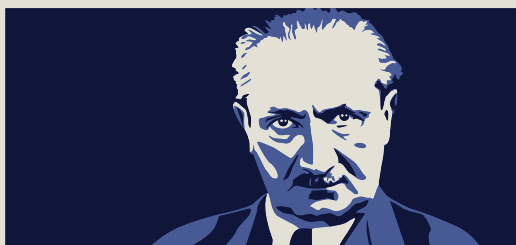


**Gijsbert  
van den  
Brink**



# ORIËNTATIE IN DE FILOSOFIE



Westerse wijsbegeerte  
in wisselwerking met  
geloof en theologie

Gijsbert van den Brink

# ORIËNTATIE IN DE FILOSOFIE

Westerse wijsbegeerte in wisselwerking  
met geloof en theologie

Vierde, herziene en uitgebreide druk

KokBoekencentrum • Utrecht

# 1. TERREINVERKENNING

1. Wat is filosofie? - 2. Metafysica als hart van de filosofie - 3. Filosofie en theologie - 4. Opzet

## 1. WAT IS FILOSOFIE?

### *Inleiding*

De Duitse wijsgeer Karl Jaspers citeert in een van zijn boeken het volgende fraaie anonieme gedicht uit de Middeleeuwen:

Ik kom, ik weet niet vanwaar  
Ik ben, ik weet niet wie  
Ik sterf, ik weet niet wanneer  
Ik ga, ik weet niet waarheen  
Het verwondert me, dat ik vrolijk ben!

(Jaspers 1962, 29)

Het doet ons denken aan de bekende vragen waarmee kinderen van een jaar of drie hun ouders in verlegenheid plegen te brengen: Mama, waar was ik toen ik er nog niet was? Meestal volgen er antwoorden die de vraagstellers weliswaar niet begrijpen, maar die hen wel geruststellen; en dus houden ze na enige tijd op de vraag te herhalen en beperken ze zich tot praktischer zaken. Er zijn echter ook mensen bij wie het zo niet werkt. Zij nemen ook als ze volwassen zijn nog altijd geen genoegen met geruststellende maar onbegrijpelijke antwoorden, en blijven gefascineerd door dit soort vragen. Grensvragen, zouden we ze kunnen noemen. Vragen naar zaken die verder reiken dan het alledaagse leven, dan wat zich binnen de beperkte cirkel van onze directe alledaagse ervaringswerkelijkheid afspeelt.

Op vele manieren hebben mensen geprobeerd antwoorden te vinden op grensvragen. Godsdienstige antwoorden, wetenschappelijke antwoorden, en ook filosofische antwoorden. In dit boek concentreren we ons op die laatste categorie, op de filosofische antwoorden. Maar wat zijn dat eigenlijk, filosofische antwoorden? Hebben ze inderdaad betrekking op de grensterreinen van onze alledaagse kennis, of gaan ze (ook) ergens anders over? Waarin onderscheiden filosofische denkactiviteiten zich van andersoortige, bijvoor-

beeld wetenschappelijke of godsdienstige? Wat is eigenlijk filosofie?

Die laatste vraag is natuurlijk de meest centrale, maar meteen ook alleen al om begripsmatige redenen de lastigste. Want wanneer wij vragen stellen van het type ‘wat is x?’, is niet op voorhand duidelijk wat we precies willen weten. Anders dan vragen als ‘wanneer is x?’ en ‘wie is x?’, is ‘wat is x?’ meerzinnig. De vraag: ‘Wat is de mens?’ kan bijvoorbeeld opgevat worden als: ‘Naar wat voor wezens kan ik verwijzen met het woord ‘mens?’’ Het is dan in feite de vraag naar een *definitie* van het begrip mens. Hoe problematisch deze vraag kan zijn, blijkt wel uit de verschillende antwoorden die in het abortusdebat gegeven worden op de vraag vanaf wanneer een embryo een mens is. De vraag naar het mens-zijn kan echter ook anders opgevat worden, bijvoorbeeld als: ‘Wat is nu het meest karakteristieke kenmerk waardoor de mens zich van alle andere zijnden onderscheidt?’ Dit is de vraag naar de *essentie* van het mens-zijn, naar het principe van waaruit het eigene van het mens-zijn verhelderd kan worden.

Vaak overlappen de vraag naar de definitie van een begrip en de essentie van een ding elkaar. Toch is dat niet noodzakelijkerwijs het geval. Zo is het al heel lang mogelijk een bruikbare definitie van ‘vuur’ te geven, die de mens in staat stelt vuur te onderscheiden van andere verschijnselen. Pas sinds ontdekt werd dat vuur bestaat uit oxyderende gassen is het echter mogelijk geworden de essentie – in de zin van: het onderscheidend kenmerk – van vuur te bepalen.

Een antwoord dat op deze tweede vraag naar het mens-zijn vaak gegeven is, luidt: ‘De mens is een rationeel wezen’. De wezenlijke aard van de mens in onderscheid van bijvoorbeeld dieren wordt hier gezocht in het vermogen tot redelijk denken, in de *rede*. Anderen zochten het wezen van de mens veeleer in diens al dan niet verdrongen onbewuste (Freud), of in diens sociaal-economische bepaaldheid (Marx), en probeerden van daaruit heel het mens-zijn te verklaren. Men ziet dat het bij dit soort bepalingen van de essentie van het mens-zijn nog weer om iets anders gaat dan om het geven van een woordenboek-definitie.

Nog weer een ander soort antwoord moet gegeven worden, wanneer we de vraag wat de mens is opvatten als: ‘Wat is de waarde van het mens-zijn? Waartoe zijn wij mensen er eigenlijk?’ Door de vraag zo te interpreteren vragen we naar de *zin* van het mens-zijn. Vaak hangt het antwoord dat op deze vraag gegeven wordt natuurlijk samen met het antwoord op de vraag naar de essentie van het mens-zijn. Wat men essentieel acht, heeft immers te maken met wat men als de zin van iets beschouwt. Toch kan men op beide vragen verschillende antwoorden geven, waarbij de zinvraag dan als het ware de diepste laag aanboort. In de christelijke traditie is bijvoorbeeld op de vraag naar de essentie van het mens-zijn vaak geantwoord met een verwijzing naar

de redelijke begaafdheid van de mens. Vraagt men hier echter naar de waarde, naar het *doel* van het mens-zijn, dan wordt gezegd: de mens is het beeld van God, geschapen om voor Zijn aangezicht te leven.

Nog meer nuances zouden te onderscheiden zijn in vragen van het type ‘wat is x?’. V. Brümmer onderscheidt er in totaal vijf (Brümmer 1989, 65-71). Wij laten het echter bij deze drie. We wijzen er alleen nog op, dat ons woord ‘betekenis’ op dezelfde manier meerzinnig is als dit type vragen. We gebruiken het om te vragen naar de definitie van begrippen (‘wat is de betekenis van het begrip x?’), naar de essentie c.q. het verklarend principe van verschijnselen (‘wat is de betekenis van het verschijnsel y?’), en naar de zin van iets (‘wat is voor u de betekenis van het leven?’).

We willen nu de vraag ‘Wat is (de betekenis van) filosofie?’ achtereenvolgens op deze drie verschillende manieren opvatten. Allereerst vragen we dus naar de definitie van het begrip ‘filosofie’, daarna naar de essentie van waar het in de filosofie om gaat (§1.2), en ten slotte naar de zin van de filosofie (§1.3). Onze antwoorden zullen in toenemende mate bepaald blijken door een zeer specifiek en subjectief perspectief – maar dat is in deze kwesties vrijwel onvermijdelijk.

#### *Het definitieprobleem*

Zoals vrijwel elke inleiding in de filosofie moet ook deze beginnen met de constatering dat een eenduidige definitie van ‘filosofie’ niet bestaat. Nu geldt natuurlijk voor wel meer termen, dat zo’n eenduidige definitie moeilijk te geven is. Daarvoor worden sommige termen nu eenmaal op te veel onderscheiden manieren gebruikt. Dat is ook het geval met ‘filosofie’. In het dagelijkse leven wordt dit woord tegenwoordig vaak in een tamelijk vage en algemene betekenis gebruikt. In een zin als ‘Wat voor filosofie zit er achter dit nieuwe product?’ is het bijna synoniem geworden met ‘opvatting die aan iets ten grondslag ligt’, ‘visie’, ‘beleid’. Soms laat de betekenis zich iets specifiek bepalen als ‘wereldbeschouwing’, en bedoelen we met ‘filosofie’ het geheel aan opvattingen dat we erop na houden over de wereld om ons heen, de maatschappij, het mens-zijn, ons eigen leven, het bestaan van God et cetera. Het zijn deze vaak min of meer samenhangende opvattingen die ons in staat stellen structuur en oriëntatie aan ons leven te geven.

Geen enkele filosoof zal echter dit soort definities als adequate aanduidingen van zijn of haar vakgebied beschouwen. Het gaat bij filosofie in de technische zin van het woord om iets anders dan om onze min of meer spontane en fragmentarische opvattingen over de wereld en het leven. Wat dan precies de definitie van de filosofie als vakspecialisme is, daarover verschillen filosofen echter van mening.

Wil men op de vraag wat filosofie inhoudt geen nietszeggend antwoord geven (zoals sommige kleinere woordenboeken doen: filosofie = wijsbegeerte; onder 'wijsbegeerte' vindt men dan soms weinig meer dan het omgekeerde), dan is men eigenlijk meteen al filosofisch bezig. Iedere filosoof zal het begrip filosofie immers zó definiëren, dat z'n eigen denkactiviteiten er in elk geval onder vallen! Elke definitie zal echter weer tegenspraak oproepen bij anderen, die op een andere manier filosofie bedrijven. Alles in dit vak is omstreden: de methode, de conclusies, en daarom ook de definitie. Wat filosofie is, zeggen velen, moet men zelf ontdekken door te gaan filosoferen (bijv. Jaspers 1953, 14). Pas aan het einde van de tocht kan men het vaststellen, niet aan het begin (A. Peperzak). Zie voor een overzicht over definities die beroemde en minder beroemde hedendaagse filosofen van hun vak geven Beekman 1986, 13-24. Vgl. voor diverse betekenissen van 'filosofie' in het hedendaagse spraakgebruik Van Dales Groot *Woordenboek der Nederlandse Taal*, en bijv. Jonkers (1990, 11v.)

