

5/2

OBJECTIVITEIT EN OBJECTIVISME

REDE,
UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN BUITENGEWOON
HOGLERAAR IN DE WIJSGERIGE
PSYCHOLOGIE EN ANTHROPOLOGIE
AAN DER K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN
OP VRIJDAG 14 NOVEMBER 1947

DOOR

Dr S. STRASSER



DEKKER & VAN DE VEGT N.V.
NIJMEGEN — UTRECHT — 1947



OBJECTIVITEIT EN OBJECTIVISME

REDE,
UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN BUITENGEWOON
HOGLERAAR IN DE WIJSGERIGE
PSYCHOLOGIE EN ANTHROPOLOGIE
AAN DER K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN
OP VRIJDAG 14 NOVEMBER 1947

DOOR

Dr S. STRASSER



DEKKER & VAN DE VEGT N.V.
NIJMEGEN — UTRECHT — 1947

DRUKKERIJ GEBR. JANSSEN - NIJMEGEN

*Eminentie, Hoogwaardige Excellenties, Heren Leden van het
Bestuur der St. Radboudstichting, Heren Curatoren,
Mijne Heren Professoren, Lectoren, Docenten en Assistenten
dezer Universiteit,
Dames en Heren Studenten en Gij allen die door Uwe tegen-
woordigheid blijk geeft van Uwe belangstelling,*

Waarde toehoorders!

Wie heden ten dage het ambt aanvaardt van hoogleraar in de Wijsgerige Anthropologie bevindt zich in een eigenaardige situatie. Formeel en in rechte is hij weliswaar een van de weinigen aan wie officieel de eervolle taak werd toevertrouwd de filosofie van het menselijk bestaan te doceren. Werpt hij echter een blik op het Europese geestesleven zoals het zich concreet voordoet, dan komt hij al spoedig tot de ontdekking dat er zowat overal aan Anthropologie gedaan wordt, binnen en buiten de universiteiten, op wetenschappelijke en voorwetenschappelijke wijze, rechtstreeks en onrechtstreeks. Dit is bijzonder duidelijk in ons tijdperk, waarin het wijsgerige leven in zo hoge mate beïnvloed wordt door de Existentie-philosophie. Deze stroming of deze enigszins parallel lopende stromingen concentreren blijkbaar al hun krachten op één punt: de filosofie van het zijn als bewust-zijn. De Existentie-philosophie kunnen wij karakteriseren als de Metaphysica van het menselijk bestaan — deze uitdrukking in haar breedste betekenis genomen. Het existentialistisch denken is volgens Emmanuel Mounier „une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses” 1). En toch mogen wij Existentiephilosophie niet vereenzelvigen met Wijsgerige Anthropologie en wel om redenen die wij nog van dichterbij zullen moeten bestuderen.

Eén ding staat inmiddels vast: Er heeft onder onze ogen 'n ommekeer plaats gehad die zeker zo radicaal is als de befaamde Copernicaanse omwenteling van Kant. De wijsgeer van het nieuwe type tracht geen ontologie op te bouwen om daarna de plaats van de mens in de cosmos te bepalen. Hij stelt geen logische of kentheoretische principes vast om ze vervolgens toe te passen op de menselijke existentie. Hij legt niet de zichtbare en onzichtbare structuren van het zijns-universum bloot om achteraf te onderzoeken in hoever hij deze structuren bij de mens kan terugvinden. De zienswijze der existentialisten verschilt hierin van die der Middeleeuwse denkers, dat dezen een prachtige kathedraal bouwden, een wijzede dom waarin alle schepselen, onder andere ook de stervelingen, hun bepaalde plaats kregen. Het filosoferen van de existentialist daarentegen begint, als het ware, op het puin van zijn gebombardeerd huis. Het brutale feit van onze persoonlijke *geworpenheid* vormt het echte uitgangspunt, de analyse van mijn bestaan in zijn alledaagse indifferentie de juiste toegangsweg tot de werkelijke Ontologie. Heidegger

drukt dit in zijn terminologie uit als volgt : „Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende von dem Sinn des Daseins”²⁾ en hij voegt eraan toe : „Das Ansprechen von Dasein musz gemäss dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen : «ich bin», «du bist»”³⁾.

Dat betekent een revolutie in de opvatting van het wezen van de Wijsbegeerte. Als echte revolutionairen vellen de existentialisten een verdoemend oordeel over alle vertegenwoordigers van het *Ancien Régime*. Deze zouden bij hun wereldbeschouwing met de tegenwoordigheid van de mens in het zijnsuniversum geen rekening hebben gehouden. De wereld die zij beschreven was een wereld voor niemand. De kennende geest werd er als een onpersoonlijk bewustzijn behandeld. De existentialisten beklemtonen dat het kennend bewustzijn tevens een existerend bewustzijn is. Daarom is, volgens hen, het filosoferen op een onpersoonlijke wijze uit den boze. Het komt er b.v. niet op aan het probleem van de dood academisch te bediscussiëren ; ieder moet voor zich zelf en op concrete wijze het probleem van zijn eigen dood stellen met al zijn benauwende metaphysische perspectieven. Het is verder verkeerd alle kennis te willen systematiseren. De verschillende wijsgerige systemen zijn evenzovele toevluchtsoorden waarin de filosoof zich verschuilt tegen de gevaren, het risico en de verantwoordelijkheden van het werkelijk bestaan.

Al de existentialistische grieven vloeien voort uit een fundamenteel verwijt gemaakt aan de denkers van het verleden, vooral echter aan die van de Traditionele Wijsbegeerte : Deze zouden door hun stelselmatig objectiveren het probleem van het menselijk bestaan nooit op behoorlijke wijze gesteld hebben. Een zwaar verwijt inderdaad, wanneer men bedenkt dat de School ten alle tijde ernaar gestreefd heeft de *Metaphysica* van het mens-zijn uit te bouwen en te verdiepen. De zaak is te ernstig dan dat men in dit verwijt zou kunnen berusten. In de thans volgende uiteenzetting zou ik derhalve willen onderzoeken of en in hoeverre deze critiek gerechtvaardigd is.

Hiervoor is het nodig de woorden zelf aan te halen van sommige vooraanstaande existentialisten. Laten wij met Gabriel Marcel beginnen. Een gedachte die bij hem steeds weerkeert is deze dat de traditionele Ontologie het zijn als een probleem behandelt, terwijl het in werkelijkheid een mysterie is⁴⁾. Welk is dan het verschil dat onze schrijver maakt tussen een probleem en een mysterie ? Het probleem is, als het ware, een hinderpaal op mijn weg, een hindernis die wel lastig kan zijn, maar die toch als een objectief iets vóór mij staat. Het mysterie daarentegen is een geheim dat mij zelf, mijn eigen bestaan in zich sluit⁵⁾. En waarom is ons het ontologisch probleem nooit werkelijk gegeven ? Juist omdat het steeds op zich zelf is betrokken. Vandaar de interessante definitie van G. Marcel : „Un mystère c'est un problème qui impiète sur ses propres données qui les envahit et les dépasse par là comme problème”⁶⁾. Voor een probleem bestaat er, althans principieel, de mogelijkheid van een oplossing, het mysterie echter, door het feit dat het ons eigen bestaan insluit, transcendeert ons⁷⁾. En daarom staat G. Marcel afkerig tegenover iedere systematisch-universele probleemstelling. Deze verschilt in niets van welk objectief-geestelijk bezit dan ook. Daarentegen is het mysterie iets waarin ik zelf hartstochtelijk verstrikt ben. „... Dans le mystère c'est précisément par delà tout «système pour moi» que je me trouve en-

trainé. Je suis engagé in concreto dans un ordre qui par définition ne pourra jamais devenir objet...." 8).

Hetgeen G. Marcel in de vorm van losse gedachten en geniale flitsen uitdrukt, hebben M. Heidegger en K. Jaspers met Duitse *Gründlichkeit* methodisch uitgewerkt.

