

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE.

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. JULIUS DE BOER.

L. H. GRONDIJS. Dr. W. MEIJER.

MEDEWERKING TOEGEZEGD o.a. DOOR:

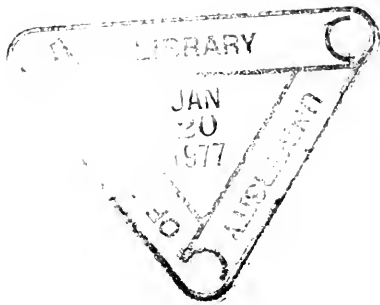
Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. Dr. J. CLAIJ. H. C. DIFEREE. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. G. HEIJMANS. Mr. M. C. L. LOTSY. G. MANNOURY. Dr. J. A. DER MOUW. Dr. B. J. H. OVINK. C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. Dr. H. RETHY. Prof. Dr. P. H. RITTER. E. VAS NUNES. Dr. H. WAS. Prof. Dr. JHR. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

VIJFDE JAARGANG.

AMSTERDAM,
W. VERSLUIS.

LEIDEN,
BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL.

1911.



12
1977

INHOUD.

	Blz.
<i>Over de onderstellingen, die aan een statistische verklaring der natuurwetten ten grondslag liggen</i> , door J. D. VAN DER WAALS JR.	1
<i>De R. K. Kerk en de afstammingsleer</i> , door L. H. GRONDIJS	19
<i>Het sociologisch begrip van den invloed</i> , door H. VAN TRESLONG	66
<i>Ontvangen boeken</i>	93
<i>De R. K. Kerk en de afstammingsleer</i> , door L. H. GRONDIJS	95
<i>Philosophie en toekomstidealen</i> , door J. J. HONDERS .	149
<i>Eenige opmerkingen omtrent de geschiedenis der chemie</i> , door Dr. C. VAN ROSSEM	159
<i>Ontvangen boeken</i>	185
<i>Het ware in de religie</i> , door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN	187
<i>Bollandiana</i> , door MARIUS BRINKGREVE.	221
<i>Eenige opmerkingen over de geschiedenis van Kant's principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen</i> , door C. PEKELHARING	227
<i>De R. K. Kerk en de afstammingsleer</i> , door L. H. GRONDIJS	248
<i>Boekbespreking</i>	255
<i>Inhoud van tijdschriften</i>	268
<i>Ontvangen boeken</i>	272
<i>Eenige opmerkingen omtrent de beteekenis van natuurwetenschappelijk onderzoek</i> , door Dr. C. VAN ROSSEM	273

	Blz.
<i>Eenige opmerkingen over de geschiedenis van Kant's principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen</i> , door C. PEKELHARING	293
<i>Het veranderlijke en het onveranderlijke</i> , door R. J. KORTMULDER JR.	310
<i>Boekbespreking</i> (JULIUS DE BOER, <i>Descartes</i> . N. WESTENDORP BOERMA, <i>De leer van den zedelijken zin bij Hutcheson</i> . JEAN DE BÈRE, <i>Aux fond des Yeux</i>)	324
<i>Ontvangen boeken</i>	331
<i>De psychologie der vrouw</i> , door Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN	333
<i>Over Versieringskunst</i> , door Dr. A. PIT	359
<i>Korte inleiding tot de theorie der waarde</i> , door M. VAN HAAFTEN.	371
<i>Het ware in de Religie, II</i> , door Dr. J. D. BIERENS DE HAAN	392
<i>Ontvangen boeken</i>	419
<i>Bericht der Redactie</i>	421
<i>Teleologische beoordeeling VI. Kant's begrip der relatieve doelmatigheid in de natuur</i> , door C. PEKELHARING	422
<i>Het Godsbegrip van Malebranche</i> , door JULIUS DE BOER	444
<i>Kunst en Wijsbegeerte</i> , door G. J. D. C. STEMPELS	456
<i>Zedelijke wereldorde</i> , door Dr. W. MEIJER.	465
<i>Sociale wegwijzers</i> , door H. VAN TRESLONG	473
<i>Repliek in zake „de R. K. Kerk en de afstammingsleer”</i> , door L. H. GRONDIJS	482
<i>Boekbespreking</i> (KURT KESSELER, <i>Rudolf Euckens Werk</i> . Dr. A. H. DE HARTOG, <i>Drie wijsgeeren onzer dagen</i> . MAX GREEVE, <i>Toekomst-moraal. - Vierde internationale congres van wijsbegeerte</i>	493
<i>Ontvangen boeken</i>	502

OVER DE ONDERSTELLINGEN, DIE AAN EEN STATISTISCHE VERKLARING DER NATUURWETTEN TEN GRONDSLAG LIGGEN,

DOOR

J. D. VAN DER WAALS JR.

Nu de statistische verklaring der natuurwetten in de theoretische natuurkunde weer meer op den voorgrond komt¹⁾, en zelfs de vraag aan de orde is gesteld in hoeverre die methode ook toepassing kan vinden in de „Humanistik”²⁾, komt het mij wenschelijk voor de aandacht te

1) In 1895 meende Boltzmann in de voorrede van zijn „Vorlesungen über Gastheorie” zich te moeten verontschuldigen, dat hij met een theorie voor den dag kwam, die zich zoo weinig in de gunst der toenmalige physici mocht verheugen, en zelfs heeft hij de uitgave van het tweede deel van dat werk om die reden verscheidene jaren uitgesteld. Toen hij dit in 1898 deed verschijnen, liet hij het vergezeld gaan van een voorrede, waarin hij verklaarde tot de uitgave over te gaan, opdat niet later, wanneer men eens weder tot de statistische methode zou terugkeeren, al te veel van hetgeen toen reeds bekend was, opnieuw ontdekt zou behoeven te worden. Die terugkeer is spoediger gevolgd, dan Boltzmann scheen te verwachten. Hiertoe hebben zeker veel bijgedragen de werken van Boltzmann zelf en van andere onderzoekers, die met vrucht van de statistische methode hebben gebruik gemaakt. In zonderheid echter is die omkeer te danken aan het succes van de electronentheorie, die ook de structuur van de electriciteit als atomistisch opvat. Het verband tusschen atomistische, kinetische en statistische theorie zal ik in dit artikel kort trachten aan te geven.

2) „Über Gesetze in naturwissenschaft und Humanistik.” Inaugurationsrede von Dr. Fr. Exner, Oct. 1908. Ik zal mij in dit artikel echter beperken tot de natuurwetenschap en naar aanleiding van de Rede van Exner alleen opmerken, dat men door sommige punten wat nader te beschouwen en door van een andere opvatting van de geestelijke wereld uit te gaan, als die, waar Exner stilzwijgend van uit gaat, mogelijk tot een ander resultaat zou komen.

vestigen op de onderstellingen, die men moet maken, wil een dergelijke verklaring mogelijk zijn.

Het is niet mijn bedoeling eenvoudig een populaire beschrijving van die methode te geven. Toch komt het mij voor, terwille van lezers, die geen studie van de mathematische physica gemaakt hebben, noodzakelijk te zijn, te beginnen met te verklaren waarin die methode bestaat, alvorens over te gaan tot die punten, waar de opvatting der physici mijns inziens aanvulling behoeft. Voor een uitvoeriger uiteenzetting der methode verwijs ik naar Phys. Zeitschr. 4e Jahrgang. Bl. 508. Anno 1903.

Het is de taak der natuurkundigen de regelmatigheden, die zich in de afzonderlijke, zich in de natuur afspelende processen openbaren, op te merken. Maar hiermee hebben zij hun taak niet als afgelopen beschouwd. Zij hebben gemeend de talloze wetten en wetjes, tot het opstellen waarvan die regelmatigheden hun aanleiding gaven, te moeten *verklaren*, d. w. z. te moeten aantoonen, dat zij kunnen afgeleid worden als gevolg van meer eenvoudige wetten, die voor meer uitgebreide waarnemingsgebieden gelden; om dan ten slotte te trachten een stel van meest fundamenteele natuurwetten te vinden, die aan alle verschijnselen ten grondslag liggen, en waaruit alle andere wetten kunnen worden afgeleid. Om tot dit doel te geraken hebben zij ondersteld, dat alle stof is opgebouwd uit elementaire deeltjes, *atomen* genoemd, die door hun onderlinge *bewegingen* tot de verschillende verschijnselen aanleiding geven. Zoo komen wij tot een theorie, die zoowel *atomistisch* als *kinetisch* kan genoemd worden. Het is natuurlijk bezwaarlijk aan te toonen, dat dit de eenig *mogelijke* weg zou zijn om eenheid in onze opvatting der natuurwetten te brengen, maar zeker is het de eenige weg, die tot nu toe gevolgd is. en die zeer belangrijke resultaten heeft opgeleverd.

Ten slotte zal men moeten aannemen, dat die tallooze deeltjes die elkaar eensdeels wel beïnvloeden, maar anderdeels in hun bewegingen tot op zekere hoogte onafhankelijk van elkaar zijn, slechts door samenwerking volgens waarschijnlijkheidsregels tot zichtbare verschijnselen kunnen aanleiding geven. Zoo drukt men wellicht de meest principieele eigenschap der theorie uit door te zeggen, dat zij *statistisch* is. Ik noem deze eigenschap daarom de meest principieele, omdat zij aanleiding geeft tot een niet onbelangrijke opvatting van de wetmatigheid, die wij in de verschijnselen der stoffelijke natuur constateeren. Volgens haar n. l. zijn de empirische natuurwetten geen noodzakelijke causale wetten, doch slechts waarschijnlijkheidsregels, waarvan wij wel mogen verwachten, dat zij in de meeste gevallen zullen gevolgd worden, maar waarop bij toeval ook wel eens een uitzondering zou kunnen optreden. De tegenwoordige verklarende natuurkunde *kent* wel strenge causale wetten, maar zij leidt die niet af uit de *ervaring*¹⁾: zij *postuleert* die voor de elementaire processen. De regelmatigheid in de waargenomen verschijnselen verklaart zij door *toeval*²⁾.

Tot zoover is de zaak vrij eenvoudig, vooral als men haar aan een bepaald voorbeeld toelicht. Denkt men een gas b. v. te bestaan uit een onnoemelijk groot aantal moleculen, die in alle richtingen met groote snelheid door elkaar heen krioelen, dan is het wel in te zien, dat zij door botsingen tegen den wand een druk zullen uitoefenen. Gemiddeld

1) Hieruit blijkt hoe ongeoorloofd het is, wanneer men zich ter staving van het determinisme beroept op de absolute regelmatigheid, die wij in de natuurverschijnselen waarnemen. De natuurkunde is tot de conclusie gekomen, dat bij die verschijnselen een noodzakelijke causale samenhang *niet* bestaat.

2) Hierbij is in aanmerking te nemen, dat het woord toeval hier een technische term is. Voor de verklaring ervan moet ik naar de inleiding van ieder goed boek over kansrekening verwijzen. Ook verder zal ik de termen der kansrekening bekend moeten onderstellen.

zal men mogen aannemen, dat er iedere seconde ongeveer evenveel tegen den wand botsen, zoodat de druk nagenoeg constant zal zijn. Bij toeval zullen er de eene seconde wel een paar meer botsen dan de andere, zoodat het al of niet constant zijn van den druk van het toeval zal afhangen. Berekening leert nu, dat de kans zeer gering is, dat de verschillen in druk — die zeker wel aanwezig zullen zijn — een meetbaar bedrag bereiken. Waarschijnlijk is, dat zij onmeetbaar klein blijven.

Blijft men echter bij deze algemeene beschouwingen en dit eenvoudige voorbeeld niet staan, maar tracht men werkelijk de in de natuur voorkomende processen statistisch te verklaren, dan stuit men op moeilijkheden: Die moeilijkheden bestaan daarin, dat de verschijnselen in de natuur zich als niet-omkeerbaar aan ons voordoen, terwijl de elementair-processen steeds omkeerbaar gedacht worden.

Wat wij onder de niet-omkeerbaarheid der waarneembare verschijnselen verstaan, is gemakkelijk duidelijk te maken. Ieder weet, dat wij menschen wel ouder, maar nooit jonger zien worden, dat wij een zaad wel tot een boom zien uitgroeien maar een boom nooit tot zaad zien inkrimpen, dat wij een zout wel in een onverzadigde oplossing zien oplossen, maar zich nooit uit een dergelijke oplossing zien afscheiden, dat wij een verweerd stuk steen wel van een rots zien loslaten en naar beneden rollen, maar dat wij nooit een rotsblok van den dalbodem zien opspringen om zich ergens hoog aan een rots vast te hechten.

