

N°60 september 1995

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE

# Krisis



*Drie eeuwen  
filosofie  
in Nederland*

KRISIS INTERVENTIE  
DE KLEUR VAN  
DE OPENBAARHEID

# Godsdienst als het grootste kwaad. Over de publieke rol van Nederlandse filosofen (1945-1975)

Jan Willem Duyvendak

*"Zelfs uit de eertijds vreedzaam grazende kudden van filosofen en theologen stijgt nu en dan een onheilspellend geloei op. Men verdedigt de ethische rechtvaardiging van de revolutie zo goed als haar theologische fundering." (Van Doorn, 1973, p. 13)*

## Inleiding (1)

De socioloog Jacques van Doorn keek ervan op: Nederlandse filosofen en theologen die zich eind jaren zestig, begin jaren zeventig in het publieke debat mengden en daar, conform de tijdgeest, soms zelfs revolutionaire taal uitsloegen. Beide geesteswetenschappen, tot op dat moment 'vreedzaam grazende kudden', waren blijkbaar de laatste waarvan hij bemoeienis met publieke en politieke zaken verwachtte.

Tegenover dit beeld van filosofen die steeds 'publieker' worden, staat de schets van de Nederlandse filosofie zoals Lolle Nauta deze geeft in 'De subcultuur van de wijsbegeerte. Een privé-geschiedenis van de filosofie' (1990). Hij stelt in dit artikel met betrekking tot de hele naoorlogse periode dat de aanwezigheid van Nederlandse filosofen buiten de universiteit amper werd opgemerkt. Zelfs de meest roerige jaren aan de Nederlandse universiteit hebben niet geleid tot een publiekere opstelling van de Nederlandse filosofen. "Ik schrijf dit stuk omdat ik geïnteresseerd ben in de intellectuele ofwel publieke rol van de filosoof. Hoe komt het dat van die rol in Nederland minder terecht komt dan in Frankrijk bijvoorbeeld? Waaraan ligt het dat de filosofen zelf vaak in een dergelijke rol niet geïnteresseerd zijn?" (1990, p. 6).

Deze verschillende geluiden maken nieuwsgierig. In hoeverre heeft de academische filosofie in de periode 1945-1975 een publieke, 'intellectuele' rol gespeeld, en welke lijn valt er in haar ontwikkeling te ontdekken: is sprake van volledige afzijdigheid (Nauta), van toenemende maatschappelijke betrokkenheid (Van Doorn) of moet de ontwikkeling nog weer anders worden geduid? Dit laatste is naar mijn idee het geval. Ik zal betogen dat de filosofie in de gehele naoorlogse periode (tot 1975) een 'publieke' wetenschap is geweest, zij het dat de filosofie deze 'intellectuele' rol in de loop van de tijd met steeds meer moeite kon vervullen. Daar waar Nauta stelt dat de filosofie, omdat ze *domineesfilosofie* was, haar publieke taak geen enkel moment heeft kunnen waarmaken, zal ik betogen dat de theologische traditie waarin de Nederlandse filosofie lange tijd stond, juist een publieke rol impliceerde. Pas op het moment dat Nederlanders zich überhaupt minder gelegen lieten liggen aan

dominees, was ook de rol van 'paternalistische', alomwetende publieke filosofen uitgespeeld.

### Hoe 'werelds' was de filosofie in Nederland?

Nauta stelt in zijn 'privé-geschiedenis' dat Nederlandse filosofen zich kenmerkten en kenmerken door afzijdigheid in het publieke debat. Hij wijt dit niet-publieke, niet-intellectuele karakter van de Nederlandse filosofie primair aan haar theologische karakter. Nauta zal alleen al daarom niet instemmen met de beeldspraak van Van Doorn. Er is volgens hem geen sprake van vreedzaam naast elkaar grazende kudden, maar van een filosofische kudde die zich van haar roeping van 'publieke wetenschap' niet bewust is omdat ze afstamt van, en vermengd is met, de kudde van de theologische kunne.

Ferdinand Sassen beschrijft in zijn *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* hoe deze toenadering tussen theologie en filosofie in de loop van de tijd plaatsvond:

*"[H]et meest sprekende kenmerk van de Nederlandse wijsbegeerte der twintigste eeuw (is) dat men zich gaandeweg met een beperking van de taak der wijsbegeerte tot een kritische bezinning op de menselijke kennis niet meer kon vergenoegen, maar aan de wijsbegeerte ook haar oude en zoo veel omvattende functie van de verklaring van den zin der werkelijkheid weer is gaan toevertrouwen. (...) De wijsbegeerte, die zich in vroeger jaren gaarne aan de propaganda voor het ongeloof dienstbaar maakte, heeft weer eerbied gekregen voor de religie."* (1947, p. 26-7)

Nadat de negentiende eeuw juist een scheiding te zien had gegeven tussen de academische filosofie en religie (zie hiervoor ook het artikel van Thissen in dit nummer), veranderde dit aan het begin van de twintigste eeuw:

*"Men begon weer vertrouwen te scheppen in het menselijk vermogen om, waar het positivisme gefaald had, met andere middelen zekerheid te verkrijgen. Ook in Nederland vond de mensch, de levende en vrije mensch, zichzelf terug, na zich uit de beangstigende beklemming van 'scientisme' en materialisme te hebben losgemaakt. Men opende weer de oogen voor de onzienlijke waarden, voor gerechtigheid en vrijheid, voor de waarden des geestes."* (ibidem, p. 19)