De voornaamste stellingen van Martin Heidegger zijn tegenwoordig zo bekend dat ik me tot 'n paar aanhalingen kan beperken. Voor welke soort van zijnden stelt zich het ontologisch probleem, vraagt zich Heidegger af? Enkel en alleen „dieses Seiende, das wir selbst sind [hat] unter anderem die Seinsmöglichkeit der Frage" 9). Dit zijnde noemt Heidegger het *Dasein*. Het *Dasein* verschilt van anderen zijnden door het feit dat het, al existierende, tegenover zijn existentie op een of andere manier zijn houding bepaalt 10). Daarmee is het onderwerp van Heidegger's *Metaphysica* bepaald. Want het enige wezen, waarvan wij met zekerheid weten dat het positie kiest tegenover het feit van zijn existentie, is de mens. Maar hier zet juist de critiek van Heidegger in. De erfzonde van de traditionele filosofie bestaat, volgens hem daarin, dat ze de mens als een wezen onder andere wezens beschouwt. Het uitgangspunt van de antië-kristelijke ontologie is de wereld, de wereld opgevat als de som van al het voorhanden-zijnde. Het voorhanden-zijn is echter precies de zijnswijze die, volgens Heidegger, aan de mens, beter gezegd: aan het de ontologische vraag stellende ik niet toekomt 11). Ten gevolge daarvan bezit het *Dasein* geen zijnswijzen die men het objectief-ontologisch zou kunnen toekennen. „Die an diesem Seienden herausstellbare Charaktere sind daher nicht vorhandene «Eigenschaften» eines so und so aussehenden vorhandenen Seienden, sondern nur je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein" 12). Nu begrijpen wij ook waarom het Existentialisme, al dekt zich de inhoud van zijn Wijsbegeerte feitelijk met een *Metaphysica* van het menselijke bestaan, toch nooit of nimmer wenst vereenzelvigd te worden met een Wijsgerige Anthropologie. Iedere filosofie van de mens maakt het subject, de persoon, het Ik tot voorwerp van zijn onderzoek. Daardoor maakt ze van hem een object, d. w. z. iets dat onder andere wezens voorhanden is. Dat de wijsgerige anthropoloog eventueel achteraf de vereenzelving van de menselijke persoon met een ding, met een substantie, met een voorwerp van de hand wijst, verandert niets aan het feit dat hij het juiste uitgangspunt heeft gemist. In deze zin zijn ook de meest subjectieve filosofen zoals Dilthey, Bergson, Husserl en Scheler aan Heidegger's critiek blootgesteld. Volgens Heidegger vindt deze dwaling haar oorsprong in de traditionele Anthropologie 13). De traditionele Wijsbegeerte heeft de mens van meet af een plaats in een objectief opgevat zijnsuniversum aangewezen door hem te kenmerken eenerzijds als ζῷον λόγον ἔχον, anderzijds als afbeelding en gelijkenis van God. Daarmee heeft ze hem van 't begin af aan gemaakt tot een wezen onder andere voorhandene wezens 14). Daardoor is, volgens Heidegger, iedere vorm van Anthropologie, inzover ze een bijdrage tot de Ontologie wil leveren, tot mislukken gedoemd. „Jede Idee von «Subjekt» macht noch — falls sie nicht durch vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist — den Ansatz des subjectum (ὑποκείμενον) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die «Seelensubstanz» oder die «Verdinglichung des Bewusstseins» zur Wehr setzen mag" 15).

Het standpunt van Karl Jaspers is veel ingewikkelder. Zijn wijsgerig

onderzoek voltrekt zich in drie fasen, waarbij hij enkel aan de derde de benaming *Metaphysica* toekent. Het voorlopig uitgangspunt van zijn onderzoek is hetgeen hij noemt een filosofische wereldoriëntering met als leidraad een analyse van het wereldkennend bewustzijn. Deze eerste fase is de fase van het objectieve denken; ze loopt uit op een teleurstelling¹⁶). De vaststellingen die wij aangaande de wereld gemaakt hebben zijn weliswaar algemeen geldig, maar — o paradox der paradoxen! — ze hebben juist daarom, in de ogen van Jaspers, een onwerkelijk, een tot niets verbindend karakter. Dit zet onze filosoof aan over te gaan van het rijk van het objectief vaststelbare tot de werkelijkheden die verplichtend kunnen zijn voor mij persoonlijk. Dit gedeelte van zijn beschouwingen noemt Jaspers *Existenzerhellung*. De *Existenzerhellung* openbaart mij persoonlijke mogelijkheden die in mij sluimeren, in zover ik een vrijheid ben. Het geldt hier een oproep à la Nietzsche, geen doctrine¹⁷). Dat de filosoof ze enkel in objectieve termen kan formuleren verandert niets aan het feit dat alle uit het diepste van een Ik voortvloeiende handelingen het karakter van enigheid en onmededeelbaarheid bezitten. — Tenslotte toont ons Jaspers in een derde fase van zijn onderzoek de existentie in haar essentiële betrokkenheid op het Transcendente. Wat Jaspers het Transcendente noemt heeft, volgens hem, überhaupt geen voorwerpelijk karakter. „Stehe ich im Sein als Transzendenz so suche ich den letzten Grund auf eine einzigartige Weise. Er scheint sich zu öffnen, doch wird er sichtbar, so zergeht er; will ich ihn fassen, so greife ich nichts. Will ich an die Quellen des Seins dringen, so falle ich hindurch in das Bodenlose. Niemals gewinne ich, was ist, als einen Wissensinhalt. Doch diese Abgründigkeit, leer für den Verstand, vermag sich für Existenz zu füllen”¹⁸).

Wij kunnen dus vaststellen dat de overwinning van het existentialistische op het objectieve filosoferen zich bij Jaspers in drie etappen voltrekt. Ten eerste wordt de wereldoriëntering op grond van een analyse van het bewustzijn voltrokken; dan laat Jaspers bij gelegenheid van de *Existenzerhellung* de algemeen geldigheid van zijn uitspraken varen; tenslotte wordt afstand gedaan van ieder rationeel vatbaar object, er rest enkel nog de mystische ervaring. Geen wonder dat Jaspers van zijn standpunt uit de onmogelijkheid van de Ontologie verkondigt. „Ontologie muss zerfallen. Denn das Wissen vom Dasein ist auf Weltorientierung, das gegenständliche Wissen überhaupt ist auf mögliche Denkbestimmungen in einer Kategorienlehre begrenzt, das Wissen in *Existenzerhellung* hat sein Wesen durch Appell an Freiheit, nicht durch Haben eines Resultats, das Wissen von Transzendenz ist als kontemplatives Sichversenken in unbeständige und vieldeutige Chiffrenschrift”¹⁹).

Tot zover de existentialistische filosofen. Kunnen wij de zo even geschetste opvattingen onder 'n zelfde noemer brengen? Het schijnt mij van wel. Zonder de uiteenlopende beschouwingwijzen der drie denkers geweld aan te doen, meen ik het volgende als hun gemeenschappelijke overtuiging te mogen voorstellen. Volgens hen is het:

- 1° verkeerd het ontologisch probleem op te vatten als 't probleem van een objectief gegeven universum van wezens en dingen.
- 2° Het ontologisch vraagstuk kan reeds daarom niet op objectieve wijze gesteld worden omdat ik, de vragende, bij dit probleem existentieel ben betrokken.

3° Het ontologisch vraagstuk is alleen op te vatten als het probleem van een concreet ik over wiens persoonlijke existentie het gaat. Hierdoor zelf verschilt het principieel van alle objectieve vraagstukken.

Wat hebben wij van het standpunt van de traditionele Metaphysica tegen deze argumentatie in te brengen? Ik meen dat de stellingen van de existentialisten van verschillende zijden vatbaar zijn voor critiek. Ik zou hier een probleem willen aansnijden dat in verband staat met de Wijsgerige Anthropologie: de vraag namelijk wat eigenlijk de door de existentialisten gebruikte termen *object*, *Gegenstand*, *objectief*, *gegenständlich* betekenen. Want 't is overduidelijk dat de oeroude, enkel maar verscherpte tegenstelling subject-object beslissend is voor de existentialistische begripsvorming. *Dasein* en *Vorhandensein*, *Existenzerhellung* en *Weltorientierung*, *Problème* en *Mystère*, al deze categorieën veronderstellen het fundamenteel verschil tussen een Ik voor wie de voorwerpen bestaan en dat zelf op generlei wijze tot voorwerp kan worden en deze voorwerpen waarvan heel het zijn daarin bestaat dat ze voor een Ik voorhanden zijn. Ik zou nu de netelige vraag willen stellen: Wat is, wijsgerig gesproken, een subject? Wat is, in metaphysische termen, een object?

Het is inderdaad een netelig vraagstuk. Wanneer wij met het subject-begrip beginnen — omdat dit blijkbaar een logische en ontologische voorrang heeft — en hiervoor het *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* van Rudolf Eisler²⁰⁾ raadplegen, dan vinden wij onder het steekwoord *subject* citaten van niet minder dan 95 wijsgerige auteurs. Allen houden zij, wat het wezen van het subject-zijn betreft, een min of meer verschillende opvatting op na. Maar is het niet beter deze toren van Babel onmiddellijk de rug toe te keren? Indien wij eens teruggingen naar de oorspronkelijke evidenties? Indien wij, het Existentialisme bestrijdend, zijn eigen methode namelijk de phaenomenologische methode toepasten? Dan zou de vraag vooreerst moeten luiden: Hoe vertoont zich een subject? Wat is onze beleving van een subject? Wat leert ons onze ervaring aangaande het subject-zijn?

