

Homo respondens. Antwoord aan de respondenten.

Beste respondenten,

Het past bij het thema van het boek dat jullie mij aangeboden hebben dat ik op jullie bijdragen antwoord. Ik heb nagedacht over de vorm waarin ik dat zal doen en ik heb besloten op elke bijdrage korter of langer te reageren in de vorm van een brief. De inhoud van de reacties zal nogal verschillend zijn. Soms ga ik in op kritische opmerkingen of vragen. Soms maak ik niet meer dan kanttekeningen. En soms lokt een bijdrage uit tot eigen reflecties van mijn kant. In ieder geval zal ik niet proberen een waardering te geven van elke bijdrage als geheel. Omdat jullie het boek samen hebben geschreven, zet ik mijn reacties achter elkaar en stuur ik ze op deze wijze aan jullie toe. Ik acht het niet uitgesloten dat ook anderen dan de auteur geïnteresseerd zijn in mijn antwoord.

Ik volg de orde van het boek. Maar eerst wil ik nog iets zeggen dat jullie allemaal aan gaat. Ik heb al eerder geschreven hoe blij ik ben met dit boek, maar ik wil het hier graag nog een keer herhalen. Verschillende bijdragen hebben mij geholpen bepaalde zaken voor mezelf duidelijker te krijgen. Sommige waren echt een uitdaging. In het algemeen moet ik zeggen dat ik het als heel bemoedigend ervaar dat ik met mijn werk verschillende van jullie van dienst heb mogen zijn. Meer precies, dat het thema van de *homo respondens*, zoals ik dat naar voren heb gebracht, anderen heeft kunnen inspireren. Dat stemt tot dankbaarheid. Dat ik dit hier nu noem, voorkomt dat ik het bij jullie persoonlijk steeds zou moeten herhalen. Het frustrerende daarbij zou zijn, dat ik zou proberen het iedere keer weer anders te zeggen en dat zou na een aantal keren zeker niet meer lukken. Vandaar.

Beste Gerrit,

In jouw bijdrage ligt de nadruk op de zelfrelatie die ons als mens kenmerkt. Daar wil ik graag een paar opmerkingen over maken.

Je hebt gelijk dat wat jij de zelfrelatie noemt bij mij als zelfverstaan aan de orde komt. Dat ik dit kenmerk bespreek na het besef van normativiteit en de innerlijke kwaliteit van de dingen betekent niet dat deze voor mij van meer belang zijn. Het is eerder dat zij als elementen in het zelfverstaan zijn opgenomen zonder daartoe te kunnen worden beperkt. Ik ben het er ook mee eens dat dit zelfverstaan een open karakter heeft en daarom niet in termen van 'idem' kan worden getypeerd.

Waar ik met je van mening blijf verschillen is dat de zelfrelatie het meest fundamentele van ons menszijn aangeeft en daarom zou kunnen worden getypeerd als de structuur waarbinnen het antwoorden plaats vindt (56). Het antwoorden dat ik op het oog heb is fundamenteleler dan de zelfrelatie. Het gaat om het schepsel zijn in relatie tot de Schepper. Dat hebben we gemeen met alle schepselen. En we hebben daarin een heel eigen plaats. Die eigen plaats heeft te maken met de zelfrelatie, maar gaat daarin niet op.

Ik vraag me af of je aansluiting bij Ricoeur (en misschien ook bij Kierkegaard) je hier geen parten speelt. Ricoeur wil uitdrukkelijk zijn geloof zo veel mogelijk buiten zijn filosofie houden, ook in *Soi-même comme un autre*. Natuurlijk is het volstrekt legitiem in de wijsgerige analyse te beginnen met het fenomeen van het menszijn als zodanig. Maar op een gegeven moment zal de oorsprongsvraag gesteld moeten worden, zowel in de algemene termen van transcendentie als concreet in termen van de persoonlijke overtuiging. En die zal vervolgens ook zijn terugslag moeten hebben op de wijsgerige analyse zelf. Dat heb ik op het oog met de metafoer van het antwoorden.

Daarbij vraag ik mij af of het werkelijk problemen oplevert dit 'antwoorden' tegelijk als metafoer en meer als verantwoordelijkheid te nemen. In ieder geval bedoel ik niet, zoals je terecht opmerkt, een kloof tussen natuur en cultuur of tussen zijn en handelen te introduceren. Het gaat om het gemeenschappelijke en het eigene. Overigens, kun jezelf aan iets dergelijks ontkomen bij jouw spreken van zelfrelatie, als je dit ook toepast op levenloze dingen, planten en dieren? Ik vraag me af of het zinvol is van 'zelfrelatie' te spreken zonder dat er ook sprake is van zelfbesef. Dit laatste vooronderstelt bewustzijn. Het lijkt me ook toe dat de zelfrelatie in tijd en ruimte die je bij levenloze dingen en planten opmerkt alleen zinvol is vanuit ons menselijk perspectief. Hoe dan ook, wanneer je van zelfrelatie bij levenloze dingen en planten spreekt, er ontbreekt iets dat bij mensen essentieel is: zelfbewustzijn (in welke mate dan ook – dieren zijn hier inderdaad een interessant vraaggebied). Is daarom bij jou zelfrelatie in verband met levenloze dingen en planten eigenlijk niet een metafoer?

Wat betreft het probleem waarmee je begint: antwoord als metafoer lijkt evenals 'zin' bij Dooyeweerd het zelfstandig zijn van het geschapene te miskennen, is dit echt een probleem als de omschrijving van de betekenis in acht wordt genomen? Als je zin-zijn bij Dooyeweerd omschrijft als 'bestaan in zijn verwijzende functie' of 'uit het feit van zijn verwijzende functie' dan ga je, denk ik, net iets verder dan de bedoeling van Dooyeweerd. 'Zin-zijn' geeft aan bestaan in relaties (niet: opgaan in

relaties), waarbij de scheppingsrelatie de meest fundamentele is. Deze relatie is niet iets dat erbij komt (hetzelfde geldt trouwens van de andere relaties). Mijn uitdrukking van 'antwoord' geeft overigens sterker aan dat het bestaande ook een eigen zelfstandigheid heeft, niet in zichzelf, los van de relaties, maar juist in de relaties. Vandaar tweede persoon.

Tenslotte, voor de uitwerking van het antwoord zijn in verantwoordelijkheid, inclusief de zelfverhouding daarin, is inderdaad de modale verscheidenheid vruchtbaar. Wel komt hier een vraag op: in hoever blijft nodig het onderscheid tussen de centraal-religieuze relatie en het modale geloven? In ieder geval, met ons bestaan zelf antwoorden we in de scheppingsrelatie en zeker vanaf het psychische speelt daarin de zelfrelatie mee. Hier laat ik het voorlopig bij.

Beste Leon,

Eigenlijk heb ik niet veel toe te voegen aan je verhaal. Je laat zien dat ook Swaab een ten diepste religieus antwoord geeft op de vraag naar de aard van zijn menszijn. Toch kan ik het niet laten een paar opmerkingen te maken, al was het alleen om daarmee mijn waardering voor je bijdrage te uiten.

Wat je laat zien is dat voor het helder krijgen van de discussie over geloof en wetenschap, het niet gaat om wetenschap tegenover geloof (dat dan door de wetenschap achterhaald zou zijn), maar om een discussie op verschillende onderling samenhangende niveaus: wetenschap en geloof, waarbij de filosofie een eigen plaats heeft vooral om de relatie tussen beide te verhelderen. Tegelijk onderscheid je ook duidelijk tussen wetenschappelijke en filosofische argumentatie. Je analyse maakt duidelijk dat de invloed van 'geloof' op wetenschap niet noodzakelijk via de filosofie gaat. Dat laatste was wel sterk de opvatting van Dooyeweerd. Ik denk dat je gelijk hebt, maar tegelijk vraag ik mij af of in je analyse van Swaabs opvatting de filosofische conceptie toch niet een grotere plaats zou kunnen krijgen. Is het dilemma Cartesiaans dualisme van lichaam en geest enerzijds en fysicalistisch monisme anderzijds niet zelf sterk filosofisch van aard? En beïnvloedt dit niet sterk zijn opvatting van hersenen en geest?

Mijn tweede opmerking raakt je suggestie dat de samenhang tussen mentale en fysieke eigenschappen eerder het karakter heeft van wetmatigheid dan van oorzakelijkheid. Het onderscheid lijkt me van belang, maar vraagt wel uitwerking. En het is voor mij de vraag of het op dit concrete punt verder kan helpen. Maakt wat je eerder aangegeven hebt als probleem voor de identiteitstheorie een wetmatige relatie niet juist problematisch? Vraagt een wetmatige relatie niet om een type-type correlatie? Juist vanwege de problemen daarvan is de realiseringsrelatie beperkt een token-token relatie. Met andere woorden, er zijn echte vragen waarop antwoorden niet altijd gemakkelijk te vinden zijn. Geldt dat niet ook voor de relatie tussen hersenprocessen en bewustzijn, waarop Swaab doelt als hij zegt dat ons bewustzijn achter de berekeningen van onze hersenen aan hobbelt?

Beste René,

Jouw bijdrage is de moeilijkste om op te reageren. Ik noem een aantal redenen. 1) Je grondige poging om de metafoer die ik introduceer in verband met kennis te begrijpen gaat voor mijn besef helemaal niet in op de pointe ervan zoals ik die aangeef in de inleiding waar ik een relatie leg met de positie van Rorty tegenover een lange traditie in de filosofie. Daardoor lijkt je bijdrage voorbij te gaan aan de strekking van 'Horen en zien'. 2) Je analyse van de metafoer van antwoord en horen plaatst haar in de samenhang van vraag en antwoord, niet in die van belofte-bevel en antwoord. 3) Waar je wel aan het thema van mijn verhaal raakt, in verband met Plato (p.75), lijkt het alsof wat ik naar voren breng op geen enkele manier nog te maken heeft met gangbare epistemologische opvattingen. Daar komt bij dat jij ongetwijfeld beter op de hoogte bent van de literatuur over epistemologie (en ontologie) dan ik. Daardoor lijkt het er gemakkelijk op dat ik óf tegen windmolens vecht óf slecht argumenteer. 4) Ik ga mij steeds meer realiseren hoezeer de ondertitel van het opstel in de tweede versie terecht is. Het gaat om niet meer dan suggesties maar tegelijk om iets als een nieuw paradigma, een benadering van kennen vanuit het perspectief van de Dooyeweerdiaanse filosofie – ook bij Mekkes sterk aanwezig; vergelijk het laatste nummer van *Beweging* - die nogal verschilt van wat gangbaar is. Met andere woorden, het gaat om intuïties met een verreikende betekenis waarbij ik alleen nog maar een eerste begin gemaakt heb de consequenties te doordenken. Eigenlijk zou ik daarom minstens een jaar nodig hebben om enigszins adequaat op je bijdrage in te kunnen gaan.