Deze herkerstening van de Nederlandse filosofie zet zich na de Tweede Wereldoorlog versterkt door. Kees Schuyt wijst in dit verband op een inhoudelijke consequentie van de grote invloed van theologen op de naoorlogse Nederlandse filosofie: "Vele beoefenaren van de wijsbegeerte waren afkomstig uit de theologie en mede hierdoor bestond een sterke oriëntatie op het continentale denken." (1994, p. 201) Precies de oriëntatie op dit theologische continentale denken wordt door Frits Staal in scherpe bewoordingen gehekeld. Hij schrijft over "unieke westerse vormen van irrationalisme zoals men die in het existentialisme aantreft en die sterk theologisch getint zijn". (1985, p. 350) Staal betoogt dat juist Nederland zeer gevoec-

lig bleek voor het type theologische gefilosofeer dat niet alleen in Frankrijk maar ook in Duitsland lange tijd de boventoon voerde: "Het onrustbarende is dat deze invloed heeft voortgeduurd, niettegenstaande de Tweede Wereldoorlog, en dat daarna wel een bevrijding is gevolgd van het Duitse politieke en militaire juk, maar niet van het filosofische." (ibidem, p. 131)

Net als Nauta stelt ook Staal (met W.F. Hermans, 1967) dat de theologische filosofie tot wereldvreemdheid leidde:

*"Filosofie die voortgaat alsof er niets gebeurd is, die de kritiek der zinloosheid naast zich neerlegt, en onverstoord zich in zogenaamd diepere mysteries en levensvragen stort, niettegenstaande een overvloed van woorden een dieptepunt van zinloosheid en steriliteit bereikt, zonder daar zelfs ook maar iets van te merken."* (1985, p. 146)

Staal vindt de gehele continentale filosofie — met uitzondering van de *Wiener Kreis* — onderdoen voor de, in zijn ogen, zeer vruchtbare, analytische angelsaksische filosofie. Voor hem vormt de Nederlandse filosofie wel het absolute dieptepunt van *onwereldsheid*. (2) De Nederlandse filosofie was 'onwerelds' in een dubbele betekenis: ze was religieus en ze was niet betrokken op wat er in de werkelijke wereld gebeurde. In Nederland legden de filosofen zich slechts toe op de receptie en interpretatie van buitenlandse, continentale filosofen: "in plaats van de wereld te bestuderen, beperkten zij zich tot het lezen van andere filosofen." (1985, p. 371).

Van Leent gaat nog een stap verder. Hij stelt dat de filosofie door de sterke invloed van de theologie überhaupt niet veel heeft voorgesteld in Nederland: "De bijzondere reden dat wij weinig of misschien wel geen grote filosofen hebben opgebracht is deze, dat wij in een land leven van theologen, en het is nu eenmaal moeilijk om tegen het woord van God zelf op te boksen." (in Elders, 1973, p. 272)

Ook in zijn befaamde *Nieuw Wereldtijdschrift*-artikel 'Achter de zeevering. Intellectuelen in Nederland' (1987) komt Nauta te spreken over het Christendom "of wat er maar door de zogenaamde secularisatie voor in de plaats is gekomen: 'de samenhang der dingen' of 'de totaliteit des levens', die nog steeds even goed in de markt liggen als vroeger de dominee." (1987, p. 5) Zijn centrale stelling dat de vooraanstaande positie van de godsdienst in Nederland een rampzalig effect heeft gehad op het intellectuele debat, illustreert Nauta vooral aan de hand van het niet-publieke karakter van de Nederlandse filosofie. Op basis van zijn definitie van intellectuelen als mensen "die discussies openen van publiek belang", constateert hij dat de oude dominee-filosofen noch wat hij noemt de nieuwe 'professionele' filosofen in Nederland een intellectuele rol vervulden of vervullen:

*"Voor debatten over zaken van cultureel of maatschappelijk belang hebben de filosofen bij ons weinig belangstelling. In vergelijking met het buitenland is de Nederlandse filosofie heel lang dominees-filosofie gebleven. (...) Sinds een jaar of vijftien is het met dit domineesmonopolie van de filosofen gedaan (...) Op de eerste rij zitten nu de professionele filosofen die er natuurlijk geen moeite mee heb-*

*ben om bij de beoordeling van filosofisch werk normale wetenschappelijke normen aan te leggen. (...) De wetenschappelijke filosofen hebben het niet meer over de zin van het leven. Daarover zwijgen zij. (...) Zij nemen echter nog steeds niet deel aan publieke debatten."*

Dat ook deze nieuwe, 'professionele' filosofen zich intellectueel afzijdig houden, is volgens Nauta opnieuw de 'schuld' van de godsdienst. De nieuwe filosofen houden namelijk met opzet afstand van alle vormen van gefilosofeer die hen nog aan de domineestradië doen denken, zoals *littéraire* intellectuelen. Nogmaals Nauta:

*"Toen de filosofen de rol speelden van de geestelijke, lieten zij de literatuur links liggen als zijnde van de wereld. Nadat het geestelijke habijt door professionele kleding was vervangen, bleef de afstand tot de literatuur gehandhaafd. Alleen symboliseerde de literatuur nu niet meer de verwerpelijke sfeer van het wereldse, maar het verwerpelijke terrein van het subjectieve en emotionele, waar ironisch genoeg de dominees-filosofie nu ook onder viel."*

Als de verklaring voor zijn sterke claim dat de Nederlandse filosofie, ook na haar secularisatie, nog steeds niet intellectueel functioneert, lijkt deze door theologieangst ingegeven distantiedrift toch wat mager. De afstand die tot de literatuur wordt bewaard, verklaart immers niet waarom filosofen volledig 'intellectueel' afwezig zouden zijn: waarom zouden filosofen niet present kunnen zijn onder de niet-littéraire intellectuelen die er volgens Nauta, getuige de rest van zijn NWT-artikel, wel degelijk zijn?