Laten wij het probleem benaderen door eerst en vooral met zekere vooroordelen af te rekenen. Als eerste punt moeten we dan vaststellen: Onze ervaring van het subject valt geenszins samen met die van een werkoorzaak. Veronderstellen wij bijvoorbeeld dat de wind mijn hoed afrukt. Ik twijfel er geen ogenblik aan dat de werking van de wind de oorzaak is van dit kleine ongeval. Maar geen ogenblik komt het bij mij op de wind aan te zien voor een subject. Ik zal misschien, als ik erg misnoegd ben, mopperen over die wind. Maar dan nog zal ik, zoals de held van Th. Vischer's „*Auch Einer*” brommen over de „*Tücke des Objektes*” en niet over de arglist van een *subject*.

Een ander zeer verspreid vooroordeel komt hierop neer dat men het subject vereenzelvigt met dat element van een act dat zich uitsluitend of overwegend actief voordoet, terwijl het object meer of min „lijdend” zou zijn. Deze voorstellingen worden in het grammaticaal onderwijs in 't leven geroepen. *Vitupero*.... ik berisp iemand, dus handel ik en ben ik actief; *vituperor*.... ik word berispt, ik onderga de actie van een ander, ik lijd onder de invloed van deze actie. Maar deze opvatting houdt geen steek. Nemen wij als voorbeeld: Ik bestudeer het Beginsel van Tegenspraak. Ondergaat het Contradictieprincipe mijn handeling?

Lijdt het, wanneer ik het bestudeer? Deze gedachte lijkt ons absurd. En toch blijft het waar dat het Beginsel van Tegenspraak het object van mijn doen is. — Maar laten wij in het bereik van het concrete blijven. Analyseren wij een geval van zuivere passiviteit: de martelaar. De martelaar ondergaat, in de volle zin van het woord, de handeling der anderen. Hij verhoudt zich zuiver passief, hij lijdt ontzettende pijnen, hem wacht een verschrikkelijke dood. En toch kunnen wij niet anders dan de martelaar als het subject van heel het gebeuren beschouwen. Van waar komt dat? De martelaar klaagt niet, hij verzet zich niet, hij is stil, beheerst, zijn aandacht is op iets anders gevestigd dan op zijn pijnen. Niet ondanks, maar juist ten gevolge van zijn lijdzame houding hebben wij de indruk van iets dat ons niet toegankelijk is. Wij kunnen dat ook zo uitdrukken: Het gedrag van de martelaar is voor ons een teken van iets dat wij niet zien; het betekent iets, het is voor ons betekenisvol; het is, als het ware, een verwijzing naar een onzichtbare werkelijkheid. De martelaar doelt op iets, is gericht op iets, tendert naar iets, dat staat voor ons vast; waarop hij doelt, lijkt ons een raadsel. Maar door het feit zelf, dat zijn houding een teken is dat een niet verschijnende realiteit aankondigt, is de martelaar ondanks zijn passiviteit het subject dat heel het gebeuren beheerst.

Mogen wij dus van een subject enkel maar spreken, wanneer wij te maken hebben met de drager van een doelgericht streven? Laten wij voorzichtig zijn. Het bewuste willen is een van de hoogste vormen van hetgeen wij daarjuist genoemd hebben *tenderen*. Onze ervaring van het subject-zijn is niet beperkt tot het gebied van de bewuste finaliteit, zij is oneindig rijker. Er zijn nog andere vormen van innerlijk gericht-zijn-op die wij kunnen begrijpen als analoga van het eigenlijke streven. Overal waar wij — om een moderne uitdrukking te gebruiken — een zekere gedraging waarnemen, duikt het phaenomeen op van een subject dat zich gedraagt. Er kan geen sprake zijn van behaviour zonder een wezen dat tegenover een ander wezen een bepaalde houding inneemt. „Het gedrag is.... altijd een zich verhouden van een op-zich-zelf en voor-zich-zelf bestaande innerlijkheid tot het hierop betrokken uiterlijke”, beklemtoont F. J. J. Buitendijk²¹). Het phaenomenologisch kenmerk van het subject is dus: 1° een zeker uiterlijk gedrag, een houding een zich-verhouden-tot, dat, 2° als teken kan opgevat worden voor iets dat zelf niet tot verschijning komt en dat als een innerlijke doelgerichtheid, intentie of — in de primitiefste gevallen — als een tendentie aan gevoeld wordt. Overal waar deze twee kenmerken aanwezig zijn, hebben wij onmiddellijk de indruk met een subject te maken te hebben²²). Om dit *tenderen* te vatten hoeven wij niet te redeneren noch analoge vergelijkingen te maken, zoals G. de Montpellier zeer gevat opmerkt²³).

Hier doet zich inmiddels een grote moeilijkheid voor. Wij hebben enerzijds vastgesteld dat het phaenomenologisch kenmerk van een subject daarin bestaat „zich te gedragen”, anderzijds hebben wij er bijgevoegd dat het gedrag naar iets verwijst dat op zichzelf niet phaenomenaal is. In Husserliaanse termen zouden wij kunnen zeggen: Het gedrag is een „Zeichen” dat iets „anzeigt”, maar het „Angezeigte” „zeigt sich nicht”. Kwestie: Hoe herkennen wij dan het gedrag? Met welk recht spreken wij daarvan? Waardoor is het phaenomeen behaviour van andere phaenomenen onderscheiden? Waarom „gedraagt zich” b.v. de wind niet, wanneer hij mijn hoed van het hoofd rukt?

Hierop bestaat er maar één antwoord. Dit antwoord heeft in zekere mate reeds M. Merleau-Ponty gegeven die van zijn kant verwijst naar het onderzoek van F. J. J. Buitendijk. Op de vraag waardoor een levend wezen van een fysisch systeem verschilt, antwoordt Merleau-Ponty: „L'unité des systèmes physiques est une unité de corrélation, celle des organismes une unité de signification. La coordination par les lois, telle que la pratique la pensée physique, laisse dans la phénoménologie de la vie un résidu qui est accessible à un autre genre de coordination: la coordination par le sens”²⁴).

Vatten wij de resultaten van ons onderzoek even samen: Een subject is een wezen dat zich gedraagt. Een gedraging is een soort van doen of laten-doen dat wij door een bijzonder kenprocédé — „un nouveau genre d'intellection” zegt Merleau-Ponty²⁵) — als een teken herkennen van iets dat in het „zich gedragende” wezen niet onmiddellijk verschijnt. Hetgeen zich aan ons niet als phaenomeen vertoont, is de zin van de gedraging. Voor het zich gedragende subject zelf echter heeft zijn gedraging steeds een zin.

Dit zinvol-zijn der gedragingen is inmiddels een vaag en rekbaar begrip, een begrip dat uiterst arm is aan inhoud. Ik meen dat wij van het standpunt der traditionele Metaphysica uit een stap verder mogen gaan en dat de phaenomenologische gegevens een dieper indringende interpretatie toelaten. Zinvol is, volgens onze principiële inzichten, hetgeen tot de vervolmaking van het wezen kan bijdragen. Dit ligt in het natuurlijke dynamisme van het wezen. De zin van zijn activiteit kan enkel gelegen zijn in het verwerven of verdedigen van een goed. En daarom begrijpen wij onmiddellijk wat een gedraging is en wat niet, omdat de natuurlijke drang naar zelfvoltooiing van het wezen overeenkomt met het fundamentele streven van onze eigen menselijke natuur. Waar wij de zin van een gebeurtenis niet kunnen doorgronden, daar houden wij rekening met een werkoorzaak of met een causale reeks, maar niet met een subject en zijn *behaviour*.

Dat laat ons toe omgekeerd als phaenomenologen het volgende vast te stellen: Het phaenomeen „gedraging” doet zich bij ons voor telkens als wij bij iets of bij iemand een tendentie, een intenderen of een streven naar vervolmaking of naar behoud van een volmaaktheid menen waar te nemen. Bij deze bepaling zou ik uw aandacht op het volgende willen vestigen:

1° Het komt er niet op aan dat wij feitelijk een vervolmaking waarnemen, noch dat de vervolmaking op de juiste wijze nagestreefd wordt. Wij kunnen derhalve een gedraging als volledig ondoelmatig en verkeerd beoordelen en toch begrijpen dat wij met een gedraging te maken hebben.

2° Ons herkennen van een gedraging is niet onfeilbaar. Wij menen b.v. een spin waar te nemen die uit een emmer water tracht te geraken; van dichterbij gezien blijkt dat hetgeen wij voor de poten van de spin hebben aangezien, de fijne haren van de zaadkorrel van een paardebloem zijn die door de rimpeling van het water worden bewogen. Dit is, phaenomenologisch gesproken, geen bewijs tegen onze stelling. Wij hebben de indruk te staan niet voor een toevallig gebeuren, maar voor een gedraging, omdat wij — terecht of ten onrechte — in hetgeen zich voordoet een teken van een zinvol tenderen zien.