Hoe moet ik hierop reageren? Zit ik er helemaal naast of denken we vanuit verschillende werelden, waarbij mijn 'wereld' nog in belangrijke mate onontgonnen is? Ook de recente discussie die we hadden in *Philosophia Reformata*, voortgezet op de website van de VRW, wijst erop hoe moeizaam het gesprek tussen ons kan gaan. Toch zal ik proberen op je bijdrage te antwoorden. En ik doe dat graag. Ik stel je poging tot begrip zeer op prijs. Bovendien, de metafoer die ik gebruik legt alle

nadruk op het 'recht doen aan' en het relationele. Daar hoort bij dat je probeert te antwoorden op een wijze dat echte communicatie tot stand komt. Ik moet ook zeggen dat je analyse een uitdaging betekent om voor mezelf helderder te krijgen wat ik geprobeerd heb te zeggen.

Laat ik beginnen met het verbinden van het verhaal waarop jij reageert met wat jezelf schrijft in *Kennis en werkelijkheid* over de theorie van het kennen in de reformatorische wijsbegeerte. Je maakt daar het onderscheid tussen verschillende vormen van kennis: vaardigheid-, vertrouwdheid- en informatie-kennis. In je analyse van mijn metafoor plaats je haar in het kader van informatie-kennis. Daarbij past ook dat je uitgaat van antwoord in relatie tot een vraag, ook al erken je dat ik iets anders op het oog heb. In het kader van het onderscheid dat jezelf maakt past de metafoor evenwel beter bij vertrouwdheidskennis. 'Antwoord' in het kader van kennen is niet zozeer betrokken op een vraag als wel op een 'woord', of liever op een persoon. Daarom zijn 'antwoord' en 'horen' ook zo nauw met elkaar verbonden. Anders gezegd, het kennen waarover ik het heb gaat niet zozeer over standen van zaken of proposities als over personen, of breder over schepselen. Vandaar dat ik er de nadruk op leg dat 'kennis' recht moet doen aan. Dat is de eerste betekenis: de ander (het andere) doet een beroep op ons om in het gekend worden recht te worden gedaan. En de tweede betekenis daarachter is dat dit recht doen aan zelf een verantwoordelijkheid is van ons als schepselen tegenover de schepper. Ik formuleer hier concreter dan in de tekst van *Horen en zien*, om duidelijk te maken wat ik bedoel. Meer algemeen zou je kunnen zeggen: in het recht doen aan wat gekend wordt gaat het ook om het zelf tot je recht komen in de gegevenheid van je bestaan, of in de zelfrelatie om met Gerrit Glas te spreken.

De vraag is nu natuurlijk of dit iets met de gangbare kennisleer te maken heeft. De ondertitel van het opstel is immers 'Kennis en waarheid. Suggesties voor een alternatief paradigma' of, in de oorspronkelijke versie, 'Horen en zien. Bouwstenen voor een kentheorie'. Wel, laat ik ook hier eerst weer aansluiten bij iets dat jezelf hebt geschreven in het genoemde hoofdstuk. Nadat je het onderscheid tussen de verschillende vormen van kennis hebt besproken, schrijf je:

Aangezien in de wijsgerige traditie dit verschil veelal is veronachtzaamd, behelst veel van wat de reformatorische wijsgeren zeggen een oproep tot erkenning van de betekenis van vertrouwdheidsweten. ... kennen in de informatie-betekenis is niet de primaire en evenmin de enige vorm van kennis; eerder en daarnaast is er vertrouwdheidskennis en vaardigheidskennis (33).

In deze zin had je ook mijn Groningse oratie kunnen opvatten. De vraag is namelijk: hoe verhouden zich de verschillende vormen van kennis. Terecht merk je op dat vaardigheids- en vertrouwdheidskennis informatie-kennis impliceren en dat informatie-kennis ook een eigen karakter heeft. Maar als het waar is dat vertrouwdheidskennis – om me daartoe even te beperken – eerder en fundamenteler is dan informatie-kennis en niet alleen "rijker, gevulder, complexer" (32), moet dit dan geen betekenis hebben voor het verstaan van informatie-kennis? Anders gezegd, zou een kennistheorie niet met vertrouwdheidskennis moeten beginnen in plaats van zich geheel en al op informatie-kennis te concentreren? In ieder geval, je zou 'Horen en zien' kunnen opvatten als een poging daartoe.

Er is nog een andere samenhang waaruit de relevantie van mijn verhaal kan blijken. Niet voor niets ben ik begonnen met de verwijzing naar Rorty en zijn kritiek op een lange traditie in de filosofie. Wat ik over het kennen schrijf staat tegen de achtergrond van de discussie over (metafysisch) realisme en creatief anti-realisme (Plantinga). Daarom staat het thema van de rationaliteit centraal. Wat ik probeer is een derde weg tussen deze twee posities te laten zien aan de hand van mijn versie van de filosofie van Dooyeweerd. Daarvoor moet de metafoor van het 'horen' in de eerste plaats dienen. De discussie over 'kennen' staat uitdrukkelijk in deze context. Met andere woorden, ik maak niet een scheiding tussen epistemologie en ontologie, omdat ik van mening ben dat het een nooit zonder het ander gaat. Voor de kennisleer betekent mijn benadering in ieder geval dat kennis nooit los gezien kan worden van normativiteit. Dat blijkt uit de norm van 'recht doen aan'. Juist in dit verband is van belang dat kennen primair staat in het kader van 'zijn' (als zin-zijn). Dat is het duidelijkst in het kennen van personen. Dat is ingebed in ontmoeting en omgang. Het vraagt om openheid, maar ook om een geheel van opvattingen waarbinnen we mensen als mensen verstaan. Hetzelfde geldt trouwens voor ons omgaan met andere schepselen. In termen van Dooyeweerd gesproken; in het kennen gaat het zowel om subject-object relaties als om subject-subject relaties. Daarmee is ook het woord 'relaties' gevallen. Het relationele karakter van kennen heeft betrekking op de plaats van het kennen in de relatie van de kennende tot de (het) gekende en omgekeerd. Daarmee is doorbroken het dilemma dat het vooral om het object (of stand van zaken op zichzelf – het metafysisch realisme) gaat of om (een constructie door) het subject (het creatieve anti-realisme). Tegelijk maakt het kennen als verbonden met subject-object relaties duidelijk, dat ook gekend worden intrinsiek tot 'zijn' (als zin-zijn)

behoort. Objectfuncties zijn immers altijd betrokken op subjectfuncties en worden door de laatste geactualiseerd.

Het bovenstaande kan al duidelijk maken dat de inzet van 'Horen en zien' niet van alle actualiteit gespeend is. Blijft de vraag in hoever dit ook doorwerkt in de kennisleer zelf. Daarmee kom ik op de idee van 'correspondentie'. Je zult gelijk hebben als je zegt dat de Platoonse idee van kennis als betrokken op onveranderlijke vormen geen aanhangers meer heeft tegenwoordig. De opvatting van correspondentie zoals ik die verwoord, komt trouwens in de strikte zin van overeenstemming van de kennis met de als logisch ideëel gedachte werkelijkheid in de geschiedenis van de filosofie in het algemeen waarschijnlijk niet zoveel voor. Spinoza en de vroege Wittgenstein zijn duidelijke voorbeelden. Meestal zal het veel ingewikkelder liggen.

Toch vraag ik mij af of de idee niet ook in veel tegenwoordige opvattingen doorwerkt. Je wijst erop dat de notie van correspondentie zelf vragen oproept (75). Want hoe kunnen zo verschillende zaken als een gedachte en een stand van zaken corresponderen? En vervolgens beroep je je op een intuïtie (die ik deel!) en op een formulering die zelf weer vragen oproept: de propositie p is waar als en slechts als p . Het probleem ligt voor mij in ' p '. Wat is de aard van ' p '? Het gaat duidelijk om de inhoud van een bewering en om een werkelijke stand van zaken. Maar enerzijds wordt voor de aanduiding van de stand van zaken p al gebruikt. Anderzijds is niet goed duidelijk wat de status van p als propositie is. In *Kennis en werkelijkheid* volg je Russell door te spreken van kennis van waarheden, waarbij waarheden ware proposities zijn (30). Propositionen krijgen daardoor iets zelfstandigs. Zij lijken een eigen werkelijkheid te gaan vormen. Heel anders dan de vormen van Plato ongetwijfeld, maar toch waarschijnlijk in sterke mate het resultaat van de verzelfstandiging van denkmogelijkheden waardoor zij als abstracte entiteiten een eigen bestaan lijken te krijgen.

Op deze manier is het ook mogelijk waarheid als iets zelfstandigs te zien en niet als slechts een eigenschap van kennis. Heeft dat ook niet te maken met een verzelfstandiging van het denken als bepalend voor het verstaan van werkelijkheid? Zelf ben ik veel meer geneigd waarheid te verbinden met kennis. Het is daarvan een noodzakelijke eigenschap, maar bestaat in deze zin niet op zichzelf. Het is daarom voor mij niet zinvol van waarheid te spreken los van kennis. Overigens, misschien is het beter als het gaat om het kennen van standen van zaken of informatie-kennis van juistheid te spreken en het woord 'waarheid' te reserveren voor het geval er ook duidelijk sprake is van recht doen aan. Daarmee ga ik juist de andere kant op dan jij. Jij wilt bij vertrouwde kennis niet van waarheid spreken. Ik zou er wel voor voelen waarheid vooral te verbinden met situaties waarin schepselen naar hun aard recht wordt gedaan. Dat ligt ook meer in de lijn van het bijbelse gebruik van 'waarheid' dat nauw verbonden is met betrouwbaarheid. Van Peursen heeft daar indertijd met nadruk op gewezen.