Nauta's verklaring is monocausaal, maar daarom niet minder paradoxaal. Zijn stelling luidt dat godsdienst de oorzaak is van de publieke afwezigheid van filosofen. Godsdienst is het enige kwaad: ofwel direct, zoals in de jaren vijftig, als theologische filosofie, ofwel indirect, na de secularisatie, toen sommige voormalige dominees zich met de "totaliteit des levens" gingen bezighouden, en anderen, in een anti-religieuze reflex, juist niets meer te maken wilden hebben met "emotionele, subjectieve", lees: betrokken filosofie. In Nauta's visie speelt religie dus zowel wanneer ze aanwezig is, als wanneer ze afwezig dan wel 'vermomd' is, een belemmerende rol voor het publiek functioneren van de filosofie.

Mijn stelling is precies omgekeerd: alleen omdat de filosofie zo theologisch was, kon ze in de periode 1945-1975 een publieke rol spelen. Er bestaat geen *zero-sum*-relatie tussen het theologische karakter van de filosofie enerzijds en haar intellectuele, publieke aspiraties anderzijds, maar een sterke correlatie. Juist de paternalistische 'domineesfilosofie' had een vanzelfsprekende publieke taak. Met Nauta ben ik van mening dat er een grote mate van continuïteit bestaat tussen de expliciet-theologische filosofie in de jaren vijftig en de gesecculariseerde, maatschappijkritische 'totaliteits'-filosofie in de jaren daarna. Maar precies daarom kan de filosofie naar mijn idee ook nog tot ver in de jaren zeventig een publieke rol blijven vervullen, totdat de samenleving van geen 'domineesfilosofie' meer wil weten.

Aan de hand van de geschiedenis van de Nederlandse filosofie zal ik deze verschillende opvattingen over de verhouding tussen theologie, filosofie en

'wereldsheid' nu nader onderzoeken.

### De jaren vijftig

Volgens Nauta is sprake van een *dubbele* negatieve invloed van de theologie op de filosofie. Deze vloeit in de eerste plaats voort uit de religieuze *inhoud*, uit het type kwesties dat de religie 'toelaat'. Zo leidt de typisch Nederlandse religieuze receptie van het existentiëdenken naar Nauta's idee tot het centraal stellen van allerlei zijns-vragen waarin ervan uit wordt gegaan dat er een "oorspronkelijk zelf bestaat, dat opgespoord, herwonnen of teruggevonden zou moeten worden." (1990, p. 10). In deze receptie is geen oog voor de maatschappelijke context waarbinnen deze existentiële vragen zich voordoen.

Het gaat Nauta echter niet alleen om de religieuze inhoud maar ook om de 'gestolde theologie', zoals die in Nederland in de zuilen *vorm* had gekregen. "Van intellectuele competitie tussen de zuilen is geen sprake, want dit zou consequenties kunnen hebben voor de overleving van betrokkenen. (...) Het culturele leven bestaat uit een aantal segmenten met ieder hun eigen verkeersregels." (1987, p. 6) Zuilen zijn volgens Nauta de dood in de intellectuele pot. Aangezien hij het 'intellectueel' en het 'publiek' functioneren van filosofen als synoniem beschouwt, kan zijn conclusie niet anders luiden dan dat beide theologische aspecten negatief hebben uitgewerkt op het publieke functioneren van de filosofie.

Ido Weijers betoogt in een reactie op Nauta dat de publieke invloed van de filosofie in Nederland in ieder geval in de periode vlak na de Tweede Wereldoorlog groter is geweest dan Nauta onderkent. Deze zou zich vooral hebben laten gelden in menswetenschappen als de psychologie, psychiatrie en pedagogiek, allemaal terreinen waar leden van de Utrechtse school een vooraanstaande rol speelden. (Weijers 1991)

Precies tegengesteld aan Nauta's claim dat de godsdienst een dubbel negatief effect heeft gehad op de 'publieke rol' van de Nederlandse filosofen, kan uit Weijers' analyse worden opgemaakt dat zowel haar gestolde vorm (de verzuiling) als haar inhoud positief hebben gewerkt op het publieke functioneren van filosofen.

In de eerste plaats was er sprake van een groot gehoor voor hele en halve filosofen binnen de eigen zuil. Het feit dat de universiteiten een verzuilde *vorm* kenden, was geen hindernis voor publieke deelname van filosofen, maar vormde hiervoor eerder een mogelijkheidsvoorwaarde. De katholieke filosofen uit Nijmegen vonden vanzelfsprekend gehoor bij 'hun' achterban, net zoals de calvinistische filosofen van de Vrije Universiteit hun eigen publiek hadden. Een beoordeling van de rol van intellectuelen zal rekening moeten houden met het gegeven dat de openbare ruimte in deze jaren verzuild was. Hoewel Nauta's stelling dat deze vormgeving van de openbare ruimte de kwaliteit van het debat niet ten goede kwam, aannemelijk klinkt, betekent dit nog geenszins dat de Nederlandse filosofen 'dus' geen publieke rol hebben gespeeld.

Waar Weijers vooral oog heeft voor het katholieke volksdeel, is het interessant om hier iets uitgebreider stil te staan bij de rol die gereformeerde filosofen hebben gespeeld. Rondom de 'christen-wijsgeer' professor Herman Dooyeweerd ontwik-

kelde zich reeds voor, maar nog sterker na de Tweede Wereldoorlog een 'calvinistische wijsbegeerte' (de Wijsbegeerte der Wetsidee). Dooyeweerd werd in de naoorlogse jaren "het visitekaartje van de Vrije Universiteit" (Verburg 1989). Hij vervulde een spilfunctie in menige organisatie van de gereformeerde zuil. Niet alleen was hij voor de Tweede Wereldoorlog de eerste directeur van het wetenschappelijk bureau van de ARP (De dr. Abraham Kuypersstichting), maar ook nadien heeft hij in verschillende commissies van de ARP zitting gehad. Hierin ontwikkelde hij onder andere een calvinistische visie op de sociaal-economische ordening (bedrijfsorganisaties) en formuleerde hij standpunten over onder andere subsidiepolitiek en Indië in lijn met de calvinistische opvattingen over 'sovereiniteit in eigen kring'. Hij was daarnaast, mede omdat hij hoogleraar in de rechtenfaculteit was, jarenlang betrokken bij het gereformeerde reclasseringswerk. Bovendien vervulde hij het voorzitterschap van het bestuur van de Gereformeerde Vereeniging van Ziekenverpleeging. Hij oefende ook directe invloed op het gereformeerde volksdeel uit, onder andere door zijn redacteurschap van het blad *Nederland en Oranje* en door het hoofdredacteurschap van het christelijke weekblad *Nieuw Nederland*, dat pal na de oorlog op de markt kwam om de Doorbraakgedachte te bestrijden.