Minder gemakkelijk is het duidelijk te maken, dat wij de elementair-processen als omkeerbaar hebben te denken. Misschien wel de eenige omkeerbare processen, die wij in de natuur aantreffen, zijn de bewegingen der hemellichamen. Beweegt bij voorbeeld een planeet om de zon, dan zou het evengoed mogelijk zijn, dat zij de zelfde baan met dezelfde

snelheid (dus ook in denzelfden tijd) maar in tegengestelden zin aflegde. Zulk een beweging zou althans evengoed aan de principes der mechanica in verband met de gravitatiewet voldoen. Keerden wij plotseling de bewegingsrichting der planeet om, dan zou zij na drie maanden juist in den stand zijn teruggekeerd, waar zij drie maanden van te voren gestaan had. Wij krijgen dus de omgekeerde beweging door de volgorde, waarin de gebeurtenissen in den tijd plaats hebben om te keeren, d. w. z. door alles wat bij de rechtstreeksche beweging later gebeurt, bij de omgekeerde evenveel vroeger te doen plaats hebben. Men zou dit ook kunnen uitdrukken door te zeggen, dat men de omgekeerde beweging verkrijgt door het teeken van den tijd om te keeren, d. w. z. door positieve tijden door negatieve te vervangen en omgekeerd.

Wat zijn nu de elementaire processen in de stoffelijke natuur, en waarom moeten zij gedacht worden omkeerbaar in den hier aangegeven zin te verloop? Tot voor korten tijd was men algemeen overtuigd, dat de elementaire deeltjes de stoffelijke atomen, en de elementaire wetten die der theoretische mechanica waren. Tegenwoordig zal men eerder geneigd zijn in de electronen de elementaire deeltjes te zien, en in verband daarmee de wetten der electriciteitsleer voor de meest fundamenteele wetten te houden. Maar in beide gevallen zouden de elementaire processen omkeerbaar zijn.

Het is waar, dat dit nog geen voldoende grond is om tot de omkeerbaarheid dier processen te besluiten. Immers reeds uit het feit, dat wij de keus tusschen twee stellen vergelijkingen hebben, volgt, dat de vraag naar de meest fundamenteele natuurwetten nog niet is opgelost. Misschien worden de waarlijk elementaire processen nog door geheel andere wetten beheerscht, en de vraag moet dan gesteld worden of zij dan toch omkeerbaar zouden moeten zijn. Ter beant-

woording van die vraag meen ik te moeten opmerken, dat de wetten der theoretische mechanica en der electriciteitsleer dan wel hun beteekenis van fundamenteele wetten zonder verliezen, maar dat zij toch niet zouden ophouden juist te zijn, of althans met zeer hoogen graad van benadering juist. Zij zouden dan uit dat derde stel wetten kunnen worden afgeleid, en als wij nu aannamen, dat dat derde stel tot nietomkeerbare elementairprocessen aanleiding gaf, zou niet in te zien zijn, hoe het die omkeerbare mechanische en electricische processen zou kunnen verklaren. Wij zouden dan dus in de omgekeerde moeilijkheid verkeeren, dat wij namelijk *wel* omkeerbare waarneembare processen uit *niet* omkeerbare elementaire zouden moeten verklaren. En deze moeilijkheid zou waarschijnlijk nog grooter blijken dan die, welke zich voordoet, als wij in overeenstemming met wat steeds in de theoretische natuurkunde gebeurt, de elementaire processen als omkeerbaar beschouwen.

Zijn echter de elementaire processen omkeerbaar, dan is het duidelijk, dat ieder daaruit samengesteld proces ook omkeerbaar is; d. w. z. ieder proces zou ook omgekeerd kunnen verlopen. De vraag, die ons verder zal bezighouden is, hoe het mogelijk is, niet tegenstaande wij dit aannemen, toch rekenschap te geven van het eenzijdig verloop der waargenomen verschijnselen.

Het antwoord, dat op deze vraag gegeven wordt, luidt: dat eenzijdig verloop is daaraan toe te schrijven, dat minder waarschijnlijke toestanden van zelf zullen plaats maken voor meer waarschijnlijke.

De beteekenis van deze uitspraak zal door een voorbeeld het best worden toegelicht. Wij merkten zoeven reeds op dat wij een gas denken te bestaan uit een groot aantal moleculen die in snelle beweging verkeeren. Denken wij nu, dat op een gegeven oogenblik alle moleculen slechts in

verticale richting omhoog of omlaag bewogen, dan zouden zij door hun onderlinge botsingen spoedig ook snelheden in horizontale richtingen aannemen. De weinig waarschijnlijke toestand van beweging in één richting zou plaats maken voor den waarschijnlijkeren toestand van beweging in alle richtingen. Eveneens weet ieder, die zich wel eens met kansrekening heeft bezig gehouden, dat wanneer een groot aantal deeltjes zich in een ruimte bevindt, een gelijkmatige ververdeeling over die geheele ruimte waarschijnlijker is dan een opeenhooping in een gedeelte ervan. Dien overeenkomstig zien wij ook, dat een gas een vat, waarin het is opgesloten, gelijkmatig vult. Ten slotte weten wij, dat, zoo wij aan de verschillende moleculen verschillende snelheden toekennen de waarschijnlijkste verdeling zoodanig zal zijn, dat in verschillende deelen der ruimte de gemiddelde snelheden der moleculen gelijk zullen zijn. In overeenstemming daarmee zien wij ook, dat de temperatuur, die afhangt van de gemiddelde levende kracht der moleculen, ernaar streeft door de ruimte heen een constante waarde aan te nemen. 1)

Dit principe, dat namelijk minder waarschijnlijke toestanden voor meer waarschijnlijke plaats maken, blijkt nu geheel algemeen te kunnen worden toegepast. Steeds blijkt de toestand, dien wij theoretisch op grond van kansrekening als de meest waarschijnlijke aanmerken, ook die te zijn, die in werkelijkheid als evenwichtstoestand optreedt, en die

1) Reeds lang voordat Boltzmann de waarschijnlijkheidsbeschouwingen in de natuurkunde invoerde, was opgemerkt, dat dit eenzijdig verloop der processen daarmee gepaard ging, dat een bepaalde grootheid, die van den toestand van het systeem afhangt, en die men entropie noemt slechts in één richting kon veranderen. Zij neemt n.l. steeds toe en nooit af. Boltzmann heeft nu aangetoond, dat deze grootheid nauw met de „waarschijnlijkheid” van een toestand samenhangt; zoodat men voor „waarschijnlijker toestanden” ook kan lezen „toestanden van grooter entropie.” Ik zal echter van het begrip entropie, waarvan de beteekenis niet algemeen bekend mag geacht worden, verder geen gebruik maken.

toestanden, die als minder waarschijnlijk moeten worden aangemerkt, blijken ook experimenteel die te zijn, waarin de stof niet in evenwicht kan verkeerem, maar waaruit zij zich verwijderet om over te gaan tot een toestand, waarin zij wel in evenwicht is.

Wanneer wij ons in de natuurkunde dan ook geen ander doel stelden dan: 1e den oogenblikkelijken toestand waarnemen, en 2e op grond van de geldende wetten uit dien oogenblikkelijken toestand de toekomst voorspellen, dan meen ik dat het waarschijnlijkheidsprincipe, zooals wij het nu geformuleerd hebben geheel voldoende zou zijn, om het waargenomen gedrag der lichamen te verklaren. Zooals wij op grond van de waarschijnlijkheidsrekening voorspellen verloopem de processen ook werkelijk. En ik meen, dat vele natuurkundigen zich dan ook met de formuleering van het waarschijnlijkheidsprincipe, zooals wij die hier gegeven hebben, tevreden stellen.

Wij komen echter in moeilijkheden zoodra wij bedenken, dat wij de natuurwetten ook nog wel op een andere wijze toepassen namelijk om uit den oogenblikkelijken toestand het verleden te reconstrueeren. Wij behoeven slechts aan de geologie te denken om in te zien, dat dit dikwijls het geval is. Is deze reconstructie even gemakkelijk met behulp van kansrekening te rechtvaardigen als het voorspellen der toekomst? Dat blijkt niet het geval te zijn. Wij zijn geneigd aan te nemen, dat de wetten, die ons leeren de toekomst te voorspellen ook wel zullen mogen gebruikt worden om het verleden te reconstrueeren. Dezelfde natuurwetten, die nà een waarneming gelden, zullen toch ook wel ervóór gegolden hebben. De kansrekening echter leert ons het omgekeerde. Zij leert ons te verwachten, dat het verloop der processen vóór een waarneming geheel anders is geweest als het daarna is, zelfs juist tegengesteld.

Wij zullen trachten dit duidelijk te maken door een analoog voorbeeld.

Denken wij ons namelijk in een bergland te reizen, waar de weg beurtelings stijgt en daalt. Denk nu, dat wij op een gegeven oogenblik constateeren, dat wij een hoogte hebben bereikt, die wij, in verband met de gemiddelde hoogte van het terrein als abnormaal hoog moeten aanmerken. Wat zullen wij dan verwachten in het eerste kwartier te zullen doen, als wij onzen weg vervolgen, stijgen of dalen? Zeker eerder te zullen dalen. En wat zullen wij verwachten, dat wij gedurende het laatste kwartier hebben moeten doen om dat abnormaal hooge punt te bereiken? Zeker eerder te hebben moeten stijgen dan te hebben moeten dalen. Zoo verwachten wij dus vóór het punt stijgen en na het punt dalen. Voor verleden en toekomst verwachten wij dus iets tegengestelds.

Volkomen analoog is de toepassing der waarschijnlijkheidsrekening in de natuurkunde: wij constateeren op een gegeven oogenblik een niet-evenwichtstoestand (d. w. z. zooals wij zagen een zeer onwaarschijnlijken toestand) en besluiten nu, dat deze in de toekomst plaats zal maken voor een waarschijnlijk toestand; maar evengoed besluiten wij, dat hij uit een dergelijken toestand zal zijn ontstaan. Voor de toekomst verwachten wij dus den gang van niet evenwicht naar wèl evenwicht — den gewonen gang, dien wij in de natuur steeds waarnemen. Voor het verleden zouden wij moeten verwachten den gang van wèl evenwicht naar niet-evenwicht, dus een gedrag tegengesteld aan wat wij steeds waarnemen, en dat wel zeer onaannemelijk is, als wij denken aan de voorbeelden van die omgekeerde processen, die wij gegeven hebben: het uitkristalliseeren van een zout uit een onverzadigde oplossing, het spontaan opspringen van een rotsblok van den dalbodem.

De hier uit de waarschijnlijkheidsrekening getrokken conclusies zijn op het eerste gezicht wel zeer vreemd. In de eerste plaats komt het ons al niet aannemelijk voor, dat het natuurverloop op een gegeven oogenblik zou omkeeren, zoodat de wetten, die vóór dat oogenblik golden, andere zouden zijn als die erna gelden, maar nog vreemder is de uitspraak, dat dat oogenblik van omkeering juist met onze waarneming zou samenvallen. Voor ieder stelsel zou het oogenblik een ander zijn, maar steeds zou het samenvallen met het oogenblik, waarop wij het stelsel het voorwerp van onze observaties kiezen. Onze waarneming is toch niet van zoo groot belang, dat daardoor het natuurverloop wordt omgekeerd?

Wie zoo zou redeneeren zou toonen de ware beteekenis der waarschijnlijkheidsrekening niet te hebben verstaan. Inderdaad is onze waarneming voor de natuur van niet zoo groot belang. Maar voor onze kennis der natuur is zij dit wel, en op wat wij weten komt het in de waarschijnlijkheidsrekening steeds aan. Wisten wij alles, dan bestond er geen waarschijnlijkheidsrekening: waar wij de *waarheid* kennen, behoeven wij niet van *waar-schijnlijkheid* te spreken. De waarschijnlijkheidsrekening komt slechts dan in toepassing, wanneer wij over een omstandigheid willen oordeelen zonder alle gegevens te kennen, die noodig zouden zijn om met zekerheid uit te maken, wat de waarheid is. Zij leert ons nu met die gebrekkige gegevens het beste resultaat te bereiken, dat ermee te bereiken is. Natuurlijk neemt zij daarbij datgene, wat wèl bekend is als basis van haar redeneering. Zoo is het zeer goed te begrijpen, dat het oogenblik van onze waarneming, ofschoon het voor het natuurverloop wel niet het kritieke oogenblik kan zijn, dit wèl is voor het beeld, dat daarvan door de kansrekening wordt ontworpen. Zij kan niet anders doen dan van dat oogenblik uitgaan

bij haar redeneeringen ¹⁾). Zoo zal zij dan een toestand kunnen construeeren, die de waarschijnlijkste is voor een oogenblik, dat bij voorbeeld één minuut van het waarnemingsoogenblik af ligt; wegens de omkeerbaarheid der verschijnselen doet het er dan niet toe, of het een minuut vóór of een minuut na dat oogenblik is.