Overigens, ik ben inderdaad niet tegen iedere vorm van correspondentie. Integendeel, in mijn bijdrage aan de bundel *Ways of knowing in concert* onder de titel 'Dooyeweerd on knowledge and truth' probeer ik juist te laten zien dat de subject-objectrelatie bij Dooyeweerd een mogelijkheid geeft om de idee van correspondentie te analyseren: de correspondentie tussen objectief zintuiglijk en subjectief zintuiglijk, tussen objectief logisch en subjectief logisch. Dit zou je op alle bewustzijnsaspecten kunnen toepassen. (Dat ik in 'Horen en zien' alleen zintuiglijkheid en taal noem betekent niet dat ik kennis daartoe zou willen beperken of daarvan exclusief afhankelijk zou willen maken. Ik heb daar het oog op subject-objectrelaties die gemakkelijk als relevant voor kennis herkend kunnen worden. Maar ik had alle bewustzijnsaspecten kunnen noemen). Als 'correspondentie' in verband wordt gebracht met de subject-objectrelatie is ook weer het relationele en het normatieve aangegeven. Ook is duidelijk dat correspondentie niet in de metafysisch-realistische zin kan worden opgevat. Daartegen was de kritiek in 'Horen en zien' gericht. Het objectief zintuiglijke is structureel niet te begrijpen zonder de relatie tot het subjectief zintuiglijke. En dat geldt van alle objectfuncties. Tegelijk gaat het niet om subjectieve constructies. Want objectfuncties staan in het kader van een wetsamenhang.

Tenslotte nog een opmerking over je analyse van waarheid en geschiedenis. In zekere zin kan ik goed leven met de introductie van de tijdsindex. Wel zou ik er andere indexen aan toe willen voegen. 'Water kookt bij 100 graden Celsius' is alleen op een bepaalde hoogte waar. Boven op de Mont Blanc kookt water eerder. 'Het is onbeleefd iemand geen hand te willen geven' geldt alleen in bepaalde culturen en dan alleen nog als je geen oog hebt voor het cultureel bepaalde ervan. En zo zou je nog wel even verder kunnen gaan. Van meer belang is dat er niet gezocht wordt naar een 'ware werkelijkheid' achter de verschijnselen die alleen door het denken hetzij in de wetenschap hetzij in de filosofie hetzij in de theologie kan worden gekend. Daarmee ontken ik niet dat wetenschap, filosofie en theologie hun eigen betekenis hebben voor onze kennisontwikkeling, wel dat zij achter de werkelijkheid zoals we die mee op basis van de mogelijkheden en beperkingen van onze zintuigen ervaren, een diepere of meer

fundamentele werkelijkheid zouden kunnen ontdekken met de middelen van het abstract-logische denken. Ik ben er niet helemaal zeker van dat dit bij jou niet ook een rol speelt, zoals ik dat ook bij Peter van Inwagen bespeur in zijn *Metaphysics*. Wat mij bij jou voortdurend treft is dat je voor deze problematiek in de filosofie totaal geen antenne lijkt te hebben, terwijl daar voor mij juist iets wezenlijks aan de orde is als het gaat om de erkenning van de menselijkheid van ons kennen en de creatuurlijkheid van de werkelijkheid.

Beste Sander,

Je hebt een intrigerend essay geschreven. Aan de ene kant herken ik me er sterk in. Aan de andere kant roept het ook verschillende vragen bij mij op. Ik richt me nu vooral op de vragen en hoop dat daarin ook de herkenning blijkt.

In de eerste plaats, is het helemaal terecht als je de verbreding van de opvatting van cultuur die het gevolg is van herbezinning bij jezelf in de laatste jaren, koppelt aan een eenzijdige nadruk op transformatie in de school van Dooyeweerd als het om cultuurvorming gaat? Wat Dooyeweerd zelf betreft zou ik kunnen wijzen op het feit dat voor hem de spanning tussen continuïteit en discontinuïteit wezenlijk is voor historische ontwikkeling. Daardoor is er in ieder geval ruimte voor de betekenis van continuïteit ook al ligt de nadruk op vernieuwing. Continuïteit als verbonden met traditie staat in ieder geval niet tegenover hechting en de betekenis daarvan.

Ik krijg de indruk dat jij hechting sterk verbindt met het eigene dat waard is vastgehouden te worden. Ik stem daar graag mee in maar vraag me wel af waarom je dit buiten de antwoordmetafoor wilt houden. Is 'zich hechten' ook niet een wijze van antwoorden? Als je 'hechting' verbindt met contextuele pluraliteit lijkt me de verbinding met cultuur als positivering voor de hand te liggen. Je noemt positivering wel in verband met het structurele en de richting. Maar is de ruimte voor verschillende legitieme vormen van positivering niet juist de contextuele dimensie van pluraliteit? Zelf neig ik er sterk toe culturen te zien als bepaalde stijlen van positivering op verschillende gebieden die in een samenleving vorm gekregen hebben. Hechting daaraan is inderdaad legitiem, maar ik zie dat niet als vallend buiten wat ik bedoel met de antwoordmetafoor.

Overigens erken ik dat de antwoordmetafoor zijn beperkingen heeft. Ik bedoel met antwoorden ook ontvangen, open staan voor wat geschonken is en wordt. Maar dat element komt gemakkelijk wat in het gedrang. Ik kom er naar aanleiding van de bijdragen van Hans Weigand en Govert Buijs op terug.

Mijn tweede groep vragen hangt hiermee samen. Jij verbindt hechting met een legitieme vorm van verberging. Het is voor mij niet duidelijk wat je daarmee precies bedoelt. Ik ben het met je eens dat hechting aan het eigene niet direct vraagt om een verantwoording voor het forum van de wereld (89). Maar verberging lijkt ook afsluiting in te houden, afsluiting voor contacten, voor het andere. Bedoel je dat? Als het gaat om zich afsluiten vanwege het gevaar overspoeld te worden en daarmee het eigene te verliezen is de neiging ertoe goed te begrijpen, misschien zelfs wel te rechtvaardigen. Toch lijkt het mij ook dan verlies te betekenen. Openheid voor ontmoeting hoeft geen bedreiging van het eigene te betekenen. En afsluiting voor iedere ontmoeting als zodanig vanwege angst voor verlies van het eigene lijkt me geen goede zaak. De idee van culturen als ook vluchtwegen met de daarin meekomende verberging is, als ik mij goed herinner, opgekomen toen ik van een Canadese zendeling in Japan hoorde dat zijn zoon de Japanse taal zo goed beheerste dat Japanners dat eigenlijk niet meer op prijs stelden. De idee van het unieke van Japanners en de Japanse cultuur kwam kennelijk daardoor in gevaar. Van Wolfferen heeft een heel boek geschreven over die idee van het unieke en de ideologie daarachter. Het lijkt me voor een cultuur niet goed als de gastvrijheid alleen maar de buitenkant betreft. Ook al zul je net als bij openheid tussen personen met de aard van het contact en de relatie rekening dienen te houden. Openheid betekent altijd kwetsbaarheid. Daarom zul je er heel zorgvuldig mee moeten omgaan.

Wat dit betreft moeten wij trouwens vanuit de westerse cultuur heel bescheiden zijn. Wij zijn meer imperialistisch te werk gegaan dan met respect. Van echte ontmoeting is daarom maar beperkt sprake geweest. Toch voel ik nog steeds voor de idee van Dooyeweerd dat het behoort tot de historische norm in structurele zin dat er integratie door ontmoeting plaats vindt. Alleen zal de opgave zijn daarbij echte ruimte te geven aan behoud van eigenheid. Zonder deze gedachte zie ik eigenlijk geen mogelijkheid om normatief in het proces van globalisering te kunnen staan. En ook een multiculturele samenleving zonder elementen van echte ontmoeting zie ik niet goed functioneren. In zekere zin zie ik een multiculturele samenleving als een stadium naar de ontwikkeling van een gemeenschappelijke stijl om te kunnen omgaan met verschillen op zo'n wijze dat er ruimte is voor verscheidenheid en tegelijk voldoende gemeenschappelijkheid om samenleven mogelijk te maken.

Overigens met alle richtings- en contextuele verschillen die daarbij zullen blijven en de spanningen die daarmee verbonden zijn.

Mijn derde vraag raakt weer de antwoordmetafoor als zodanig en de integratie-idee daarbij. Waarom wijs je het gebruik van antwoord-zijn voor het menszijn (man zijn en vrouw zijn) als zodanig af? Ik vermoed dat dit te maken heeft met het punt dat ook bij Gerrit aan de orde is. De metafoor heeft voor mij primair betrekking op ons creatuurlijk zijn. Daarom hecht ik juist wel aan het brede gebruik. Daarbij gaat het niet om een of andere vorm van transparantie, wel om de diepste zin van ons bestaan samen met alle creatuur binnen de verscheidenheid en rijkdom van de schepping. Daaraan mogen we vasthouden ondanks alle gebrokenheid waarvoor we juist gevoeliger kunnen worden vanuit dat scheppingsperspectief. Wat is het probleem hiervan?

Beste Hans,

Jij stelt een boeiend en ook belangrijk thema aan de orde. Ik ervaar het als nauw aansluitend bij wat ik zelf heb geprobeerd onder woorden te brengen en tegelijk als een correctie op een mogelijke eenzijdigheid. Klinkt er in het spreken van belofte-bevel toch niet een wat zwaarwegende toon door? Ook als verantwoordelijkheid wordt aangevuld met verlangen, wordt de blik dan toch niet vooral op het onvervulde daarvan in het heden gericht? Dat gevaar is reëel aanwezig. Daartegenover kan de toon die jij aanslaat goed als een contrapunt fungeren.

Toch heb ik wel een aantal opmerkingen. Die betreffen vooral de vraag of het contrapunt niet de hoofdmelodie zal vervangen. Om te beginnen, het wordt mij niet helemaal duidelijk hoe je 'feest' als karakteristiek van het antwoord-zijn wilt zien. Is de *homo festivans* een element van de *homo respondens*, eventueel het element waar alles op uitloopt of is het *festivans* de karakterisering van de *homo respondens* als zodanig? De schepping heeft inderdaad een intrinsieke kwaliteit die we mogen beleven en genieten, maar ontstaat er niet een nieuwe eenzijdigheid wanneer dit ervaren en genieten als hét kenmerk van ons menszijn wordt gezien? Voor mijn besef loop je dan gevaar toch weer in de buurt van de Griekse toeschouwer te komen. Gadamer vat in *Wahrheit und Methode* de toeschouwer bij de tragedie op als degene die meer dan de acteur opgaat in het spel en er zo aan deelneemt: de toeschouwer ervaart de 'Sache' van de tragedie en ondergaat daardoor een 'katharsis', een 'Verwandlung ins Wahre'. Dat is niet wat jij bedoelt, maar het element waar het mij omgaat is dat hier de esthetische ervaring als de eigenlijke wordt gezien en ik vraag me af of je aan iets dergelijks helemaal kunt ontkomen als het feest het alomvattende van ons bestaan wordt.