Van de filosofie als vakgebied of vakmatige activiteit laat zich dus moeilijk een eenduidige, onomstreden definitie geven. Behalve met het reeds genoemde hangt dat ook samen met het feit dat de normale wijze van definiëren hier moeilijk gehanteerd kan worden. Die normale wijze van definiëren is, dat gezocht wordt naar de dichtstbijzijnde omvattender term (Latijn: *genus proximum*), die heel de familie aanduidt waar het te definiëren begrip toe behoort. Vervolgens kan men dan het onderscheidende kenmerk (*differentia specifica*) vermelden, waardoor het desbetreffende begrip zich onderscheidt van de andere leden van de familie. Zo kan men het begrip 'paard' bijvoorbeeld definiëren als: 'een hoefdier, dat...' of: 'een viervoetig dier, dat ...'.

Nu valt ten aanzien van het begrip 'filosofie' met enige goede wil nog wel zo'n hoger begrip, zo'n *genus proximum* aan te wijzen. Filosofie wordt immers doorgaans geacht een *wetenschap* te zijn, of in elk geval een vorm van systematisch en methodisch zoeken naar kennis. Die aanduiding benadert de etymologische betekenis van het woord. De Griekse woorden *philia* en *sofia* betekenen immers achtereenvolgens 'liefde', en 'wijsheid'. Filosofie is dus letterlijk genomen de liefde tot de wijsheid. En 'wijsheid' was voor de Griekse filosofen niet primair zoals elders – bijvoorbeeld in het Oude Testament; maar ook in de vroegere Griekse mythologie die verdrongen werd door de opkomende filosofie – een praktische aangelegenheid, maar een theoretische. Wijsheid stond gelijk met beschouwende, theoretische kennis, en het woord filosofie sloeg dan ook op allerlei activiteiten die we tegenwoordig eerder als theoretisch-wetenschappelijk in algemene zin zouden betitelen.

Filosofie was dus oorspronkelijk zoveel als wetenschap. Allerlei vormen van theoretische kennis werden tot de filosofie gerekend, al maakten de Grieken wel degelijk onderscheid tussen bijv. wiskunde en filosofie. Vgl. voor dit punt Bakker e.a., 13-23. In de loop van de geschiedenis zijn vele vakwetenschappen van de filosofie afgesplitst en op eigen benen komen te staan. Dat gebeurde bijv. met

de natuurwetenschappen vanaf de Renaissance en met de psychologie vanaf de negentiende eeuw. Men zegt weleens dat filosofische problemen per definitie onoplosbaar zijn, maar de afzonderlijke wetenschappen zijn eigenlijk niets anders dan hele reeksen van oplossingen voor oorspronkelijk filosofische problemen! Zodra men op een bepaald terrein met behulp van controleerbare experimenten verder wist door te dringen, splitste zich een nieuwe wetenschap af. De filosofie is in die zin de moeder van alle wetenschappen.

Een en ander betekent niet, dat 'filosofie' een 'restbegrip' zou zijn, en dat het vak op den duur met de verdergaande ontwikkeling van de wetenschap overbodig zal blijken. Parallel aan de afgesplitste wetenschappen ontstonden immers ook weer nieuwe filosofische disciplines (bijvoorbeeld naast de fysica natuurfilosofie, naast de psychologie wijsgerige antropologie enzovoort). Het betekent wel, dat de filosofie vandaag de dag eigenlijk geen vragen meer stelt naar afzonderlijke, empirisch waarneembare en controleerbare feiten. Zij laat dat over aan de afzonderlijke vakwetenschappen, en stelt zichzelf algemenere, omvattender taken. Zo vraagt zij wel naar de *samenhang* tussen en de *grondslagen* van reeksen wetenschappelijk vastgestelde empirische feiten; in die zin doet de filosofie wel haar winst met de resultaten van de empirische wetenschappen, maar zij onderzoekt die op een omvattender, dieper niveau.

Juist dat omvattende karakter bepaalt nu echter ook de moeilijkheid bij het definiëren van de term 'filosofie'. Want al valt het *genus proximum* dan aan te geven, veel lastiger is het om te laten zien waarin de wetenschap die filosofie heet van andere wetenschappen verschilt. Bij elk van de andere wetenschappen is dat niet zo moeilijk. We kijken eenvoudig naar het specifieke aspect van de werkelijkheid waarmee die wetenschap zich bezighoudt. Zo kunnen we zeggen dat de natuurkunde betrekking heeft op de levenloze werkelijkheid, biologie op de levende werkelijkheid, psychologie op de werkelijkheid van het psychische leven enzovoort. We specificeren met andere woorden het *object* van die bepaalde wetenschap. Maar bij 'filosofie' is dat onmogelijk, omdat filosofie niet over een bepaald onderdeel van de werkelijkheid gaat, maar eigenlijk over alles. Niet alleen over de werkelijkheid als geheel (dat zou het nog weer gemakkelijker maken), maar ook over alle onderdelen daarvan. En niet alleen over concrete voorwerpen in de werkelijkheid, maar ook over gebeurtenissen, activiteiten, getallen et cetera. Er zijn geen entiteiten (= 'zijnden'), activiteiten of verhoudingen te noemen, die geen object van de filosofie kunnen zijn.

### *Filosofie en rationaliteit*

Nu zouden we kunnen proberen het specifieke van de filosofie niet zozeer te zoeken in haar objecten, maar veelmeer in de sfeer van de *instrumenten* die de filosoof bij zijn arbeid ter beschikking staan. Een veelgehoorde opvatting in dit verband is dat de filosofie, op welk terrein van de werkelijkheid zij ook

betrekking heeft, altijd gebruikmaakt van de middelen van het redelijk denken, van de menselijke *rationaliteit*.

Zie voor voorbeelden van deze opvatting Van Eijck (1982, 10) en Jonkers (1990, 15).

Vaak wordt immers verondersteld, dat het filosofisch instrument bij uitstek de menselijke rede is. De kracht van de filosofie ligt in het gegeven dat ze al haar kaarten zet op hetgeen zich met behulp van de ratio laat vaststellen.

Nu is het zeker waar dat men in de filosofie zal pogen zoveel mogelijk op een redelijke manier te werk te gaan. Los van allerlei irrationele vooroordelen wil de filosoof zijn standpunten bepalen. Onbewuste vooronderstellingen die samenhangen met de eigen achtergrond, de eigen tijd, het eigen karakter et cetera tracht men zich zo goed mogelijk bewust te worden. Daartoe moet de filosoof vrijwel onophoudelijk de eigen uitgangspunten en methoden *kritisch* onderzoeken. Toch is het in z'n algemeenheid een misverstand te menen, dat in het kritisch-rationele denken het eigene van de filosofie als vakspecialisme te vinden zou zijn, en wel om twee redenen.

In de eerste plaats is het natuurlijk zo, dat niet alleen de filosofie maar *alle* wetenschappen ernaar streven om zo systematisch en redelijk mogelijk te werk te gaan, ook al gebeurt dat doorgaans in combinatie met empirisch onderzoek. Alle wetenschappen kennen als het goed is een kritische benadering van eigen vooringenomenheden, methodes et cetera. In deze algemene zin maakt de filosoof dus weliswaar gebruik van de rede, maar daarin valt geen definiërend kenmerk van de filosofie te ontdekken.

In de tweede plaats blijkt, dat zodra men een meer specifiek rationaliteitsbegrip en een 'strenger' gebruik van de rede dan het algemeen-wetenschappelijke als typerend voor de filosofie zou willen beschouwen, allerlei invloedrijke filosofen en filosofieën buiten de boot zouden vallen. Vele grote filosofen, wier arbeid ook allerwegen als 'filosofie' bestempeld wordt, *verzetten* zich immers juist tegen de eis van streng-redelijk denken. Zij achten het een misvatting dat we door middel van een streng-rationele benadering van de werkelijkheid tot wijsgerig gezien waardevolle conclusies zouden kunnen komen. Wij kunnen hier denken aan de vele irrationalistische stromingen in onze eigen eeuw, en voor wat betreft het verleden aan wijsgerige reuzen als Blaise Pascal en Søren Kierkegaard. In de hedendaagse filosofische discussie is er zelfs een brede consensus ontstaan over de *onmogelijkheid* van een volstrekt redelijke, onbevooroordeelde benadering van wijsgerige problemen. Hoe dit ook zij, de status van de rede is in de filosofie veeleer een *probleem* dan een definiërend kenmerk. Ook deze poging om een mooie definitie met *genus* en *differentia* van de filosofie te geven loopt derhalve op niets uit.



### *Filosofische vragen*

Willen we het eigene van de filosofie als wetenschap aangeven, dan helpt het ons dus niet echt om naar haar *object* of *instrumentarium* te kijken. Maar misschien komen we verder, als we onze aandacht niet eerst op haar object of instrumentarium, maar op haar *concrete werkwijze* richten. De filosofie kenmerkt zich niet doordat zij zich met een bepaald deel van de werkelijkheid inlaat, maar doordat zij in haar bestudering van de werkelijkheid als geheel en in haar delen op een bepaalde manier te werk gaat. In de huidige context volstaat het om te zeggen dat die werkwijze zich kenmerkt doordat de filosofie ten aanzien van die werkelijkheid bepaalde *vragen* stelt. Daarmee zijn we terug bij het punt waar we deze paragraaf begonnen.

Het is inderdaad kenmerkend voor de filosofie dat zij vragen stelt. Filosofie wordt immers geboren, zo stelden Plato en Aristoteles al, uit de *verwondering*. Die verwondering betreft dan de meest alledaagse dingen, dingen die voor veel niet-filosofen zo vanzelfsprekend zijn dat ze niet eens op het idee komen er vragen over te stellen. De filosoof vraagt door waar anderen reeds lang opgehouden zijn. Waarom is er iets en niet veeleer niets? Is de mens eigenlijk wel zo vrij in het verrichten van handelingen als op het eerste gezicht schijnt? Wat is 'tijd' eigenlijk? Is datgene wat in onze maatschappij als betrouwbare kennis aangediend wordt wel zo betrouwbaar?

Nu kennen wij allen natuurlijk wel filosofische momenten in ons leven, waarop wij ons verwonderen in ons doordenken over de dingen. Ieder mens is in aanleg filosoof. Alleen de filosoof laat de vragen die met deze verwondering samenhangen vervolgens niet rustig voor wat ze zijn, maar streeft ernaar ze zo consequent en systematisch mogelijk te beantwoorden. Filosoferen is, zegt de Amerikaanse godsdienstfilosoof Alvin Plantinga ergens, niet veel meer dan diep nadenken (Plantinga 1974, 1). Maar dat nadenken dient dan wel systematisch te gebeuren, niet zomaar uit de losse pols. Er wordt een bepaalde weg gezocht, een bepaalde *methode* ontwikkeld, die leiden moet tot kennis aangaande de diepere dingen en de laatste vragen. Juist die kennis is in de filosofische traditie bestempeld als *wijsheid*.

