, p. 78 e.v.
67. Vgl. ook G.K. Schoep, 'Neurose en religie', in: *Phil. Ref.* 13 (1948), pp. 168-186;

W.K. van Dijk, 'Neurosis and religion', in: *Philosophy and Christianity. Philosophical Essays dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*, Kampen/Amsterdam: Kok/North Holland Publ. Comp., 1965, pp. 367-376.

68. H.G. Geertsema, 'Transcendentale openheid', in: *Phil. Ref.* 35 (1970), pp. 25-56, pp. 132-155. De desbetreffende vraag wordt op p. 47 gesteld.
69. Geertsema, 'Transcendentale openheid', p. 48.
70. Vgl. bijvoorbeeld *NC I*, p. 55: 'He [God, G.G.] has expressed His image in man by concentrating its entire temporal existence in the radical religious unity of an ego in which the totality of meaning of the temporal cosmos was to be focused upon its Origin'.
71. Geertsema, 'Transcendentale openheid', p. 49. Geertsema heeft deze kritiek naderhand nog eens herhaald en bij die gelegenheid van een 'onverantwoorde *metabasis eis allo genos*' gesproken, dat wil zeggen een ongeoorloofde verbinding tussen bijbels onderwijs en filosofische problemen; vgl. idem, *Het menselijk karakter van ons kennen*, p. 130.
72. Vgl. ook de boven reeds geciteerde passage in Stelling V: 'Deze openbaring van de 'ziel' van 's mensen bestaan als *integraal centrum* van *heel de lichamelijke existentie*, is volkomen correlaat aan de Zelf-Openbaring-Gods als *integrale* Schepper van hemel en aarde, die geen eigenmachtige tegeninstantie tegenover Zich heeft.'
73. Dooyeweerd is hier trouw gebleven aan Kuyper, met name aan de bekende, haast beruchte passage uit de Stonelezingen: 'Zal toch zulk een actie op *heel* ons leven zijn stempel drukken, dan moet ze uitgaan van dàt punt in ons bewustzijn, waar ons leven nog ongedeeld ligt en nog in zijn eenheid ligt saamgevat, niet in de gespreide stengels, maar in den wortel waarop alle stengels uitschoten. En dat punt nu kan niet anders liggen dan in de tegenstelling tussen al het *eindige* in ons menschelijk leven en het *oneindige* dat er achter ligt. Dáár alleen is de gemeenschappelijke bron, van waaruit de verschillende stroomen van ons menschelijk leven opkomen en zich verdeelen. Persoonlijk ervaren we dan ook gedurig, hoe in het diepst van ons gemoed, op het punt waar dit gemoed zich voor den Eeuwige ontsluit, alle stralen van ons leven als in één brandpunt samenvallen, en alleen daar die harmonie herwinnen, die ze in het leven zoo telkens en zoo pijnlijk verliezen' (in: A. Kuyper, *Het Calvinisme*, Kampen: Kok, z.j., p. 14). Wiskerke, die deze semi-mystieke opvatting de 'hart-kwaal' van de wijsbegeerte der wetsidee heeft genoemd, legt hier een verband met de opvattingen van denkers als Clemens van Alexandrië, Origines en met name Gregorius van Nyssa. Vgl. J.R. Wiskerke, *De strijd om de sleutel der kennis. Een bundel opstellen over theologie en filosofie*, Groningen: De Vuurbaak, 1978, p. 75 e.v. (vgl. ook het interessante notenapparaat op p. 259 e.v.).
74. Vgl. H.G. Geertsema, 'Transcendentale openheid', pp. 149-153.
75. Vgl. G.C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, Kampen: Kok, 1957, p. 51 e.v.; vgl. K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus*, deel I, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1947, pp. 263-306; en voorts H.G. Geertsema, *Het menselijk karakter van ons kennen*, pp. 137-146.
76. Vgl. G.C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, p. 289. Achtergrond is hier het dilemma tussen *substantialisme* (dat uitgaat van het primaat van de substantie ten opzichte van de relatie) versus *functionalisme* (dat uitgaat van het primaat van de functie of relatie ten opzichte van de substantie). Volgens Dooyeweerd geldt hier een 'tertium datur' (=er is een derde), aldus Berkouwer, namelijk dat de 'relatie allerminst de werkelijkheid bedreigt, vervaagt of oplost, maar juist de *aard* dezer werkelijkheid in de betrokkenheid op God doet verstaan'. Vgl. voor een pleidooi voor een gematigd, het belang van relaties erkennend, substantie-denken ook P. Blosser, 'Reconnoitering Dooyeweerd's Theory of Man', in: *Phil. Ref.* 58 (1993), pp. 192-209 (met name pp. 205-208); vgl. ook C.S. Evans, 'Human Persons as

Substantial Achievers', in: *Phil. Ref.* 58 (1993), pp. 100-112.