Juist omdat feest en viering nauw verbonden zijn (al is viering inderdaad breder), is het leven breder dan het feest. De heiliging van de zevende dag – de eerste van de voltooide schepping – houdt in dat er gerust wordt van het dagelijks werk. Zij volgt in Genesis 1 op de opdracht aan de mens vruchtbaar te zijn op aarde en deze te ontplooien. Dit specifieke van feesten komt terug zowel in feesten die met cycli in de natuur te maken hebben zoals het oogstfeest als met feesten die historische gebeurtenissen gedenken. Het oogstfeest is niet het feest van het oogsten zelf, maar het uiten van de vreugde over de oogst in een aparte viering. Zo is het paasfeest niet de uittocht zelf maar de viering van deze grondleggende gebeurtenis. Feesten hebben met het ritme van de tijd te maken zowel in de natuur als in de geschiedenis. Zij vallen niet met de tijd zelf samen. Maar misschien bedoel je dit zelf ook.

Er is nog iets anders dat ik toch naar voren wil brengen. Het heeft te maken met het onvervulde verlangen en de belofte waar ik het eerder over had. Bij het heiligdom dat de schepping is moet ik direct denken aan de verwoesting van het heiligdom waarvan psalm 74 spreekt. Mekkes heeft daaraan het motief voor zijn boek *Teken en motief der creatuur* ontleend: 'Tot tekenen hebben zij hun kentekenen gesteld. Wij zien onze kentekenen niet meer.' De schepping als heiligdom, ja, maar zij lijkt vaak nauwelijks nog als zodanig herkenbaar. Wij mensen hebben er een heel ander stempel opgezet, en misschien niet alleen wij. De krachten van het kwaad konden wel eens dieper reiken dan onze menselijke mogelijkheden. Het is ook opvallend dat het bijbelboek waarin het meest over de dagelijkse vreugde over gewone dingen en het genieten daarvan wordt gesproken tegelijk alle nadruk legt op de ondoorzichtigheid van het bestaan, juist vanwege het kwaad. Voor Prediker is het leven zeker niet zonder meer een feest. De bijbel kent naast de zegen die verbonden is met de schepping ook de vloek die ligt over de aarde. Paulus spreekt van 'aan de vruchteloosheid onderworpen' en gebruikt dan hetzelfde woord dat in de Griekse vertaling van het boek Prediker de werkelijkheid typeert als leeg. Het is daarom niet vanzelfsprekend de schepping te kunnen genieten. Het is, zoals Prediker, benadrukt, een geschenk. Maar daar zul je het mee eens zijn. Dat geschenk wordt evenwel niet aan

iedereen in dezelfde mate gegeven. Het lijkt me ook niet de eerste opdracht, hoe belangrijk het ook blijft er in elke situatie voor open te zijn.

Mijn derde opmerking betreft wat jij schrijft over het sacrificiële. Ik vraag me af in hoever alleen agressie en geweld aan de oorsprong van het offer liggen. In de bijbelse traditie gaat het zeker ook om schuld. Verzoenen omvat zowel wat in het Engels 'reconciliation' heet als 'atonement'. Dat geldt zowel voor het Oude als het Nieuwe Testament. 'Offer' heeft dan niet in de eerste plaats met geweld te maken maar met recht. Het kwaad moet wel serieus worden genomen. Anders kan het niet echt verwerkt worden. Vandaar het offer, plaats vervangend maar niet als slachtoffer van agressie die zich op de een of andere wijze moet uiten. Het zou mij niet verbazen dat dit ook in mythische tradities een belangrijk element zou zijn.

Tenslotte over de belevingscultuur. Vreugde en beleving mag inderdaad ook de oppervlakte betreffen, als ze maar geen vlucht is uit de werkelijkheid. Pascal heeft al op dit aspect van vermaak gewezen. En ik proef dat ook in onze tijd, inderdaad ook daarin dat alles vooral 'leuk' moet zijn. Wat je ook voor goeds van de secularisatie kunt zeggen, ze heeft zeker niet het besef van heiligheid versterkt. Daardoor mist oppervlakte zowel hoogte als diepte en rest gemakkelijk oppervlakkigheid waarin de echte zin van de dingen verborgen blijft en verveling volgens Pascal voortdurend verdreven moet worden. In dit verband is opvallend dat de enige viering die ons in het Nieuwe Testament wordt opgedragen het gedenken van de dood van de Heer is totdat Hij komt. Daarin komen vreugde en pijn op een manier samen waarbij alle dimensies van lengte en breedte en hoogte en diepte genoemd moeten worden, juist in verband met de liefde (Ef. 3: 16-19). En dit feest zullen we in de toekomst zeker blijven vieren. En ook al wordt het ritme van de tijd dan mogelijk niet meer door zon en maan bepaald, toch vermoed ik dat ook dan deze viering een terugkerend hoogtepunt zal zijn. Wellicht kun je zeggen dat het de hele tijd van ons bestaan zal vullen. Maar ik verwacht niet dat het al het andere van het bestaan in de nieuwe schepping zal laten vervluchten.

Beste Jan,

Boeiend om te lezen vind ik dat je eindigheid en normativiteit toepast op menselijke artefacten en systemen. Wel krijg ik de indruk dat de verbinding van die twee nog wel om uitwerking vraagt. In ieder geval, wanneer ik je illustratie over mobiliteit lees, dan komt bij mij de vraag op: zit in bereikbaarheid als norm op zichzelf een beperking die niet aanwezig is in de idee van individuele bewegingsvrijheid of moet er dan nog iets meer gezegd worden? Waarschijnlijk hebben jullie in de publicatie hierover meer gezegd. Daar ben ik dan wel benieuwd naar. Er zit wel een suggestie in je bijdrage, maar die vraagt om uitwerking. De suggestie ligt daarin dat bereikbaarheid samenhangt met de kwalitatieve aard van de verschillende verbanden waarmee de bereikbaarheid verbonden is (103). Moet je daar niet aan toevoegen dat de ruimte die daarbij steeds aan de orde is (wonen, werken, recreëren, inkopen doen) zelf niet een 'neutraal goed' is dat je puur instrumenteel kunt gebruiken, maar dat ze zelf intrinsieke kwaliteit heeft en daarom zorg verdient? Anders vraagt de vrijheid om te kiezen waar je wilt wonen, werken, inkopen wilt doen en recreëren zelf om een bereikbaarheid die onbegrensd dreigt te worden. Druktes en files hebben sterk te maken met forenzenverkeer en met vervoer op de weg dat veroorzaakt wordt doordat verschillende onderdelen van het productieproces van één product op grote afstand van elkaar worden uitgevoerd. Dit alles staat niet los van wat Dooyeweerd noemt als norm voor historische ontwikkeling: differentiatie en (nieuwe vormen van) integratie. Die blijken dus niet zonder meer positief!

Een ander punt is de relatie tussen eindigheid, normativiteit en intrinsieke kwaliteit. Juist vanwege het ideaal van onbegrensde vrijheid wordt eindigheid gemakkelijk vooral met beperkingen verbonden. Creatuurlijk gezien gaat het in onze eindigheid evenwel in de eerste plaats om onze positieve mogelijkheden. Juist historische ontsluiting heeft ook daarmee te maken. Normativiteit is nauw verbonden met intrinsieke kwaliteit. Dat geldt voor een bedrijf en de politiek evengoed als voor een huwelijk. Zou dat ook duidelijk te maken zijn voor het mobiliteitsstelsel juist in verband met differentiatie en integratie als positieve mogelijkheid?

Ik heb al tegen je gezegd dat ik het interessant vind om te zien dat Feenberg aan het adres van Donna Haraway dezelfde kritiek formuleert als ik aan het einde van mijn artikel over 'Cyborg: myth or reality' (waarvan is toegezegd dat het in het juninummer van Zygon zal verschijnen). Door het onderscheid van mens en machine voor irrelevant te verklaren wordt een technische benadering van de werkelijkheid bevorderd. Daardoor wordt het moeilijk de kritische houding tegenover het overheersen van de techniek die Haraway zeker ook beoogt, vol te houden.

Beste Gerben,

Jij stelt een thema aan de orde dat mij op verschillende manieren heeft bezig gehouden en nog bezig houdt. Het zal langzamerhand wel bekend zijn dat ik nogal kritisch sta tegenover de opvatting van het hart bij Dooyeweerd voor zover hij daaraan een kosmologische betekenis geeft. Aan het eind kom ik daarop terug. Ik begin met het hoofdmotief dat, zoals jij heel duidelijk laat zien, Dooyeweerd met Augustinus verbindt.

Met dat motief weet ik mij ook verbonden. Onze bestemming ligt in de liefde voor God, onze schepper en verlosser. Maar zijn we altijd echt onrustig zolang we die bestemming niet gevonden hebben? Bij het liefdegebed moet ik vaak denken aan de opstellers van de Heidelbergse Catechismus. Bij de vraag in Zondag 2: 'waaruit ken je je ellende?' wordt als antwoord niet naar de tien geboden verwezen, maar naar het liefdegebed. Dit antwoord getuigt van diep inzicht. Als je de tien geboden op zich neemt, zou je nog kunnen denken dat je een heel eind kunt komen. Bij het gebed van de liefde lukt dat mij in ieder geval niet.

De laatste tijd denk ik regelmatig over de eerste bede van het Onze Vader. 'Uw Naam worde geheiligd'. Wat betekent het dat deze bede voorop staat? Wat bidden we eigenlijk als we dit bidden? Kortgeleden, bij een preek over Openbaring 4, viel mij op dat, voordat in visioenen zichtbaar gemaakt wordt aan Johannes wat er in de toekomst moet geschieden, eerst de troon in de hemel te zien is en het onophoudelijk driemaal 'heilig' van de vier dieren die de schepping vertegenwoordigen en de lofzang als antwoord daarop van de vierentwintig oudsten die spreken voor het oude en het nieuwe verbond. Dat gaat voorop. Onmiddellijk daarmee verbonden is het Lam dat geslacht is en dat in staat en bevoegd is de boekrol (van het leven of van de geschiedenis) te openen. In hoever zijn we in staat de Heilige echt als Eerste te laten gelden in ons leven, zeker ook als het gaat om de oordelen die het boek Openbaring laat zien? Als er iets is dat mij uitdrijft naar de Heer, het geslachte Lam, dan is het deze vraag.

Soms denk ik daarom dat het leven veel rustiger wordt wanneer we van onze bestemming vervreemd zijn en wel in die mate dat we het niet meer als vervreemding ervaren. Soms vrees ik ook dat het spreken en misschien zelfs het lezen erover een substituut kan worden voor het verlangen zelf. Licht dat gevaar niet voor de hand wanneer het spreken over liefde met de middelen van de retorica wordt verbonden (116)? In een heel andere richting wijst de nadruk die Augustinus legt op de levenswandel (122). Zoals Mekkes zegt: wat liefde is leer je niet door erover te denken maar door lief te hebben (vgl. het artikel van Bert Balk in het laatste nummer van Beweging). Tegelijk blijft het omgekeerde waar: als het spreken over liefde voor God ons aanspreekt dan hebben we in ieder geval een begin van openheid om onze vervreemding als vervreemding te beseffen en kan het verlangen naar het verlangen naar God wakker worden.