Ofschoon de kansrekening dus volkomen consequent blijkt te werk te gaan, dwingt zij ons — althans op de wijze waarop wij haar tot nu toe hebben toegepast — op een gegeven oogenblik plotseling een verandering in de geldende natuurwetten aan te nemen, en het is niet te ontkennen dat dit onaannemelijk is.

Deze moeilijkheid is reeds dikwijls opgemerkt, maar het is mij niet bekend, dat zij ooit op zoowel bevredigende als duidelijke wijze zou zijn opgelost.

Boltzmann ²⁾ schijnt de moeilijkheid zoo groot gevonden te hebben, dat hij er niet aan is kunnen ontkomen zonder de questie om te keeren. Er niet in slagende te bewijzen, dat de later optredende toestanden altijd de waarschijnlikeren zijn, heeft hij gemeend te moeten aannemen, dat de waarschijnlikeren toestanden de latere zijn. Hij heeft namelijk de onderstelling uitgesproken: „Wij zijn wezens, die zóó geor-

1) Kenden wij den toestand op het waarnemingsoogenblik volkomen, dan zou er wederom geen sprake van kansrekening zijn. Wij zouden met behulp van mechanica kunnen afleiden, hoe de toestand op andere oogenblikken *moet* geweest zijn. Daartoe zou echter noodig zijn, dat wij den stand en de snelheid van alle moleculen nauwkeurig wisten. Dit is natuurlijk nooit het geval. Wat wij weten, bepaalt zich er bij voorbeeld toe, dat wij met een gas van bepaalde chemische geaardheid, van bepaalden druk en bepaalde temperatuur te doen hebben. Maar de vele millioenen gegevens, die noodig zouden zijn om stand en snelheid van de vele millioenen moleculen nauwkeurig aan te geven staan natuurlijk niet tot onze beschikking. Onze kennis van den toestand is dus zeer onvolledig en daardoor zijn wij, in plaats van door strenge berekening den toestand op andere oogenblikken nauwkeurig te kunnen aangeven, op kansrekening aangewezen.

2) Vorlesungen über Gastheorie, II § 90.

ganiseerd zijn, dat wij den tijd altijd positief tellen in de richting naar waarschijnlijker toestanden (evenwichtsstanden) toe, d. w. z. dat evenwichtsstanden zich als „later” aan ons voordoen dan niet-evenwichtsstanden. Op het eerste gezicht schijnt het zoo inderdaad mogelijk van de schijnbaar eenzijdige richting van het natuurverloop rekenschap te geven. Maar het valt te betwijfelen of het wel mogelijk zou zijn met een dergelijk tijdsbegrip een mechanica op te bouwen. En hoe zouden klokken moeten ingericht zijn, en hoe zou de schijnbare beweging van de zon om de aarde moeten plaats hebben, wilden zij tot het meten van een op dergelijke wijze gedefinieerden tijd geschikt zijn? Ik geloof, dat er niet veel woorden noodig zijn om aan te toonen, dat dit zeker niet de weg is om aan de moeilijkheden te ontkomen.

Gibbs laat zich over de kwestie die ons bezig houdt als volgt uit ¹⁾: „But while the distinction of prior and subsequent events may be immaterial with respect to mathematical fictions, it is quite otherwise with respect to the events of the real world. It should not be forgotten . . . that while the probabilities of subsequent events may often be determined from the probabilities of prior events, it is rarely the case that probabilities of prior events can be determined from those of subsequent events, for we are rarely justified in excluding the consideration of the antecedent probability of the prior events.”

Ik geloof wel, dat de oplossing moet gezocht worden in de richting, die Gibbs hier bedoelt aan te geven, maar geheel duidelijk is de bedoeling van Gibbs mij toch niet. Ik zal in het volgende trachten aan te toonen dat de waarschijnlijkheidsrekening, mits op de juiste wijze toegepast, wel degelijk in staat is een bevredigende oplossing der

1) Gibbs, Elementary Treatise in Statistic Mechanics, p. 150, 151.

moeilijkheid te geven. Om de juiste wijze van redeneeren te vinden zullen wij eerst nagaan, hoe wij in een eenvoudiger geval zouden redeneeren. Wij zullen daartoe het volgende geval beschouwen.

Wij denken ons een luchtdicht gesloten kamer gevuld met gelijke hoeveelheden lucht en lichtgas. Voor een juridisch proces is het voor den rechter van belang te weten, wat er veertien dagen te voren in die kamer gebeurd is. Hij raadpleegt daarom een natuurkundige met het verzoek hierover zijn meening mede te deelen. Deze natuurkundige zal nu overwegen, dat, wanneer de gaskraan in de kamer wordt opengezet, het gas zich boven in de kamer zal verzamelen, terwijl daaronder lucht blijft staan. Wacht men nu tot de kamer halverwege met lucht gevuld is, en sluit men dan de gaskraan en sluit men vervolgens ook de kamer, dan zal aanvankelijk de bovenste helft van de kamer met gas, de benedenste met lucht gevuld zijn. Er zal vervolgens een diffusieproces optreden, dat tengevolge heeft, dat die gassen zich meer en meer mengen, zoodat eindelijk het gasmengsel homogeen is geworden. Laten wij denken, dat na bij voorbeeld drie weken het gasmengsel niet meer van een homogeen mengsel zou zijn te onderscheiden.

De natuurkundige zal nu het gasmengsel onderzoeken, en bij voorbeeld vinden, dat er een gedeeltelijke diffusie is ingetreden en wel tot zóó ver, als volgens de gewone diffusiewetten te verwachten is veertien dagen, nadat de kamer half met gas en half met lucht is gevuld geworden. Past hij nu de door de ervaring gegeven wetten toe, dan zal hij besluiten, dat veertien dagen geleden de kamer zóó is gevuld geworden.

Een ander deskundige echter, die de kansrekening toepaste in den eenvoudigen vorm, dien wij tot nu toe besproken hebben, zou tot een geheel andere conclusie komen. Hij zou redeneeren als volgt: De samenstelling van het gas-

mengsel, zooals zij nu is, is een onwaarschijnlijke (niet-evenwichts-) toestand. Na veertien dagen zal de toestand waarschijnlijk weer tot den waarschijnlijksten (d. w. z. tot den evenwichts-) toestand genaderd zijn en wel in bepaalden mate, zooals wordt aangegeven door de diffusie-wetten (die door kansrekening, in overeenstemming met wat de ervaring leert, kunnen worden afgeleid). Berekening zou in dit geval leeren dat de toestand na veertien dagen niet van homogene menging zou zijn te onderscheiden. De toestand, die veertien dagen geleden geheerscht heeft, zou de deskundige nu verder redeneeren, is dezelfde, als die wij over veertien dagen in het systeem zouden vinden, als wij de snelheden van alle moleculen omkeerden. Maar daar wij het „omgekeerde” systeem niet van het oorspronkelijke kunnen onderscheiden, zoolang wij de individueele moleculen niet kunnen waarnemen, moeten wij ook van het omgekeerde systeem aannemen, dat het over veertien dagen zoo dicht tot homogene menging zou zijn genaderd. Als conclusie zou deze deskundige dus aan den rechter moeten mededeelen, dat veertien dagen geleden waarschijnlijk een homogeen gasmengsel in de kamer aanwezig was geweest.

Een derde deskundige, die de waarschijnlijkheidsrekening op de mijns inziens juiste wijze toepaste, zou zich herinneren, dat er in die wetenschap eene hoofdstuk voorkomt over gebeurtenissen, die op verschillende wijzen (door verschillende oorzaken, zooals men het gewoonlijk uitdrukt), kunnen tot stand komen, en dat zij dan een middel aan de hand doet om uit het resultaat der gebeurtenis tot de waarschijnlijkste wijze van het tot stand komen te besluiten. Hij zou redeneeren: het is mogelijk, dat de tweede deskundige gelijk heeft. Dan moet bij het door elkaar krioelen der moleculen in hun warmtebeweging het toeval hebben meegebracht, dat op een gegeven oogenblik meer gasmoleculen

van beneden naar boven bewogen dan in tegengestelden zin, terwijl omgekeerd meer luchtmoleculen van boven naar beneden bewogen. Dit zal trouwens wel dikwijls gebeuren: het aantal naar boven bewegende moleculen zal nooit *volkomen* gelijk zijn aan het aantal naar beneden bewegende. In dit geval echter moet het overschot van de gasmoleculen, dat meer naar boven dan naar beneden bewoog zeer aanzienlijk geweest zijn, en dat moet gedurende geruimen tijd het geval geweest zijn, opdat de ongelijkmatige verdeeling, die wij nu constateeren er het gevolg van kan geweest zijn. Dit nu is een uiterst onwaarschijnlijke gebeurtenis. Indien de gebeurtenis op deze wijze tot stand is gekomen, zeggen wij, dat zij „door toeval” tot stand is gekomen.

Zij kan echter ook op een andere wijze tot stand zijn gekomen, namelijk doordat iemand veertien dagen geleden de kamer half met gas en half met lucht heeft gevuld, en haar vervolgens aan zich zelf heeft overgelaten. Dan zou de toestand, die nu heerscht door de gewone diffusie zijn ontstaan, een gebeurtenis, die volstrekt niet onwaarschijnlijk is. Wij zullen dit „tot stand komen door opzet” noemen.

Daar nu het tot stand komen door toeval zoo uiterst onwaarschijnlijk is, zal deze deskundige aan den rechter berichten, dat hoogst waarschijnlijk veertien dagen geleden wel iemand in de kamer is geweest, die haar halverwege met gas heeft gevuld, maar dat er ook een zéér, zéér kleine mogelijkheid bestaat, dat de kamer toen homogeen gevuld was en dat door toeval de nu heerschende verspreiding van het gas is ontstaan. Deze laatste mededeeling zou hij desnoods wel achterwege kunnen laten, want een kans, die nog niet door een millioenste of een biljoenste wordt voorgesteld, maar wellicht eerst door een getal met honderden nullen achter het decimaalteeken, kan gerust verwaarloosd worden.

Het is gemakkelijker de redeneering, die wij op dit beperkte stelsel — de kamer met gas en lucht — hebben toegepast op onze beschouwing der natuur over te dragen. Ook hierin kan men drie standpunten innemen.

In de eerste plaats kan men de wetten, die ons door de ervaring worden geleerd, zoowel voor het verleden als voor de toekomst toepassen, zonder naar een kinetische verklaring dier wetten te vragen. Maar wie dat doet, moet dan ook bij die empirische wetten blijven staan, en is niet in staat meer eenheid in zijn beschouwing der natuur te brengen, door al die wetten te beschouwen als afgeleid uit enkele fundamentele wetten.

In de tweede plaats zou men kansrekening kunnen toepassen, alleen op „tot stand komen door toeval” lettende. Dat wil zeggen, men zou kunnen aannemen, dat de stoffelijke wereld uit een zeer groot aantal deeltjes bestond, die volgens vaste onveranderlijke wetten onder elkaars invloed bewogen, terwijl het ingrijpen van eenigen anderen invloed dan die vaste wetten uitgesloten zou zijn. Wie dit deed zou wetten kunnen opstellen, die hij uit de fundamentele wetten met behulp van kansrekening afleidde, en die hij achtte voor de waarneembare verschijnselen te gelden. Die wetten zouden echter zoo uitvallen, dat zij steeds een grooter nadering tot evenwichtstoestanden opleverden, naarmate men ze toepaste om den toestand te berekenen voor een oogenblik, dat verder van het waarnemingsoogenblik verwijderd is, onverschillig of het eraan vooraf ging of erop volgde. Zooals wij reeds zagen, zou dit tot juiste voorspellingen van de toekomst aanleiding geven, maar zou het leiden tot een beschrijving van het verleden, waarin ondersteld wordt, dat de processen daarin hebben verlopen op een wijze tegengesteld aan wat wij steeds waarnemen en aan wat wij practisch voor mogelijk houden.