77. A.Th. Brüggeman-Kruijff, 'Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting I', in: *Phil. Ref.* 46 (1981), pp. 119-163 (vgl. over gebrokenheid versus eenheid en ongedeeldheid m.n. p. 156). Vgl. ook R. van Woudenberg, *Gelovend denken*, pp. 171-176.
78. J. Klapwijk, 'Reformational Philosophy on the Boundary Between the Past and the Future', in: *Phil. Ref.* 52 (1987), pp. 101-134.
79. D.H.Th. Vollenhoven, *Isagoogia Philosophiae*, p. 96.
80. In de desbetreffende passage wordt Dooyeweerds opvatting van het ik als een transcendentaal concentratiepunt gecontrasteerd met wat Kierkegaard over het ik (of zelf) opmerkt. Kierkegaard noemt het zelf 'a relation which relates to itself, and in relating to itself relates to something else'. Dit 'something else' is God. Vgl. S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening*, 1849 (translated with an introduction and notes by A. Hannay, London: Penguin Books, 1989, p. 43). Vgl. G. Glas, 'Ego, Self, and the Body', in: S. Griffioen & B.M. Balk (Eds.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century. Assessment and Perspective*, Kampen: Kok, 1995, pp. 67-78 (met name pp. 74-76).
81. J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989. Vgl. ook J.W. Cooper, 'Dualism and the biblical view of human beings' I & II, in: *The Reformed Journal*, September 1982, pp. 13-16; October 1982, pp. 16-18. Dat Cooper niet alleen staat wordt duidelijk uit een uitspraak van A. Plantinga in een interview in het tijdschrift *Beweging* (jrg. 59 [1995], p. 11), waarin deze stelt twee bezwaren tegen de filosofie van Dooyeweerd te hebben, te weten diens verwerping van het lichaam-zieldualisme en het transcendentale kader van diens filosofie. Vgl. voor een dualistische benadering ook: R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
82. Vgl. J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, p. 253.
83. Vgl. J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, p. 214. Men zou de afwijzing van de extinctie-gedachte overigens ook op het lichaam kunnen betrekken. Het lichaam wordt door Paulus een zaad genoemd dat in de akker gezaaid wordt om opgewekt te worden op de jongste dag (1 *Korintiërs* 15: 35-49). Deze bijbelse gedachte is naar mijn indruk tot nu toe te weinig in de christelijke antropologie verdisconteerd. De afwijzing van de extinctie-gedachte kan dan overigens niet meer als een argument voor een dualisme van lichaam en ziel worden gebruikt.
84. Men kan zich afvragen of dit aan de dood onderworpen zijn van de ziel niet ook een element van discontinuïteit impliceert. Bij Cooper valt alle nadruk op het continue, persoonlijke voortbestaan van de ziel. De dood wordt in de Bijbel evenwel een afsterving van de zonden genoemd en dat impliceert toch ook een diepgaande verandering.
85. Vgl. J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, pp. 215-217.
86. Vgl. wat betreft het in een zichtbare vorm van lichamelijkheid voortbestaan na de dood J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, p. 221.
87. Juist met betrekking tot dit 'voor èn na de dood' kunnen vragen worden gesteld. Want is het zo dat de ziel onveranderd uit het stervensproces te voorschijn komt? Boven merkten wij al op dat dit alleen al vanwege het niet-meer-kunnen-zondigen na de dood onwaarschijnlijk is. Naast continuïteit is er discontinuïteit. De vraag is of deze discontinuïteit niet zover gaat dat ze de identiteit van de ziel *als niet-materiële substantie* bedreigt. Cooper wil zover niet gaan omdat hij persoonlijke identiteit lijkt te vereenzelvigen met het bestaan van de ziel. Bij die vereenzelviging kunnen echter vraagtekens worden geplaatst, niet alleen omdat zo het persoonlijke karakter van de lichamelijkheid een probleem wordt (de personificatie van het lichaam is dan van secundaire aard omdat ze eerst tot stand komt in

de vermenging van het lichamelijke en geestelijke); ze is ook kwestieus omdat het persoon-zijn van de mens ten diepste een geheim is en blijft - een geheim dat zich niet laat identificeren met wat voor substantie dan ook.