Ik schrijf dit niet omdat ik twijfel aan de oprechtheid van Augustinus en Dooyeweerd. Integendeel, ik ben ervan overtuigd dat dit motief bij hen met een oprecht geloof verbonden was. Wel heb ik aarzelingen bij de uitwerking, ja zelfs onderbouwing van het motief via het thema van de concentratie van de verscheidenheid in het bestaan op een eenheid, die alleen als zodanig op de Oorsprong is gericht. Overigens is voor mij wel de vraag of bij Dooyeweerd deze eenheid als een 'punctual self' zonder intrinsieke relaties mag worden opgevat (114). Dat lijkt niet overeen te komen met wat je kort daarvoor schrijft over het 'ik' bij Dooyeweerd dat in zichzelf, zonder de relaties waarin het alleen kan bestaan, niets is. Ik realiseer me ook dat voor mij de notie van persoon een belangrijkere plaats is gaan innemen dan die van het hart. Ik kan nu wel iets begrijpen van de opvatting van J. Kugel, een leerling van G. Groenman uit Groningen. Beide maken gebruik van de theorie van de aspecten voor de antropologie met een toespitsing op de pedagogiek en psychologie. Kugel zei ooit dat hij de idee van het hart helemaal niet nodig had. Ik ga niet zover. De notie van het 'hart' blijft zinvol als aanduiding van het centrum en de eenheid van de menselijke persoon. Maar in navolging van Rosenstock-Huussy én ons dagelijks spraakgebruik houd ik mij toch het liefst aan de persoonlijke voornaamwoorden (vooral jij, wij, ik).

Tenslotte, de opmerking die jij aan het eind maakt over de verbondenheid van de reformatorische wijsbegeerte met 'een rijke traditie die de moeite van het bestuderen waard is' doet mij denken aan de voorlaatste regels van mijn artikel 'Transcendentale openheid': 'Het christelijk wijsgerig denken is niet bij Dooyeweerd begonnen. Het kan ook niet bij hem eindigen.' In mijn artikel toen ging het vooral om een kritische analyse van motieven die Dooyeweerd met de traditie verbonden. Maar je hebt gelijk dat er ook positieve stromen door de geschiedenis gaan. Die reiken verder terug dan Kuyper, Groen en Calvijn. En het is zeker goed te proberen die stromen vruchtbaar te maken voor ons denken nu. Wat let je?

Beste Jaap,

Je geeft een boeiende en heldere typering van de opvattingen van Dooyeweerd, van jezelf en ook van mij. Ik wil graag op een paar punten daarvan ingaan, temeer omdat je een aantal duidelijke vragen aan mijn adres stelt.

Ik begin met een klein punt. Mijn verwijt aan het adres van Dooyeweerd van een 'metabasis eis allo genos' betreft een heel specifiek element van de transcendentale kritiek, niet het geheel ervan. Het gaat om het bijbelse onderwijs over de eenheid van de mens in zijn hart en het theoretische probleem van de mogelijkheid van de synthese van het logische en niet-logische. Het kan niet anders dan dat door de verbinding van het laatste met het eerste de bijbelse notie van het hart een theoretische betekenis krijgt. Het gaat immers om de oplossing van een theoretisch probleem vanuit een bepaalde opvatting van de aard van het theoretisch denken. Op de achtergrond staat inderdaad dat heel de conceptie, die je terecht aanwijst als de kern van mijn moeilijkheid, hier met bijbelse noties wordt verbonden. Maar het gaat mij hier speciaal erom dat aan de bijbelse notie van het hart op deze wijze een theoretische betekenis wordt gegeven.

Ik ben me ervan bewust dat dit punt raakt aan wat je verderop schrijft over de mens als concentratiepunt van de schepping en daarmee het in Christus geschapen zijn van alle dingen (Kol. 1:15-17) verbindt. In 'Dooyeweerd's transcendental critique: transforming it hermeneutically', mijn bijdrage aan de bundel *Contemporary reflections on the philosophy of Herman Dooyeweerd*, heb ik erop gewezen dat Dooyeweerd de eenheid van de geschapen werkelijkheid in Christus verbindt met Christus als de tweede Adam. Dat suggereert dat de schepping haar eenheid eerst vond in de eerste Adam, vervolgens na de zondeval in Christus als de tweede Adam. Dat lijkt me een ongeoorloofde combinatie van teksten.

Ik weet niet in hoever jij iets soortgelijks doet als jij de nieuwe mens in Christus concentratiepunt van heel de geschapen werkelijkheid noemt en dat verbindt met de genoemde tekst. In ieder geval, ik kan me goed vinden in de idee van de mens als kroonjuweel in een dynamisch opgevatte schepping. In die zin zou je ook van concentratiepunt kunnen spreken. En op een bepaalde manier geeft dit ook een eigen karakter aan de betrokkenheid van de werkelijkheid op de Schepper. De verlossing in Christus geeft daar ook een nieuwe dimensie aan. Toch blijf ik moeite houden met de uitdrukking 'concentratiepunt van de creatuurlijke werkelijkheid waardoor deze betrokken is op God'. Dooyeweerd spreekt soms van het aards geschapene, soms van de kosmos zonder meer. In het eerste geval lijkt hij zich te realiseren dat er wellicht ook schepselen zijn die niet onder de concentratie in de mens vallen. Geldt dat niet in ieder geval voor de engelen die herhaaldelijk in de bijbel genoemd worden? Is het voor ons hoe dan ook niet onmogelijk om de schepping te overzien? Maar ook de idee dat de aardse schepselen primair via de mens op de Schepper zijn betrokken, lijkt me niet te verantwoorden. Dat blijft voor mij gelden ook bij een dynamisch opgevatte schepping. Maar wellicht ben je het daar ook mee eens gezien je spreken van een disproportionaliteit van jewelste. In ieder geval ik verbind deze disproportionaliteit niet alleen met de tijd.

Nu de vragen die je stelt. In de eerste plaats, hoe zit het met de relatie tussen de antwoordmetafoor en de taal van de bijbel? Het is duidelijk dat horen van en antwoorden op het spreken van God in de bijbel in ieder geval meestal niet het karakter van een metafoor heeft. Hoe zit dat in Genesis 1? Daar lijkt het mij minder duidelijk. In ieder geval zal ik niet zeggen dat de metafoor van horen en antwoorden zoals ik die hanteer, in strikte zin aan de bijbel ontleend is. Zij heeft wel het bijbelse spreken als achtergrond, maar vindt daar in filosofisch opzicht niet haar grond. Daarom ben ik in mijn Groningse oratie ook van het beeld van een bevel en een belofte uitgegaan zonder direct naar de bijbel te verwijzen. Het ging me om het contrast met de visuele metafoor als aanduiding voor rationaliteit. Vervolgens heb ik de implicaties voor het verstaan van de werkelijkheid en het kennen besproken. De vraag of het gebruik van deze metafoor alleen vanuit een bijbelse achtergrond mogelijk is heb ik wel aan de orde gesteld maar bewust open gelaten. Filosofisch gezien gaat het om het verstaan van de gegevenheid van alles wat bestaat. Uiteindelijk komt daarbij altijd de levensovertuiging aan de orde, maar voor het filosofische gesprek is in de eerste plaats van belang hoe vanuit die achtergrond recht gedaan kan worden aan onze werkelijkheidservaring.

Daarmee ben ik eigenlijk ook al ingegaan op je derde vraag in verband met de mogelijkheid van het filosofische en wetenschappelijke gesprek. Als het gaat om de werkelijkheid in haar gegevenheid is er in onze ervaring als zodanig niet zo gemakkelijk een direct aanknopingspunt te vinden voor de hoormetafoor. Dat ligt anders als het gaat om het verstaan van ons menszijn. Dat wij als mens bestaan in relaties waarin wij antwoorden, kan empirisch geargumenteed worden. Hoe belangrijk het is voor ons zelfbesef hoe anderen ons aanspreken en of zij ons erkennen lijkt duidelijk. Zelfs voor de prioriteit van ons zijn in de tweede persoon zijn in de ervaring aanknopingspunten te vinden. Maar ook hier zal uiteindelijk de levensovertuiging beslissend zijn.

Eigenlijk zit ik dan niet zover van jouw eigen opvatting van een transcendentiaal-hermeneutische benadering. In het eerder genoemde artikel spreek ik zelf ook uitdrukkelijk van 'transforming it (d.i. de transcendentale kritiek van Dooyeweerd) hermeneutically'. Alleen is mijn aansluiting bij Dooyeweerd sterker dan bij jou, omdat ik blijf vasthouden aan de transcendentale grondidee van Dooyeweerd als het innerlijk aanknopingspunt tussen de levensovertuiging en de filosofie en wetenschap. Daarbij vat ik de idee van eenheid bij Dooyeweerd op als idee van zelfverstaan en plaats ik de drie noties in een driehoeksrelatie. Dit geeft de mogelijkheid tot methodisch vragen, al ben ik het met je eens dat het echte gesprek *in loco* plaats vindt.

Blijft nog de vraag of ik toch niet filosofische en godsdienstige taal te nauw met elkaar verbind. Ik denk dat het onontkoombaar is dat de filosofische taal in geloofstaal overgaat. Maar dat moet dan wel duidelijk zijn. Als de levensovertuiging doorwerkt in de filosofie dan zal zij op een bepaald moment ook als zodanig ter sprake moeten komen. Ik heb in mijn afscheidscollege geprobeerd duidelijk te maken dat ook het niveau van de levensovertuiging haar argumentatie kent. Die heeft wel een ander karakter dan die van het typisch filosofische niveau. Op dit niveau komt de levensovertuiging alleen aan de orde in haar gevolgen voor de filosofische conceptie zelf. Ook daarom is het goed de verschillende niveaus te blijven onderscheiden, ook al zijn ze niet echt los verkrijgbaar.

Een kleine opmerking tot slot. Jij noemt als zinspreuk van de universiteit van Groningen 'In uw licht zien wij het licht' met een verwijzing naar psalm 36. Ik ben er bij mijn Groningse oratie van uitgegaan dat de zinspreuk was 'Verbum domini lucerna pedibus nostris' (Psalm 119: 105). In beide wordt van licht gesproken. In de tweede ook van 'woord'. Daarom ben ik indertijd mijn oratie begonnen met een verwijzing naar het joodse feest van de vreugde van de wet dat op diezelfde dag plaats vond. Wat is de bron waaraan jij de zinspreuk van de Groningse universiteit hebt ontleend?