Terecht wijst Van Woudenberg erop, dat we over deze filosofische verwondering ook weer niet al te romantiserend moeten spreken, al is het een heerlijke bijzonderheid van de mens dat hij zich kan verwonderen. Behalve de verwondering over alles wat er is, is er immers ook de verbijstering over alles wat er niet zou moeten zijn, over het kwaad, het zinloze en absurde, het bittere raadsel van het leed. Vooral in de tweede helft van de twintigste eeuw is ook die verbijstering een belangrijke motor van filosofisch denken geworden (Van Woudenberg 1992, 16).

Filosofie bestaat dus in elk geval uit het stellen van een bepaald soort vragen en uit het zoeken naar antwoorden erop. Over die antwoorden bestaat weinig

eenstemmigheid, maar wellicht komen we verder wanneer we proberen het soort vragen eens te catalogiseren. Door hier een zo volledig mogelijke opsomming van te geven, kunnen we dan alsnog een tamelijk nauwkeurig beeld krijgen van wat filosofie inhoudt.

### *De indeling bij Kant*

Iemand die de filosofische vragen heel kort en bondig opgesomd heeft is *Immanuel Kant* (1724-1804) geweest. Kant stelde in zijn *Kritik der reinen Vernunft* dat al zijn wijsgerige belangstelling zich liet samenvatten in de volgende drie vragen:

1. Wat kan ik weten?
2. Wat moet ik doen?
3. Wat mag ik hopen?

Aan de hand van deze drie vragen kunnen we inderdaad nog altijd tot een tamelijk adequate beschrijving komen van wat filosofie inhoudt. De vragen houden namelijk alle verband met bepaalde vrij algemeen aanvaarde hoofdonderdelen van de filosofie.

De wijze waarop wij de verschillende onderdelen van de filosofie verbinden met de vragen die Kant zich stelde, verschilt op onderdelen van de manier waarop Kant dat zelf deed. Zo voegde Kant in een latere brief nog een vierde vraag aan de drie genoemde toe: wat is de mens? De tekst van de *Kritik der reinen Vernunft* bevat echter alleen de drie genoemde. Wij houden ons aan deze tekst, en verbinden de antropologie met de tweede vraag. De derde vraag beantwoordde Kant door in zijn latere werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) een bespreking te geven van wat hij zag als de redelijke inhoud van de christelijke godsdienst. Hierin blijkt (evenals in andere latere werken van Kant) dat Kant in zekere zin altijd metafysicus is gebleven. In onderstaande indeling beschouwen we de metafysica als zodanig als een poging Kants derde vraag te beantwoorden. Wat wij mogen hopen en geloven hangt immers af van hoe de werkelijkheid ten diepste in elkaar steekt. Zie verder over Kant §7.5.

De vraag ‘Wat kan ik weten?’ wordt beantwoord in de logica, de epistemologie (= kennistheorie; verouderd is de aanduiding ‘gnoseologie’, die men bijv. aantreft in Loen 1948), en de wetenschapsleer. De logica onderzoekt de zuiverheid van het menselijk redeneren; zij gaat bijvoorbeeld na, onder welke omstandigheden een bepaalde conclusie op correcte wijze uit bepaalde premissen volgt. De epistemologie stelt de vraag naar de aard van kennis. Wat bedoelen we eigenlijk als we zeggen: ‘Ik weet dat dit of dat het geval is’? Hoe komt onze kennis tot stand, en vooral: hoe kunnen we zeker zijn van de waarheid van onze kennis? De wetenschapsleer spitst dit alles toe op de wetenschapsbeoefening. Men kan dan denken aan de vraag naar de aard van wetenschap in het algemeen (wanneer mag iets ‘wetenschappelijk’ heten, aan

welke voorwaarden moet daarvoor voldaan zijn?). Dat is wel het meest fundamentele onderdeel van de wetenschapsleer. Men kan echter ook denken aan de bezinning op de grondslagen van alle wetenschappen afzonderlijk. Wat zijn bijvoorbeeld de algemeen aanvaarde vooronderstellingen van de natuurkunde, wat de axioma's van de psychologie? Juist omdat het hier om zaken gaat die binnen zo'n wetenschap zelf als vanzelfsprekend gelden, en dat ten behoeve van de voortgang van die wetenschap ook *moeten* doen, houdt de natuurkundige respectievelijk de psycholoog zich doorgaans niet (althans niet professioneel) met dit soort vragen bezig. De filosoof doet dat wel. Ten aanzien van elke wetenschap kan men zo spreken van een filosofie van die wetenschap.

Men vergelijk hier de Nederlandse 'serie wetenschapsfilosofie' (Martinus Nijhoff, Leiden). Daarin zijn deeltjes verschenen over tientallen afzonderlijke wetenschappen, alle met als titel 'Filosofie van de ...', gevolgd door de naam van een vakwetenschap. Zie voor soortgelijke overzichten Van Woudenberg e.a. 1996.

Kants tweede vraag: 'Wat moet ik doen?' wordt beantwoord in de wijsgerige ethiek, de sociale en politieke filosofie, en de wijsgerige antropologie. In de wijsgerige ethiek gaat het er niet om de ethische aspecten of implicaties van een bepaalde levensbeschouwing te analyseren (zoals bijv. bij 'christelijke ethiek'), maar in meer algemene zin te vragen naar de aard en de grondslagen van het menselijk zedelijk handelen. Sommigen beschouwen de ethiek als een afzonderlijke wetenschap, die als zodanig niet onder de filosofie valt. Ook in dat geval is echter duidelijk, dat ze op z'n minst in haar methodiek grote verwantschap vertoont met de filosofie. Kant zelf schreef bijvoorbeeld na zijn *Kritik der reinen Vernunft*, gewijd aan zijn eerste vraag, een *Kritik der praktischen Vernunft*, waarin hij de vraag naar het juiste menselijk handelen aan de orde stelt. Worden door de epistemologie vooral zinnen bestudeerd als '(ik weet dat) x is rood', de ethiek richt zich op zinnen als 'x is goed'. Het gaat nu met andere woorden niet om feiten, maar om normen en waardeoordelen. Waarom en wanneer noemen mensen bepaalde dingen goed, en andere verkeerd? Hoe laten zulke oordelen zich rechtvaardigen? Kunnen mensen hierover op een redelijke manier met elkaar spreken, ook wanneer zij verschillende levensbeschouwingen aanhangen?

Op soortgelijke wijze stellen de sociale en politieke filosofie vragen rond het juiste handelen van de mens op sociaal respectievelijk politiek terrein. Bijvoorbeeld: Hoe ziet de goede maatschappij eruit? Waar haalt een staat het recht vandaan macht uit te oefenen over zijn onderdanen?

De wijsgerige antropologie gaat in zekere zin nog een stapje verder terug, door te filosoferen over de *mens*. Zowel de ethiek als de sociale en politieke filosofie gaan er doorgaans vanuit dat mensen tot zedelijk handelen in staat zijn, en dat zij voor de morele keuzes die zij maken net als voor al hun andere

handelingen in het algemeen zelf verantwoordelijk zijn. In de antropologie is het een centrale vraag, of het wel zo is dat de mens een vrij handelend wezen is, die voor zijn of haar daden voluit verantwoordelijk gesteld kan worden. In de rechtsspraak en in de dagelijkse omgang gebeurt dat wel, maar is dat eigenlijk wel zo vanzelfsprekend? Wordt de mens niet zozeer bepaald, gedetermineerd door zijn of haar verleden, genen, omgeving et cetera dat handelingen moeilijk meer ‘vrij’ te noemen zijn, en dat het dus zeer de vraag is of de mens er wel zelf voor verantwoordelijk is?

Vergelijk het oude voorbeeld van de misdadiger die tegenover zijn rechter zei: ‘Ik kon het niet helpen, ik moest deze misdaad gezien mijn verleden wel bedrijven!’. Waarop de rechter antwoordde, dat *hij* dan gezien *zijn* verleden niet anders kon dan de verdachte veroordelen...

Hier stuiten we met andere woorden op het wijsgerig grondprobleem van ‘determinisme versus vrijheid’. Wat nu precies ‘vrijheid’ is, behoort daarbij tot de moeilijkste en meest omstreden vragen in de filosofie (vgl. voor de stand van zaken Labooy 2000). Een andere centrale vraag die in de wijsgerige antropologie aan de orde komt, is ook al een heel oude in de geschiedenis van de filosofie. Het betreft de verhouding tussen het fysieke en het psychische aspect van het mens-zijn, in klassieke termen uitgedrukt: de verhouding tussen ziel en lichaam. In samenhang hiermee spelen altijd ook weer andere vragen een rol: Wat is precies het menselijk bewustzijn? Wat is de verhouding tussen het menselijk subject, het ‘ik’, en de lichamelijkheid?

De derde vraag die Kant zich stelde (‘Wat mag ik hopen?’) heeft in de filosofie geleid tot theorievorming op het gebied van de ontologie en de metafysica. We zullen in de volgende paragraaf gedetailleerder op beide ingaan. Hier merken we nog op, dat er nog wel meer vragen te noemen zijn waar filosofische theorievorming over bestaat. We gaven al aan, dat er geen aspect van de werkelijkheid te bedenken is, of het kan onderwerp zijn van de filosofie. Zo onderscheiden we naast alle al genoemde deelgebieden vakken als *natuurfilosofie*, *cultuurfilosofie*, *esthetica* (zo men wil: ‘kunstfilosofie’), *geschiedenisfilosofie*, *taalfilosofie*, *rechtsfilosofie*, en *godsdiensfilosofie*. Steeds wordt het object daarbij aangegeven door het eerste woorddeel. Het is moeilijk hier een afgeronde lijst van te maken, en daarvoor volledigheid te claimen. Maar we krijgen op deze wijze wel een overzicht van wat zich zoal onder de ‘parapluterm’ filosofie laat rangschikken.

Het mag ons intussen niet ontgaan, dat we op deze manier weliswaar een definitie van het begrip ‘filosofie’ hebben gegeven, maar dat we daarbij in feite wel hebben gekozen voor een andere, wat minder fraaie vorm van definiëren dan ons aanvankelijk voor ogen stond. In plaats van *genus* en *differentia* (soort en onderscheidend kenmerk) van het begrip ‘filosofie’ aan te geven, hebben we ge-

woon de onderdelen opgesomd waaruit de filosofie bestaat, en zo een zgn. analytische definitie gegeven. We hebben het begrip 'filosofie' geanalyseerd (d.i. letterlijk: losgemaakt) tot op z'n verschillende onderdelen. Niettemin hebben we op deze manier een vooralsnog adequaat beeld gekregen van wat filosofie inhoudt. Voor het overige zullen de contouren vanzelf wel scherper worden tijdens de behandeling van de geschiedenis van de filosofie.