88. In de desbetreffende passage citeert Cooper Dooyeweerd via de engelse vertaling van G.C. Berkouwers *De mens het beeld Gods*. Berkouwer, op zijn beurt, citeerde Dooyeweerds artikel over het tijdsprobleem uit 1940, waar inderdaad te lezen valt dat de ziel van de mens 'naar het getuigenis van de Schrift door den *tijdelijken* dood niet getroffen wordt, maar ook na de aflegging van het "lichaam", d.i. *van heel den tijdelijken* in individualiteits-structuur besloten *bestaansvorm*, blijft voortbestaan' (H. Dooyeweerd, 'Het tijdsprobleen in de wijsbegeerte der wetsidee', p. 181). De desbetreffende vertaling is evenwel evident onjuist! De vertalers van Berkouwers boek maakten van de desbetreffende passage: 'The soul, Scripture shows, is not affected by temporal death, but after the end of the body (i.e. of all the temporal aspects of man), it continues as a form of existence with an individuality structure' (aangehaald via J.W. Cooper, *Body, Soul, And Life Everlasting*, p. 251; de Nederlandse tekst citeert Dooyeweerd correct; vgl. G.C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, p. 285, noot 148). De term individualiteitsstructuur heeft bij Dooyeweerd betrekking op het lichaam, de vertalers betrekken hem ten onrechte op de ziel. Wellicht heeft dit Cooper's misverstand ten aanzien van Dooyeweerd in de hand gewerkt.

89. In Coopers interpretatie van Dooyeweerd kunnen nog twee onjuistheden worden gesignaleerd. Zo zegt hij dat Dooyeweerds 'notion of the ego allows the supratemporal to shape the temporal but not the reverse' (*Body, Soul, And Life Everlasting*, p. 250). Dooyeweerd sprak echter zowel van divergentie als concentratie. Ook stelt hij dat bij Dooyeweerd de grondrichtingen van denken, verbeelden en willen geworteld zijn in het hart en niet in de tijdelijke actstructuur. De desbetreffende passage handelt over het functioneren van de ziel na de dood. Cooper vindt in deze verwortelingen van de grondrichtingen in het hart een argument om te stellen dat de grondrichtingen ook buiten de aardse (d.w.z. tijdelijke) modi kunnen fungeren. Nog los van het feit dat bij Dooyeweerd ook het boventijdelijke tot de creatuurlijke (aardse) orde hoort, wordt hier voorbijgegaan aan het feit dat Dooyeweerd de idee van een onlichamelijk persoonscentrum juist scherp afwees: acten en grondrichtingen zijn niet denkbaar zonder de inschakeling van de tijdelijke functie-mantel, c.q. de actstructuur.

90. Deze vraag wordt ook gesteld door A.Th. Brüggeman-Kruijff, 'Tijd als omsluiting, *tijd als ontsluiting* I', *noot 81*.

91. Met name J.R. Wiskerke heeft hierop gewezen in zijn reeds geciteerde *De strijd om de sleutel der kennis* en vooral in *Léven tussen sterven en opstanding*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1963; vgl. in dit laatste werk hoofdstuk 12, o.a. p. 224.

92. De bijdragen aan dit congres werden uiteindelijk in 1992 en 1993 gepubliceerd in *Philosophia Reformata*.

93. M.D. Stafleu, 'On being human in the cosmos', in: *Phil. Ref.* 56 (1991), pp. 101-131.

94. Vgl. hiertoe ook M.D. Stafleu, 'Some problems of time - some facts of life', in: *Phil. Ref.* 51 (1986), pp. 67-82.

95. Vgl. M.D. Stafleu, 'On being human in the cosmos, p. 130: 'It would be utterly wrong to relate the religious character of humanity exclusively to questions of destiny, unity and origin.' De religieuze aard van de mens is gegeven met diens plaats binnen de kosmos, in de normatieve positionering ten opzichte van het planten- en dierenrijk en ten opzichte van de cultuurgeschiedenis.

96. Overigens vermeerdert Stafleu het aantal deelstructuren met twee, omdat hij ook van een ruimtelijke en een kinematische deelstructuur wil weten. De argumentatie hiervoor vindt men elders in zijn werk; vgl. M.D. Stafleu, 'Spatial things and

kinematic events', in: *Phil. Ref.* 50 (1985), pp. 9-20; en M.D. Stafleu, *De verborgen structuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1989, hoofdstuk 3-5. Hij vult Dooyeweerd bovendien aan door ten aanzien van de vervlechting van de deelstructuren nog weer nader te onderscheiden tussen de verschillende mogelijke funderende functies. Zo valt de kinematische deelstructuur in twee deelstructuren uiteen, namelijk in een deelstructuur met een numerieke en een deelstructuur met een ruimtelijke funderingsfunctie; de fysische deelstructuur bestaat aldus uit drie deelstructuren, de biotische uit vier en de psychische uit vijf. Samen met de ene ruimtelijke structuur betekent dit, opgeteld, 15 deelstructuren. Stafleu gaat hier voorbij aan de figuur van de *funderende enkapsis*: bij Dooyeweerd is het de onderliggende *deelstructuur* als individualiteitsstructuur - en niet een funderende modaliteit - die als fundering voor hogere deelstructuren dient. Vgl. *NC III*, p. 653-661; en: W.J. Ouweneel, *De leer van de mens*, p. 191.