Nu zou men de belangrijke vraag kunnen stellen: Wat is het minimum-vereiste opdat een gebeuren als zinvol kan bestempeld worden? Ik meen

dat wij deze vraag eveneens vanuit ons metaphysisch standpunt kunnen beantwoorden. De eerste volmaaktheid, tevens de *voor-waarde* voor alle verdere volmaakheden, is het Zijn. Opdat wij een gedraging als zinvol zouden kunnen aanvoelen, zal ze ertoe moeten bijdragen deze eerste volmaaktheid te bewaren. In deze zin menen wij ook onmiddellijk in de wezens allerhande strevingen te ontdekken die uit het instinct van zelfbehoud zouden voortvloeien. Waar integendeel deze eerste volmaaktheid, althans schijnbaar, niet behoorlijk wordt verdedigd, hebben wij niet meer de indruk van een gedraging. Zo lijkt het ons alsof de vogel die bij het naderen van een slang niet wegvliegt, onder de invloed van de hypnotiserende blik van het reptiel in een willoos object wordt veranderd. De natuurwetenschappelijke waarde van deze populaire hypothese laten wij buiten beschouwing. Waarop het van phaenomenologisch standpunt aankomt is de vaststelling die wij in Heideggeriaanse termen zouden kunnen formuleren als volgt: Het zijnde voor wie het niet om zijn zijn gaat, verschijnt ons niet als subject²⁶).

Ziedaar enige korte analyses betreffende onze ervaring van het subject-zijn. Het materiaal dat hier verzameld is, is natuurlijk ontoereikend. Maar wij zijn er nu toch enigszins beter op voorbereid het phaenomenologisch subject-begrip te omschrijven. Misschien kunnen wij tot de volgende conclusie overgaan: Als subject verschijnt ons een wezen dat naar vervolmaking of respectievelijk naar behoud van volmaakheden streeft, intendeert of tendeert²⁷).

Deze opvatting is overigens in overeenstemming met de gedachtengangen van de Engelachtige Leraar. Weliswaar gebruikt St. Thomas het woord *subjectum* meestal in de zin van het Griekse *ὑποκείμενον*, hetzij in de metaphysische, hetzij in de formeel-logische betekenis van deze term. Maar het subject als drager van neigingen, hartstochten is hem eveneens bekend. Zo zegt hij b.v. uitdrukkelijk „Subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa”²⁸) en „Actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio et in proprio subjecto”²⁹).

Het is nu niet moeilijk aan te tonen hoe uit dit oorspronkelijk subject-begrip de andere betekenissen zouden kunnen ontstaan zijn. Een wezen dat naar vervolmaking streeft handelt. Het gaat daarbij van potentie tot act over en wordt zodoende drager van nieuwe bijkomstigheden. Vandaar de betekenis: werkelijke individuele drager van activiteiten en attributen. Aangezien nu feitelijk de meeste oordelen daarin bestaan dat aan iets een zekere activiteit of kwaliteit toegekend of ontzegd wordt, krijgt het woord *subjectum* dat oorspronkelijk het concrete *suppositum actionum* aanduidde ook een logische betekenis. Omdat verder de uitdrukking van het oordeel door de taal in een zekere mate rekening houdt met de logische structuur van het oordeel zelf, wordt de term *subjectum* door de taalkundigen gebruikt om datgene aan te duiden waarover sprake is in een zin m. a. w. het *onderwerp*. — Anderzijds stellen wij ons alles wat naar volmaking streeft voor als begaafd met een min of meer helder bewustzijn: zo komen wij dan tot het psychologisch subject-begrip. Tenslotte zou het subject, om in zijn bewustzijn een geordend wereldbeeld te kunnen constituëren, aan zekere apriori mogelijkheidsvoorwaarde der kennis moeten voldoen; op grond van deze idealistische opvatting ontstaat uit het psychologische het *erkenntnistheoretische Subjekt*.

Keren wij nu terug naar onze metaphysische probleemstelling. Indien het waar is dat ons al datgene als subject verschijnt, waarvan wij de wijze van zich te verhouden als zinvol aanvoelen, dan kan er ook geen twijfel meer bestaan aangaande het wezen van het object-zijn. Object is dan alles wat een subject beschouwt als liggende in de lijn van zijn volmakingsstreven. Het subject, in zijn drang naar zelfvoltooiing, zoekt onder de oneindig talrijke en verscheidene wezens iets dat hem aanvult, dat hem verbetert, dat hem helpt meer zich zelf te zijn. Op de weg naar de volmaking voelt het subject bepaalde tekorten, waaraan bepaalde tekorten, waaraan bepaalde objecten of soorten van objecten beantwoorden. Het object is derhalve iets dat tot het subject in een passende verhouding staat. Omgekeerd zijn de natuurlijke behoeften en vermogens van het subject afgestemd op hun respectievelijke objecten. „Quaelibet potentia naturaliter operatur ad suum objectum” ³⁰⁾ bevestigt St. Thomas op de algemeenste wijze. Het object is dus niet eenvoudig een klomp inerte materie; zijn wezen bestaat niet daarin zuiver lijdzaam de actie van het subject te ondergaan. Deze opvatting heeft de Engelachtige Leraar uitdrukkelijk tegengesproken: „Non semper objectum actionis humanae est objectum activae potentiae. Namque appetiva potentia est quodammodo passiva inquantum movetur ab appetibili” ³¹⁾. Het object is derhalve niet met het eenvoudig-weg voorhanden-zijnde te vereenzelvigen. Wij moeten van phaenomenologisch standpunt uit vaststellen dat het object voor mij een zeker goed voorstelt, en wel door het feit zelf dat het object voor mij is in de daarjuist omschreven zin. Het is ten opzichte van mij drager van een bepaalde *ratio boni*, het komt me voor als waardevol en werkt daardoor in op mijn streefvermogens.

Daaruit blijkt echter dat de verdeling van het zijnsuniversum in een *Dasein* en een *Vorhandensein* phaenomenologisch niet te rechtvaardigen is, evenmin als een splitsing in *être pour moi* en *être en soi*. De objecten mogen niet beschouwd worden als een zijn op zich zelf dat fundamenteel verschilt van het subject-zijn. Ze vormen niet, als het ware, een andere wereld, volledig gescheiden van, volledig ondoordringbaar voor en volledig transcendent aan het subject. Integendeel is het object, phaenomenologisch gezien, daardoor gekenmerkt dat het verwekker is en eindterm van het natuurlijk dynamisme van het subject. Er bestaat inderdaad een dialektiek tussen subject en object; deze dialektiek is echter niet die van onverzoenbare tegenstellingen, maar veeleer die van elkaar oproepende, naar elkaar verwijzende, elkaar aanvullende termen ³²⁾. Kortom de categorie van het pure *Vorhandensein* is, van phaenomenologisch standpunt uit, een abstractie.

Hoe komt het dan dat zovele scherpzinnige denkers als vanzelfsprekend gebruik maken van het eenzijdig object-begrip, zoals wij het daarjuist hebben gekarakteriseerd? Het antwoord daarop kan niet twijfelachtig zijn. De door ons aangeklaagde dwaling heeft haar oorsprong in de kenleer. Van gnoseologisch standpunt uit is het misverstand best te begrijpen. Voor het kennend subject zijn de objecten — althans schijnbaar — zonder meer voorhanden. De wereld strekt zich uit rondom het waarnemend ik, zij is een wereld *voor het ik*. In dit opzicht is, meent men, geen enkel voorwerp onderscheiden van een ander, allen zijn ze principieel kenbaar voor mij. Hun bloot voorhanden-zijn volstaat om gekend te worden. Geen speciale doelstelling vanwege het subject, geen bijzonder passend-zijn vanwege het object is vereist opdat de kenact tot

stand komt. De blote aanwezigheid van het een aan het ander schijnt te volstaan. Al wat ik niet ken bestaat niet voor mij, al wat ik ken ontleent heel zijn bestaanszin aan mij.

Ziehier het schema dat zijn ontstaan dankt aan zekere strekkingen in het Cartesianisme en het Kantisme en dat de idealistisch getinte Phaenomenologie heeft doorgegeven aan sommige existentialisten³³). Dit schema is inmiddels een abstracte constructie. Het werkelijk ken-procédé behelst heel iets anders dan het zuivere voorhanden-zijn van een object voor een subject. Reeds op het gebied van de zintuigelijke waarneming blijkt dat de stoffelijke wereld niet zonder meer voor mij en mijn zintuigen uitgebreid ligt. Perspectief, kleur, afstand, intensiteit, duur, opeenvolging en samenvallen der percepties kunnen de waarneming begunstigen, hinderen of onmogelijk maken. Daarbij bestrijken mijn zintuigen sommige voorwerpen gemakkelijk en betrekkelijk volledig, andere bereiken ze moeilijk en slechts gedeeltelijk. Sommige objecten zijn rechtstreekse objecten voor mijn zintuigen, andere zijn me alleen onrechtstreeks of door middel van instrumenten gegeven etc. „Le système de l'expérience n'est pas déployé devant moi comme si j'étais Dieu”, zegt M. Merleau-Ponty, „il est vécu par moi d'un certain point de vue, je n'en suis pas la spectateur, j'y suis partie”³⁴).