## 2. METAFYSICA ALS HART VAN DE FILOSOFIE

### *Inleiding*

We begonnen de vorige paragraaf met te onderscheiden tussen drie manieren waarop de vraag: 'Wat is x?' beantwoord kan worden. We zagen dat het hierbij kan gaan om de vraag naar de definitie, de essentie, of de zin van x. In de rest van §1 behandelden we vervolgens de vraag naar de *definitie* van 'filosofie'. Na enige omwegen vonden we daarop een antwoord. Nu resten ons dus nog de beide andere vragen. Die willen we in deze en de volgende paragraaf aan de orde stellen. Vooraf merken we op, dat als het al onmogelijk was op de vraag naar de betekenis van de filosofie een objectief, algemeen aanvaard antwoord te geven, dit nog veelmeer geldt voor de vragen naar de essentie en de zin van de filosofie. We komen er dus direct voor uit, dat het hier noodzakelijkerwijs om subjectieve antwoorden gaat. Dat is niet slechts een nadeel, omdat het ons tegelijkertijd in staat stelt min of meer onze eigen weg uit te stippelen, en het perspectief te schetsen dat ons in dit boek voor ogen staat.

Vragen we nu wat de essentie, de kern is van de filosofie, datgene waar het in de filosofie en haar geschiedenis ten diepste om draait, dan wijzen we hier ten antwoord op de metafysica. Dat is zonder twijfel een subjectief antwoord. Sinds Kant bestaat er een algemene neiging om de epistemologie als het meest essentiële onderdeel van de filosofie te beschouwen. Anderen wijzen in dit verband zelfs op de logica, omdat dit onderdeel de meest vaste basis aan ons denken zou geven, waaruit dan alle andere kennis afgeleid zou kunnen worden. In de Engelse wijsbegeerte heeft in de vorige eeuw de gedachte postgevat, dat de *taalfilosofie* het hart van de ware wijsbegeerte uitmaakt. Weer anderen wijzen de *hermeneutiek* (vgl. §8.1) als zodanig aan. Ook op dit punt bestaat dus de nodige verwarring.

Toch zijn er goede redenen voor aan te voeren om juist de metafysica op te vatten als het hart van de filosofie. De hermeneutiek bijvoorbeeld vraagt niet slechts naar de betekenis van teksten, maar daarachter ook naar de betekenis van het menselijk bestaan en van de werkelijkheid. Ook de vraag naar de taal laat zich op den duur nooit losmaken van die naar de werkelijkheid; impliciet gaat het toch steeds om de wijze waarop taal en *werkelijkheid* zich verhouden. Hetzelfde geldt voor de vraag naar de menselijke kennis. Ook die is alleen maar van belang omdat ze op de een of andere manier samenhangt met de vraag naar de aard van de werkelijkheid. Ook als ontkend wordt dat

we de werkelijkheid ‘achter’ onze taal en ons kenvermogen kunnen kennen, gaat het in de concentratie op taal en kennis toch weer om het werkelijkheidsgehalte van die beide. Het gaat in de filosofie immers om datgene wat ten diepste bepalend is voor onze leefsituatie. Zo blijkt het uiteindelijk toch altijd weer te draaien om de vraag naar de laatste werkelijkheid, of zijn er op z’n minst vaak heel nauwe verbindingen met die vraag aan te wijzen. En deze vraag nu is bij uitstek de vraag van de *metafysica*.

Nu is ‘metafysica’ ook al een begrip dat op zeer uiteenlopende manieren gebruikt wordt. Het komt er dus op aan, dat we iets preciezer afbakenen wat we ermee bedoelen, en hoe we de metafysica zien in relatie tot andere belangrijke takken van de filosofie (m.n. de ontologie en epistemologie). We gaan daartoe na, hoe het begrip ontstaan is en zich historisch heeft ontwikkeld, voordat we tot een eigen bepaling ervan komen.

Een aardige bloemlezing van de diverse interpretaties die aan het begrip metafysica zijn gegeven, is te vinden bij Van Peursen e.a. 1981, 7-15. In wat volgt ontlenen we het een en ander aan dit geschrift, m.n. aan het opstel van J. Mansfeld (19-48). Vgl. ook het klassieke werk van W. Jaeger (Jaeger 1947).

### *Metafysica bij Aristoteles*

De oorsprong van de term ‘metafysica’ is verbonden met de naam van de Griekse filosoof Aristoteles (ca. 384-322 v. Chr), over wie we verderop nog uitvoeriger komen te spreken. In hoeverre Aristoteles de term zelf gebruikt heeft, is niet helemaal duidelijk, maar het is niet erg waarschijnlijk. In de oudste lijsten met titels van zijn geschriften ontbreekt de benaming ‘metafysica’ namelijk. In de eerste eeuw voor Christus verzorgt een zekere Andronicus van Rhodos echter een nieuwe ordening en uitgave van Aristoteles’ werken, en daarin wordt de aanduiding als titel meegegeven aan een groep kleine traktaten van Aristoteles. Er zijn aanwijzingen dat Andronicus de naam ‘metafysica’ niet zelf bedacht heeft, maar deze ontleende aan oudere bronnen. In elk geval volgde de *Metafysica* in Aristoteles’ nalatenschap op een aantal boeken die over de natuur(kunde) handelden, en daarom de *Physica* genoemd werden. Het uit veertien traktaten bestaande geschrift dat daarna vermeld werd, werd de *Metaphysica* genoemd, dat is letterlijk: wat na de physica (*meta ta physica*) komt.

Nu is dit niet slechts een verlegenheidsbenaming geweest, zoals wel gedacht is. Er is namelijk een duidelijk inhoudelijk verband tussen beide reeksen geschriften. Mogelijk gaat de volgorde zelfs terug op het onderwijs van Aristoteles zelf, die dan zijn leerlingen eerst inwijdde in de kennis die via de alledaagse zintuiglijke ervaring tot ons komt. Zo komen eerst de verschillende wetenschappen, en met name de natuurkunde aan bod. Pas daarna is het didactisch verantwoord om door te stoten naar wat ná de natuurkunde komt, en niet meer zintuiglijk te ervaren valt. Het gaat dan met andere woor-

den om de werkelijkheid die zich achter de zicht- en tastbare werkelijkheid bevindt. De wetenschap die zich daarop richtte werd door Aristoteles de ‘eerste wetenschap’ (*protè philosophia*) genoemd, waarbij ‘eerste’ opgevat moet worden als: belangrijkste, meest fundamentele. In volgorde van kennismaking was deze wetenschap echter de laatste, omdat we nu eenmaal moeten beginnen met het gewone en alledaagse, en pas via een ingewikkeld leerproces kunnen opklimmen tot de kennis van wat daarachter ligt. In die zin komt metafysica dus aan de orde ná de fysica.

Kijken we nu naar de inhoud van Aristoteles’ *Metaphysica*, dan blijkt die te bestaan uit twee onderwerpen, die geleidelijk in elkaar overvloeien. Het is belangrijk om die twee onderwerpen goed van elkaar te kunnen onderscheiden, want gedurende heel de latere geschiedenis van het begrip metafysica komen beide voortdurend terug. Allereerst geven de kernboeken van de *Metaphysica* een uiteenzetting over het zijnde in het algemeen, over alles wat is. Wat betekent het om van iets te zeggen dat het ‘is’? En van wat voor soort dingen kunnen we zeggen dat ze ‘zijn’? In feite gaat het hier om dat deel van de metafysica, dat wij nu aanduiden met de term *ontologie*. ‘Ontologie’ (letterlijk: zijnsleer) is ook al zo’n term die wel Griekse wortels heeft (*ta onta* = de zijnden; *logos* = leer), maar door de Griekse filosofen zelf niet gebruikt werd. Het gaat hier om de studie van wat wel genoemd wordt ‘de grondslagen der werkelijkheid’, niet van één of ander zijnde als uiterlijk voorwerp, maar van het zijn van alle zijnden als zodanig.

Vervolgens zien we echter, dat Aristoteles zijn betoog toespitst op dat wat ‘is’ in de hoogste en meest eigenlijke zin van het woord, dat wil zeggen op het goddelijke. Aristoteles’ metafysica mondt dus uit in een *theologie*, een leer over God en het goddelijke. Het gaat daarbij typisch om wat later genoemd zou worden een *natuurlijke* theologie, in die zin dat de gedachtenvorming over God opkomt uit het ordelijk denkend verstand dat de mens van nature heeft meegekregen. Aristoteles gaat er namelijk van uit, dat er verschil is in rangorde tussen de zijnden. Hemellichamen ‘zijn’ op een hogere manier – namelijk eeuwig, en zich onveranderlijk op dezelfde wijze bewegend – dan aardse entiteiten, die zonder uitzondering tijdelijk en vergankelijk zijn. Populair uitgedrukt: aardse zaken kunnen stuk, hemelse niet.

Welnu, als er lagere en hogere entiteiten zijn, zo moet Aristoteles geargumenteed hebben in een helaas verloren gegaan werk *Over de filosofie*, dan moet er ook een hoogste entiteit zijn, die alles in beweging heeft gezet en zelf niet in beweging is. Dit hoogste zijnde nu is voor Aristoteles goddelijk. Zo voert een *ontologisch* argument (d.w.z. een argument dat uitgaat van het ‘zijn’ van de dingen) Aristoteles tot een *theologische* conclusie. In overeenstemming met deze aristotelische tweedeling beschouwen we in het vervolg ontologie als de studie van het zijn in het algemeen, van alles wat ‘is’ en zich ook op de een of andere wijze uit in de waarneembare werkelijkheid, en metafysica als de stu-

die van het *hoogste* of ware zijn. Wat valt er vanuit onze waarneembare werkelijkheid over die hogere, duurzame goddelijke werkelijkheid te zeggen? Dat is de vraag van de metafysica.

### *Metafysica bij Wolff en Kant*

Vervolgen we de geschiedenis van het begrip ‘metafysica’, dan zien we de twee betekenissen die Aristoteles eraan gaf als het ware steeds verder uit elkaar gaan. Heel invloedrijk is daarbij de indeling geweest van de Duitse filosoof *Christian Wolff* (1679-1754). Wolff onderscheidde tussen wat hij noemde een *metaphysica generalis* en een *metaphysica specialis*, dus tussen een algemene en een bijzondere metafysica. Voor de algemene metafysica gebruikte Wolff ook de term ‘ontologie’, die sindsdien ingeburgerd raakte in het filosofisch jargon. Hij verstond eronder de leer van het zijnde in het algemeen, zoals we die ook bij Aristoteles tegenkwamen als eerste studieobject in diens *Metaphysica*. De speciale metafysica onderscheidde Wolff vervolgens in een leer over de wereld (*kosmologia*), over de ziel (*psychologia*), en over God (*theologia*).