Ten slotte zou het mogelijk zijn, de mechanisch-statistische methode toe te passen op de wijze, waarop de derde deskundige uit ons voorbeeld dat deed. Men zou dan, alvorens uitspraken over verleden en toekomst te doen zich moeten afvragen, hoe de tegenwoordige, waargenomen toestand waarschijnlijk is tot stand gekomen. Men zou daarbij „opzet” niet a priori mogen uitsluiten. Dat wil zeggen men zou niet a priori mogen aannemen, dat de deeltjes, waaruit men de stoffelijke wereld in laatste instantie denkt opgebouwd uitsluitend onderworpen zijn aan een aantal mechanische (of andere dergelijke) wetten en altijd uitsluitend daaraan zijn onderworpen geweest; maar men zou ook rekenschap moeten houden met de mogelijkheid, dat op een zeker oogenblik een ordenend beginsel in de materiele wereld had ingegrepen.

Wat de aard van dat „ordenend beginsel” is, wanneer het heeft ingegrepen, of dat oogenblik voor de geheele wereld hetzelfde is geweest, of voor ieder stelsel een ander, en of het misschien nog voortdurend ingrijpt, dat zijn vragen, waarop op natuurwetenschappelijke gronden zeker bezwaarlijk een antwoord is te geven. Maar dat is ook niet noodig voor het vraagstuk, dat ons thans bezig houdt. Zoo wij slechts aan het optreden van zulk een ordenend beginsel een zekere kans toeschrijven, waarvan wij de grootte zeker niet nauwkeurig kunnen bepalen, maar waarvan wij slechts behoeven te zeggen, dat wij haar *niet* a priori verdwijnend klein stellen, dan kan de conclusie niet anders zijn dan die van den derden deskundige: Daar een tot stand komen van den tegenwoordigen toestand der wereld door toeval zoo uiterst onwaarschijnlijk is, zullen wij het als waarschijnlijk moeten aanmerken, dat er een ordenend beginsel gewerkt heeft.

Ik heb in dit opstel steeds de kleurlooze uitdrukking

„ordenend beginsel” gebruikt zonder mij over den mogelijken inhoud van dit begrip uit te laten. Ik heb dit opzettelijk gedaan. Het was mijn doel een zuiver objectief onderzoek in te stellen welke onderstellingen men moest maken om kinetisch-atomistische beschouwingen in overeenstemming te brengen met de alleen heerschende, ik zou haast zeggen met de alleen mogelijke opvatting van het natuurverloop, waarbij namelijk de continuïteit van de richting, waarin de natuurwetten werken, wordt aangenomen.

Van ieders levensbeschouwing zal het afhangen, wat hij zich bij dit „ordenend beginsel” zal denken. De natuurwetenschap weet hieromtrent niets mede te delen en ik zal mij ook van iedere uitspraak hierover onthouden.

DE R. K. KERK EN DE AFSTAMMINGSLEER.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

I. Inleiding.

Bij geen andere natuurwetenschappelijke leer is de R. K. Kerk sinds Galilei's tijd, dermate geïnteresseerd geworden, als bij de Ontwikkelingsleer.

Het decreet der Congregatie van Kardinalen der Inquisitie, onder voorzitterschap van paus Paulus V,¹⁾ van den 25

1) Den 5en Mei veroordeelde het Heilig Officium, eveneens geleid door dien paus, de meening van Copernicus betreffende de onbeweeglijkheid der zon en de beweging der aarde, als valsch en absoluut tegengesteld aan de heilige Schriften. In 1632 werd Galilei opnieuw gedaagd voor die rechtbank door paus Urbanus VIII en 22 Juni 1633 werd bovengenoemde uitspraak bevestigd en volgde de bekende afzwering.

Men vindt wel eens de meening vermeld, dat de Galileische stelling zou zijn veroordeeld door de Kerk. Doch noch de Paus ex cathedra, noch een algemeen concilie hebben zich over de zaak uitgesproken. Dit neemt niet weg, dat genoemde beslissingen voor den *tijdgenoot* dezelfde kracht hebben gehad, alsof zij kathedratisch waren. De distinctie blijft echter van beteekenis voor de apologeten. Galilei is geïnterneerd geweest, en zijne werken zijn op den Index geplaatst. Vanaf 1664 tot 1835 hebben op den Index gestaan *in globo* alle boeken, die de beweging der aarde en de onbeweeglijkheid der zon leerden. De Index-uitgave van 1664 is geaprobeerd door Alexander VII in den gewonen vorm. (Gegevens ontleend aan „la Science catholique Juli-Sept. 1887, Juli 1900). Zie Schanz. Apologie des Christentums I. 582/3.

Ook Descartes heeft met de feitelijk als kerkleer beschouwde geocentrische wereldbeschouwing rekening moeten houden bij de publicatie van zijn in 1633 vervaardigd werk „Le Monde”. Na eerst twee kardinalen te hebben gepolst (het resultaat is ons niet bekend) heeft hij in de Principia Philosophiae zekerheidshalve het standpunt ingenomen, dat het bij zijne verdediging van het Copernicaansche stelsel niet ging om de *waarheid*, maar om een *betrek-*

Februari 1616, waarbij de bewering, dat de aarde niet het onbewegelijk middelpunt des heelals zijn zoude, uit wijsgeerig oogpunt foutief, en theologisch bezien, een dwaalleer des geloofs genoemd werd, is van kracht gebleven tot 1835. Toen is de tegenstand der Kerk geweken voor de evidentie der gebannen leer. Ondertusschen waren echter nieuwe moeilijkheden voor den Roomschen theoloog ontstaan.

De theologie had zich verzet tegen de bewijskracht der fossiele dierresten. Zij kon zich niet verklaren, met welk doel door de Voorzienigheid zoovele diersoorten zouden zijn geschapen, indien zij na luttele duizende jaren weer moesten uitsterven. Deze fossiele overblijfselen konden dus nooit deel hebben uitgemaakt van werkelijke dierlijke lichamen.

Deze uitvluchten werden voor goed vernietigd door het gezag van Cuvier. De zoölogie toonde de authenticiteit der geraamtedeelen aan, de geologie bracht ze in verschillende tijdperken onder, die gekenschetst worden, door de dieren en planten, welke daarin hebben geleefd.

Cuvier's kataklysmenhypothese gaf rekenschap van het verdwijnen der diersoorten: telkens was de geheele levende wereld door een gewelddadige gebeurtenis vernietigd, en opnieuw was een reeks diersoorten door den goddelijken wil geschapen.

Echter ook deze theorie kon geen plaats vinden in de kerkelijke theodicee. Waartoe dat scheppen en telkenmale weer vernietigen van een geheele wereld vol leven? En niet alleen de theoloog, ook de natuurkundige en de wijsgeer vonden deze aanname onbevredigend. Als van zelf dook in verschillende landen de Ontwikkelingstheorie op,

kelijke verklaring. Hiermee (Princ. Ph. III, 15) hoopte hij den Index te ontgaan. Deze passus is in strijd met zijn werkelijke meening, zooals die ons blijkt uit zijne brieven.

aangeduid en verdedigd in Duitschland op Goethe's voorbeeld door Blumenbach, Sömmerring, Oken, enz., in Engeland door Erasmus Darwin, Charles Darwin's grootvader, en in Frankrijk door Lamarck en Geoffroy de St. Hilaire.

Men weet, hoe op den 19en Juli 1830, tijdens de ontzettende staatkundige verwickelingen der hoofdstad, te Parijs in volle zitting der Academie van Wetenschappen de kamp gestreden werd tusschen de Constantie- en de Descendentieleer door Cuvier en Geoffroy de St. Hilaire. De uitslag was vernietigend voor den laatste en het is te wijten aan een principieele fout in zijne verdediging, dat zijne leer voor langen tijd ook uit de algemeene zoölogische discussies geheel verdwenen is.

Dit was zóózeer het geval, dat Charles Darwin, zooals hij in zijne autobiographie zegt, bij alle natuuronderzoekers met wie hij over de ontwikkeling der diersoorten sprak, op sterken tegenstand stuitte, ja zelfs bij Lyell en Hooker, dezelfden, die hem ten slotte tot publicatie zijner denkbeelden hebben weten te bewegen. Van 1858 dagteekent de hernieuwde intrede van de Ontwikkelingsleer in de wetenschap en binnen 30 jaar was de schaal ten gunste der Descendentieleer doorgeslagen. Reeds in 1888 kon Huxley schrijven: „het is geenszins twijfelachtig, dat wij door een algemeen concilie der wetenschappelijke kerk in 1860 met een overweldigende meerderheid zouden zijn veroordeeld; maar het is niet minder twijfelachtig, dat de uitspraak, indien een dergelijk concilie thans samenkwam, precies andersom zou uitvallen”. Tegenwoordig is de Ontwikkelingsleer door alle vakgeleerden, zij het dan minstens als werkhypothese, praktisch aanvaard¹); zelfs orthodoxe protestanten als Dennert

1) La théorie transformiste a pour elle qu'on ne peut concevoir une autre théorie scientifique qui la remplacerait utilement. E. Picard. La science moderne et son état actuel, 284.

en Reinke, katholieke vakmannen als Mivart, P. Wasmann, Dierckx enz. hebben min of meer vurige pleidooien gehouden te harer gunste.

Toch is het allerminst waar, dat de leer van Darwin, zooals zij is neergelegd in "The Origin of Species" na de stormen der kritiek, welke over haar hebben gewoed, in haren oorspronkelijken vorm zoude zijn blijven staan. Darwin zelf resumeert zijne leer als volgt :

1°. de Ontwikkeling der Soorten.

2°. de Erfelijkheid der verkregen eigenschappen.

3°. geleidelijke Variabiliteit dier eigenschappen.

4°. de Strijd om het Bestaan door een snelle toename der individuen, en zoodoende

5°. de Natuurlijke Teeltkeus, waardoor het voortbestaan der levenskrachtigere soorten.

In het algemeen kan men slechts zeggen, dat de eerste twee beginselen behouden zijn; het Darwinisme in zijn oorspronkelijken vorm grasseert nog slechts in de populaire geschriften, waarin de biologische hypothese is verwijld tot een kosmogonische leer, die met pathos, ja bijna met religieuze wijding wordt voorgedragen.

De varianten op het systeem zijn talrijk, ten eerste wegens het verschillende standpunt, dat jegens de feiten wordt ingenomen, vervolgens door de onderscheidene wijsgeerige stelsels, die den algemeenen gedachtengang van den onderzoeker bepalen en zoo op de verklaringen der feiten inwerken.

Bij den een neemt men een conscientieus en bijna sceptisch onderzoek waar van de waarde der feiten, zoo Virchow, de Hertwig's, Hubrecht enz. Bij den ander de neiging om waarnemingen te verfraaien, hare beteekenis te overdrijven, onnauwkeurigheden soms te plegen ten bate der geliefkoosde theorie, die tot vrome vervalsching kan overslaan.

Op de verklaringswijze der typische feiten oefenen de philosophische systemen grooten invloed uit. Om maar enkele te noemen: het hylozoïsme der zoölogische leden van den Duitschen Monistenbond heeft door aan te nemen dat de atomen bezielde wezens zijn, a priori gebroken met elke zuiver physisch-chemische verklaring van het cellenleven.

De mechanistische levensbeschouwing gaat over tot consequente ontkenning van het zieleleven in plant en dier (Detto, Günther) en komt daardoor licht tot een compromis met kerkelijke gezindten. bij wie een zelfde neiging bestaat, (Hertwig, Virchow) ja zelfs tot een deïsme, dat er logisch uit volgt (Weismann).

De psycho-vitalisten, leerlingen van Fichte en Fechner, kennen aan de organische eenheid, de cel, oordeel toe en ecarteeren dus bij voorbaat eenigszins de mogelijkheid, dat morphologische veranderingen der soort ontstaan door reactie op door uitwendige invloeden uitgeoefende prikkels (Driesch, Nägeli en Boveri enz.).