97. Onder emergentie wordt verstaan dat in de loop van de evolutie zich spontaan structuren ontwikkelen die conceptueel of ontisch van een kwalitatief andere orde zijn vergeleken met bestaande structuren. Binnen de continuïteit van het evolutieproces ontstaat dus iets nieuws.
98. Vgl. M.D. Stafleu, 'On being human in the cosmos', p. 127.
99. Vgl. J.D. Dengerink, *De zin van de werkelijkheid. Een wijsgerige benadering*, Amsterdam: VU-Uitgeverij, 1986, p. 256 e.v., p. 333, p. 339.
100. Vgl. G. Glas, 'Lichaam, lichaamsbeeld en lichaamsideaal', in: *Beweging* 59 (1995), pp. 80-83.
101. Vgl. W.J. Ouweneel, *De leer van de mens*, p. 104.
102. Een bekend voorbeeld is één van de paradoxen van Zeno, de Eleaat, die betoogde dat Achilles de schildpad nooit kan inhalen wanneer de schildpad een voorsprong gegund wordt. Immers wanneer Achilles de afstand heeft afgelegd die de schildpad op tijdstip 0 als voorsprong heeft, is de schildpad al weer verder, en als Achilles ook deze afstand heeft afgelegd, is de schildpad al weer verder, enzovoort. De paradox lost op zodra men inziet dat de ruimtelijke analyse (in afstanden) niet toereikend is voor de bestudering van het verschijnsel snelheid. Snelheid is een kinematische categorie. Wanneer het ruimtelijke aspect niet wordt betrokken op het tijdsaspect (zoals gebeurt in het kinematische aspect) is snelheidsverschil een onbegrijpelijk fenomeen.
103. Vgl. W.J. Ouweneel, *De leer van de mens*, p. 115.
104. Bij mensen in een vegetatieve toestand zijn de hersenschors en belangrijke delen van het limbische systeem uitgeschakeld. Hersenstam (en basale kernen) zijn evenwel intact. Deze patiënten zijn permanent in coma, hebben derhalve geen bewustzijn, maar kunnen meestal wel zonder mechanische hulp ademhalen en ook slikken. Deze coma-patiënten hebben met andere woorden een intact 'reptilian brain' maar fungeren niet in perceptieve zin.
105. T.J. Carew, E.T. Walters & E.R. Kandel, 'Associative learning in Aplysia: cellular correlates supporting a conditioned fear hypothesis', in: *Science* 211 (1981), pp. 501-504.
E.R. Kandel, 'From metapsychology to molecular biology: Explorations into the nature of anxiety', in: *American Journal of Psychiatry* 140 (1983), pp. 1277-1293.
E.R. Kandel & R.D. Hawkins, 'The biological basis of learning and individuality', *Scientific American* 267(3) (1992), pp. 79-86.
106. Zo is de laatste decennia gebleken dat de zogenaamde oriëntatiereactie sterk onder invloed staat van deze 'sensitief' bepaalde leerprocessen. Contra W.J. Ouweneel, *De leer van de mens*, pp. 108-109.
107. J.D. Dengerink, *De zin van de werkelijkheid*, p. 333. Dengerink ziet in de leer van het enkaptisch structuurgeheel nog teveel resten van de oude aristotelische hiërarchie van functies.

108. Vgl. G. Glas, 'Emotie als struktuurprobleem. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerds leer van het enkaptisch struktuurgeheel', in: *Phil. Ref.* 54 (1989), pp. 29-43.
109. A. Troost, *The Christian Ethos - A Philosophical Survey*, Bloemfontein: Patmos, 1983; idem, 'Disposities. Moment uit een reformatorische-antropologische karakterleer en deugdentheorie', in: *Phil. Ref.* 51 (1986), pp. 45-66; idem, 'Toward a Reformational philosophical theory of action', in: *Phil. Ref.* 58 (1993), pp. 221-236.
110. A. Troost, *The Christian Ethos*, pp. 108-113.
111. A. Troost, 'Moment uit een reformatorisch-antropologische karakterleer en deugdentheorie', p. 64. Vanwege dit ontsnappen aan een nauwkeurige modale kwalificatie meent Troost dat op disposities slechts zicht te krijgen valt in een idee-matig verstaan, in een idee-matig 'onderweg zijn' in de transcendentale tijdsrichting.
112. Vgl. voor een aanzet G. Glas, *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken*, Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1993 (oratie).