Deze indeling werd overgenomen door de al genoemde Immanuel Kant. Alleen zien we bij Kant een nog veel belangrijker verandering optreden. Kant erkent namelijk het goed recht van de algemene metafysica of ontologie, dus van de wetenschappelijke bestudering van het zijn in het algemeen. Voor een bijzondere metafysica ziet Kant echter geen ruimte. Hij verwerpt deze als een vorm van schijndenken, omdat wij mensen ons nu eenmaal geen kennis kunnen verwerven over wat we niet empirisch ervaren kunnen. En we kunnen de wereld als geheel (*kosmos*) niet ervaren, we kunnen de menselijke ziel (*psyche*) niet aanwijzen zoals we een lichaamsdeel kunnen aanwijzen, terwijl God (*theos*) al evenmin empirisch-zintuiglijk waarneembaar is. In §7.5 zullen we Kants opvattingen over metafysica gedetailleerder aan de orde stellen. Hier gaat het erom, dat Kant op deze manier de beide onderdelen van Aristoteles’ boek *Metaphysica* nog verder en structureler van elkaar scheidde dan Wolff gedaan had.

Ook als het gaat om de algemene metafysica brengt Kant trouwens een belangrijke verandering aan. Al erkent hij dit vak als een ‘zuivere wetenschap’, hij geeft er wel een andere invulling aan dan vóór hem gebruikelijk was. Kant stelt namelijk, dat de algemene metafysica of ontologie zich niet met *objecten* bezig moet houden, met ‘zijnden’ die al dan niet achter de zichtbare werkelijkheid zouden liggen, maar met de manier waarop wij die objecten kunnen *kennen*. Het gaat in de filosofie niet primair om het bestuderen van de *objecten*, de zijnden, maar om de studie van ons *kennen van de objecten*.

Bij beide verschuivingen die Kant aanbracht plaatsen we een kanttekening. Wat het laatste betreft, hier zien we hoe de epistemologie de plaats in gaat nemen van de metafysica als de kern van de filosofie. Centraal staat voor Kant de ken-



leer, en niet langer de zijnsleer. Toch is het opvallend, dat Kant beide in elkaars verlengde ziet liggen. De kenleer is voor hem een metafysica, omdat alleen vanuit de kenleer gezegd kan worden wat achter onze werkelijkheid ligt, wat aan die werkelijkheid ten grondslag ligt – ook al kan daar dan maar heel weinig over gezegd worden. Uiteindelijk blijft het dus ook bij Kant om ontologische vragen gaan, nl.: hoe gaan wij in ons denken met de werkelijkheid om? Wat kunnen wij als het erop aankomt over het zijn van die werkelijkheid zeggen? De epistemologie staat in dienst van de beantwoording van deze vragen. In die zin blijft de metafysica ook na Kant dus de essentie van de filosofie, zoals ook wel blijkt uit het denken van de grote 'opvolgers' van Kant in de geschiedenis van de filosofie, de Duitse idealisten Fichte, Schelling en Hegel.

Wat Kants afwijzing van de bijzondere metafysica betreft het volgende. Weliswaar heeft Kant gelijk als hij (in navolging van Wolff) de wereld, de ziel en God op één lijn stelt als het gaat om hun *waarneembaarheid* (contra Delfgaauw 1968, 15-17). Geen van drieën is immers rechtstreeks zintuiglijk waarneembaar, terwijl van alle drie geldt dat dat wel het geval is ten aanzien van hun effecten. Zo laat bijv. het bestaan van de wereld als geheel zich afleiden uit alle afzonderlijke *zintuiglijk* waarneembare gebeurtenissen die zich in de wereld voordoen. De vraag is echter, of Kant er niet een enorm versmalde opvatting van empirische waarneembaarheid op nahoudt wanneer hij deze gelijkstelt met zintuiglijke waarneembaarheid. Volgens Kant ontstaat slechts wetenschappelijk betrouwbare kennis, wanneer zintuiglijke waarnemingen ('Anschauungen') door het verstand geordend worden. Vanuit een dergelijk smal empiriebegrip blijft er voor een wetenschap als de *theologia* inderdaad geen ruimte meer over. Hedendaagse filosofen als William Alston stellen echter dat er naast de categorie van de zintuiglijke waarneming ook zoiets bestaat als religieuze waarneming, en dat de laatste niet minder empirisch van aard is dan de eerste (Alston 1991). Iets soortgelijks kan ook verdedigd worden ten aanzien van de esthetische waarneming, de intrapsychische ervaring, het morele besef enzovoort.

In de praktijk bleef de bijzondere metafysica beperkt tot wat Wolff de *theologia* noemde. Dat is niet hetzelfde als theologie in de gangbare zin van het woord, maar meer specifiek: theologie voorzover die opkomt uit het bestuderen van de werkelijkheid op het meest algemene niveau, ofwel uit de studie van het zijn. Zelf zal ik in het vervolg de term 'metafysica' als zodanig zoveel mogelijk voor deze 'theologia', deze theorievorming over het hoogste, goddelijke zijn reserveren, en haar als zodanig onderscheiden van de ontologie, die het zijn als geheel bestudeert.

### *Metafysica en het zoeken naar God*

We zullen zien, dat in heel de geschiedenis van de filosofie er een hang is naar metafysica in de hierboven gedefinieerde zin. Daarin weerspiegelt zich het zoeken van de mens naar God. Men denke aan het bekende woord van Augustinus: 'Onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U, o God'. Het is opvallend,

dat vrijwel alle filosofen in de westerse traditie zich hoe dan ook *als filosoof* uitspraken menen te kunnen veroorloven over God en het goddelijke (al is het maar de uitspraak dat God niet bestaat, of dat we niet kunnen weten of Hij bestaat). Vooral in de metafysica in deze zin, als de plaats waar God ter sprake komt in de filosofie, zijn we in de onderhavige studie geïnteresseerd.

Of metafysica als wetenschap van het goddelijke überhaupt mogelijk is, anders gezegd: of wij inderdaad vanuit ons denken en waarnemen tot een zekere kennis (en een zékere kennis) over het goddelijke kunnen komen, is een vraag die we in dit stadium nog niet beantwoorden. Zie voor een beargumenteerd ontkennend antwoord o.a. De Vos 1975, 199-212. Voor onze eigen positiebepaling inzake de vraag naar de verhouding tussen filosofie en theologie verwijzen we naar het laatste hoofdstuk, §11.3.

Hoe dan ook, we zijn geboeid door de telkens terugkerende pogingen om vanuit het menselijk denken God en het goddelijke ter sprake te brengen, en niet minder door de pogingen om aan te tonen dat God zo niet ter sprake gebracht *kan* worden. In deze zin beschouwen we de geschiedenis van de metafysica als de essentie, het hart van de geschiedenis van de filosofie. Bij onze behandeling van die geschiedenis zullen we ons dan ook op de metafysica concentreren, zonder daarbij overigens de vele verbindingen met andere takken van wijsbegeerte uit het oog te verliezen.

### 3. FILOSOFIE EN THEOLOGIE

#### *De zin van filosofie*

We hebben nu de vraag ‘Wat is filosofie?’ op twee manieren beantwoord. We hebben gezien wat de *betekenis* van het begrip filosofie is, en wat de *essentie* van de filosofie is. We vragen ten slotte nog naar de *zin* van de beoefening van de filosofie, en van kennis van haar geschiedenis. Dat is in zeker opzicht een nogal voor de hand liggende vraag. We hebben immers geconstateerd dat er weinig te bedenken valt waarover filosofen onderling niet van mening verschillen. Is het eigenlijk wel zinvol zich bezig te houden met een wetenschap die zo weinig eenduidige resultaten oplevert?

Nu is een filosoof doorgaans niet primair geïnteresseerd in de zin van filosoferen, als daarmee bedoeld wordt op het *nut* van die activiteit. Filosofie gaat immers terug op een passie (Plato sprak in dit verband over *eros*, zie §2.4), een begeerte, en wel een begeerte naar wijsheid. Filosofie komt voort uit een verlangen om de dingen, ook de laatste dingen, te begrijpen. Het vak is dan ook nooit puur rationeel-afstandelijk te beoefenen; zelfs waar men dat pretendeert, is op de achtergrond altijd deze liefde tot de waarheid om haarszelfs wil aanwezig. Het feit dat dit streven naar wijsheid zelden ten volle bevredigd wordt, is geen reden het voor zinloos te houden. Er zijn wel degelijk goede

redenen aan te voeren voor de filosofische cirkelgang – soms blijkt een cirkel bij nader inzien toch een opwaartse spiraal te zijn.

In de context van dit boek benaderen we het thema van de zin van de filosofie echter vanuit een nog veel specifiekere perspectief. Als ‘godsdienstfilosoof’ en christen ben ik namelijk speciaal geïnteresseerd in de wijsgerige doordenking van geloof en theologie. Vandaar dat ik probeer de vraag naar de zin van de filosofie te beantwoorden vanuit het perspectief van de theologie, zoals beoefend in de christelijke traditie. Daarmee ga ik natuurlijk nog eigenzinniger te werk dan in de vorige paragraaf. De vraag naar de zin van de filosofie valt immers zeer wel te stellen en te beantwoorden vanuit elk willekeurig ander vakgebied, tot en met dat van het vak lichamelijke oefening toe. Wie de zinvraag wil stellen vanuit andere vakgebieden of perspectieven, kan zich door onderstaande overwegingen daarop over te brengen hopelijk enigszins een beeld vormen van hoe het antwoord er *dan* uit zou kunnen zien. Wij vragen hier echter naar de specifieke zin van filosofie voor de gelovige, en meer in het bijzonder: voor de theoloog. Waarom moet iemand die zich theologisch laat scholen ook kennismaken met de filosofie en haar geschiedenis (in de klassieke rooms-katholieke theologieopleiding zelfs twee jaar full-time)? Om deze vraag bevredigend te kunnen beantwoorden moeten we onderscheiden tussen historische en systematische filosofie.

Met historische filosofie doelen we op studie van de *geschiedenis* van de filosofie; daarmee hopen we ons in het vervolg vooral bezig te houden. Voor wat betreft de systematische filosofie sluiten we ons hier voornamelijk aan bij de uit de klassieke en middeleeuwse filosofie afkomstige opvatting, die in de hedendaagse Angelsaksische filosofie een belangrijke revival doormaakt: het gaat bij systematische filosofie vooral om de beantwoording van *begripsvragen*. Iedere andere opvatting van filosofie lijkt problematisch, doordat grensoverschrijdingen dreigen – ofwel naar het terrein van de vakwetenschappen (nl. zodra de filosoof *feitenvragen* zou willen beantwoorden), ofwel naar het terrein van levensbeschouwing en geloof (nl. zodra de filosoof zou pretenderen als filosoof *zin*vragen afdoende te kunnen beantwoorden). De systematische filosoof houdt zich dus voornamelijk bezig met het analyseren van begrippen: hoe verhouden de begrippen waarvan wij gebruikmaken in ons denken en spreken zich tot elkaar, en tot de werkelijkheid?