De theïsten eindelijk nemen in de natuur een directe inwerking der Godheid aan en kennen aan den mensch in de natuur eene afzonderlijke plaats tegenover de dieren toe. Dit ontnemt hun niet alleen de algeheele wetenschappelijke onbevangingheid ten opzichte van het vraagstuk van het ontstaan des menschen, maar ook b. v. bij het bespreken van sommige eigenaardigheden dier gewervelde dieren, welke het dichtst bij den mensch gerekend worden te staan, (P. Wasmann Reinke, Dennert, enz.). Geldt het bij P. Wasmann bijvoorbeeld de ontwikkeling te constateeren van eene keversoort, die in gastvriendschap bij termieten leeft, uit eene andere keversoort, die in dezelfde betrekking tot sommige mieren staat, dan wordt het 'bewijs' uit een klein aantal praemissen, met trouwens groote waarschijnlijkheid, gepraesteerd met een graagte en overtuigende kracht, die eene sterke tegen-

stelling vormt met den onwil en den tegenstand, waarmede hij de mogelijkheid van eene stamverwantschap tusschen den mensch en de anthropomorphen toegeeft.

Mag dus als regel gelden, dat de natuurwetenschappelijk gevormde geleerden, waartoe ook rechtzinnig Katholieken en Protestanten moeten worden gerekend, de Evolutieleer aanvaardden, ook al is de natuurlijke selectieleer gevallen, omtrent de naamgeving heerscht nog een klein verschil. De niet-kerkelijke geleerden hebben er in den regel niets op tegen, honoris causa den naam Darwinisme te blijven toekennen aan de, door den naärbeid der volgers, beproefde kern van Darwin's leer. Daarentegen laten anderen, en niet alleen Christelijke geleerden, bij gelegenheid een scherp woord vallen over het 'valsche' gebruik van dezen naam, wijl deze over het algemeen het stelsel aanduidt van de uiterste linkerzijde der Darwinsche school, namelijk het Haeckelianisme, waarmede zij, zelfs gedeeltelijke, identificatie vreezen.

II. Het Bijbelvraagstuk.

Wij zullen in hoofdtrekken nagaan, hoe de Katholieke kerk zich jegens deze leer gedraagt. Bij andere Christelijke gezindheden kan men minder goed spreken van een bepaalde verhouding jegens genoemde hypothese, daar elders het

opperste gezag òf geheel ontbreekt, òf alle dwingende kracht door bedreiging met een kerkban mist, terwijl ook het imprimatur als waarborg van rechtzinnigheid niet voorkomt, of althans niet zoo systematisch wordt toegekend òf onthouden aan werken over filosofie, theologie en de H. Schrift.

De Kerk nu heeft, op den huidigen dag, slechts een matig theologisch belang bij de aannahme of verwerping der ontwikkelingsleer. Het geldt hier, strict bezien, een slechts *zoölogisch* vraagstuk, dat wel nauw raakt aan sommige geloofsquaesties, niet echter zonder dat er een compromis mogelijk is.

Daar de Bijbel op vele plaatsen tegen die leer en tegen praemissen en consequenties daarvan, vrij uitdrukkelijk schijnt te spreken, gaat het in de eerste plaats om de vraag, of de Heilige Schrift met al hare deelen door de Godheid is geïnspireerd.

Het Vaticaansch Concilie (de Revelatione) heeft de uitspraak van het Trentsche Concilie bevestigd, waarbij de in de Kerk gebezigde Latijnsche vertaling (Vulgata) als authentieke tekst, en de uitlegging door de Kerk als de ware zin der canonieke boeken werd gedecreteerd. Uit de besprekingen, die voorafgingen aan de opstelling van het finale 'schéma', dat aan het Concilie zou worden voorgelegd, blijkt, dat de vergaderde bisschoppen, vooral daartoe bewogen door Mgr. Meignan, den meest bevoegden bijbelkennner, nog geen definitieve anti-progressivistische beslissing wilden nemen in zake de verhouding tusschen de Kerk en de ongelooovige bijbelkritiek.

„Je ne crois pas être téméraire en affirmant que des interprètes illustres se seraient refusés à admettre l'opinion du schéma dans les termes où elle est exprimée. Tous les savants professeurs que je connais, usent d'une grande liberté pour traiter les questions de chronologie, de géologie, d'astronomie et d'autres semblables. Désormais il n'y aura plus personne qui osera entreprendre la tâche ingrate et

cependant nécessaire, de concilier autant que possible la Bible avec la science." „Si l'on ne veut pas définir les rapports de l'Écriture avec la science, il faut se taire et attendre." 1)

Het Vaticanum geeft nu, zonder bijvoeging, enkel uitleg van den betreffenden tekst van het Tridentinum, welks bedoeling dan zou zijn geweest te verklaren, dat de ware zin van de H. Schrift, wat aangaat het geloof en de zeden (in rebus fidei et morum) die is, welke de kerk als zoodanig beschouwd heeft en beschouwt. In den bijbehorenden Canon wordt vervloekt: „hij, die de boeken der H. Schrift in hun geheel en in al hunne deelen niet aanvaardt als heilig en canonisch, of ontkent, dat ze op goddelijke wijze zijn geïnspireerd." Uit de besprekingen vóór de vaststelling van de eindredactie volgt, dat de bedoeling was, de onfeilbaarheid niet enkel te beperken tot de quaesties die het geloof en de zeden betroffen, maar uit te breiden ook tot de historische feiten. Dit is uitdrukkelijk bevestigd door Leo XIII en de encycliek „Providentissimus Deus."

Hoe de houding der voornaamste kerkelijke apologeten en orthodoxe bijbelkenners in de laatste helft der 19^e eeuw zich gewijzigd heeft, moge blijken uit het volgende staaltje: in 1856 veroordeelde de abbé Meignan elken twijfel aan het verhaal van de verschijning van een engel aan Balaäm, en van de woorden die zijne ezelin bij die gelegenheid gesproken zou hebben: „Si les paroles de l'ânesse et l'apparition de l'ange sont une fiction, un songe, alors que l'Écriture Sainte les rapporte comme un fait, pourquoi toute l'histoire de Baläam ne serait-elle pas aussi une fiction et un songe? Et si l'histoire de Balaäm est une fiction, pourquoi la Bible entière ne serait-elle pas un mélange de fictions et de vérités? Alors qui démêlera la

1) Zie A. Houtin Question biblique au XIX^e siècle 91.

fable d'avec l'histoire, l'allégorie de la vérité? Un champ libre est ouvert à l'arbitraire. Les Saintes Ecritures seront dépouillées de leur caractère sacré; leur autorité s'évanouira; la Bible devenue la plus infidèle des histoires, ne sera plus la Bible" 1) In 1896 schreef de kardinaal Meignan in zijn commentaar: 'de Moïse à David' over hetzelfde verhaal: Histoire ou fiction, voici ce que Balaâm a raconté . . . le poète n'-a-t-il pas arrangé la scène et relevé de détails épiques ce spectacle des caprices et de l'obstination d'un animal? Enfin Dieu, dans sa puissance, aurait-il vraiment fait parler l'ânesse, les commentateurs se sont posé ces questions. Sans vouloir les trancher, nous continuons le récit biblique" 2).

Dezelfde, meer verzoenende geest, jegens eene gematigde bijbelkritiek is ook tot den pauselijken stoel doorgedrongen, ja zelfs van daar uit op de Katholieke Christenheid overgegaan. Bijvoorbeeld Leo XIII in zijne encycliciek Providentissimus Deus 1893, geeft wel eene sterke veroordeeling van menig concordistisch stelsel, dat door een buitenstaander vrij gematigd zou worden genoemd, maar doet toch ook eene concessie aan den algemeen hoorbaar geworden drang tot meerdere vrijheid in tekstvertolking, b. v. in de volgende zinsnede: „Men moet in aanmerking nemen, dat de gewijde schrijvers of liever de H. Geest sprekende door hun mond, niet den aard der zichtbare wereld aan ons hebben willen openbaren, waarvan de kennis van absoluut geen nut is voor ons heil; daarom stellen deze schrijvers zich niet voor de natuurverschijnselen onmiddellijk te bestudeeren; maar wanneer ze erover spreken, beschrijven zij ze *op metaphorische wijze* en maken daarbij gebruik van ge-

1) Meignan, les Prophéties messianiques, 533.

2) Meignan, de Moïse à David, 217.

Zie ook Houtin, *ibid*, 208/9.

woonlijk in hunnen tijd gebruikte spreekwijzen, waarvan zich ook nu nog de grootste geleerden in het gewone leven bedienen.”

Ook verschillende private handelingen van Leo XIII ten aanzien der meer vooruitstrevende richtingen in de kerk getuigen van eene zelfde welwillendheid jegens de pogingen van katholieke zijde om kerkleer en wetenschap te verzoenen.

De Roomsche apologeet Duilhé de St. Projet drukt vooraan in zijne bekende „Apologie scientifique de la Foi chrétienne” een eigenhandig schrijven af van Paus Leo XIII aan den auteur: „Ce que vous établissez avec autant de sagesse que de vérité, c'est qu'il n'y a rien dans les divers enseignements de la science, qui puisse porter atteinte à l'autorité de la foi catholique, et bien plus, qu'il existe une éclatante harmonie entre toutes les vérités de la révélation divine et les découvertes, dues aux laborieuses recherches de l'esprit humain... Nous vous félicitons d'avoir appliqué tous vos soins et les ressources de votre esprit à une démonstration apologétique d'une très grande importance en elle-même et parfaitement appropriée aux nécessités des temps présents” [1885.]

Dit werk is vooral daarom merkwaardig, omdat daarin een pleitrede wordt gehouden voor de ontwikkelingsleer, die, volgens Duilhé, niet in het minst strijdt met de openbaringen des geloofs.

„La vie est-elle due à une création immédiate, à une intervention spéciale de Dieu? ou bien est-elle le résultat d'un état initial, un effet de lois primitivement établies se produisant dans des circonstances favorables, déterminées par le Créateur, nous répondons: la foi ne prescrit rien à cet égard; le dogme de la création est aussi simple, aussi

net que compréhensif; il laisse un vaste champ entièrement libre aux investigations humaines".¹⁾

Zelfs wordt de aanname toelaatbaar geacht, dat er een kiem des levens reeds zou hebben geschuild in den oorspronkelijken nevel, waaruit vervolgens het leven op aarde zich zou hebben ontwikkeld. Wij zullen straks nog even tot dit boek moeten terugkeeren.

Dat zulke uitingen van Leo XIII, die zeker niet van liberalisme, maar toch van transigentie blijk geven, werden beschouwd minder als voorschrift dan als concessies aan eene zeker niet altijd even rechtzinnige beweging binnen de Kerk zelf, wordt duidelijk, wanneer men nagaat hoe andere bijbelkenners omstreeks denzelfden, en nog in onzen tijd optreden. Het orthodoxe Schriftgeloof immers kon zich met evenveel grond op de Encycliek „Providentissimus” beroepen, want daarin staat ook het volgende: „Men mag het systeem niet toelaten van hen, die, om te ontsnappen aan deze wetenschappelijke en historische moeilijkheden, er niet voor terugschrikken om aan te nemen, dat de goddelijke inspiratie enkel betreft, datgene, wat behoort tot het geloof en de zeden, maar niets meer²⁾, — want, zoo denken zij verkeerdelijk, de ware beteekenis moet worden gezocht, minder in hetgeen God heeft gezegd, dan in de reden, waarom hij het heeft gezegd³⁾ want al deze boeken en wel deze boeken in hun geheel, welke de Kerk beschouwt als

1) Apologie etc. ⁴ p. 222.

2) Daarentegen dr. Poels in zijne Centrumartikelen tegen prof. Bolland: „Wij, Katholieken, ontkennen slechts, dat in onzen Bijbel *dwalingen* staan *betreffende geloof en zeden*” (1899). Curciveering van dr. Poels.

3) Gericht tegen de school van Mgr. d’Hulst, de ‘ecole large’ De geincrimineerde gedachte vindt men uitgedrukt o. a. Mgr. d’Hulst, *La question biblique*, 1893, p. 25.

Men vindt echter dezelfde gedachte van Mgr. d’Hulst herhaald in past. Sloet’s inleiding tot zijne onlangs verschenen bewerking der Richteren.

gewijd en canonisch, zijn met al hunne deelen onder inspiratie van den H. Geest geschreven."

De meest vasthoudende schriftverklaarders hebben de mogelijkheid ingeruimd, dat bepaalde groepen van fouten door onnauwkeurigheid der copïïsten zijn ingeslopen in den Bijbeltekst, bijv. in de chronologische tafels der aartsvaders. Verreweg de meesten nemen een, soms verwarring schepend, gebruik aan van metaphoren. Hier en daar zelfs duikt ook de opmerking op, dat vele teksten moeten worden beschouwd als citaten, door de gewijde schrijvers zonder instemming opgenomen (*citationes tacitae vel implicitae*) ¹⁾.