De "meest oorspronkelijke wijsgeer die Nederland ooit heeft voortgebracht, Spinoza zelfs niet uitgezonderd", zoals Dooyeweerd werd aangeduid door KNAW-voorzitter Langemijer, was ook actief in de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte en de Stichting Leerstoelen Calvinistische Wijsbegeerte. De genoemde Vereniging gaf niet alleen publikaties uit voor een academisch publiek, zoals *Philosophia Reformata* en de *Correspondentiebladen*, maar richtte zich ook expliciet tot de buitenwereld met het blad *Mededeelingen*. (Verburg, 1989, p. 195-196) Door de succesvolle activiteiten van deze organisaties verbreidde de calvinistische wijsbegeerte zich tot ver buiten de muren van de Vrije Universiteit. De hoogleraren Petry en Sperna Weiland typeren Dooyeweerds invloed als volgt:

*"Als alle echte filosofie is zij de vertolking van een sterke persoonlijke overtuiging, die tegemoet kwam aan de verlangens van een nauwkeurig bepaalde kring. En, wat meer is, degenen die zich deze filosofie eigen hebben gemaakt, hebben haar tot leven gebracht in de maatschappij. Zij hebben haar geïnstitutionaliseerd, zij hebben leraren opgeleid, een universiteit verder opgebouwd, een tijdschrift in het leven geroepen, en tot ver buiten de grenzen van Nederland heeft de Wijsbegeerte der Wetsidee weerklank gevonden in de wereld van het gereformeerde protestantisme."* (geciteerd bij Verburg, 1989, p. 414)

Deze schets van de 'calvinistische wijsbegeerte' illustreert dat ook Weijers tweede argument hout snijdt, namelijk dat Nauta's beeld van een in zichzelf gekeerde filosofie op *inhoudelijke* gronden moet worden gecorrigeerd. Tot op zekere hoogte vergelijkbaar met de Wijsbegeerte der Wetsidee, was de Nederlandse fenomenologie juist een poging om "een zelfstandige niet-positivistische wetenschap te ontwikkelen, een wetenschap die kennis koppelt aan intuïtie en die geloven en weten met elkaar verzoent." (1990, p. 68) Weijers benadrukt dat deze fenomenologie niet een zuiver filosofische stroming was maar eerder "menskundig georiënteerd" was.

“In korte tijd groeit het antropologisch project van de Utrechtse fenomenologie uit tot een succesvol pastoraal project rond de centrale figuur van de gelovige deskundige. De fenomenologie wordt onze nationale wetenschap van de geestelijke wederopbouw.” (1991, p. 25) (3)

In zijn reactie stelt Nauta dat Weijers nog meer gelijk heeft dan dat hij zelf misschien denkt: niet alleen de ‘amateur-filosofen’ van de Utrechtse school maar ook de ‘echte’ filosofen ambiëerden de publieke rol van ‘volksopvoeder’. (4) Zoals ik hierboven heb aangegeven, gold dit inderdaad voor de calvinistische wijsbegeerte. Maar niet alleen binnen de confessionele zuilen was sprake van herderlijke trekjes. Ook voor (religieus-)socialistische denkers als Willem Banning was een volksopvoedende taak lange tijd vanzelfsprekend (Duyvendak 1995). Hoe verschillend hun werelden door de verzuiling ook leken, zij deelden het paternalistische spreken. Al het preken van deze ‘dominees-filosofen’ was in deze periode gebaseerd op het morele en ontologische primaat van de gemeenschap boven het individu. De dolende, moderne massamens moest op zijn plaats in ‘de gemeenschap’ gewezen worden. Individuen konden niet zelf hun weg vinden, laat staan dat zij deze ‘autonoom’ mochten kiezen. Het mensbeeld in de naoorlogse filosofie was, met andere woorden, zeker niet geïndividualiseerd. De gemeenschap vormde de basis van al het filosofische, publieke gemoraliseer over de ‘persoon in de wereld’: “Een ik is eerst werkelijk ik, als het *wij* kan zeggen”, zo lezen we in Delfgaauw’s inleiding tot het existentialisme. (1948)

Juist dit primaat van ‘de gemeenschap’ kan verklaren waarom zelfs het importeren van het potentieel ‘explosieve’ existentiële denken, met zijn accentuering van individuele keuzes, in het verzuilde Nederland niet heeft geleid tot een discussie “over vertrouwde kaders en traditionele normen die hun maatschappelijke geldigheid aan het verliezen waren”. (Nauta) In de dominante dominees-visie konden nooit de gemeenschappelijke normen het probleem zijn; voor de paternalistische filosofen was de afwijking van de gestelde norm het probleem. Mensen waren niet zozeer van hun ‘oorspronkelijk zelf’ vervreemd als wel van de ‘gemeenschap’. Nederlandse filosofen hadden, met andere woorden, (nog) weinig oog voor mogelijk ‘vervreemde’ effecten van de maatschappij. (Delfgaauw 1950-52; Dooyeweerd 1962; Van Peursen 1957; Sperna Weiland 1951)

Deze weinig ‘maatschappijkritische’ opvattingen impliceerden echter geenszins de publieke afwezigheid van filosofen. Integendeel, juist deze visie op de verhouding tussen mens en maatschappij creëerde mogelijkheden voor interventies van Nederlandse filosofen als ‘volksopvoeders’.