Zowel historische als systematische filosofie is voor de theoloog van belang. Op vier invalshoeken willen we in dit verband wijzen, zonder daarbij de presentie te voeren volledig te zijn. De filosofie is voor de theoloog zowel historisch als systematisch van belang vanuit *dogmatische*, *praktische* en *apologetische* overwegingen. Tegelijkertijd heeft ze in allerlei opzichten een belangrijke *zelfkritische* functie. Bij elk van deze vier overwegingen geven we hieronder een toelichting. Van tevoren zij nog opgemerkt, dat de voorbeelden die we bij

elk gezichtspunt geven elkaar hier en daar wat overlappen. Iets wat dogmatisch van belang is, laat zich immers ook praktisch-didactisch vertalen, en iets wat apologetisch relevant is moet ook dogmatisch steekhoudend zijn. Het gaat dus bij elk voorbeeld vooral om het hoofdaccent dat gelegd wordt.

### *Filosofie en dogmatiek*

Het belang van de filosofie voor de dogmatiek blijkt het snelst wanneer we letten op de *historische* filosofie. Door heel de geschiedenis heen zijn theologen immers op vaak cruciale punten beïnvloed door zowel contemporaine als vroegere filosofen. Dat begon in de christelijke traditie al bij de apologeten en de Alexandrijnse theologen in de Vroege Kerk, bij wie diepgaande invloed van het Griekse denken te bespeuren valt. Hetzelfde is het geval bij iemand als Augustinus, hoewel deze die invloed hoe langer hoe meer wist terug te dringen. Achter Thomas van Aquino bevindt zich Aristoteles, maar ook voor iemand als G. Voetius is Aristoteles nog altijd dé filosoof. Sommige partijen van Calvijns denken staan volgens velen onder invloed van Plato. K. Barths nieuwe inzet in de theologie is in zekere zin een reactie op Kant, terwijl R. Bultmann zelf al aangeeft dat hij zijn theologische denkbeelden wezenlijk laat bepalen door de existentiële filosofie van Heidegger. Om al deze dogmatici dus goed te verstaan en recht te doen, zullen we hun filosofische achtergronden moeten kennen. Het gaat trouwens niet alleen om individuele theologen, maar ook om hele *stromingen* in de theologie die wezenlijk door het filosofisch klimaat van hun tijd bepaald worden. Zo is de theologie van de achttiende eeuw als geheel evident gestempeld door het in die tijd opgekomen verlichtingsdenken.

Behalve de geschiedenis van de filosofie is echter ook de *systematische* filosofie als beantwoording van begripsvragen dogmatisch van belang. Hoeveel *begrippen* worden er bijvoorbeeld niet gebruikt in een gezaghebbend document als de Apostolische Geloofsbelijdenis? Wie zich dogmatisch rekenschap geeft van zijn of haar geloof, zal ook willen weten wat deze begrippen inhouden, wat hun vooronderstellingen en implicaties zijn et cetera. Voor een heldere uiteenzetting van wat nu precies geloofd wordt aangaande Gods werkelijkheid, is het van belang begrippen als ‘Vader’, ‘Schepper’, ‘almachtig’ et cetera zo helder mogelijk uit te spellen.

Dit is te meer het geval, omdat de geloofsinhoud op het eerste gezicht nogal wat paradoxen bevat. Eén ervan betreft bijvoorbeeld de vraag hoe en waardoor sommige mensen wel tot geloof komen en anderen niet. Enerzijds leeft breed de overtuiging, dat het geloof een gave is waar wij mensen niet zelf over kunnen beschikken. Het is puur een zaak van genade, zeggen gelovige mensen, om het geloof deelachtig te zijn. Anderzijds zullen zij doorgaans toch ook staande willen houden, dat wij wel degelijk zelf verantwoordelijk zijn voor de keuzes die we maken rondom het geloof. Dat le-

vert dus een paradox op, een schijnbare tegenstrijdigheid. Zodra we echter zouden moeten toegeven dat het niet een schijnbare, maar een èchte tegenstrijdigheid is, gaat er iets mis. Want dat zou betekenen dat we tegenstrijdige dingen geloven, en dat is als het erop aankomt onmogelijk. We kunnen niet beweren dat een voorwerp bestaat en dat het tegelijkertijd (en in hetzelfde opzicht) niet bestaat, want dan spreken we onszelf eenvoudigweg tegen, en slagen we er al met al in feite niet in een (geloofs)uitspraak te doen. Daarom is het met name de taak van de systematische theologie (of dogmatiek) om te laten zien, dat de paradoxen van de christelijke geloofsleer geen tegenstrijdigheden zijn. En ook dat kan weer niet plaatsvinden zonder een grondige analyse van de *begrippen* die we in de theologie gebruiken, in dit geval van de betekenis van begrippen als ‘geloof’, ‘genade’, ‘verantwoordelijkheid’ enzovoort in hun onderlinge verhouding.

### *Filosofie en praktische theologie*

De historische filosofie heeft ook betekenis voor de *praktische theologie*. Filosofie en praktijk zijn minder ver van elkaar verwijderd dan men op het eerste gezicht geneigd is te denken. Dat geldt ook voor de praktijk van de geloofs-overdracht die de praktische theologie bestudeert. Grondige doordenking van de vragen die spelen in het pastoraat bijvoorbeeld vraagt onder meer om reflectie op het mensbeeld dat men erop nahoudt. En dat mensbeeld heeft uiteraard weer alles te maken met de wijsgerige antropologie. Men zal enigszins moeten weten hoe in de loop der geschiedenis filosofen en andere denkers de verhouding tussen ziel, geest en lichaam van de mens hebben gezien. Kennis daarvan leidt ook weer tot een verdiept inzicht in de verschillen en overeenkomsten tussen theologische en filosofische benaderingen, en dus in het eigene van bijvoorbeeld een theologische mensleer. Welk deelgebied van de praktische theologie men ook neemt – pastorale theologie, predik-kunde, liturgiek et cetera – de gedachtenvorming die erin plaatsvindt, de standpunten die ingenomen worden, de discussies die gevoerd worden et cetera hangen historisch gezien vaak nauw samen met vigerende wijsgerige denkbeelden. Niet dat men zich daar altijd zonder meer bij aansluit, soms verzet men zich er ook tegen – maar ook dan wordt het klimaat erdoor gestempeld. Ook de praktisch theoloog die inzicht wil verwerven in zijn vakgebied, is daarom gebaat bij een grondige kennis van de geschiedenis van de filosofie.

Voor het praktische (zo men wil: didactische) belang van de *systematische* filosofie vervolgens, kan men denken aan bijvoorbeeld de situatie in de catechese. Of men kan denken aan de praktijk van het evangelisatiewerk. Wanneer in dit soort contexten een geloofsgesprek ontstaat, zijn er bijna altijd vragen in het geding waarop gemakkelijk een ‘vroom’ antwoord te formuleren valt, maar veel moeilijker een zakelijk antwoord – dat overigens niet min-

der vroom hoeft te zijn. Uiteraard kunnen de vragen in kwestie oneigenlijk zijn, en als een poging dienen om de wezenlijke vragen te ontwijken. Maar dat is zeker niet per definitie het geval. Het kunnen ook vragen zijn waar mensen die zich om zo te zeggen op de rand van het geloof bevinden werkelijk mee worstelen.

Men denke bijv. eens aan een eenvoudige vraag als: waar is de hemel? Als we hier in Nederland naar boven wijzen om de richting aan te geven waar de hemel zich bevindt, en we zouden vervolgens in Australië hetzelfde doen, dan wijzen we in twee precies tegenovergestelde richtingen. In de meeste gevallen is dit natuurlijk geen existentiële vraag, maar ze kan toch wel achterdochtig maken ten aanzien van de plausibiliteit van het christelijk geloof. Nu kunnen we uiteraard antwoorden: de hemel is de plaats waar God is, en verder doet het er niet toe waar dat precies is, dat onttrekt zich immers aan onze waarneming. Maar dat verschuift het probleem slechts, want het leidt tot de vraag waar God dan wel is. Is Hij alleen in de hemel, of is Hij overal? En als Hij overal is, is Hij dan op de ene plaats meer of anders dan op de andere plaats? Hoe verhoudt God zich eigenlijk tot de ruimte? Hier wordt gevraagd naar een theorie over de ruimtelijkheid, waarin de begrippen 'God' en 'ruimte' zorgvuldig op elkaar afgestemd worden. De (godsdiens)tfilosofie kan helpen bij het opstellen van zo'n theorie.

Op deze manier valt in de praktijk van kerk en theologie duidelijk te maken, dat het christelijk geloof niet zoals vaak gedacht wordt een *sacrificium intellectus*, een 'opoffering van het verstand' vraagt, maar juist een liefhebben van God ook met heel het verstand.

### *Filosofie en apologetiek*

Met een en ander hangt in de derde plaats nauw samen de betekenis van de filosofie voor de *apologetiek* (= de intellectuele verdediging van het geloof). Ook hier moeten we langs twee sporen denken, namelijk systematisch en historisch. Systematisch kan men begripsanalyse gebruiken om het christelijk geloof te verdedigen tegenover een zogenaamd wetenschappelijk atheïsme waarin beweerd wordt, dat dat geloof innerlijk tegenstrijdig is, of niet plausibel, of om andere redenen onhoudbaar. In het laatste hoofdstuk zullen we de papieren van deze zogenaamde *onhoudbaarheidsthese* wat uitvoeriger onderzoeken. Hier noemen we als bekendste voorbeeld het probleem van het kwaad. Vele filosofen hebben beweerd en beweren nog, dat Gods bestaan niet te rijmen valt met de aanwezigheid van het kwaad in de wereld. Als God almachtig is (en het kwaad dus voorkomen kan) en volmaakt goed (zodat Hij het kwaad ook voorkomen wil), dan is het onmogelijk dat er zoveel kwaad en lijden is in de wereld. Het is volgens deze critici onmogelijk zowel te geloven in een almachtige en volmaakte goede God als het bestaan van het kwaad serieus te nemen.