Men komt echter met de toepassing dezer exegetische methoden niet heel ver. Hoe kan men er in slagen, het Copernicaansche stelsel te aanvaarden, wanneer men vasthoudt aan de historische onaanvechtbaarheid der bijbelteksten? Men kan psalm CIII, 5: Hij heeft de aarde gegrond op hare grondvesten, zij zal nimmermeer noch eeuwiglijk wankelen" ²⁾, psalm XCII, 1: „Gij hebt de aarde vastgemaakt, en zij blijft staan" ³⁾, en verder psalm XVIII 6, 7 enz. Job IX v. 7: „Die de zon gebiedt en zij gaat niet op" Habakuk III, 11: „De zon, de maan stonden stil in hare woning", Ecclesiasticus XLIII, 5: Het is een groote Heer, die dezelve (de zon) gemaakt heeft en die hare reis door woorden heeft doen stilstaan" ⁴⁾, men kan al deze teksten met een

1) Certum est hagiographos non omnium rerum de quibus scripserunt notitiam accepisse per supernaturalem representationem. Pesch. S. J. de Inspiratione Scripturae Sacrae p. 414/415. Vid. p. 539.

De besproken theorie (van P. Prat) is in hare toepassing beperkt door het decreet der Bijbelcommissie van 23 Eebr. 1905: zij mag alleen worden toegepast (behoudens eerbiediging van gevoelen en oordeel der Kerk) waar aangetoond is: 1e. dat de gewijde schrijver inderdaad citeert, 2e. dat hij de citaten niet zelf aanvaardt

2) Qui fundasti terram super stabilitatem suam; non inclinabitur in saeculum saeculi. Statenvert. ps. CIV, 5.

3) Firmavit orbem terrae, qui non commovebitur. Statenbijbel ps. CXIX, 90.

4) Statenvertaling; Vulgata: in sermonibus ejus *festinavit* iter.

trouwens vrij buitensporige exegetische vrijmoedigheid uitleggen als hyperbolische figuren¹⁾, ingegeven door den beeldrijkdom der Oostersche geesten enz. Dit gaat al echter moeilijk meer met Josua X, 12—14. De bijbelsche historieschrijver legt op dit feit een' bijzonderen nadruk, die ten eenenmale het vermoeden uitsluit, dat deze vermelding van het stilstaan van zon en maan als poëtische licentie of onernstig gerucht zou mogen worden opgevat. „En daar was geen dag aan dezen gelijk, voor hem noch na hem, dat de Heere de stem eens mans alzoo verhoorde; want de Heer streed voor Israël.”

Nog treffender echter is 2 Koningen XX, 8—11: „En Isajas zeide: dit zal U een teeken van den Heere zijn, dat de Heere het woord dat hij gesproken heeft, doen zal: zal de schaduw 10 graden voorwaarts gaan, of 10 graden achterwaarts keeren? Toen zeide Ezechias: het is der schaduw licht, tien graden nederwaarts te gaan, neen, maar dat de schaduw 10 graden achterwaarts keere. En Isajas de profeet riep den Heere aan; en hij deed de schaduw 10 graden achterwaarts keeren, in de graden welke zij nederwaarts gegaan was, in de graden van Achaz' zonnewijzer” [Herhaald Isajas XXXVIII, 7—8 Ecclesiasticus XLVIII 26].

Het is dan ook zeker geen wonder te noemen, dat een aantal theologen ook nu nog, of althans tot voor kort, het stelsel van Copernicus bestreden hebben. In 1888 hebben de *Nouvelles Annales de Philosophie catholique* eene weerlegging opgenomen der stelling, dat de aarde om de zon

1) Si duo forte ad oppositas conclusiones perveniant, et alter dicat librum esse historicum, alter esse merum poëma, uterque tamen, si vult esse catholicus, fateri debet: si historia est, est historia inspirata; et si poëma est, est poëma inspiratum . . . Dogmate inspirationis nemo vetatur inquirere in genus litterarium singulorum librorum sacrorum, . . .

Pesch S. J. de *Inspiratione Sacrae Scripturae* 404, 405.

Het is alleen niet altijd geoorloofd om, ook met behoud van de leer der inspiratie, een bijbelplaats als poëem te beschouwen, getuige het laatste decreet der Bijbelcommissie.

draait van P. Hilaire te Parijs. Verder kan nog vermeld worden het werk van den abbé C. Heullant getiteld: „Le soleil et le firmament tournent mais la terre ne tourne pas, par un observateur.” Ten slotte een werkje van Arthaud: „La terre ne tourne pas.”

Deze heeren zullen onder de ontwikkelde Katholieken weinig aanhangers vinden; men moet echter toegeven, dat zij deze conclusies uit de aangehaalde teksten hebben getrokken met ijzeren consequentie.

Eenzelfde controvers treft men aan in zake den ouderdom der aarde. Door de mogelijkheid, dat de copiïsten der gewijde schriften zich verschreven hebben, in rekening te brengen, kan men den ouderdom der aarde terugbrengen van circa 6000 tot hoogstens 10000 jaren ¹⁾, voldoende om, met wat goeden wil, rekenschap te geven van den ouderdom der Chaldeeusche en Egyptische beschavingen, maar de algemeen aangenomen geologische theorieën moeten worden afgewezen, laat staan de ontwikkeling der diersoorten uit eenvoudiger vormen.

De Katholieke geleerden, die de leer der ontwikkeling van hogere uit lagere diersoorten aanvaard hebben en verdedigen — en hun aantal is legio — hebben zich dus

1) J. Guibert, supérieur du séminaire de l'institut catholique de Paris, schrijft in zijn buitengewoon verbreid boek 'Le mouvement chrétien' p. 136: *Aucun catholique n'hésite à reconnaître que le monde, formé sans doute conformément à l'hypothèse de Laplace par l'action lente des causes naturelles, remonte à une incalculable antiquité.* Geen een Katholiek?

En dan de abbé *Constant*, *Science et révélation*, 1892.

Abbés *Moigno et Dessailly*, *Les livres saints et la science*, 1884 in dit opzicht een zeer merkwaardig boek.

Verder de Moor, *Grandelaude*, etc. etc.

Bovendien sluit het laatste antwoord in het laatste decreet der Bijbelcommissie — en terecht, wijf zeer consequent, — zeker niet elke aarzeling omtrent den ouderdom der aarde uit.

afgescheiden van de zoogenaamd strikt-rechtzinnige bijbelschool (gelijk wij later zullen zien).

Ten eerste n.l. eischt de descendentieleer millioenen jaren voor de geleidelijke vorming der bestaande plant- en diersoorten; dezen ouderdom aanvaarden, beteekent — terecht wellicht — breken met de historische traditie en de Inspiratie der deelen van de gewijde schrift ¹⁾.

Verder is zij moeilijk te rijmen met het scheppingsverhaal. De ultra-traditioneele school blijft hier ver achter bij S. Augustinus, voor wien de dagen der Schepping geheel anders zijn geweest dan de onze ²⁾, daar althans de eerste drie afgevoelen waren vóór de schepping der groote lichtgevende lichamen. Het licht dat voorafging aan den vierden Scheppingsdag moet daarom worden verstaan als een *geestelijk* licht, en de opvolging van dag en nacht gedurende de zes eerste dagen moet *geestelijk* worden opgevat, evenals de zevende dag zelf ³⁾.

De zes scheppingsdagen moet men begrijpen als één dag, waarin de scheiding tusschen dag en nacht een geheel andere was, dan die tusschen den dag en den nacht, teweeggebracht door de, door God geschapen lichtgevende lichamen ⁴⁾, zoodat de dagen onzer tijdrekening met den vierden scheppingsdag eerst zijn begonnen. Daarom

1) Een bemiddelende uitlegkunde onderscheidt tusschen deelen (partes) en deeltjes (parcellae); het Tridentinum zou dan gesproken hebben van de inspiratie der deelen, doch vrijheid gelaten, wat de deeltjes, i. e. afzonderlijke woorden en uitdrukkingen, aangaat.

Also brauchen wir unter 'allen Teilen' nicht notwendig jedes einzelne Wort und jeden einzelnen Satz zu verstehen wie man ja überhaupt nicht an die kleinsten und geringfügigsten. Dinge zu denken pflegt, wenn man von den Teilen eines Buches redet.

Pesch S. J. Zur neuesten Geschichte der Katholischen Inspirationslehre 35

2) de Gen. ad Lit. IV, 18.

3) *ibid*, 21.

4) *ibid* 26.

moet de schepping van alle dingen terzelfder tijd zijn geschied ¹⁾. Maar de scheppingsdagen zijn te verstaan, niet als iets figuurlijks tegenover de letterlijke en werkelijke opvolging van dag en nacht in onze, door de zon veroorzaakte dagen, doch als eene werkelijkheid en ook daar, in het meer waarachtige, geestelijke licht is met des te meer zekerheid sprake van een geestelijken dag en een geestelijken nacht ²⁾. In de geestelijke contemplatie der schepping (door de volmaakte geesten der engelen) beduidt: *avond* de denkhandeling, waardoor het schepsel wordt opgevat als staande buiten de Godheid (*cognitio vespertina*) — en *morgen*, die, in welke de geest zijn aandacht van de schepselen terugwendt tot eene verheerlijking naar den Schepper (*cognitio matutina*) ³⁾. De schepping is dus op te vatten als eene visie, niet een fictieve en slechts poëtische droom, maar als een kosmogonisch visioen.

Deze diepzinnige beschouwingwijze vol van schitterende neoplatonische gedachten heeft echter dit gemeen met de rationalistische schriftkritiek dat zij in haar trouwe en onverbiddelijke openhartigheid de scherpst mogelijke kritiek uitoefent op de overgeleverde tekstwoorden. Hare houding jegens het scheppingsverhaal is ten eenenmale anders, dan die der moderne en der ongeloovige geleerden uit Augustinus' tijd, daar zij het geïnspireerde karakter der H. Schrift vooropstelt. Het is daarom des te aandoenlijker, dat zij, door op elke nuance in de uitdrukkingswijze, op elke mogelijke tegenwerping van heidensche filosofen den vollen nadruk te leggen, gekomen is tot eene sublimie denkwijze, die den gehoorzamen zoon der Kerk en den subtilen wijsgeer heeft bevredigd, — maar tegelijkertijd den

1) *ibid* V, 3.

2) *ibid* 58: ubi enim melior et certior lux, ibi verior dies: cur ergo non et verior vespera et verius mane?

3) *ibid*.

gewonen bodem der schriftverklaring heeft verlaten. De gebruikelijke schriftexegese, gaat niet, als St. Augustinus, op het detail trouwhartig in, maar vult dit aan met detailleerende verzekeringen, die voor den ongeleerde afdoende zijn, wyl zij hem niet meevoeren met de geestelijke bergtochten der oudere kerkelijke wijsgeeren, waar hij den adem en het evenwicht zou kunnen verliezen. Dit zou niet het eenige voorbeeld zijn van eene theoretische afdoendheid, die zich omgekeerd verhield tot het praktische gevolg.

Het is daarom een kenschetsend feit, dat een huidige richting onder de katholieke geleerden, die meer bemiddelend zich verhoudt tot de moderne wetenschap, zich gaarne beroept op de Augustinische Schriftvertolking¹⁾, terwijl de seculiere geestelijke gemiddeld zich bij St. Thomas houdt, die naast eene uitvoerige herhaling van Augustinus' leer²⁾, een sterken nadruk heeft gelegd op de zes maal vier en twintig uur der Schepping.³⁾ Leo XIII heeft in de transigente passages van de encycliek „Providentissimus Deus” zich met voorkeur beroepen op uitspraken van S. Augustinus, die een schriftuitleg op hooger niveau, een meer vergeestelijkte en vergeestelijkende interpretatie aanmoedigen⁴⁾.

1) „Il ne serait pas sans utilité de constater que la tradition chrétienne se découvre à mesure qu'on l'étudie, plus riche, moins dogmatique, moins asservisante qu'on ne paraît le croire en certains milieux....

On devrait souhaiter que les philosophes catholiques de notre temps renouvellent connaissance avec la pensée de S. Augustin. Ils auraient beaucoup à y comprendre” J. M. Grosjean, Annales de phil. chrét. 1901, April—Sept., 200.

2) Qu. disp. de potentia IV art. 2.