Pas in de jaren zestig en zeventig verschoof het ontologische en morele primaat van de samenleving naar het individu. Werde het individu in de eerste periode vermanend toegesproken omdat het zich niet aan de samenleving wilde aanpassen, nu wordt het onaangepaste individu beschouwd als het ultieme bewijs van een vervreemde samenleving. (5)

#### **De jaren zestig en zeventig**

Voorzover mij bekend, is er geen land waarin ooit, in zo’n kort tijdsbestek, zoveel



mensen van hun geloof vielen als in Nederland eind jaren zestig. Deze radicale verwereldlijking — Nederland werd zelfs het minst gelovige Westerse land (Inglehart 1990) — had echter niet als consequentie dat er een einde kwam aan de Nederlandse dominees-filosofie. De nieuwe generatie geëngageerde filosofen was even betweterig en overtuigd van haar totale gelijk als haar voorganger.

Voor de generatie filosofen die al in de jaren vijftig van hun geloof gevallen was — zoals Nauta zelf — waren de fris-seculiere marxistische filosofen dan ook ambigue bondgenoten. Enerzijds konden zij moeilijk worden betrappt op een ivoren-torenopvatting van wetenschap. Ook inhoudelijk was sprake van verwantschap. Ze deelden de kritiek op “de fundamenten van tal van heilige huisjes, binnen en buiten de universiteit, die door de existentialisten en fenomenologen ongemoeid waren gelaten.” (Nauta, 1990, p. 12)

Anderzijds was hun ‘boodschap’ nu niet precies van een analytisch-filosofische helderheid waar Nauta en de zijnen zoveel prijs op stelden. Ontegenzeggelijk maakten deze ex-theologen de publieke rol van filosofen waar doordat ze onbekommerd over van alles en nog wat spraken, en nog gehoor kregen ook. Net zoals de verzuiling filosofen-als-dominees gehoor had geboden, zo was er in het ontzuilde Nederland ruimte voor dominees-als-filosofen. Maar juist dit type engagement maakte dat bijvoorbeeld de analytische filosofen zich verre gingen houden van maatschappelijk bewogen filosofie.

De Nederlandse ‘publieke’ filosofen die in de jaren zestig de revolutie predikten, stonden in een traditie van filosofische ‘volksopvoeding’. Deze “totaliserende maatschappijcritici” (Nauta) konden hier goed uit de voeten, juist vanwege de theologische achtergrond van de Nederlandse filosofie. Zo is er door verschillende auteurs op gewezen dat de snelle en heftige ‘politisering van de wetenschap’ vanaf de tweede helft van de jaren zestig, in Nederland in eerste instantie juist aan de confessionele universiteiten plaatsvond. Nergens waren de teleologische gedachten van de marxisten meer gemeengoed dan juist op de theologisch gefundeerde universiteiten van Tilburg (de Karl-Marxuniversiteit), Nijmegen en Amsterdam (Vrije Universiteit). Dit is niet de plaats om diepgaand op de inhoudelijke verwantschap tussen marxisme en christendom in te gaan. Ik wil hier slechts constateren dat de verzuilde bedding van de Nederlandse filosofie mede debet is geweest aan de snelle absorptie van alomvattende maatschappijkritische gedachten. Juist op de katholieke en gereformeerde universiteiten kon worden aangesloten bij een lange traditie van normatief, anti-positivistisch filosoferen.

Maar er was niet alleen op de confessionele universiteiten een debat over de publieke verantwoordelijkheid van de wetenschapper-filosoof en de ‘maatschappelijke relevantie’ van zijn of haar arbeid. Collegae van Nauta aan de Rijksuniversiteit Groningen begonnen zich evenzeer in het publieke debat te mengen, met name Bernard Delfgaauw (zie bijvoorbeeld Delfgaauw 1964). De Groningse filosoof Van Luijk laat in een nauwkeurige analyse van het werk van Delfgaauw zien welke filosofische wortels aan zijn maatschappelijk engagement ten grondslag lagen. Hij kwalificeert Delfgaauw — die aan welhaast alle grote maatschappelijke debatten in de jaren zestig en zeventig een bijdrage leverde (“over de duizend-guldenwet of over de belastingvrijdom van het koninklijk huis, over de procesvoering tegen de

maagdenhuisbezitters of over President Johnson, 'een oorlogsmisdadiger, gemeten naar de normen van het Tribunaal van Neurenberg en Tokio', over de jonge Marx, de democratie of het fascisme") —, als 'anarchistische neo-thomist'; een term waarin hij een bewogen personalisme met een sterke spiritualistische inslag probeert te vangen. (6)

Over de wijze waarop Delfgaauw en anderen zich als 'filosofen' in het publieke debat mengden, valt te twisten. Het lijkt echter buiten kijf te staan, dat er sprake is van hevig loeiende kuddes filosofen die daarin niet gehinderd werden door hun theologische achtergrond, maar die, naarmate ze theologischer geschoold waren, zelfs harder gingen loeien. (7) De boodschap mocht in de loop van de tijd zijn veranderd, de zekerheid dat ze een boodschap voor de wereld hadden, was nog onaangetast. De Nederlandse filosofen bleven domineesfilosofen, hoezeer ze ook van God los waren.