Indien dit waar is op het terrein van de zintuigelijke waarneming, dan geldt het a fortiori op het gebied van het denken. Wij willen in dit verband niet spreken over de Metaphysica van de denkact. Hier volstaat het eraan te herinneren dat volgens neo-thomistische opvatting het ding enkel daardoor object kan worden van ons *cogito* dat het van huis uit niet helemaal vreemd is aan de wereld van de geest, maar integendeel drager is van een geestelijke vorm. Ziehier het fundamenteel verschil tussen onze en de Cartesiaanse visie. Wij menen te kunnen aantonen dat er geen enkel wezen zo schamel is en zo onbeduidend, dat het radicaal verstoten ware uit het bereik van het spirituele. Dank zij zijn metaphysische structuur leent zich het ding tot geestelijke assimilatie en is in zover aangepast aan het vervolmakingsstreven van het subject. „Objectum in actu est subjectum in actu” zegt de School. De denkende en het gedachte, de *cogitans* en zijn *cogitatum*, het geestelijk subject en zijn stoffelijk object zijn allebei deelgenoten van de spirituele kensynthese.

Nu wij aan de begrippen *subject* en *object* een bepaalde plaats hebben aangewezen in het kader van een echte Zijnsmetaphysica is het niet meer zo moeilijk de betekenis van de term *objectief* nader toe te lichten. Deze uitdrukking wordt blijkbaar daartoe gebruikt om het object-zijn te contrasteren tegen het subject-zijn en vooral in een bepaald opzicht. Het object is datgene wat tot de zelfontplooiing van het subject kan bijdragen. Het zwaartepunt leggen wij nu op het eerste gedeelte van onze bepaling. Het object *is*, d. w. z. het *is* een zijnde dat niet pas door het subject geconstitueerd wordt. Dit vloeit met noodzakelijkheid voort uit heel ons voorafgaand betoog. Indien het waar is dat het subject in zijn dynamisme naar iets uitzielt dat het kan aanvullen, verrijken, vervolmaken, dan moet het object onafhankelijk zijn wat zijn bestaan betreft. Bestond het namelijk enkel in functie van het subject, dan zou het hem nooit als term van zijn natuurlijk dynamisme verschijnen. Ik streef steeds naar het *andere*; dat ligt essentieel in het begrip *streven*. Iets wat ik zelf ben kan voor mij geen doel zijn. Ware het object niets anders dan het product van mijn transcendentale vermogens, had ik het geconstitueerd, gepo-

neerd, *gesetzt* in de zin van *geschapen*, dan zou het onbegrijpelijk zijn waarom dit door mij bestaande mij begerenswaardig lijkt. Het zou immers voor mij geen enkele *ratio boni* bezitten, gezien het alleen maar zijn van mijn zijn ware. Het zou mij ook niet kunnen dienen in mijn streven naar zelfvoltooiing, omdat het me niets zou kunnen geven dat niet reeds het mijne was. Een eindig wezen dat zou evoluëren door middel van door zich zelf geponeerde objecten is derhalve te vergelijken met de Baron von Münchhausen die de staart van zijn pruik vastgrijpt om zich uit het moeras te trekken.

Al deze positieve en negatieve waarheden zijn vervat in het begrip *objectiviteit*. De term *objectief* kenmerkt namelijk de zijnswijze van het object wat de onafhankelijkheid van zijn bestaan betreft.

Alle overige betekenissen van *objectief* zijn uit deze eerste en oorspronkelijkste af te leiden. Hetgeen onafhankelijk bestaat van één subject, is ook onafhankelijk van de subjecten. Juist daarom kan het principieel voor alle met kenvermogen begaafde wezens voorwerp zijn van ware oordelen, oordelen die een bovenindividuele geldigheid bezitten. Een werkelijk objectieve uitspraak is van nature algemeen geldig. Het onafhankelijk bestaan van het object is daarbij de metaphysische voorwaarde van de objectiviteit in deze zin.

Wat onafhankelijk bestaat dringt zich aan het weetgierige subject op in zijn eigen aard. Het normeert het waarheidszoekende Ik. Het werkelijk naar kennis strevende subject zal zich derhalve niet door hartstochten of eigenbelang laten verleiden het object anders te zien dan het werkelijk is.

Daarmee hangt een vierde betekenis innig samen: Wat op zich zelf bestaat, is onafhankelijk van onze geest. Wij zouden gaarne willen dat sommige objecten anders waren dan ze zijn. Maar de „objectieve” wereld is aan mijn invloed onttrokken en gehoorzaamt, althans grotendeels, aan haar eigen wetten. Ook dat wordt door de term *objectief* uitgedrukt.

Nu wij het begrip *objectief* in haast al zijn tegenwoordig gebruikelijke schakeringen hebben bepaald, kunnen wij tot het uitgangspunt van ons onderzoek terugkeren. Wij hebben gezien dat de grote denkers van het verleden en meer in 't bijzonder de traditionele filosofie haar objectiviteit verweten wordt. „Objectief” wordt, als het ware, als een scheldwoord gebruikt. Hoe staan wij tegenover deze critiek?

Ik meen dat wij aanvallen van deze aard zeer rustig kunnen tegemoet zien. Vrijmoedig en zonder de minste verlegenheid zullen wij bekennen: Ja, het is waar, wij streven naar objectiviteit. Wij willen objectief zijn in alle daarjuist geschetste betekenissen van deze term. Wij erkennen het object als een op zich zelf bestaande tegenpool van ons subjectief dynamisme. Wij eerbiedigen het object in alle bijzonderheden van zijn eigen zijnswijze. Wij zullen niet nalaten ernaar te streven algemeen geldige en noodzakelijke uitspraken met betrekking tot het object van onze kendaad te formuleren. Wij zullen trachten ons alleen door het object van ons kenstreven te laten normeren, onbeïnvloed door onze persoonlijke voorkeur en ons eigenbelang.

Deze onze houding vloeit voort uit de zeer eenvoudige wetenschap dat kennis in al haar vormen objectief is. Dat blijkt voldoende uit de bepaling van de waarheid. De befaamde *adaequatio rei et intellectus* is immers te begrijpen als overeenkomst van het denken met een term die, wat zijn bestaan betreft, onafhankelijk is van dit denken. Het is dus juist wat

in het voorwetenschappelijke leven beweerd wordt : Een oordeel dat niet objectief is, is gedeeltelijk of helemaal onwaar.

Op dit punt zouden wij ons onderzoek kunnen eindigen. Wij zouden kunnen besluiten met vast te stellen dat het verwijt dat ons vanwege het Existentialisme wordt gemaakt, niet enkel onrechtvaardig, maar vooral in zich onhoudbaar is. Maar juist de gemakkelijker waarmede wij het tegenstrijdige van de existencialistische opvatting hebben blootgelegd spoort ons tot voorzichtigheid. De denkers van de existentie-philosophie zijn — althans in subjectieve zin — ontdekkers. Een uitvinder weet echter haast nooit de draagwijdte van zijn ontdekking juist te beoordelen. Het dynamisme van zijn persoonlijkheid laat hem niet toe het totaal nieuwe, dat hij meent te hebben gevonden, in te schakelen in het kader van het oude. Misschien is dat de oorzaak waarom de door mij aangehaalde auteurs hun grieven op een onjuiste wijze hebben geformuleerd. De objectiviteit gebiedt ons de mogelijkheid van een principieel misverstand in overweging te nemen.

Het ware natuurlijk vermetel deze filosofen beter te willen begrijpen dan zij zelf. Ik wil me derhalve ertoe beperken even te verwijzen naar een grote denker die op de meeste existentialisten een meer of minder diepgaande invloed heeft uitgeoefend. Ik bedoel Edmund Husserl, de stichter van de Phaenomenologie. Welnu de critiek die Husserl in ruime mate heeft uitgeoefend op de wijsgeren van het heden en het verleden heeft een ander karakter. Husserl's strijd richt zich niet tegen de objectiviteit in de wijsbegeerte — men kent immers zijn leuze „Philosophie als strenge Wissenschaft” — maar wel tegen het *objectivisme*. Een enkele aanhaling moge hier volstaan. In een voordracht, waarin hij de oorzaken van de crisis der Europese filosofie onderzoekt, roept Husserl uit : „Nie kann es besser werden, solange der aus einer natürlichen Einstellung auf Umweltlichkeit entsprungene Objektivismus in seiner Naivität nicht durchschaut ist und die Erkenntnis durchgebrochen ist, dasz die dualistische Weltauffassung, in welcher Natur und Geist als Realitäten gleichartigen Sinnes zu gelten haben, obschon kausal aufeinander gebaut, eine Verkehrtheit ist. Allen Ernstes meine ich : Eine objektive Seelenlehre, objektiv in dem Sinne, dasz sie den Seelen, den personalen Gemeinschaften Inexistenz in der Form der Raumzeitlichkeit zukommen lässt, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Der Geist und sogar nur der Geist ist in sich selbst und für sich selbst seiend, ist eigenständig und kann in diesem Eigenstande und nur in diesem wahrhaft rational, wahrhaft und vom Grunde auf wissenschaftlich behandelt werden”³⁵).