Nu kan men in reactie op een dergelijk standpunt natuurlijk zeggen, dat

wij hierop eenvoudig het antwoord niet weten, maar het ook niet *behoeven* te weten. Men kan zeggen: hoe het zit met het kwaad is Gods zaak, dat hebben wij niet ‘curieuselijk te onderzoeken’ (*Nederlandse Geloofsbelijdenis*, artikel 13). En misschien is dat ook wel het diepste antwoord dat ten aanzien van het kwaad gegeven kan en uiteindelijk ook moet worden: wij vertrouwen dat God geen onrecht doet als Hij toelaat dat wij of anderen door het kwaad getroffen worden, ook al gaat dat vertrouwen soms tegen diepe intuïties in. Toch is het de vraag of het tegelijkertijd niet mogelijk is om te laten zien, dat dit vertrouwen niet puur *irrationeel* is. Door het opstellen van een zogenaamde *theodicee* (letterlijk: rechtvaardiging van God, nl. ten overstaan van het kwaad) hebben filosofen gepoogd – en doen zij dat nog – dit verwijt van onverantwoord irrationalisme te ontzenuwen. Daarbij komt het erop aan op een begripsmatige correcte manier met termen als ‘goed’, ‘kwaad’ en ‘almachtig’ om te gaan, zonder in allerlei tegenstrijdigheden te belanden.

Op dit terrein is de laatste decennia enorm veel literatuur verschenen. Wij noemen één van de meest invloedrijke boeken: Plantinga 1974. Het begrip theodicee wordt in dit verband overigens niet letterlijk opgevat, als zou het tot de wijsgerige taken behoren God te rechtvaardigen. Veelmeer gaat het om een begripsmatige verheldering van wat de gelovige nu precies gelooft over de verhouding tussen God en het kwade. Zie ook onder, §6.4, over Leibniz.

In de tweede plaats is ook kennis van de *geschiedenis* van de filosofie van apologetisch belang. Als voorbeeld noemen we de strijd in de vroegchristelijke kerk ten gevolge van de christologie van Arius. Deze strijd spitste zich zoals bekend op den duur toe op één letter. Beweerde de orthodoxie, vertegenwoordigd door Athanasius, dat Christus van hetzelfde wezen (Grieks: *homo-ousios*) was als de Vader, en daarom voluit God, theologen die beïnvloed waren door Arius wilden niet verder gaan dan te zeggen dat Christus van een gelijk wezen (*homo-i-ousios*) was als de Vader. Christus heeft dan dus wel net zo’n soort natuur als God de Vader, maar de Vader en de Zoon hebben niet één en dezelfde natuur. Waarom was dat nu zo’n belangrijk verschil? Waarom moesten de ‘homoioesianen’ vanwege deze éne letter veroordeeld worden?

Het antwoord op deze vraag kan alleen maar gegeven worden vanuit kennis van de toenmalige filosofie. Had de orthodoxie aan arianen en homoioesianen toegegeven, dan was daarmee in de kerk principieel ruimte gegeven aan de verering van een totaal andere God dan die van de Bijbel, te weten de ‘God van de filosofen’. Er zou dan immers altijd nog verschil blijven tussen de mens Jezus van Nazareth en God Zelf. Achter en buiten Jezus zouden we nog een andere God moeten vermoeden, en wel de *echte* God: onbewogen en onbeweeglijk, onkenbaar en ongenaakbaar, met andere woorden: de God van de filosofen, de ‘beweger’ die zelf onbewogen is. Dat beeld klopt echter niet met de gepassioneerde God die ons in het Oude (of Eerste) en Nieuwe Tes-

tament tegemoet treedt. Alleen omdat de kerk deze diepere wijsgerig bepaalde achtergrond van het arianisme doorzag, kon ze zich zo alert verdedigen. Op dezelfde wijze zal dat vandaag het geval zijn.

### *Filosofie en zelfkritiek*

Ten slotte zouden we willen wijzen op het ‘zelfkritisch’ belang van de filosofie voor de theoloog. Ook dit geldt weer zowel de systematische als de historische filosofie. Systematisch moeten we ons ervan bewust zijn of we theologisch gezien werkelijk iets zeggen, of alleen maar door onduidelijk taalgebruik proberen te verhullen dat we niet goed weten wat we moeten zeggen. De filosofie kan ons wijzen op bepaalde begripsmatige gevolgen die verbonden zijn aan een theologisch standpunt. Soms moeten we als we a zeggen ook b zeggen, omdat b nu eenmaal een *implicatie* van a is. En soms zeggen we nadat we c gezegd hebben te snel ook d, zonder dat we ons goed realiseren dat c en d elkaar uitsluiten. De filosoof herinnert de theoloog eraan dat het van belang is om hier zorgvuldig te werk te gaan, en geen ‘ongecontroleerde’ uitspraken te doen.

De taak van de filosoof valt in dit opzicht, met een metafoor van G. van der Leeuw, te vergelijken met wat in Zuid-Afrika de doornstruik doet die ‘wachebietjie-bossie’ heet. Wie snel door zo’n struik heen wil zonder zich er iets van aan te trekken bezeert zich geweldig. Maar wie rustig aan doet, en let op alle mogelijke takken en stekels, vermijdt veel problemen. Op deze manier *vervangt* de filosofie de taak van de theoloog dus niet, terwijl anderzijds aandacht voor de filosofisch-begripsmatige kant van theologische uitspraken wel degelijk van grote waarde is.

Wat het zelfkritisch belang van de *geschiedenis* van de filosofie betreft, moeten we ons realiseren dat ook wijzelf mogelijk meer door bepaalde filosofische systemen beïnvloed zijn dan we beseffen. Een voorbeeld uit de geschiedenis van de gereformeerde theologie werken we hier ter illustratie iets verder uit. Het betreft de theologische kwestie die doorgaans aangeduid wordt met de uitdrukking ‘de toe-eigening van het heil’. Zoals bekend is deze existentiële toe-eigening in de tijd van de zogeheten Nadere Reformatie veel meer tot een probleem geworden dan in de reformatietijd het geval was. De *Heidelberger Catechismus* bijvoorbeeld legde de kinderen van de gemeente het geloof nog in de eerste persoon enkelvoud op de lippen. Door het eenvoudig na te zeggen: ‘Mijn enige troost in leven en sterven is dat ik Jezus Christus eigen ben’, raakte het kind hiervan vaak gaandeweg ook persoonlijk overtuigd. In de Nadere Reformatie wordt deze wijze van geloofsoverdracht echter hoe langer hoe meer als onbevredigend ervaren. De afstand tussen het heil in Christus en de persoonlijke gesteldheid van het menselijk hart leek groter te worden. Het gevolg was dat de catechismus nog wel uit het hoofd geleerd werd, maar niet meer ‘met het hart’. Er ontstond een scheiding tussen verstandskennis, die voor de meeste mensen bereikbaar was, en ‘echte’ geloofskennis, die



slechts enkele begenadigden ten deel viel.

Zoals nu onder anderen H. Jonker heeft betoogd (vgl. Jonker 1989, 159v.), valt deze ontwikkeling niet los te zien van wat er min of meer tussen Reformatie en Nadere Reformatie in gebeurde rondom de opkomst van de filosofie van René Descartes. Descartes deelde de werkelijkheid immers op in geest en materie, preciezer: in een denkend en een ruimtelijk ding (Latijn: *res cogitans* en *res extensa*; vgl. ook §6.2). De menselijke geest was naar zijn inzicht een soort denktank, een orgaan ergens in het menselijk lichaam dat de werkelijkheid al denkend en analyserend in zijn greep tracht te krijgen. Andere functies van de menselijke geest, zoals willen en voelen, speelden in Descartes' filosofie geen rol van betekenis. Daar komt bij dat de werkelijkheden van geest en materie voor Descartes twee volstrekt gescheiden werelden vormden, waarbij het heel moeilijk werd het contactpunt aan te geven (bijvoorbeeld tussen ziel en lichaam van de mens). Nog nooit – zelfs niet bij Plato – was op deze eenzijdige wijze het menselijk subject losgepeld uit zijn leefwereld en streng dualistisch geplaatst tegenover de 'objectieve' werkelijkheid. Daarbij was de betekenis van dat individuele menselijk subject in Descartes' denken cruciaal, zoals blijkt uit het uitgangspunt ervan: *cogito ergo sum*, ik denk, dus ik ben. Het menselijke 'ik' werd als het ware een eilandje op zichzelf.

Deze parallele processen van *rationalisering* en *subjectivering* bleken hun doorwerking te hebben op allerlei terreinen van het leven, en zo ook op dat van geloof en theologie. Gevolg was hier een veranderend geloofsklimaat, waarin het *voorwerp* van het geloof, het heil van God in Christus, steeds eenzijdiger rationeel benaderd werd en annex daarmee steeds verder af kwam te staan van de wereld van het subject, dus van de beleving van de individuele mens. Het bleek steeds problematischer te worden om de vraag 'Hoe krijg ik deel aan het heil?' – dat is eigenlijk de vraag: 'Hoe wordt de afstand tussen object en subject overbrugd?' – te beantwoorden. Ook in de Nadere Reformatie, waar men door mystieke invloeden vanuit de Middeleeuwen (bijv. Bernard van Clairvaux) toch al een sterke gevoeligheid had voor de 'binnenzijde' van het geloof, raakte men gebiologeerd door het menselijk subject. Men ging bijvoorbeeld steeds meer afzonderlijke stappen in diens geestelijke ontwikkeling onderscheiden die nodig waren om tot zekerheid aangaande het persoonlijke heil te komen. Zodoende kwam die geloofszekerheid – ironisch genoeg één van de punten waar het de reformatie in haar strijd tegen de Rooms-Katholieke Kerk om begonnen was geweest – al met al weer op losse schroeven te staan.

Uiteraard is hiermee niet ontkend dat allerlei andere, niet-filosofische factoren ook een rol van betekenis spelen in de nareformatische ontwikkeling van geloof en theologie (zoals bijv. de aanscherping van de verkiezingsleer in het gereformeerde protestantisme, vgl. §5.4). De zaken liggen verder nog eens extra

gecompliceerd, doordat de filosofie van Descartes *uiterlijk* te vuur en te zwaard bestreden werd in de Nadere Reformatie (bijv. door G. Voetius en A. Comrie). Dat heeft echter niet kunnen verhinderen dat op een veel dieper liggend niveau de invloed van Descartes, die toentertijd nu eenmaal 'in de lucht' zat, wel degelijk doorgewerkt heeft. Ook al is een direct causaal verband moeilijk hard te maken, de *parallie* in de genoemde filosofische en theologische ontwikkelingen is onmiskenbaar. En het laat ook zien hoe filosofie vaak werkt: er wordt een onderstroom in aangeboord, een tijdgeest in blootgelegd waaraan zelfs tegenstanders zich soms maar moeilijk kunnen onttrekken. In die zin gelden filosofen niet voor niets als de seismografen van hun tijd en cultuur.