Het was deze weinig zelfkritische opstelling van de maatschappijkritische filosofen die de 'publieke rol' van de filosofie 'besmette'. De filosoof Wim van Dooren laat zien dat geëngageerde filosofen die weinig moesten hebben van dialectische, 'totaliserende' schema's in een onmogelijke positie kwamen. Zij konden de door hen gewenste rol van publieke intellectuelen niet spelen, aangezien deze door dialectische filosofen was gemonopoliseerd. Terwijl de analytische filosofen zich vooral beperkten tot wetenschapskritiek, waren het de dialectici zoals Delfgaauw (met zijn "dialectische evidentie") die juist hun publieke rol waarmaakten. (8)

Uit de noodzaak die Nauta in de jaren zeventig voelde om vooral artikelen te gaan schrijven tegen de dialectiek (9) kan worden opgemaakt dat de vraag voor hem toen niet was of filosofen zich wel in het publieke debat mengden, maar dat hij vond dat zij dit deden op verkeerde voorwaarden en met verwerpelijke aanspraken. Het lijkt er, met andere woorden, op dat Nauta het 'intellectuele' gehalte van de Nederlandse filosofie beoordeelt op de specifieke boodschap die zij inbrengt in het publieke debat. Dat de dialectische totaliteitsaanspraken Nauta nog teveel aan de theologische filosofie deden denken, is duidelijk — maar dat deze theologische 'doorwerking' wederom tot een publieke rol leidde, moge ook duidelijk zijn.

Hoewel het in de jaren zeventig misschien lange tijd leek alsof de dialectische filosofie de toekomst had, kan achteraf worden geconstateerd dat ze eerder een laatste stuip trekking was van de Nederlandse dominees-filosofie. Mede onder invloed van de analytische, 'positivistische' filosofen (10) voltrok zich zowel op ontologisch als moreel niveau in de loop van de jaren zeventig, tamelijk onopgemerkt, een verschuiving van het primaat van 'de gemeenschap' naar het 'autonome individu'. Deze verschuiving vond in de filosofie over de gehele linie plaats, zij het met verschillende accenten. Zelfs de revolutionaire filosofen, die toch vaak worden beschouwd als gemeenschapsdenkers *par excellence*, speelden een rol in deze verschuiving. Zij voerden namelijk 'onaangepaste' individuen op als het onomstotelijke bewijs voor de noodzaak van maatschappijverandering.

De positie van deze tweede generatie kritische dominees-filosofen bleek uiteindelijk onhoudbaar omdat ze het 'autonome individu' slechts halfhartig omarmden. Het bleek onmogelijk om enerzijds, in lijn met de maatschappelijke ontwikkelin-

gen, te stellen dat individuen hun leven naar eigen inzichten moesten kunnen inrichten, en anderzijds heteronoom voor te schrijven hoe de samenleving moest veranderen (eventueel zelfs tegen de zin van de individuen voor wier bestwil deze veranderingen zouden zijn).

In dit verband is een publikatie uit 1973 interessant. In een door Nauta samen met De Froe geredigeerde bundel onder de titel *De veranderbaarheid van de mens* wordt expliciet de vraag gesteld of al degenen die hun mond vol hebben over maatschappijverandering zich wel bewust zijn van de grenzen aan de veranderbaarheid van de mens. De mens is niet naar believen te manipuleren. De mens mag ook niet gemanipuleerd worden want zij heeft haar eigen 'vrijheid' c.q. verantwoordelijkheid.

Natuurlijk gaven de dialectici zich niet zonder slag of stoot gewonnen. Er werd in de jaren zeventig en vroege jaren tachtig uitgebreid gediscussieerd over het gedermineerde, of zelfs 'overgedetermineerde' karakter van het menselijk handelen. Het verloop van deze discussie toonde echter hoezeer, juist in het Nederlandse debat, een 'heteronome' positie langzamerhand onhoudbaar was geworden. Terwijl in andere landen het poststructuralisme van onder andere Foucault gelezen werd als de nekslag voor de liberale fictie van het autonome individu, wist in Nederland de filosoof Hans Achterhuis Foucaults gedachten op ingenieuze wijze te verbinden met ideeën van Illich, om aldus het autonome individu juist te beschermen tegen de dwang van heteronome instituties. De welhaast unanieme jubel voor Achterhuis' boek *De markt van welzijn en geluk* liet zien hoezeer Nederland genoeg had van paternalistische tradities. Hoewel het nog tot in de jaren tachtig duurde voordat de dominees-filosoof werkelijk verdwenen was, maakte de gememoreerde ontologische verschuiving al in de jaren zeventig epistemologische claims van 'beterweten' steeds minder overtuigend.

De nadrukkelijke publieke rol van de Nederlandse dominees-filosofie in de periode 1945-1975, zowel in haar cultuurfilosofische als in haar marxistische gedaante, staat haaks op Nauta's claim van volledige afzijdigheid van de na-oorlogse filosofie. Wel is er sprake van afnemend intellectueel engagement: waar de fenomenologische en de reformatorische dominees-filosofieën nog alle ruimte hadden in de jaren 1945-1965, raakte de paternalistische, 'totalitaire' opstelling van de dialectische filosofie steeds meer omstreden.

Wanneer iedere vorm van dominees-filosofie door de 'autonomisering' van het individu rond 1980 ondenkbaar is geworden, is de publieke rol van de filosofie in Nederland voorlopig uitgespeeld. Anders gezegd: Nauta startte zijn inspanningen voor meer engagement van de Nederlandse filosofen op het moment dat de publieke 'domineesrol' van filosofen passé was en zich nog geen nieuw model van publiek filosoferen had ontwikkeld. De (tijdelijke) stilte van de nieuwe generatie filosofen was, zo beschouwd, allesbehalve de continuering van een oud- Hollandse filosofische traditie van maatschappelijke abstinentie. Eerder was het een gepast antwoord op de afschrikwekkende 'publieke' voorbeelden van de verzuilde en de dialectische filosofie uit de voorgaande decennia. *Krisis* was pas mogelijk toen dat belaste verleden verwerkt was, toen publieke filosofie niet meer gelijkstond aan paternalisme en 'totaliteitsdenken'.