3) Petavius (1583—1652) bemerkt, zu seiner Zeit sei die Auslegung des Augustinus allgemein aufgegeben, denn der Buchstabe spreche zu deutlich dagegen (Schanz. Apologie des Christenthums⁴. 536.)

4) Men denke verder bijv. aan:

Spiritum Dei qui per ipsos loquebatur noluisse ista docere homines nulli salutis profutura. De Gen. ad Litt. II, 9 (20)

Non legitur in Evangelio Deum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos facere volebat, non mathematicos. De actis cum Felice Manichaeo I, 10.

De Jezuiët P. von Hummelauer heeft een reeks van elf onderscheidene gebruikelijke uitleggingen van het scheppingsverhaal opgesomd ¹⁾. De voorstanders van het *diluviaansche* systeem, dat het ontstaan der aardlagen doet beginnen met den zondvloed, kunnen zich beschouwen als de meest rechtzinnigen. De meest verbreide uitleg is deze, dat de zes dagen zijn op te vatten als *perioden* (periodistisch systeem) die op verrassende wijze zouden overeenstemmen met eene indeeling der aangenomen geologische perioden. Hij is bovendien door het laatste decreet der Bijbelcommissie tot probabele theorie geworden ²⁾.

Ja met instemming is door vele exegeten een uiting van Haeckel gecommentarieerd, dat men, door het scheppingsverhaal van Genesis I onbevooroordeeld te lezen, daarin zou hebben te zien een evolutionistische theorie, en in Mozes een voorlooper van Darwin.

De leer der biologische ontwikkeling of het transformisme, die — zoolang zij niet op den mensch wordt toegepast — door een ontal van theologen wordt aanvaard en — toegepast op den mensch — door vele vakgeleerden en theologen in de Kerk minstens wordt mogelijk geacht, is echter strijdig met den strikten tekst van het scheppingsverhaal: Gen. 1, 24: De aarde brenge levende zielen voort *naar haren aard*, (ib 25) En God maakte het wild gedierte der aarde *naar zijnen aard*, en het vee *naar zijnen aard* en al het kruipend gedierte des aardbodems *naar zijnen aard* . . . enz.

Men ziet, dat de gretigheid, waarmede vele Katholieke geleerden zich bij de uitkomsten van de moderne weten-

1) Houtin l. c. 216. Thöne Geschichte der Urzeit, 48.

2) Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctione, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox Yôm (dies), sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque huiusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat?

Resp. *Affirmative*.

schap aansloten, toch altijd in contrast blijft staan met het geïnspireerde karakter der gewijde boeken, wat aangaat den letter, zoodat, naar het schijnt, eene verzoening is buitengesloten tusschen den ultra-traditioneelen theoloog en inzonderheid de Roomsche vakgeleerden, die eene al te ascetische houding jegens de nieuwere natuurwetenschap, de egyptologie, de vergelijkende taalwetenschappen onvruchtbaar vonden voor den innerlijken groei, en schadelijk voor het aanzien der Kerk. De ernstige controversen over de historische waarde der gewijde Schrift dagteekenen uit het begin der vorige eeuw. Nog in 1850 waren vele prelaten van oordeel, dat de uitkomsten van de geologie niet meer in rekening zouden kunnen worden gebracht bij de beoordeeling van het zondvloedverhaal o. a. in 1856 schreef de reeds vermaarde abbé Meignan, dat het rationalisme zijne bezwaren niet meer tegen het verhaal van den zondvloed dorst geldend maken. In 1848 had de aartsbisschop Mgr. Gousset geschreven: „que sont devenues ces théories de la terre, dont les incrédules ont fait tant de bruit?”¹⁾

Het aantal twistvragen, dat aan de beslissing van den H. Stoel werd onderworpen, nam meer en meer toe, en eindelijk werd door Leo XIII naar aanleiding van eene klacht door den aartsbisschop van Parijs herhaaldelijk ingebracht tegen den abbé Loisy, die beschouwd werd als de aanvoerder der Dissidenten, in Dec. 1900 besloten eene commissie te benoemen, die ten doel had de nauwgezette bestudeering van het Bijbelvraagstuk, afgezien van personen en geschriften. In Augustus 1901 werd tot voorzitter benoemd kardinaal Parocchi, tot leden de kardinalen Segna en Vivès y Tuto; aan hen als rechters, werden twaalf raadgevers toegewezen, waaronder de Nederlander Dr. Poels

¹⁾ Théologie dogmatique I, 105.

Leo XIII benoemde na den dood van kardinaal Parocchi den kardinaal Rampolla tot voorzitter en tot nieuw kardinaallid Z. Em. Satolli. Het schijnt dat de keuze dezer consultoren mede wijst op de meer breede gezindheid, waarom paus Leo XIII bekend is geweest en op den uit de meeste zijner herderlijke besluiten sprekenden wil, de verzoening en samensluiting van alle richtingen in de R. K. Kerk te bewerken. Evenzeer schijnt het vast te staan, dat met Pius X een nieuwe koers is gegeven aan de werkzaamheden der Bijbelcommissie. De toevoeging van Z. Em. Merry del Val tot de kardinaalleden der commissie en van een groot aantal consultores duidt op eene gezindheid, die niet buitengemeen gunstig is voor de progressivistische richtingen in de Bijbelexegese ¹⁾. Wij zullen later nog even terugkeeren tot de laatste beslissingen dezer commissie, kunnen er echter nu reeds den nadruk op leggen, dat zij met zekere omzichtigheid zijn gesteld, zoodat zij ten aanzien van onbesliste punten geen bindend karakter hebben

Pius X heeft twee meer geavanceerde hooggeeren te Rome, den een aan het Romeinsche Seminarie (ad. S. Apollinarem), den ander aan de Gregoriaansche Universiteit (het nieuwe collegium romanum) afgezet en vervangen resp. door aan den zijnen meer verwante geesten, den Capucijn P. Hetzenhauer en den Jezuiet P. Delattre. Men is het er over eens, dat aan deze geleerden, geen philoneïsme kan worden verweten. In hen is de zuiver laatmiddeleeuwsche exegese levend geworden. P. Hetzenhauer heeft in zijne Exegesis

1) Dit was wellicht reeds te verwachten uit de bijbeluitlegging, inzonderheid der Evangeliën, uitgegeven door den kardinaal Giuseppe Sarto, later Pius X. In zijne eerste Encycliek „E Supremi apostolatus cathedra”, citeert Pius X tegen het rationalisme en het semi-rationalisme de woorden van Paulus aan Timotheus: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt”. 1 Tim. IV, 20 et 21

biblica eene uitvoerige beschrijving gegeven van de Annunciatie, en teekent daarin het huis van de H. Maagd, waarvan een deel, door engelen in aera sublatum nog te Loretto te zien is, en gaat in bijzonderheden het feit der Ontvangenis na, het binnenkomen van den engel Gabriël, niet 's nachts, om de H. Maagd niet te compromitteeren maar des avonds, enz. enz. De geboorte van den Christus communi via sed non communi modo, wordt met tal van medische bijzonderheden beschreven. Ook P. Delattre behandelt de exegese met die middeleeuwsche bonhomie, die bij elke schriftuurlijke moeilijkheid een afzonderlijk wonder aanneemt om haar te verklaren, ja, bijkans opzettelijk moeilijkheden opzoekt, om aan des te grooter aantal wonderen, de almacht Gods te laten blijken.

Het is misschien niet volkomen juist. om, zooals sommigen ¹⁾ gedaan hebben deze pogingen met ironie gade te slaan, aangezien daaruit het opzettelijke en ernstige streven blijkt, voor allegorische en symbolistische opvattingen geen ruimte te laten en zelfs de mogelijkheid daarvan af te wenden door juist de kleinste details der gewijde gebeurtenissen nauwkeurig te omlijnen en de werkelijkheid en het historische relief daarvan boven allen twijfel te verheffen. Aan rationalistische zijde ziet men deze neiging van de orthodoxe bijbelverklaring, om de voorstelling van de groote historische heilsfeiten dermate te verlevendigen, dat — ook verzwegen — de weerlegging aller symbolistische en poëtistische opvattingen, volkomen zij, niet aan met de historische waardeering welke zij verdient. Ook de goed kerkelijke apologeet, die zich bij het veldwinnen van deze middeleeuwsche meeningen in de omgeving van den Heiligen Stoel, den grond voelt ontzinken voor eigen strijd

1) o. a. P. Lagrange, lid der Bijbelcommissie in zijn *Eclaircissement sur la méthode historique à propos d'un livre du R. P. Delattre S. J.*

Zie ook Houtin l. c. p. 210—17.

om de dierbare geloofsleer tegen het rationalisme, neemt bij gelegenheid een bitter en smalend woord tegen die leer in den mond, zoo de vermaarde Prof. Schanz, wanneer hij de „naive Exegese” als een klein strijdwoord uit den beheerschten tekst telkens even doet opglinsteren. De meeningen staan hier minstens even heftig en schijnbaar onverzoenbaar als elders tegenover elkaar ¹⁾). Alleen wordt de hartstochtelijkheid

1) An das hohe Altertum stossen sich allerdings noch einige furchtsame Geister, sei es wegen zu enger und miszverständener Interpretation der biblischen Texte, sei es aus reiner Geistesträgheit um sich nicht die Mühe zu geben, das Joch alter Ideen abzuschütteln, um nicht zu sagen, alter Irrtümer, an die sie gewöhnt sind.

Lenormant geciteerd door

Schanz, *Apol. des Christ.* I, 627.

Mann kann sich darum nicht beklagen, wenn eine ernste Wissenschaft über eine solche Unmethode unrettbarer Verlegenheitshypothesen spottet.

Theol. prof. Peters. *Bibel und Naturwissenschaft nach*

den Grundsätzen der Katholischen Theologie.

Bij S. Augustinus vindt men reeds:

„Het is bijzonder beschamend en verderfelijk, en men moet er ten zeerste tegen waken, dat de een of andere ongeloofige een Christen, die daarbij doet alsof hij naar de Christelijke letteren te werk gaat, aldus hoort raaskallen, dat hij nauwelijks het lachen kan laten, als hij hem zoo de plank ziet mis schieten. . . . Welk een ergenis en verdriet deze onhandige en overmoedige menschen hun voorzichtigere broeders aandoen, is niet te zeggen . . .

De Gen. ad Litt. I, 19.

S. Thomas (S. Th. I qu. 68 a. 1 Corp.) neemt de Augustinische aanwlijzing als volgt over: „Wanneer de H. Schrift op meer dan ééne wijze kan worden uitgelegd, laat dan niemand ééne dier verklaringen zoo strict aanhangen, dat, ingeval de zin, dien hij waagt te beschouwen als den waren zin der Schrift, op zekere gronden mocht blijken onjuist te zijn, de H. Schrift daarom door de ongeloofigen zou worden bespot en de weg des geloofs voor hen afgesloten.”

Ditzelfde schooner gezegd bij St. Augustinus de Genesi ad Litt. I, 18 (al. 37). Zie verder Pesch S. J. de *Inspiratone Scripturae Sacrae* 404-5 waar hij aanmaant tot voorzichtigheid:

Si quis simpliciter aperiret Scripturam, quam manu tenet, et diceret: Hic legitur haec sententia; ergo eam ut a Deo revelatam credo fide divina — posset misere errare. Nam ante talem actum fidei plura requiruntur:

1. ut textus secundum sensum sit is, quem hagiographus scripsit.
 2. ut sensus grammaticalis verborum sit sine ambiguitate clarus.
 3. ut certo constet, quid Deus his verbis ut suam sententiam affirmare voluerit
- Quia vero in textibus ad fidem et mores non pertinentibus saepe haec tria

en de scherpte van toon gedempt door de handige en omzichtige bewoordingen van de pauselijke voorschriften en regels voor het schriftonderzoek en wellicht den angst voor eene veroordeeling. De veroordeelingen, welke in dezen strijd gevallen zijn, zijn meestal slechts negatief geformuleerd, dat is, vermelden de dwaalleeringen zonder over te gaan tot de ondubbelzinnige aanwijzing van hetgeen de pauselijke Stoel zelve in zulk eene kwestie dogmatisch juist acht, en dus zonder eenig *positief* voorschrift. Bovendien gaan zowel veroordeelingen van werken als van leeringen niet direkt uit van den Paus, doch van onder zijne oogen arbeidende congregatees, welker besluiten door den Paus worden geaprobeerd. Hier en daar wordt dus de een of ander, die in den strijd der meeningen te veel naar links mag zijn afgedwaald, plots getroffen, zonder dat de verder strijdenden in eenige direkte formulering door het opperst Leergezag, eene aanwijzing kunnen vinden, om zich a priori voor dien val te vrijwaren.