### *Conclusie*

Inzicht in de diepste lagen en structuren van filosofische systemen en invloedssferen is daarom nog altijd van groot belang, juist ook ter toetsing van het christelijk gehalte van de eigen theologie en geloofsbeleving. Helemaal ontkomen aan die invloeden kunnen we nooit, wij zijn nu eenmaal kinderen van onze tijd. Wat we wel kunnen, is ons de *aard* van die invloeden zo bewust mogelijk te maken, door na te gaan uit welke hoeken in onze tijd de wijsgerige winden waaien. Verzuimen we dat, dan zijn we soms veel te snel geneigd de eigen theologie en geloofsbeleving als 'zuiver bijbels' te kwalificeren, terwijl vaak later moet blijken dat daar helaas wel het een en ander op af te dingen valt.

Hoewel we de zin van filosofiebeoefening vanuit het gezichtspunt van geloof en theologie ook weer niet moeten overschatten – zij leven immers van hun eigen bronnen! – zien we zo toch hoe en waarom de studie van de filosofie en haar geschiedenis binnen dit kader op allerlei manieren van belang kan zijn. De hierboven besproken voorbeelden zouden immers met vele andere aangevuld kunnen worden.

## 4. OPZET

De opzet van dit boek brengt met zich mee dat we ons in meerdere opzichten moeten beperken. De eerste beperking zal zijn, dat we ons bij onze oriëntatie in de filosofie vooral richten op de *geschiedenis* van de filosofie. Aan de systematiek van de filosofie gaan we grotendeels voorbij. Daar is een goed en bekend argument voor aan te geven. Filosoferen kan men alleen maar doen op de schouders van anderen. Voordat men enigszins grip krijgt op wat systematische filosofie is, en hoe deze vandaag zinvol bedreven kan worden, dient men eerst grondig vertrouwd geraakt te zijn met de traditie van de filosofie. Dat kan alleen door op een wat schoolse manier die geschiedenis stap voor stap langs te gaan. Deze blijkt dan overigens een enorm boeiende en veelkleurige geweest te zijn, en als zodanig ook de moeite waard om haarszelfs wil, los van elke systematische aspiratie.

Maar ook bij de behandeling van de geschiedenis van de filosofie moeten in een oriënterende inleiding als deze keuzes gemaakt worden. Die keuzes zijn altijd aanvechtbaar, ze kunnen immers ook altijd anders en wellicht beter gemaakt worden. Een belangrijk criterium dat gehanteerd wordt, is hierboven al genoemd (§1.2): het gaat ons vooral om datgene wat vanuit de filosofie gedacht en gezegd wordt over God. Het gaat ons om de hogere werkelijkheid waar traditioneel de metafysica zich op richt.

Aan een Renaissance-denker als N. Machiavelli (1469-1527), die op zichzelf genomen van grote betekenis is geweest in de geschiedenis van de filosofie vanwege zijn politieke theorie, gaan we daarom voorbij. Het metafysisch gehalte van Machiavelli's oeuvre is immers niet zo hoog. Omgekeerd besteden we relatief weer meer aandacht aan bepaalde vertegenwoordigers van de scholastiek (bijv. Duns Scotus) dan in de meeste overzichten van de filosofiegeschiedenis gebeurt. De periode van de scholastiek is immers vanuit de geschiedenis der metafysica gezien een zeer belangwekkende.

Overigens kan ook in de epistemologie (= kentheorie) de vraag naar God aan de orde komen, namelijk wanneer de mogelijkheid en de aard van menselijke kennis van God besproken wordt. Ook daaraan besteden we dan aandacht.

Zo trekken we in de volgende hoofdstukken allereerst houtskoollijnen door de geschiedenis van de klassieke westerse filosofie gedurende Oudheid, Middeleeuwen en Renaissance. Vervolgens zetten we onze oriëntatie voort in de *moderne* en *postmoderne* wijsbegeerte en beschrijven we de filosofische ontwikkelingen vanaf Descartes tot aan het eind van de twintigste eeuw. We besteden daarbij aan iedere eeuw een hoofdstuk. In het slothoofdstuk stellen we ten slotte opnieuw enkele systematische vragen aan de orde. Een historisch overzicht vraagt immers om zoiets als het binnenhalen van de systematische oogst – al moet men daarbij uiteraard behoedzaam te werk gaan. Wij zullen ons vooral concentreren op het vragencomplex dat ons hierboven al bezighield: de verhouding tussen filosofie, theologie, levensbeschouwing en godsdienstig geloof. Onder meer zullen we een antwoord zoeken op de vraag, of een christelijke wijsbegeerte mogelijk en wenselijk is, of dat de in heden en verleden ondernomen pogingen om deze te ontwikkelen op een categoriefout berusten.

## LITERATUUR

D. Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, Londen 1985.

W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

R. Bakker e.a., *Inleiding tot de wijsbegeerte in christelijk perspectief*, Kampen z.j.

G. Beekman, *Filosofie – filosofen – filosoferen. Een eerste terreinverkenning*, Baarn 1973.

- Th. de Boer e.a., *De razende Socrates. Hartstocht en rede in de filosofie van Socrates tot Derrida*, Baarn 1999.
- V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen 1989.
- B. Delfgaauw, 'Ontologie en metafysica' in: A. de Froe e.a., *Wijsgerig denken*, Amsterdam 1968.
- J. van Eijck, *Filosofie: een inleiding*, Meppel 1998<sup>5</sup> (1982).
- W. Härle, *Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten*, München 1982.
- G.J. van der Heiden, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*, Amsterdam 2021.
- W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
- K. Jaspers, *Einführung in der Philosophie*, München 1953.
- K. Jaspers, *Die philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.
- H. Jonker, *Landingsplaatsen. Over theologie en leven*, Nijkerk 1989.
- P.H.A.I. Jonkers e.a., *Geschiedenis van de wijsbegeerte* deel 1, Heerlen (Open Theologisch Onderwijs), Kampen 1990.
- G.H. Labooy, *Vrijheid en disposities*, Zoetermeer 2000.
- A. E. Loen, *Inleiding tot de wijsbegeerte*, 's-Gravenhage 1948.
- J. Mansfeld, 'De metafysica van Aristoteles', in: Van Peursen e.a., *Metafysica*.
- C.A. van Peursen e.a., *Metafysica. De geschiedenis van een begrip*, Meppel 1981.
- A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Londen 1974.
- H. de Vos, *Kant als theoloog*, Baarn 1968.
- H. de Vos, *Inleiding tot de wijsbegeerte*, Nijkerk 1975.
- R. van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam/Kampen 2004 (1992).
- R. van Woudenberg e.a., *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam/Kampen 1996.
- P. Wouters, *Denkgereedschap. Een filosofische onderhoudsbeurt*, Leusden 1999.

## HEDENDAAGSE HANDBOEKEN

Een selectie van recente overzichten over de filosofie en/of haar geschiedenis.

- L. Abicht, *Filosofie is voor iedereen. Inleiding op 2500 jaar denken*, Leuven/Amersfoort 2003 (1992).
- R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 2015 (1995).
- J. Bor & L. Landeweer, *25 eeuwen westerse filosofie: teksten, toelichtingen*, 6<sup>e</sup>, geheel herziene druk, Amsterdam 2003.
- F.C. Copleston, *A History of Philosophy*, 9 delen, Londen 2003 (1946-1975).
- E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 dln., Londen/New York 1998 (ingekorte versie in 1 dl.: Londen/New York 2000).
- B. Delfgaauw & F. van Peperstraten, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte. Van Thales tot Lyotard*, Kampen/Kapellen 2000 (1993).
- H. Driessen, *Klein cultureel woordenboek van de filosofie*, Amsterdam 2009.

- A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy. Ideas and Argument from Plato to Popper*, Londen 1995.
- A. Flew & S. Priest, *A Dictionary of Philosophy*, Londen 2002.
- N. Groen & R. Veen (red.), *Filosofie van A tot Z*, Utrecht 2013 (= *Prisma van de filosofie. Filosofen en filosofische begrippen verklaard*, Utrecht 1990 = alle filosofie-artikelen uit de Grote Spectrum Encyclopedie).
- D.W. Hamlyn, *Westerse filosofie. Een geschiedenis van het denken*, Utrecht 1988.
- M. van Hees, E. de Jonge & L. Nauta (red.), *Kernthema's van de filosofie*, Amsterdam 2003.
- T. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 2005.
- A. Jacob (red.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, 4 dln., Parijs 1989-1998.
- L. ten Kate & R. Bremmer, *Encyclopedie van de filosofie. Van de oudheid tot vandaag*, Amsterdam 2006.
- E. Lange & D. Alexander, *Philosophenlexikon*, 2 dln., Berlijn 1982.
- H. Oosthout, *Kritische geschiedenis van de westerse wijsbegeerte*, 2 delen, Utrecht 2015, 2018.
- J. Ritter & K. Grunder (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 delen, Basel 1971-2007.
- J. Speck (red.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, 13 dln., Göttingen 1972-1992.
- H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie*, Utrecht 2010 (met vele eerdere uitgaven, de meeste tweedelig).
- M. Vogt, *Handboek filosofie*, Lisse 2005.
- J. Waldram, *Encyclopedie van de filosofie*, Baarn 1991.
- H. Willemsen & P. de Wind (red.), *Woordenboek filosofie*, geheel herziene en aangevulde uitgave, Antwerpen/Apeldoorn 2015.
- R. van Woudenberg, M. Willemsen & G. Buijs (red.), *Het nut van filosofie*, Budel 2005.
- R. van Woudenberg, *Er zijn geen dingen die niet bestaan. Wat is filosofie en wat heb je eraan?*, Amsterdam 2009.

***Oriëntatie in de filosofie*** is al ruim twintig jaar een standaardwerk op het gebied van de geschiedenis van de wijsbegeerte. Het is een toegankelijk geschreven introductie in de westerse filosofie, met bijzondere aandacht voor het grensgebied tussen filosofie en theologie. Alle hoofdstromingen uit de geschiedenis van de wijsbegeerte en de belangrijkste figuren daarin passeren de revue. Speciale aandacht is er voor hun verhouding met het christelijk geloof. Deze herziene editie is aangevuld met een hoofdstuk over filosofie in de 21e eeuw.



**GIJSBERT VAN DEN BRINK** is hoogleraar Theologie en wetenschap aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Eerder verscheen van zijn hand onder meer *Onderzoek alle dingen* (2021) en *En de aarde bracht voort* (2017).



9 789043 539562



**KokBoekencentrum.nl**  
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 3956 2 • NUR 732