Hier komen wij de eerste keer het begrip *objectivisme* tegen. Wat betekent het ? Hoe moeten wij deze term verstaan ? Waardoor verschilt objectivisme van objectiviteit ?

Op dit punt laten ons de filosofische woordenboeken volledig in de steek. Zij geven ons ofwel een betekenis die enkel op de moraalphilosophie toepasselijk is, ofwel een gnoseologische bepaling die ongeveer samenvalt met het begrip Realisme. Het is echter duidelijk dat Husserl in de aangehaalde passage onder „objectivisme” iets anders verstaat dan een werkelijkheidsphilosophie. Wij zullen daarom pogen een bepaling van de term *objectivisme* te geven die meer overeenkomt met de grondbeginselen van de Phaenomenologie. Ik moet echter bekennen dat mijn

opvatting een interpretatie is van Husserl's gedachten en dat ik daarbij vooral voortga op de werken van de jonge Husserl die nog niet in het vaarwater van het Transcendentiaal Idealisme is geraakt.

Laten wij aanknopen aan hetgeen we over de dialectiek van het kenprocédé hebben gezegd. Wij hebben tot nu toe deze dialectiek uitsluitend bezien van de kant van het object. Wij hebben vastgesteld dat de ken-gierige zich aan zijn object moet overgeven, wil hij wetenschap verwerven. Maar, zo moeten wij nu verder vragen, stelt deze overgave niet ook bepaalde eisen aan het subject? Is het subject dat zich laat verrijken dan zuiver passief? Is het niets anders dan de werktuigelijke registrator van de tijdingen die het uit de wereld der objecten bereiken?

Daarop moeten wij met een beslist „neen” antwoorden. Zoals wij ons in het eerste gedeelte van onze uiteenzetting ertegen verzet hebben het Vorhandensein tot een metaphysische categorie in functie van het Dasein te maken, zo moeten wij nu het tegenovergestelde extreem vermijden dat daarin zou bestaan het subject enkel in functie van het object te zien. Hebben wij eerst beklemtoond dat het gekende wezen een eigen bestaan bezit, zo moeten wij nu onderstrepen dat het subject een existerend Ik is.

Dit openbaart zich bij iedere concrete kendaad. Het subject moet de objecten op zich laten inwerken, zoals wij hebben gezien. Maar het subject staat van meet af tegenover een veelheid van kenobjecten. Daardoor is het gedurig genoodzaakt van kenhouding te veranderen. Reeds op het gebied van de waarneming ben ik o.a. verplicht verschillende organen op verschillende wijze aan te passen. Gedurig accomodeer ik mijn zintuigen, voltrek ik kinesthetische bewegingen en verwerk ik de zintuigelijke gegevens tot een eenheidsbewustzijn. Dit laat me toe het te kennen object op een zinvolle wijze te benaderen. — Daarbij komt dat de menselijke kennis altijd én organisch én geestelijk is. Een natuurverschijnsel bekijk ik b.v. met andere ogen dan een symbolisch voorwerp; een cultuur-object weerom wordt door mij onmiddellijk begrepen als een „ding om iets mee te doen” etc. — Op het hoogste peil wordt de vraag naar de juiste wijze om een object te benaderen tot een methodologisch probleem. Dit object kan ik rechtstreeks bereiken, dat object ken ik enkel dank zij zijn uitwerking op een ander. Hier komen wiskundige methoden te pas, daar weer proefondervindelijke. Dit gebied kan ik als natuurvorser bestrijken, op dat gebied zijn de methoden van de geesteswetenschappen op hun plaats etc.

In metaphysische termen zouden wij dat kunnen formuleren als volgt: Iedere soort van voorwerpen heeft haar eigen aard, ieder ontologisch gebied is gekenmerkt door een bepaalde zijnswijze. Wil ik me door een object laten normeren, dan moet ik telkens die kenhouding kiezen die me met het object zo rechtstreeks mogelijk in verbinding stelt. Er is dus geen sprake van uniforme receptiviteit. Opdat het subject ontvanke-lijk zij voor de specifieke zijnswijzen der dingen zijn er bepaalde subjectieve prestaties nodig. „Mon acte de connaissance est constitué par l'union du sujet et de l'objet, par l'attitude consciente prise par le moi en présence d'un objet” verzekert Prof. F. Van Steenberghe³⁶).

Wat gebeurt echter indien het subject de juiste kenhouding niet vindt? Dan ook wordt kennis verworven, maar deze is een inadaequate kennis. Wie zijn object op een wijze ondervraagt die niet aangemeten is aan het ontologisch statuut van dit object, die zal een onbevredigend antwoord ontvangen. Het resultaat van het onderzoek zal eenzijdig zijn tot het

paradoxe toe. In plaats van een levensvol beeld vertoont zich aan de zoekende geest een schematische doorsnede, een plattegrond die het wezenlijke van het voorwerp niet laat zien.

De geschiedenis van de Wijsbegeerte is vol van onaangepaste vragen en paradoxale antwoorden. Zenon van Elea die de beweging als onmogelijk bestempelt, omdat hij ze niet kan begrijpen als een oneindig aantal rustpunten; David Hume die in plaats van een Ik een bundel van sensaties ontdekt; de mechanisten die blind zijn voor het phaenomeen „leven”, de behavioristen die voor hun psychologisch onderzoek de fysische wereld als enig referentie-systeem kiezen: ziedaar enige befaamde voorbeelden. Al deze denkers hebben hun respectievelijk voorwerp benaderd op een manier die, met het oog op de eigen zijnswijze van dit object, als minder zinvol of als zinloos moet worden bestempeld.

De genoemde vorsers zijn gewetensvolle en ijverige observatoren; evenwel hun waarnemingspost is slecht gekozen. Ze zijn, om een woord van Husserl over te nemen, te vergelijken met een geleerde die aan moraalstatistiek doet met het doel daardoor — en daardoor alleen! — het wezen van het zedelijk bewustzijn te doorgronden.

U begrijpt nu misschien reeds hoe wij de term „objectivisme” moeten verstaan. Het ligt helemaal in de lijn van de daarjuist geschetste dwalingen. Het objectivisme bestaat daarin het subject metaphysisch te willen beschrijven uitsluitend in functie van het object. Ik vestig daarbij uw aandacht op het woordje *uitsluitend*. Het lijkt me vanzelfsprekend en trouwens ook onvermijdelijk bij de ontologische bepaling van het subject steeds opnieuw een beroep te doen op objectieve gegevens. Dat ligt in het begrip van het dialectisch kenprocédé, waarvan ik reeds zo dikwijls gewag heb gemaakt en dat hier ten volle toepasselijk is. Wie echter bij de beschrijving van het bestaan als Ik, als vrijheid, als bewustzijn, als geïncarneerde geest uitsluitend en alleen steunt op noties die met mijn ervaring van vrij-zijn, bewust-zijn, geest-zijn niets te maken hebben, die doet aan objectivisme.

Het objectivisme bestaat verder niet noodzakelijkerwijze daarin de bestaanswijze van het Ik te willen beschrijven als die van een zuiver materieel wezen, een conglomeraat van dingen of van zintuigelijke prikkels. Materialisme, Mechanisme, Sensualisme zijn vormen van objectivisme. Het begrip „objectivisme” is echter breder. Het bestaat, wij herhalen het, daarin ons geestelijk leven uitsluitend door iets te willen verklaren „waarin” wij niet geestelijk leven. Wat een soortgelijk ontologisch onderzoek oplevert, kan allemaal waar zijn; maar het standpunt van het onderzoek is zodanig gekozen dat het essentiële van ons bestaan, ons bestaan als vrijheid, als innerlijkheid, als autonoom wezen daarin nooit zijn adaequate uitdrukking vindt. Vandaar dat vele mensen de indruk krijgen dat een soortgelijke Ontologie niets te maken heeft met hun persoonlijke metaphysische nood.