Beste Gianfranco,

Wat mij opvalt in het eerste deel van je bijdrage is dat je de bijbel niet noemt naar aanleiding van psalm 19. Dat lijkt me goed gereformeerd. In artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis wordt gesproken van de twee wegen waarop we God kennen. En ook daar wordt de bijbel (nog) niet genoemd. Het woord van God, zijn spreken door mensen, Mozes en de profeten, wordt in eerste instantie verbonden met het concrete historische gebeuren ervan. De opschriftstelling komt pas later, hoe belangrijk ook. Zelf heb ik dit spreken, in directe aansluiting aan dit artikel, verbonden met de drieslag van Spreker – gezonden boodschapper – aangesprokene en deze ook toegepast op de bijbel zelf om op deze wijze recht te kunnen doen aan het tweërlei daarvan: het goddelijk en het voluit menselijk karakter (vergelijk *Om de humaniteit* hoofdstuk 4). Jouw bijdrage maakt duidelijk dat die drieslag ook geldt voor het geschapene. Wat ik 'antwoord' noem wordt zelf weer een 'woord'. Maar dat woord kan alleen echt verstaan worden als de Spreker daarachter zich met zoveel directe woorden bekend maakt. Alleen dan kan er echt van een persoonlijke relatie sprake zijn.

Ik veroorloof me een korte opmerking over psalm 19. Het is opmerkelijk hoe verschillend de vertalingen zijn van het eerste deel van deze psalm. In moderne vertalingen gaat vaak iets van het Hebreeuws verloren. Het lijkt er veel op dat de moderne vertaler niet goed meer uit de voeten kan met de dichtelijke verwoording van het spreken van het geschapene in ruimte en tijd. Alleen in de commentaar van Arthur Weiser heb ik daarvoor echte openheid gevonden. Tegelijk zou dat op zich een teken kunnen zijn dat inderdaad het spreken van ruimte en tijd op zich minder eenduidig is dan het woord waarin de Schepper zijn wil bekend maakt. Woorden als volmaakt, betrouwbaar, eenduidig, helder, zijn niet zo gemakkelijk op de 'natuur' als openbaring toe te passen. Daarom merk je terecht op dat het gaat om openbaring in de schepping, niet om openbaring in de natuur. Het vraagt om een door geloof gescherpt oog om deze openbaring te kunnen opmerken. En dan nog blijft vaak veel ondoorzichtig.

Ook een enkele opmerking bij het tweede deel van je korte maar inhoudrijke overdenking. Eerst iets over de notie van antwoordstructuur. Wat ik daarbij in de eerste plaats op het oog heb is dat de veelheid van structuren die we in het menselijk bestaan kunnen opmerken niet in tegenstelling staat tot menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Structuren zijn juist voorwaarde voor de mogelijkheid van vrijheid en verantwoordelijkheid. Zoals de regels van het schaakspel het schaken mogelijk maken zonder de uitkomst van het spel te determineren. Jij verbindt dit terecht met het algemene en het bijzondere (141, 142). Antwoordstructuren zijn dus niet in de eerste plaats structuren die wij zelf als 'antwoord' gevormd hebben. Die zijn er stellig ook. Maar het gaat mij er vooral om te laten zien dat wat door wetenschap ontdekt kan worden (het perspectief van de derde persoon) niet in spanning hoeft te zijn met de subjectieve beleving (het perspectief van de eerste persoon), omdat dit laatste bestaat als antwoord (het perspectief van de tweede persoon).

Verder, ik kan me helemaal vinden in wat je schrijft over het antwoordkarakter van wereldbeschouwing. Alleen vraag ik me af je de onderscheiding tussen het algemene en het bijzondere in de wereldbeschouwing kunt maken zoals jij dat aangeeft (141, 142). Heeft wat wij ontvangen altijd een algemeen karakter? Zijn er ook niet unieke elementen in datgene waarop ik moet reageren? En zitten er juist in mijn antwoorden op situaties ook niet elementen die ik gemeenschappelijk heb met anderen? Is wereldbeschouwing juist niet ook een gemeenschappelijk antwoord?

Beste Jan,

Jij geeft een typering van mijn manier van filosofie bedrijven. In veel opzichten herken ik mezelf daarin. Ik zoek inderdaad heel sterk het gesprek, probeer echt te verstaan en ben in mijn denken heel sterk door Dooyeweerd gevormd en ook blijvend van hem afhankelijk. Ik heb eigenlijk maar één vraag. Hoever zie je het risico van 'in de schaduw van de meester te blijven filosoferen' doorwerken? En wat betekent in dit verband dat denken 'een reactie blijft op dat van een ander' (145)? Zelf heb ik niet het gevoel Dooyeweerd alleen maar te interpreteren en kritiseren. Ik probeer ook op mijn eigen wijze met wat ik mij heb toegeëigend verder te werken. In het gesprek met andere filosofen probeer ik hen zo goed mogelijk recht te doen. Maar in sommige publicaties probeer ik ook het niet bij interpretatie en kritiek te laten maar een alternatief te schetsen. Daarin is altijd afhankelijkheid van het denken van Dooyeweerd, ook betrokkenheid op de andere denker(s) die ik besproken heb. Maar toch probeer ik op een eigen manier positief op bepaalde vragen in te gaan. Zie je dit als een tekort? Ik herken mezelf in ieder geval meer in 'denken in gesprek' dan in 'denken in reactie'.

Naast een typering geef je ook een waardering. Daar zal ik nog minder over zeggen. Je hebt gelijk dat het gesprek met andersdenkenden maar heel beperkt een echt gesprek geworden is. Toch ben ik misschien iets minder pessimistisch dan jij over de mogelijkheden die er in dit verband zijn. Maar dan zal het gesprek vooral op het filosofische vlak plaats moeten vinden en niet in de eerste plaats over de vooronderstellingen moeten gaan maar over de vragen die er liggen en die voor ons gemeenschappelijk zijn. Ik heb gemerkt dat er dan soms onverwachte openingen zijn.

Beste Maarten en Nienke

Ik ben vooral getroffen door jullie verbinding van de tweezaamheid van de mensen die wij zijn met wat Mekkes schrijft over de Oorsprongsrelatie. Zij blijft een geheim dat we niet met ons denken kunnen vatten. Daarom mogen we de vraag ernaar laten rusten (164).

Toch blijft de vraag zich wel opdringen. Dat kan ook moeilijk anders omdat we aan de tweezaamheid wel vorm moeten geven. Met Mekkes gesproken, we kennen haar in de eerste plaats vanuit de beleving ervan. Maar onttrekt deze zich totaal aan algemene en normatieve verwoording? Kunnen we haar dan nog wel echt vormgeven? Dat geldt voor de huwelijksrelatie, de ouder-kindrelatie (en omgekeerd), maar ook in allerlei maatschappelijke verbanden en relaties. Dat jullie al die verbanden en relaties zien in het kader van de antwoordrelatie, daar kan ik natuurlijk helemaal mee instemmen. En jullie zullen het er weer mee eens zijn dat daarbij het eigen karakter van die verschillende verbanden en relaties van belang is, juist door de normatief-kwalitatieve betekenis ervan. Maar hangt het verder alleen af van de unieke personen die het betreft?

Voor mij blijft de vraag of we eraan kunnen of moeten ontkomen aan de tweezaamheid ook een culturele vorm te geven die niet algemeen geldig kan zijn en wellicht voor sommige personen ook beperkingen inhoudt, terwijl ze toch voorwaarde is voor het functioneren van de samenleving als geheel zowel als van de verschillende verbanden. Antwoord geven doen we gemeenschappelijk. Kunnen dan alle unieke kenmerken van ieder persoonlijk tot hun recht komen? En zou dat moeten? De vraag voor mij is of bij de vormgeving aan de tweezaamheid van man en vrouw in de zin van positivering in een bepaalde context de vraag naar gelijkheid en verschil toch niet weer een betrekkelijk recht krijgt. Ik ben er nog niet uit.

Beste Govert,

Jouw bijdrage sluit mooi aan bij die van Hans Weigand. Het slot doet mij denken aan de uitdrukking die Jim Olthuis gebruikt: 'gift and call'. Jim heeft hetzelfde op het oog als ik, maar zijn formulering legt een accent dat nauwer aansluit bij wat jij naar voren brengt: geschenk en uitnodiging als kenmerkend voor onze relatie tot de Schepper. Hij geeft overvloedig. In die overvloed mogen we delen en van daaruit ook uitdelen.

Dat is een belangrijk moment en zeker, zoals ik ook in mijn antwoord aan Hans Weigand opmerkte, een goede correctie voor een mogelijke eenzijdigheid in de door mij voorgestelde metafoer. Toch zou ik ook nu een paar opmerkingen willen maken. In de eerste plaats, geschenk en uitnodiging als typering van schepping zelf veronderstelt nog sterker dan de uitdrukking belofte-bevel iemand aan wie geschonken wordt. Je kunt wel spreken van het bestaan als geschenk. Maar het wordt moeilijk als daaraan 'tot bestaan' wordt toegevoegd. Dat kan wel bij 'belofte-bevel'. De uitdrukking 'geschonken bestaan' gaat al uit van de persoon aan wie geschonken is. Zij kijkt in zekere zin terug vanuit het resultaat van de schepping naar de aard ervan. De uitdrukking 'belofte-bevel tot bestaan' ziet op het scheppen zelf als roep om er te zijn. Het lijkt me daarom dat het geschenkelement niet vooraf kan gaan aan het belofte-bevel. Eerder benadrukt het dat het beloftemoment altijd al een vervulling heeft en niet slechts op de toekomst betrokken is. Maar dat het alleen om het laatste zou gaan heb ik ook nooit bedoeld.