## Noten

- 1 Ik wil Odile Verhaar en de deelnemers aan de studiedag 'Publieke taal in een veranderende openbaarheid' bedanken voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel.
- 2 Staal: "Als filosoof betreur ik het (...) dat ik het niet eens kan zijn met de geflatteerde beschrijving van het Nederlandse geestelijke klimaat, volgens welke wij zo ideaal zijn gesitueerd omdat wij openstaan voor de inspiraties zowel van het vasteland als van Engeland en Amerika. De beoefenaars van de wetenschappen, vooral van de exacte en sociale wetenschappen, zijn gewend daarheen te zien waar de nieuwste ontwikkelingen vandaan komen, en dus met name naar de Verenigde Staten. Filosofen zijn altijd veel behoudender en houden hardnekkig aan hun vooroordelen vast: zij zijn daarom over het algemeen in de ban van Duitsland en een zeer Duits Frankrijk gebleven. Zo moet men zelfs ten aanzien van informatie (om van verwerking niet te spreken) vooralsnog blijven constateren dat adequate kennis van Engelse of Amerikaanse filosofen, zelfs aan de universiteiten, in Frankrijk, België en Nederland zeldzaam is. Er is na de Tweede Wereldoorlog een voortreffelijke gelegenheid geweest om het evenwicht te herstellen; de meeste wetenschappen hebben die aangegrepen; maar de filosofie heeft die kans grotendeels onbenut gelaten." (1986, p. 131)
- 3 Weijers laat bovendien zien dat ook de reactie op de religieuze verzuiling, zoals die zich manifesteerde in de Doorbraak en het personalistisch socialisme, tot intellectuele bloei van de filosofie leidde. Het personalisme heeft namelijk, als antithetische stroming, een belangrijke rol gespeeld in het ontstaan van de gedachte van de Centrale Interfaculteit. (1995, p. 82) Hiertegen zou Nauta kunnen inbrengen dat het centraal stellen van de filosofie als 'moeder aller wetenschappen' in de Centrale Interfaculteit de facto geenszins tot doorbreking van de hokjesgeest heeft geleid aangezien het wetenschappelijk onderwijs zelf verzuild georganiseerd was — en in die zin is de redenering van Weijers dat het met name antiverzuilde krachten waren die zo gerporteerd waren voor de Centrale Interfaculteit inderdaad enigszins speculatief. Op grond van de recente geschiedenis zou ook een ander verhaal verteld kunnen worden. Net zoals de Doorbrakers waren namelijk ook de confessionele universiteiten (en partijen: Cals diende immers het voorstel voor de Centrale Interfaculteit in) voor een centrale rol van de filosofie als één van de vakken waar zingevingsvragen centraal staan. De veel grotere rol die filosofie ook nu nog, na het afschaffen van de Centrale Interfaculteit, op de confessionele universiteiten speelt, is eveneens een aanwijzing dat de Centrale Interfaculteit eerder heeft bijgedragen aan een verdere verzuiling dan dat zij deze ondermijnd zou hebben. Maar dit kan ook de ironie van de geschiedenis zijn en zegt dan niets over de intenties van de Doorbrakers — hoogstens iets over de consequenties.
- 4 Nauta vervolgt: "Ik wijs in mijn stuk wel op de theologiserende receptie die de existentiële filosofie in Nederland ten deel valt, maar verzuim daar consequenties uit te trekken met betrekking tot de maatschappelijke rol van een en ander." (1991, p. 73) Terwijl het argument eerst luidde dat de theologiserende receptie een publieke rol onmogelijk had gemaakt, staat er nu dat zo'n receptie deze rol als het ware impliceert.
- 5 Doordat Nauta het begrip 'vervreemding' reserveert voor zijn analyse van de jaren veertig en vijftig, besteedt hij aan de nieuwe betekenis van 'vervreemding' in de rumoerige decennia daarna geen aandacht.
- 6 Van Luijk: "Kernthema is: met de act die je persoonlijk stelt, stel je tegelijk de zijns-act. Twee elementen zijn daarmee gegeven die, in eenheid, ook het werk van Delfgaauw blijven kenmerken: de zijnsamenhang, het bewogen verband, en de persoonlijke act als zijn eigen oorsprong." (1982, p. 156) Van Luijk geeft aan dat deze filosofie zich in het debat mengt als een "retorica van de vrijheid": "Zeggingskracht ontleent dit spreken aan de suggestieve schets van het bewogen verband van het menselijk bestaan en aan een niet aflatende aandacht voor gestalten van onrecht." En hij besluit: "Ik denk dat het retorische in deze zin noodzakelijk verbonden is met de gekozen stijl van filosofiebeoefening: in fundamentele inzichten aangaande de mens en zijn waarde voldoende houvast vindend om het gevondene van gelding te verklaren overal waar zo'n verklaring dienstig kan zijn in het verzet tegen klaarblijkelijk onrecht." (ibidem, p. 157).
- 7 Dit engagement van Nederlandse filosofen wordt ook besproken in het artikel van de filosoof Van Dooren "Nederland wordt wakker: een impressie van filosofie en maatschappij in de jaren zestig". Hij wijst erop dat in de jaren zestig en zeventig de maatschappelijke verantwoordelijkheid van filosofen hevig bediscussieerd werd, onder andere tot uiting komend in een gehele jaargang van *Wijsgerig Perspectief* over maatschappijkritiek en in een t.v.-serie met prominente

buitenlandse filosofen.