Wat is nu het verschil tussen het verwijt gemaakt vanwege de existentialisten dat ik in het eerste gedeelte van mijn uiteenzetting heb gekarakteriseerd en de laatstgenoemde critiek? Het verschil lijkt mij fundamenteel. Wie het objectieve denken bestrijdt raakt, zoals wij hebben gezien, aan de grondvesten zelf van de traditionele wijsbegeerte. Het tweede verwijt heeft, van dichterbij bezien, een methodologische betekenis. Het betreft weliswaar een methodisch vraagstuk van het grootste belang. De kwestie is of wij het menselijk bestaan willen beschrijven zoals het zich

aan onze zelfbeleving voordoet, ofwel summatief willen construeren door een aaneenschakeling van noties uit de physiologie, de psychologie en de sociologie. De vraag is of wij de plaats van het Ik negatief willen omschrijven, ofwel het Ik-bewustzijn met zijn egologische evidenties tot uitgangspunt willen maken van metaphysische ontdekkingsreizen. Het probleem is of wij het wezen van het spirituële willen benaderen uitgaande van ons persoonlijk leven of door middel van afgetrokkene ontologische beginselen. Dat namelijk bedoelt Husserl, wanneer hij van ons eist dat wij de geest „in seinem Eigenstande und nur in diesem wahrhaft rational, wahrhaft und vom Grunde auf wissenschaftlich [behandeln]”.

Willen wij in de *Metaphysica* van de mens het verwijt van objectivisme ontgaan, dan dringt zich een methodologische hernieuwing op: De *Wijsgerige Anthropologie* moet *phaenomenologisch* worden. Wat in dit verband onder „*phaenomenologisch*” te verstaan is, is duidelijk. Er is geen sprake van een *Transcendentiaal Idealisme*, noch van een bijzondere *phaenomenologische wetenschap*. „*Phaenomenologisch*” noemen we een methode en niet een bijzondere discipline van de *Wijsbegeerte*. Het gaat dus over het *hoe* van het onderzoek; het *wat* blijft principieel onaangetast. De *phaenomenoloog* gaat op alle gebieden van de menselijke kennis terug op de *phaenomena*, d. w. z. tot datgene wat zelf verschijnt. Hij zal de middellijke en tweedehandse evidenties overal terugwijzen, waar hij tot onmiddellijke klaarlijkheid kan doordringen. Hij zal wantrouwig tegenover die constructies staan die niet in alle fasen gerechtvaardigd zijn door hetgeen zich werkelijk vertoont.

Dat alles heeft Husserl onder de korte woorden gebracht: „*Zurück zu den Sachen selbst*”. Terug tot de dingen zelf, die wij bestuderen, terug tot de onvervalste gegevens. De vorser moet, als het ware, handgemeen worden met zijn objecten. „*Zurück zu den Sachen selbst*”, dat betekent op het gebied van de *Wijsgerige Anthropologie*: Terug tot de mens zelf en zijn onmiddellijke zelfbeleving. Er bestaan voor ons geen echtere evidenties, willen wij het wezen van het mens-zijn doorgronden. Wij, ieder voor zich zelf, moet zich „in” zijn mens-zijn verplaatsen. Beter gezegd: gezien hij van nature daarin is, hoeft hij enkel alles te weren wat niet onmiddellijk behoort tot zijn bestaan als mens. Dat is de enige gepaste kenhouding, de enige die afgestemd is op het object: de existierende mens. Indien wij deze kenhouding tot de onze maken, dan zullen wij alle fouten van het objectivisme vermijden; dan zullen wij in onze *Metaphysica* van de mens het essentiële vatten; dan zullen wij een levensvol en concreet beeld van het menselijk bestaan ontwerpen, een beeld waarin de beschouwer zich zelf herkent en tot het besef komt: Het gaat over mijzelf.

Door deze methodische hernieuwing zullen wij de vooruitgang van de hedendaagse *Wijsbegeerte* in dienst stellen van de voor ons zo eerbiedwaardige en tevens dierbare *Philosophia Perennis*.

Eminentie, Hoogwaardige Excellenties en Bestuursleden van de Sint Radboudstichting,

Diep ontroerd was ik toen ik vernam dat U me deze leeropdracht wildet toewijzen. Ik weet dat ik als een van verre gekomene, als leraar die nog op geen hogeschoolloopbaan kan bogen, als auteur die nog niet veel heeft

gepubliceerd, Uw vertrouwen van huis uit niet verdiend heb. Weest overtuigd dat Uw welwillendheid mij onvergetelijk zal blijven. Mijn gevoelens van dankbaarheid zullen voor mij een aansporing zijn om mij heel en al te geven aan de mij toevertrouwde taak. — Ik zou tevens willen beklemtonen dat mij, afgezien van alle persoonlijke voldoening, het feit dat U een speciale leeropdracht heeft willen geven voor de Wijsgerige Psychologie en Anthropologie, prijzenswaardig schijnt. Op wetenschappelijk gebied is de strijd ontbrand omtrent het wezen van de mens. Onze Katholieke Hogeschool mag zich daarbij niet onbetuigd laten. Door een bijzonder leraarsambt voor de Wijsgerige Anthropologie in 't leven te roepen hebt U bewezen op de hoogte te zijn van de eisen van onze tijd en van de geestelijke belangen van het Nederlandse volk.

Edelgrootachtbare Heren Curatoren,

Ook U dank ik voor Uw vertrouwen dat in mijn benoeming tot uiting komt. Bovendien hebben verscheidene na-oorlogse omstandigheden het met zich gebracht dat U vele inspanningen hebt moeten doen om mijn aanwezigheid in deze stad mogelijk te maken. Weest overtuigd dat ik Uw tegemoetkoming ten eerste op prijs heb gesteld. — In dit verband is 't mij 'n aangename plicht de Heer Secretaris van de Curatoren, Mr. Haan, mijn bijzondere dank te betuigen voor zijn krachtdadige hulpvaardigheid die ik zo dikwijls heb mogen ondervinden.

Hooggeleerde Heren Professoren en Docenten,

Ik tred in Uw midden als een beginneling, terwijl zo velen onder U op een verdienstelijk, eervol, ja zelfs roemvol verleden als hoogleraren en als vorsers kunnen bogen. Niets breng ik mee dan een vurige, bijna zou ik zeggen hartstochtelijke liefde tot mijn vak. Dit vak, de Wijsgerige Anthropologie, is op het innigste verbonden met talrijke cultuur- en natuurwetenschappen. Ook met de Godgeleerdheid hangt ze samen en wel juist wat de beslissende vraagstukken van het menselijk bestaan betreft. Het is derhalve meer dan een *captatio benevolentiae*, wanneer ik me tot U wend met de dringende wens mijn zoekende en tastende geest Uw raad en Uw steun niet te weigeren. Alleen in innige samenwerking met U zal ik de talloze randproblemen kunnen behandelen die kenmerkend zijn voor mijn vak.

Mijne Heren Leden der Faculteit van Letteren en Wijsbegeerte,

Dit appèl is in nog hogere mate gericht tot U. Er is geen geesteswetenschap waarmee de Wijsgerige Anthropologie niet onmiddellijk verbonden is. De problemen der taalwetenschappen, der geschiedkundige, ethnologische en sociologische disciplines zijn evenzovele vraagstukken in de wetenschap van de mens. Vooral echter grenst de Wijsgerige Anthropologie en Psychologie, zoals reeds haar naam aanduidt, enerzijds aan het gebied van de filosofische vakken, anderzijds aan dat van de Experimentele Zielkunde. Het is derhalve voor mij een echte vreugde met wijsgeren van zulke rijke kennis en zo beproefde ervaring te mogen samenwerken als U, hooggeleerde Robbers en Bellon. Op Uw vriendschappelijke gezindheid en Uw onderlegdheid heb ik herhaaldelijk beroep gedaan, hooggeleerde Peters en Van Melsen, en hoop dat ook in de toe-

komst te mogen doen. Ook Uw steun, hooggeleerde Rutten en Prick, heb ik nodig. De Psychologie bevindt zich heden ten dage in een toestand van gestadige evolutie. Het is voor mij een echte geruststelling dat mij, wat de zo vertakte problemen der proefondervindelijke zielkunde betreft, vorsers van Uw bekwaamheid ter zijde zullen staan. Hoezeer ik Uw onderzoek op prijs stel en in welke mate ik erop steun is uit mijn betoog voldoende gebleken, hooggeleerde Buytendijk. — Samenvattend moet ik bekennen dat het mijn vurige wens is, hooggeachte Collegae, niet enkel uiterlijk en formeel, maar ook innerlijk opgenomen te worden in Uw schone gemeenschap.

Monseigneur Van Waeyenbergh,

Nooit zal ik vergeten dat U mij hebt toegestaan mijn wijsgerige vorming aan Uw beroemde Universiteit te vervolledigen. Ook voor mijn benoeming tot Monitor ben ik U dank verschuldigd. Dit ambt heeft 't mij immers mogelijk gemaakt de psyche van de student in concreto en van dichtbij te leren kennen.