Misschien overvraag ik je suggestie door haar op de scheppingsrelatie zelf te betrekken en heb jij vooral het andere niveau op het oog, het antwoorden in verantwoordelijkheid dat typerend is voor ons menszijn. Is ontvankelijkheid voor wat geschonken is niet meer fundamenteel dan roeping en verantwoordelijkheid? Hoort dankbaarheid voor wat geschonken is niet vooraf te gaan aan verlangen naar wat nog komen moet? Toch aarzel ik ook hier. Antwoorden in verantwoordelijkheid omvat het dankbaar ontvangen wat geschonken wordt. Roeping is niet noodzakelijk met iets zwaars verbonden. Zij kan vreugdevol zijn. Zelf als gave worden ervaren. Tegelijk kan zij ook heel sterk een opgave worden, waarbij dankbaarheid in eerste instantie ver weg lijkt te zijn en zelf een opgave wordt. Dat geldt ook voor het leven zelf. De gave daarvan is soms en voor sommige mensen vaak vooral een opgave. En, aan de andere kant, op de een of andere wijze zal een geschenk dat dankbaarheid oproept aansluiten bij een verlangen dat structureel aanwezig is. Roeping tot antwoorden en verlangen naar vervulling lijken onontkoombaar aanwezig in ons menszijn zolang als we leven. Zelfs als we ver vervreemd zijn van onze bestemming, we ontkomen daar niet aan. Pastoraal gezien durf ik iemand in een heel moeilijke situatie ook eerder op de een of andere wijze ertoe aan te sporen die situatie als een opgave te zien en er zo mee te leren omgaan dan hem of haar erop te wijzen dat er toch nog wel iets, laat staan veel, is om dankbaar voor te zijn. Voorlopig houd ik het dus maar op belofte-bevel tot bestaan en de twee elementen van verantwoordelijkheid en verlangen met de uitdrukkelijke toevoeging dat dit bestaan in de eerste plaats een geschenk is, bedoeld om met vreugde te worden ontvangen en met anderen te delen. Tegelijk realiseer ik mij dat accenten ook iets te maken hebben met persoonlijke levenservaring en met de persoon die ze aanbrengt.

Beste Peter,

Je geeft een boeiende aanzet voor een andere manier van kijken naar en spreken over communicatie. Of je daarmee ook een typering kunt geven van het sociale aspect bij Dooyeweerd (noot 11) vraag ik mij wel af. Is wat je opmerkt over communicatie wel te benaderen vanuit een modaal aspect? Ik heb eerder de indruk dat het gaat om wat bij Dooyeweerd de door hem overigens heel weinig besproken subject-subject relatie betreft. Communicatie als het relationele bestaan van mensen blijkt immers allerlei aspecten te hebben. Of liever ze is in allerlei aspecten aan de orde. Tegelijk is daarmee het belangrijkste nog niet gezegd. Zou je met Gerrit Glas niet kunnen zeggen dat wat jij met communicatie bedoelt, de zelf-relatie is zoals die in de relatie tot andere mensen tot uitdrukking komt en dient te komen?

Op deze wijze komt het integrale karakter van wat jij onder communicatie verstaat beter tot uitdrukking dan door haar als een aspect op te vatten. Daarmee zou ook recht gedaan zijn aan de verbinding met het antwoordkarakter van het menselijk bestaan (187). Daarin gaat het immers ook niet om maar een aspect. Op deze wijze is er ook minder gevaar dat voor alle communicatie-relaties dezelfde openheid en zelfopenbaring gevraagd wordt. (Een gevaar dat ook aanwezig is bij de tegenstelling tussen Ich-Du relaties en Ich –Es relaties in de zin van Buber). De aard van de zelfopenbaring hangt immers af van de aard van de relatie en de situatie waarin zij speelt.

Als dit een zinvolle suggestie is, dienen zich wel direct twee vragen aan. In de eerste plaats, kan de idee van zelf-relatie ook op maatschappelijke verbanden en organisaties toegepast worden? Ik denk dat jouw analyse erop wijst dat dit inderdaad kan. Dan dient wel opgepast worden voor een personifiëren van die verbanden alsof het om zelfstandige subjecten zou gaan. Dooyeweerd waarschuwt daar ook voor. Maatschappelijke verbanden bestaan nooit zonder het handelen van menselijke personen. Het komt er dus op aan, opnieuw met Dooyeweerd, het eigen karakter van menselijke acten vanuit het maatschappelijke verband zichtbaar te maken en van daaruit de zelf-relatie van dat verband te verduidelijken.

De andere vraag hangt samen met de idee van Gerrit Glas dat ook planten, dieren en levenloze dingen een zelf-relatie hebben. Ik heb daar mijn twijfels over, zoals ik in mijn antwoord op Gerrits bijdrage heb geschreven. Het is voor mij daarom de vraag of je jouw opvatting van communicatie wel op andere creaturen dan mensen kunt toepassen. Die vraag geldt trouwens ook onafhankelijk van de verbinding met de notie van zelf-relatie. In ieder geval krijgt communicatie dan een ander karakter. Daarbij is zeker weer een onderscheid nodig tussen (sommige) dieren enerzijds en planten en levenloze dingen anderzijds.

Tot slot, in hoever is er een relatie tussen jouw opvatting van communicatie en het communicatieve handelen bij Habermas? Komen de drie normen die Habermas onderscheidt en die ik nu maar even aanduid als waarheid, oprechtheid en erkenning, overeen met wat jij als voorwaarde voor echte communicatie ziet? Of verbindt ook Habermas communicatie toch te zeer met de taal?

Beste Jan,

Jij stelt thema's aan de orde die mij ook sterk hebben bezig gehouden. Voor sommige kun je dan ook aansluiten bij wat ik ooit geschreven heb. Opmerkelijk overigens dat je dat allemaal bij de hand hebt gehad. Op andere onderwerpen ben ik alleen in colleges of lezingen in gegaan. Ik zal er nu kort twee noemen. In het boekje over politiek, democratie en de multiculturele samenleving, waarvan ik aan het eind van het interview zeg dat ik het hoop te schrijven, zullen zij breder aan de orde komen. Jij hebt dus voor op René dat ik over dit thema wel verder hoop te publiceren! Overigens, met de hoofdlijn van wat je schrijft ben ik het helemaal eens. Ik noem dit even, omdat de opmerkingen die ik zal maken een wat andere kant uitgaan dan jij aangeeft.

Op twee plaatsen noem je het leerstuk van de soevereiniteit in eigen kring een legitimatie van de oprichting van politieke en maatschappelijke organisatie op wereldbeschouwelijke grondslag, eerst vooral in verband met christelijke organisaties in het algemeen (195-196), later in verband met de oprichting van islamitische scholen (198). Omdat jij kennelijk twijfels hebt over het effect van deze scholen op de integratie van islamitische minderheden in onze samenleving, lijkt ook de idee van soevereiniteit in eigen kring problematisch te worden.

Ik kijk hier wat anders tegenaan. In de eerste plaats zou ik de idee van soevereiniteit in eigen kring eerder een invulling van het eigen christelijk optreden noemen dan de inspiratie ertoe of de legitimatie ervan. Kuyper spreekt over de oprichting van de Vrije Universiteit niet als een uitwerking van het beginsel van soevereiniteit in eigen kring, maar als een goddelijke roeping die ten goede moet komen aan de Nederlandse samenleving. In die samenhang spreekt hij over soevereiniteit in eigen kring als een beginsel dat kan helpen de staat en de overige samenlevingsverbanden hun eigen karakter en roeping te laten zien. Achter de oprichting van eigen organisaties staat de overtuiging dat verschillende wereldbeschouwingen tot verschillende opvattingen op allerlei gebied leiden. Om de betekenis van de Calvinistische wereldbeschouwing tot haar recht te laten komen zijn daarom ook eigen organisaties nodig. Deze dienen daarbij niet primair het eigen groepsbelang, maar het welzijn van de samenleving als geheel op het oog te hebben. Tenminste dat was de idee. Of de praktijk daar altijd mee in overeenstemming is geweest, is een andere vraag.

Het lijkt me dus niet terecht als de opgave van integratie en het mogelijke probleem van islamitische scholen tegen de idee van soevereiniteit in eigen kring in stelling wordt gebracht. Soevereiniteit in eigen kring in verband met de oprichting van scholen heeft in de eerste plaats betrekking op de eigen aard van de school als een onderwijsorganisatie die als zodanig niet ondergeschikt gemaakt mag worden aan politieke of zelfs kerkelijke doelstellingen. Natuurlijk zijn er allerlei samenhangen. Het is ook duidelijk dat de invulling van het onderwijs met geloof en levensovertuiging te maken zal hebben. Maar je zou kunnen zeggen, dat het recht daarop minstens zoveel te maken heeft met de idee van grondrechten die jij met de Verlichting verbindt als met de idee van soevereiniteit in eigen kring. De idee van soevereiniteit in eigen kring betekent dat gekeken wordt naar het eigen normatieve karakter van de als school.

Maar er is nog een ander aspect dat ik wil noemen. Juist als het gaat om integratie van verschillende bevolkingsgroepen met verschillende godsdienstige overtuigingen binnen één politiek verband en binnen één samenleving kan de idee van soevereiniteit in eigen kring van positieve betekenis zijn. Zij kan helpen om de samenleving niet te zien als enerzijds het omvattende staatsverband dat alles moet regelen en anderzijds het terrein van individuele vrijheden. Zij kan ook helpen om het onderscheid tussen geloofs- en politieke gemeenschap vorm te geven zonder geloof te reduceren tot iets dat alleen in de privé sfeer tot uitdrukking mag komen. Religieus geloof heeft een geestelijk karakter en dient daarom niet met politieke middelen te worden aanbevolen, laat staan met geweld opgedrongen.

Ik realiseer me dat daarmee de problemen niet zijn opgelost. Maar daarop kom ik terug bij het tweede onderwerp waarover ik kort iets wil zeggen. Ik ben het met je eens dat er een evenwichtige beoordeling van het Verlichtingsdenken nodig is in de reformatorische wijsbegeerte. Maar het lijkt me onjuist om de discussie te voeren vanuit het perspectief van enerzijds de westerse cultuur met haar bronnen in christendom en Verlichting en anderzijds de islamitische wereld. Laat ik een paar punten noemen uit een workshop op de studieconferentie van de VRW in januari vorig jaar over 'Christelijk geloof, islam en de moderne democratische rechtsstaat: een spanningsvolle relatie'.

Ik begin met een breed historisch perspectief. Als je kijkt naar de geschiedenis van het christelijk geloof dan zijn er naast de aantasting van binnenuit vooral twee grote fronten waarop het christendom bestreden is. Beide zijn nog volop actueel. Aan de ene kant is er de Islam met haar expansie ten koste van de christelijke kerk, nu heel duidelijk aan de orde in bijvoorbeeld Afrika. Aan de andere kant is er de moderne secularisatie die voortgekomen is uit het radicale Verlichtingsdenken en verbonden is met kapitalisme, marxisme, fascisme en neoliberalisme. Beide bewegingen zijn historisch niet los van het christendom te begrijpen. Met beide zijn er ondanks de diepe tegenstelling daarom ook elementen gemeenschappelijk.