De expliciete maatschappijbetrokkenheid van het filosoferen in de jaren zestig en zeventig laat zich ook aflezen aan veranderingen in de classificatie-categorieën in de verschillende versies van *Poortmans Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte*. Wordt in de versie uit 1968, handelend over de periode 1958-1967, de thematiek van 'het gezag' toegevoegd, het overzicht uit 1983, dat betrekking heeft op de periode 1968-1977, kent de volgende nieuwe categorieën: 'Wetenschap en samenleving', 'Filosofie en samenleving', 'Utopie', 'Derde wereld. Mondiale samenleving', 'Emancipatie' en 'Samenleving. Maatschappijkritiek'.

- 8 Zoals Delfgaauw in zijn *Open brief aan Frits Staal* schrijft: "Voor jou begint er met de filosofie iets heel anders dan door termen als godsdienst, religie en levens- en wereldbeschouwing wordt aangegeven. Voor mij is er continuïteit. Deze continuïteit bestaat hierin, dat de filosofie zich op kritische wijze bezighoudt met de genoemde gebieden, die ik verder maar gemakshalve in de term levensbeschouwing zal samenvatten." (1987, p. 131)
- 9 Nauta heeft zijn kritiek op filosofen met totaliteitsaanspraken vooral uitgewerkt met betrekking tot dialectische denkers (zie *De gerealiseerde utopie*, 1990). Maar zijn daarin verwoorde bezwaren laten zich gemakkelijk vertalen naar veel theologisch geïnspireerde maatschappijhervormers, voorzover deze laatste zelf al niet in marxistisch-dialectische hoek terecht gekomen waren.
- 10 Met dank aan Lolle Nauta voor deze suggestie.

#### Literatuur

- Achterhuis, H., *De markt van welzijn en geluk*. Boom, Meppel 1980.
- Delfgaauw, B., *Wat is existentialisme?*. Amsterdam 1948.
- *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*. 3 delen, Het Wereldvenster, Baarn 1950-1952.
  - *Over de schreef. Christendom en humanisme. Communisme en democratie*. Het Wereldvenster, Baarn 1964.
  - *Filosofie als drijfzand. Open brief aan Frits Staal*. Het Wereldvenster/Kok Agora, Houten/Kampen 1987.
- Dooren, W. van, 'Nederland wordt wakker: een impressie van filosofie en maatschappij in de jaren zestig' in: A.F. Heijerman en M.J. Van den Hoven (red.), *Filosofie in Nederland. De internationale school voor de wijsbegeerte als ontmoetingsplaats 1916-1986*. Boom, Meppel 1986.
- Doorn, J.A.A. van, *Met man en macht. Sociologische studies over maatschappelijke mobilisatie*. Boom, Meppel 1973.
- Dooyeweerd, H., *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis*. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1962.
- Duyvendak, J.W., *Patronen in paternalistische politiek. Over de verhouding tussen maakbaarheid en zelfontplooiing in de na-oorlogse sociale wetenschappen. Deel 1. De sociologie*. Paper politicologenetmaal 1995.
- Elders, F., *Filosofie als science-fiction. Debatten met Nederlandse filosofen*. Polak en Van Gennep, Amsterdam 1968.
- Hermans, W.F., *Wittgenstein in de mode*. Kwadraatpamflet no. 35, 1967.
- Inglehart, R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press, Princeton 1990.
- Klever, W.N.A., *Poortmans Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte 1958-1967*. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1968.
- Klever, W.N.A. en M.D. Bremmer, *Poortmans Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte. 1968-1977*. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1983.
- Luijk, H. van, 'Filosofie als retorica van de vrijheid. Ethiek en politiek in het werk van Bernard Delfgaauw' in: R. Bakker en H.G. Hubbeling (red.), *De filosofie van Bernard Delfgaauw*. Het Wereldvenster, Bussum 1982.
- Nauta, L.W. *De gerealiseerde utopie en andere sociaal-filosofische stukken*. Van Gennep, Amsterdam 1981.
- 'Achter de zeevering. Over intellectuelen in Nederland' in: *Nieuw Wereldtijdschrift*, juni/juli 1987, pp. 4-17.
  - *De factor van de kleine c. Essays over culturele armoede en politieke cultuur*. Van Gennep, Amsterdam 1987.
  - 'De subcultuur van de wijsbegeerte. Een privé-geschiedenis van de filosofie' in: *Krisis*, nr. 38, pp. 5-19, 1990; ook in Tiemersma 1990, pp. 17-36.
  - 'Filosofie in Nederland' in: *Krisis*, nr. 42, pp. 72-74, 1991.

- Nauta, L.W. en A. de Froe (red.), *De veranderbaarheid van de mens*. J.H. Kok, Kampen 1973.
- Peursen, C.A. van, *Korte inleiding in de existentiële filosofie*. H.J. Paris, Amsterdam 1957.
- Poortman, J.J., *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte supplement 1*. Wereldbibliotheek, Amsterdam 1958.
- Sassen, F., *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*. Elsevier, Amsterdam/Brussel 1959.
- *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*. Noordhollandsche uitgevers maatschappij, Amsterdam 1947 (10e druk).
- Schuyt, C.J.M., 'Wijsgerige invloeden op wetenschap en maatschappij na 1950' in: *Wijsgerig perspectief*. 1993-94/6, pp. 201-205.
- Sperna Weiland, J., *Humanitas Christianitas. A critical survey of Kierkegaard's and Jaspers' thoughts in connection with christianity*. Van Gorcum, Assen 1951.
- Staal, F., *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*. Meulenhoff Informatief, Amsterdam 1986.
- Verburg, M.E., *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer*. Ten Have, Baarn 1989.
- Weijers, I., 'Filosofie & Wederopbouw I' in: *Krisis*, nr.41, pp. 64-70, 1990.
- *Terug naar het behouden huis. Romanschrijvers en wetenschappers in de jaren vijftig*. SUA, Amsterdam 1991.
- 'Filosofie en Wederopbouw II. Het streven naar een Centrale Interfaculteit' in: *Krisis*, nr. 58, pp. 74-85, 1995.