Monseigneur Noël, Waarde Heren Professoren van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven,

Het ware de grofste ondankbaarheid, indien ik op dit ogenblik Uwer niet indachtig zou zijn. U zijt het geweest die me vertrouwd hebt gemaakt met de geest van de Philosophia Perennis. Aan Uw lessen, aan Uw cursussen, aan Uw publicaties dank ik al mijne metaphysische inzichten en wetenschappelijke methoden. U hebt me door Uw voorbeeld aangespoord tot zelfstandige wetenschappelijke werkzaamheid.

Hooggeleerde De Raeymaeker,

U ben ik bijzondere dank verschuldigd. U hebt me geleerd op de vaste grond van de Zijnsmetaphysica te staan en op deze grond voort te bouwen. Dank zij Uw bekende publicaties kan ik gerust beweren dat de methodische hernieuwing van de traditionele Wijsbegeerte, waarvan sprake was, niet enkel een mogelijkheid, maar reeds een werkelijkheid is.

Hooggeleerde Van Breda,

U zijt mijn redder geweest in kwade tijden, maar tevens ook een voorbeeld op het gebied van de wetenschap. De degelijkheid, de nauwkeurigheid en systematiek van Uw werkwijze zal mij steeds als een weliswaar onbereikbaar ideaal voor ogen staan. — Dat ik me Uw vriend mag noemen, vervult mij met de grootste fierheid.

Hooggeleerde Heren Professoren Mansion, Van Steenberghen, Dopp, Dondeyne, Verbeke,

U hebt mij — ieder op zijn eigen wijze — door Uw lessen en publicaties oneindig veel gegeven. Het zal mijn hoogste doel zijn iets van de rijkdom van Uwe gedachten aan de jeugd over te leveren en daardoor de wijsgerige traditie van Leuven voort te planten.

Dames en Heren Studenten,

Voor U sta ik vooreerst nog als een onbekende. Dat is een moeilijkheid voor U, dat is een nog groter moeilijkheid voor mij. Er is echter iets dat mij, ondanks de ongewone omstandigheden, alle vreemdheid doet vergeten : dat is warme sympathie voor de jeugd. Op mijn oprechte bereidschap U te leiden en te helpen, op mijn begrip voor Uw behoeften, moeilijkheden en noden moogt U altijd met zekerheid rekenen. — Er is echter nog iets anders, waarop ik mijn vertrouwen stel : namelijk op de bovennatuurlijke instelling die alle verschillen tussen mensen overkoepelt, op de Heilige Kerk, die wij allen als onze geestelijke Moeder beschouwen. Welke ook de verscheidenheid onder ons moge zijn, ons verbindt iets dat dieper is : het geloof. — Het zij me toegestaan in dit verband een anecdote uit mijn leven te vertellen. Het was in October 1938, onmiddellijk na mijn uitwijken naar België. Ik was pas te Turnhout gekomen en bekeek droefgezind en neerslachtig het drukke leven in de straten van deze nijvere stad. „Wat een gewemel van vreemde mensen” dacht ik ; „nooit zal ik me hier thuis voelen !” Nauwelijks was deze gedachte in mij opgekomen of er werd gebeld aan mijn deur. Voor mij stond een jonge man, die een ijveraar bleek te zijn, uitgezonden om nieuwe leden te winnen voor de Bond van het Heilig Hart. En de volgende dag — het was de Zondag van Christus Koning — stond ik in de kerk niet geïsoleerd naast vreemde mensen, maar in het gelid temidden van een schaar van mannen. Het is niet louter toeval dat de herinnering aan dit kleine voorval mij vandaag te binnen komt. Mijn situatie van heden vertoont enige analogie met die van 1938. — Wederom sta ik schijnbaar alleen temidden van een vreemde wereld. Maar deze schijn bedriegt. Er zijn onzichtbare, oneindig tedere en toch onverscheurbare banden die mij met U, die U met mij verbinden. Wij zijn allen kinderen van de Heilige Kerk. Wij zijn allen dienaren van de Katholieke Wetenschap. Wij allen erkennen Christus als Koning. Hierop wil ik vertrouwen. Dit wil ik indachtig blijven bij de aanvaarding en de uitoefening van mijn ambt als leraar dezer Universiteit.

Ik heb gezegd.

AANMERKINGEN

1. *Introduction aux Existentialismes*, Parijs 1947, blz. 3.
2. *Sein und Zeit in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, deel 8, 1927 — in 't vervolg afgekort S. Z. — blz. 41.
3. S. Z., blz. 42.
4. „Nous sommes conduits à la distinction pour moi essentielle, celle autour duquel gravite l'essai sur le Mystère Ontologique . . . : la distinction entre le problème et le mystère”. *Etre et Avoir*, Parijs 1935 — in 't vervolg afgekort E. A. — blz. 248.
5. E. A., blz. 145.
6. E. A., blz. 250. Het is dan ook in dien zin dat G. Marcel de woorden van R. Jouve citeert : „Les mystères ne sont pas des vérités qui nous dépassent, mais des vérités qui nous comprennent”. (ibid. blz. 205).
7. E. A., blz. 165.
8. E. A., blz. 185.
9. S. Z., blz. 7.
10. „Dasein . . . ist dadurch ontisch gekennzeichnet, dass es diesem Seienden in Seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu der Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat”. S. Z., blz. 12.
11. „Das Dasein ist daher nie ontologisch zufassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seienden. Diesem Sein [namelijk het voorhanden-zijnde] ist sein Sein «gleichgültig», genau besehen «ist» so, dass ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann.” Heidegger maakt hierbij de reeds aangehaalde kenschetsende bemerking : „Das Ansprechen von Dasein musz gemäsz dem Charakter der Jemeinigkeit stets das Personalpronomen mitsagen : «ich bin», «du bist» etc.”. S. Z., blz. 42.
12. S. Z., blz. 42.
13. „Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder miszleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologische Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen”. S. Z., blz. 48.
14. S. Z., blz. 49.
15. S. Z., blz. 46.
16. „Eine objektive und allgemeine Welt wurde ergriffen, aber aus dieser war stets die Rückkehr zur wirklich gegenwärtigen Situation notwendig, in welcher sich dann aus anderem Ursprung ein Selbstsein möglicher Existenz offenbarte . . . An keiner Stelle wurde nur endgültige Ruhe”. *Philosophie*, Berlijn 1932 — in 't vervolg afgekort *Phil.* — deel I, blz. 71.
17. „Existenz beansprucht keine Allgemeingültigkeit. Sie ist Sein in Unbedingtheit, nicht in Übertragbarkeit”. *Phil II*, blz. 19.
18. *Phil III*, blz. 3.
19. *Phil. III*, blz. 160.
20. 4 uitg., Berlijn 1930, deel III, blz. 165-172.
21. *Het Kennen van de Innerlijkheid*, Utrecht-Nijmegen 1947, blz. 14.
22. „Il y a ici [dans le problème que pose la donnée «psychisme d'autrui»] différents degrés à distinguer. Le premier est la saisie de l'autre comme simplement tendant à une fin” verzekert H. Schmalenbach. (J. Delanglade, H. Schmalenbach, P. Godet, J. L. Leuba *Signe et Symbole*, Neuchâtel 1946, blz. 65.
23. *Qu'est-ce que le comportement*, Revue Philosophique de Louvain, 45 (1947), blz. 59.
24. *La structure du comportement*, Parijs 1942, blz. 210.
25. ibid., blz. 210.
26. Daarom ook kenmerkt H. Schmalenbach als objectieve phaenomenen diegene „qui ne peuvent jamais impliquer une intention”. *Signe et Symbole* t.a.p., blz. 68.
27. Over het verschil tussen de begrippen *intentie* en *tendentie* zie M. Pradines : *Traité de Psychologie Générale*, 2e uitg., Parijs 1946, deel I, blz. 159.

28. S. Th. Ia q. 77, a. 6, ad 2m.
 29. S. Th. Ia q. 87, a. 4, c.
 30. Pot., q. 10, 2, ad 4m.
 31. S. Th. I-II, q. 18, a. 2, ad 3m.
 32. St. Thomas beschrijft deze dialectiek als volgt: „Ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae Aluid ex parte recipientis ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni introducendae”. Lib. I Sent., d. 17, q. 2, a. 3, 4m.
 33. „Dans cet «être-pour» du monde, il arrive à l'existentialisme de souligner trop exclusivement le «pour» au détriment de l'«être»”, bemerkt zeer gevat E. Mounier. *Introduction* t.a.p., blz. 88.
 34. *Phénoménologie de la Perception*, 2e uitg., Parijs 1945, blz. 350.
 35. *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*. Getijpt manuscript 1935, org. blz. 30.
 36. *Epistémologie*, Leuven 1945, blz. 144.
-