Het andere punt dat ik kort wil aanduiden is de visie op de rechtsstaat. Ik zou de rechtsstaat niet primair vanuit de idee van de bescherming van grondrechten willen zien, maar vanuit de staat als een verband dat gekenmerkt wordt in normatieve zin door een positieve rechtsorde die gevoed wordt vanuit de overtuiging dat recht niet slechts een instrument is voor het oplossen van problemen of zelfs het beschermen van individuele vrijheden, maar dat het gaat om rechtvaardige verhoudingen. Overheid en burgers zijn beide gebonden aan wetten die zelf gefundeerd behoren te zijn in materiële rechtsbeginselen. Beide zijn op een eigen wijze ook verantwoordelijk voor het goed functioneren van de rechtsorde. Democratie betekent dat burgers niet alleen zich naar de rechtsorde voegen maar ook bij de totstandkoming en uitvoering ervan een eigen verantwoordelijkheid dragen.

Op deze wijze wordt het mogelijk te zien dat de islam niet zozeer een probleem heeft met de rechtsstaat als zodanig, zelfs niet met de democratie. Het probleem ligt in de moderne democratische rechtsstaat met haar kenmerken van gelijke burgerrechten voor iedereen ongeacht godsdienstige overtuiging, geslacht of afkomst, van de scheiding van kerk en staat, en van vertegenwoordiging via vrije verkiezingen in een meerpartijenstelsel. De verbinding van politiek en religie die de islam zowel in haar bronnen als in haar vroege geschiedenis te zien geeft, maakt duidelijk dat hier het grote spanningsveld ligt. Toets zal zijn of moslims, ook waar zij een meerderheid vormen, zich voor deze kenmerken zullen inzetten. Dit is precies het probleem dat jij ook aanwijst. In de geschiedenis van de islam hebben christenen soms veel ruimte gehad, ook al hebben zij volgens de traditie alleen recht op de status van tweederangs burgers. De huidige feitelijke situatie stemt nog niet erg hoopvol. Hoe moeizaam het gaat blijkt wel in Turkije en Indonesië. Maar het optreden van het 'christelijke' westen heeft ook vaak geen goed gedaan. En er zijn ook andere stemmen uit de moslimwereld. Aan de andere kant, hoe zou de wereld er in het westen uitzien wat betreft de scheiding van kerk en staat en de rechten van niet-christenen als wij orthodoxe christenen de meerderheid en de macht hadden behouden? Zou het dan alleen maar beter geweest zijn zoals Bas de Vries met de SGP lijkt te denken?

Beste Bas,

Ik ben blij dat je toch een weg gevonden hebt die mogelijk perspectief biedt om vanuit de reformatorische wijsbegeerte iets van betekenis voor de economie als wetenschap naar voren te brengen, ook al is het vooral nog in termen van een agenda. Ik plaats een paar kanttekeningen.

Op zich hoeft het niet te verwonderen dat het niet zo eenvoudig blijkt om een alternatieve economische wetenschap te ontwikkelen. De vraag is zelfs of dat ooit de bedoeling is geweest. In ieder geval er is nauwelijks een wetenschap waar het wel gelukt is. Als je de verschillende normatieve aspecten langs gaat is er op elk gebied wel wat gedaan. Er zijn veel boeiende publicaties verschenen. Maar afgezien van het rechtsaspect is het, voor zover ik kan overzien, vooral bij algemene of cultuur- en vakfilosofische bijdragen gebleven of bij studies over concrete onderwerpen. Het belang van de economie is daarbij dat zij zo nauw verbonden is met een dominant kenmerk van onze samenleving met duidelijk ook heel problematische aspecten. Dat besef heeft mensen als Goudzwaard en Haan bewogen naar een alternatieve economie te zoeken, ik denk, vooral met het oog op een alternatieve praktijk.

Zelf wijs je op het te beperkte (en meer dan dat) mensbeeld dat in de gangbare economie als wetenschap (en vaak in de praktijk) opgeld doet (211). Moet je daar niet aan toevoegen dat ook het wereldbeeld te beperkt is, in die zin dat teveel wordt uitgegaan van de werkelijkheid als neutraal materiaal dat alleen betekenis krijgt vanuit de preferenties van het subject? De idee van absolute

vrijheid heeft haar tegenpool in die van beheersing van een werkelijkheid zonder intrinsieke kwaliteit, puur als materiaal. Het boeiende van Dooyeweerds ontologie of kosmologie is dat het economische als een normatief aspect niet alleen inhoudt dat het economische handelen nooit waardenneutraal kan zijn, maar ook dat het economische object een intrinsieke kwaliteit heeft, weliswaar niet los van het economisch subject maar niet als een creatie of projectie daarvan. Van belang daarbij lijkt me te zijn dat normativiteit en intrinsieke kwaliteit nauw met elkaar zijn verweven.

Van belang lijkt me dat je economie als wetenschap met empirisch onderzoek wilt verbinden en daarmee min of meer als een sociale wetenschap wilt opvatten. Dat lijkt me in de lijn van Dooyeweerds algemene visie op wetenschap. Wel zal daarbij de normatieve intuïtie van wat economisch juist is niet kunnen ontbreken. En daar ligt wel een probleem. Want onze intuïties worden zelf mee gevormd door de richting die we kiezen, ons mens- en wereldbeeld. Tegelijk blijft iets van die intuïtie sterker of zwakker aanwezig. Het lijkt me dan ook volkomen terecht dat je aansluiting zoekt bij dissidente economische theorieën. Ook dat je de hoofdstroom van de economische wetenschap niet los wilt laten. Het kan niet zo zijn dat een wetenschap zich een aantal eeuwen ontwikkelt en dat daarbij niets zinnigs naar voren is gekomen. Innerlijke reformatie is nooit totale vervanging.

Ook de verbinding met sociale relaties en maatschappelijke verbanden lijkt me van belang. Economisch handelen staat niet los van de velerlei relaties en verbanden waarin we bestaan. Opvallend is daarbij dat je niet zozeer hecht aan economie als aspectwetenschap, ook niet probeert het eigene van het economisch aspect zelf te typeren, terwijl tegelijk in je verhaal het economische als een eigen aspect voortdurend ondersteld is. Hoe zou je anders van economische wetenschap kunnen spreken in onderscheid van andere wetenschappen en van een economische norm als onderscheiden van een ethische of juridische?

Tot slot een vraag. Hoe denk je dat de ontwikkeling van een theorie over de toepassing van sociaal wetenschappelijke kennis in de praktijk via een organisatorisch wetenschappelijke methode zal helpen om zicht te krijgen op economie als wetenschap? Is in deze relatie de aard van de wetenschappelijke kennis al niet voorondersteld? Ik vermoed dat je andere suggesties eerder vruchtbaar zullen zijn: oog voor de inbedding van economisch handelen in sociale relaties en maatschappelijke verbanden, zoeken naar wat daarin typisch economisch is en hoe daarin het normatieve en kwalitatieve innerlijk zijn verbonden.

Beste Roel,

Het is boeiend te lezen hoe jij op een heel andere manier dan Govert toch in wezen hetzelfde thema aan de orde stelt. Bij jou staat de notie van verbond centraal, bij Govert die van geschenk. Maar bij jullie beiden gaat het om kritiek op een eenzijdig denken in termen van contract en eigenbelang. Ik maak ook bij jouw reflecties een paar opmerkingen.

Wat mij opvalt in je bespreking van Hobbes en Althusius is de verschillende betekenis die aan 'contract' en 'verbond' wordt gegeven. Hobbes verbindt het verschil tussen contract en verbond vooral met de tijd. Een contract wordt direct uitgevoerd en vraagt dus niet om een garantie door een derde onafhankelijke instantie. Daartegenover spreekt hij van verbond als het gaat om verplichtingen voor de toekomst. Omdat je niet kunt uitgaan van de betrouwbaarheid van de partner moet de uitvoering door mogelijke sancties worden gegarandeerd. Duidelijk is dat bij Hobbes vertrouwen niet een grote rol speelt (216). Althusius lijkt verbond en contract door elkaar te gebruiken (219).

Het is duidelijk dat 'contract' tegenwoordig niet beperkt wordt tot iets dat direct wordt uitgevoerd. Tegelijk lijkt het me ook onterecht aan contract als zodanig de idee van een eenzijdige nadruk op eigenbelang te verbinden. Het is heel goed mogelijk bij het sluiten van een contract ook op de belangen van de ander te letten. Het is in principe zelfs mogelijk je door een contract tot verplichtingen te verbinden waar geen tegenprestatie tegenover staat. Het verschil lijkt mij eerder te liggen in het feit dat bij een contract zo nauwkeurig mogelijk de verplichtingen over en weer worden omschreven. Bij het aangaan van een contract weet je waar je aan toe bent. Bij het sluiten van een verbond is dat veel minder het geval. Daarbij gaat het ook om verplichtingen die je op je neemt, maar je kunt daarbij in het algemeen niet overzien wat de verplichtingen concreet zullen inhouden, omdat de situaties waarin ze zullen gelden nog onbekend zijn. Wie elkaar trouw beloven bij het sluiten van een huwelijk weten niet welke eventuele moeilijkheden zij zullen tegenkomen. Toch geldt voor elke situatie de belofte van trouw en verantwoordelijkheid voor de ander. Daarom vraagt een verbond een veel groter vertrouwen dan een contract en het is tegelijk veel rijker. De verplichtingen in een huwelijk zijn nooit als geheel contractueel vast te leggen.

Mijn tweede opmerking is eigenlijk een vraag. Hoe zou jij het onderscheid tussen 'contract' en 'verbond' verbinden met de onderscheidingen uit de sociale filosofie van Dooyeweerd, waarin het

onderscheid tussen wat ik maar even noem sociale relaties en maatschappelijke verbanden centraal staat? Gezien vanuit de tegenstelling tussen eenzijdig denken vanuit eigenbelang en denken vanuit de mens als bestaand binnen een verscheidenheid van gemeenschappen zou 'verbond' vooral op de maatschappelijke verbanden van toepassing zijn. Toch gelden bepaalde kenmerken van 'verbond' in meer of mindere mate ook voor sociale relaties, in ieder geval het element van verantwoordelijkheid en de noodzaak van vertrouwen.

Aan de andere kant, kun je elk maatschappelijk verband echt begrijpen als een verbond dat de leden met elkaar zijn aangegaan? Bij een huwelijk is dat duidelijk wel het geval. Bij veel andere verbanden, zoals het gezin, de staat, de kerk, is dat veel moeilijker. Daarbij komt dat voor Dooyeweerd de aard van de verbanden structureel gegeven is en niet tot stand komt door de overeenkomst die over en weer wordt gesloten. Het zou daarom interessant zijn te weten hoe jij de ontwikkeling van Althusius via Groen en Kuyper naar Dooyeweerd in dit verband ziet en hoe jij de betekenis van die ontwikkeling zou uitwerken voor de vervreemdingsproblematiek die je terecht aan de orde stelt.

Henk Geertsema

Januari 2006