In het midden der voorgaande eeuw werd de beginnende kamp tusschen de Katholieke geleerden om de geopenbaarde waarheid van het Bijbelwoord vooral gevoerd met wapens uit het arsenaal der protestanten. Het periodisme als uitlegging van het Hexameron was geleverd door den protestant Deluc, de geologische zondvloedtheorie door den protestant Cuvier, eene gematigde bestrijding van het Evolutionisme door den protestant Quatrefages, de bestrijding van Renan's Vie de Jésus door den predikant Edmond de Pressensé. Sedert eenige tientallen jaren echter

minime certa sunt, ideo generatim de iis melius actus fidei in specie non elicitor, cum recta applicatio principiorum criticorum et hermeneuticorum in his rebus difficilis sit, et ex altera parte Deus hos textus non ideo scribi voluerit ut de iis per se actus fidei elicentur, sed ut servirent tanquam vestitus eorum, quae per se credenda proponuntur.

wassen ook op Katholieken bodem de theorieën welig op. De bijbelcommissie en het H. Officium hebben slechts te schiften, en af te wijzen. Van tijd tot tijd wordt een auteur genoodzaakt eene bepaalde leer terug te nemen, en eene enkele maal duikt dezelfde leer weer zonder protest op.

Dat het Evolutionisme, ook wanneer het niet wordt toegepast op den mensch, in strijd komt met den *woordelijken* tekst der H. Schrift, is geen beletsel voor een groote en gewichtige fractie, om haar te aanvaarden. Onder de beperkte Evolutionisten rekt men een heele reeks van wetenschappelijke mannen. Een min of meer gematigd Evolutionisme is gepredikt o. a. door: P. Hébert, den abbé Guibert, den abbé Hemmer, Mgr. Mignot, den abbé Girodon, Jean d'Estienne, den rector van het Institut Catholique te Toulouse Duilhé de St Projet, V. Meunier, den abbé Farges, P. Zahm, Fr. Leroy, P. Brucker, de abbé Vigouroux, P. Carbonelle, P. Schantz, P. Knabenhauer, P. Wasmann, Bumüller, Vikar Thöne C. Gutberlet, de abbé's Bourgeois, Delaunay, Guillemet, Lambert Boulay, de Paters Bellinck, Clarke, Roes; verder dr. S. G. Mivart d'Omalius d'Halley, dr. Maisonneuve, Cochin etc. etc. Anderen, zooals Mgr. d'Hulst, P. de Valroger, P. Monsabré, de abbé Jaugey, de Lapparent, Fabre d'Envieu, hebben hunne sympathie betuigd met het systeem.

Onder hen, die de aanname der biologische Ontwikkelingsleer door Katholieke geleerden ten zeerste hebben bespoedigd door eigen onderzoek, staat P. Wasmann S. J. bovenaan. In zijn omvangrijke vakwetenschappelijke onderzoekingen heeft hij zoowel directe als indirecte bewijzen voor die leer samengebracht. Hij heeft het meer dan waarschijnlijk gemaakt, dat vier soorten van Dinarda, eene keversoort, die in gastverhouding bij sommige mieren leeft,

stamverwant zijn en door sprongvariatie zijn ontstaan. Het mogen dan geen systematische *soorten* zijn, het zijn dan toch systematische *rassen*, die verkeerden in verschillende stadia voor de vorming van echte soorten. Het merkwaardige hierbij is, dat deze ontwikkeling niet is afgesloten, maar voortduurt, en aan allerlei overgangsvormen kan worden bestudeerd. Er is hier dus eene stamontwikkeling aan den gang, welker doel is de vorming van nieuwe gescheiden soorten. Verder is volgens P. Wasmann de Lomechusagroep (mierengasten) ook van secundairen oorsprong en in den huidige vorm ontstaan als teeltproduct van een bepaald instinct der mieren tot aankweeking van keurvormen, waarmede zij als met een soort huisdieren samenleven. De systematische eigenaardigheden der Lomechusasoorten zijn, volgens P. Wasmann, enkel te verklaren door eene aanpassing aan de bewuste mierensoorten. P. Wasmann voert hier naast de natuurlijke selectie van Darwin de hypothese der amicaal-selectie in.

Verder heeft P. Wasmann aangetoond, dat huidige gasten van Indische Termieten aanpassingsvormen zijn van andere keversoorten, die vroeger in gastverhouding bij sommige mieren geleefd hebben.

P. Wasmann, en met hem een groot aantal Katholieke vakgeleerden achten dan ook de Constantieleer volstrekt onaannemelijk en beschouwen de theorie der ontwikkeling van het Plant- en Dierenrijk uit enkele „natuurlijke soorten” als beslist vereischt.

Een zekere wetenschappelijke voorzichtigheid en wellicht ook de behoefte om theoretische onderscheidingsteekenen vast te houden met het Haeckelianisme, doet hen ervan afzien, eenigen nadruk te leggen op de mogelijkheid, dat de levende wereld uit één stamvorm (monophyletisch) zou zijn ontstaan. Ook treft den buitenstaander de zorgvuldige

voorzichtigheid, waarmede zij niet alleen de hoofdpunten der Katholieke geloofsleer telkenmale formuleeren, wanneer zij tot de behandeling der ontwikkelingsleer overgaan, maar ook, dat zij trachten, de overeenstemming bloot te leggen van hun standpunt met dat der Bijbelsche schrijvers. Eenerzijds is de opvatting dat men zich, wat natuurwetenschappelijke onderwerpen betreft, niet naar den Bijbel behoeft te richten, onder Katholieken wel veldwinnend, maar, vooral onder de hoogere en lagere seculiere geestelijken, zeker niet algemeen en, na de bekende decreten der Bijbelcommissie, uit rechtzinnig standpunt weer iet of wat dubieus geworden, zoodat de bijzondere aanwijzing dat er geen conflict is van hunne leeringen met het Bijbelwoord voor die geleerden zeer gewenscht is. Bovendien echter voldoen zij aan eene expresselijk uitgesproken wensch van Leo XIII, die in zijn 'Providentissimus' ook hen opgeroepen heeft: „Die in de profane wetenschappen uitmunten (qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti) om eene afdoende en volkomene verdediging te voeren van de heiligheid der Bijbelsche geschriften, een taak, te groot om enkel van de bekwaamheid van uitleggers en theologen te mogen worden verwacht.”

Al blijft er ook nú nog eene partij in de Katholieke kerk gekant tegen het 'Transformisme', men is er aan gewend geraakt ten aanzien van dit *zoölogische* vraagstuk de Bijbelsche getuigenis wat opzij te zetten en het vóór of tegen op te vatten als toelaatbare private meening. Deze wapenstilstand is ook daarom gemakkelijk gesloten, wijl de kerkvaders op dit punt zeker niet eensluidend zijn. De abbé Motais in zijn 'Origine du monde d'après la tradition' komt tot de slotsom dat er, ten opzichte der vraag of de wereld is ontstaan door eene simultane of eene successieve schep-

ping bij de kerkvaders geen éénstemmige traditie bestaat. De transformisten beroepen zich gaarne op den H. Gregorius van Nyssa en vooral op S. Augustinus, die de simultane schepping van alle veroorzakende krachten geleerd heeft: God heeft de wereld in ééne handeling geschapen; de *causae secundae* doen het overige ¹⁾).

Uit deze leer vloeit tevens voort de *generatio spontanea* of abiogenesis, door Duilhé en andere apologeten mogelijk geacht en waarvan de dankbaarheid o. a. door prof. Beysens in den laatsten druk van zijne *Cosmologie* is verdedigd ²⁾).

Het Transformisme stuit echter bij sommigen op zekeren tegenstand, wanneer het wordt toegepast op den mensch. Het Transformisme op enkel dieren toegepast, heet zijn voorloopers te hebben gehad bij Middeleeuwsche kerkelijke filosofen. Het schijnt, dat Albertus Magnus voor het plantenrijk de mogelijkheid der ontwikkeling van de eene soort uit de andere heeft geleeraard. Ook de leer der substantieele wezensvormen van S. Thomas Aq. beantwoordt

1) Augustinus, de Gen. ad Litt. I. V. c. 5:

... in terra *potentialiter* ut ita dicam, natura herbarum atque lignorum. Sic enim terra ad Dei verbum ea produxit antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum quos per tempus exsereret secundum suum genus... terrestria... animalia tanquam ex ultimo elemento mundi ultima; nihilominus *potentialiter*, quorum numeros tempus *postea visibiliter explicaret*.

ibid. c. 4:

Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum id est producendi *accepisse virtutem*. In ea quippe jam tamquam *in radicibus*, ut ita dixerim, *temporum facta* erant, quae per tempora futura erant.

S. Thomas vermeldt de Augustinische verklaring met instemming: zie o. a. S. Th. I. I, qu. 74, a. 2, ad 1 m:

... in die in quo creavit Deus caelum et terram creavit enim omne *virgultum agri non in actu, sed* antequam oriretur super terram, id est *potentialiter*.

... in prima... rerum institutione fuit principium activum verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos vel virtute secundum Augustinum, ... quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis, vel stellarum possunt animalia produci, est ex *virtute primitus elementis data*.

2) Zie dr. J. Th. Beysens, *Natuurphilosophie of Cosmologie*, 1910, pp. 227—234.

aan (Aristotelische) gedachten, die een merkwaardig pendant zijn van het 'biogenetisch grondbeginsel' volgens hetwelk in het individueele leven van het dierlijk embryo in verkorten vorm de voornaamste overgangsvormen in de ontwikkeling der soort worden gereproduceerd. Hierop komen wij nog terug.

Het voornaamste beletsel voor den Katholiek, om de afstamming van den mensch aan te nemen, is het wezensverschil tusschen den mensch en het dier. Leo XIII heeft in zijne Encyclyek 'Libertas' van 20 Juni 1888 nogmaals dit wezensverschil als specifiek Christelijk leerstuk aangewezen: „Het oordeel aller menschen en de algemeene overtuiging, waarin de stem der natuur met de hoogste zekerheid spreekt, kennen de vrijheid alleen toe aan de, met verstand en rede begaafde wezens. . . . De mensch heeft een ziel, die enkelvoudig van wezen, geestelijk, en tot denken in staat is, die daarom niet haar oorsprong heeft in de wereld der lichamen, noch van deze afhangt in haar voortbestaan, maar zonder tusschenkomst van eenige zaak door God geschapen is, en staat verre boven de wereld der lichamen. . . . Niemand heeft de enkelvoudigheid, geestelijkheid en onsterfelijkheid der menschelijke ziel en zoo ook hare vrijheid luider verkondigd en bestendiger beschermd dan de Katholieke Kerk; zij heeft beide als leerstukken onderwezen en verdedigt ze als zoodanig.

De Christelijke leer, en in het bijzonder de leer der Roomsche Kerk staat niet toe, de ontwikkeling van den mensch qua talis uit het dier aan te nemen. De onsterfelijke ziel van den mensch kan niets gemeen hebben met de sterfelijke ziel van het dier.

Ook in deze quaestie is de theologische verdieping van het vraagstuk voorafgegaan aan de wetenschappelijke vorsching. De kerkelijke leeringen aangaande de menschelijke ziel hebben direct in de eerste eeuwen in den strijd tegen

de heidensche wijsgeeren en de kettters, op enkele nuances na, een vasten vorm aangenomen, waarnaar de specifiek-Christelijke zielkunde zich heeft moeten richten. De geheele middeleeuwsche en ook nu nog de specifiek-Roomsche psychologie heeft uit den aard bij haar arbeid en haar onderzoek zich te houden tusschen de, in de leerstukken omschreven, grensgedachten.

De stand van het vraagstuk der afstamming van den mensch hangt dus voor Katholieken af van:

1° de kerkelijke leer omtrent het ontstaan der mensche-lijke ziel.

2°. de leeringen omtrent het verband tusschen de 'geestelijke ziel' des menschen en zijn somatisch deel.

III. De Schepping der Zielen.

In de oude Kerk heerschten voor S. Augustinus de volgende vier meeningen over het ontstaan der zielen.

1°. het *Emanatianisme*: de ziel is een deel van Gods wezen en uit Hem voortgevloeid.

2°. het *Traducianisme*: de ziel vormt zich uit de menschelijke kiem, gelijk het leven in de plant uit de plant-aardige kiem.

3°. het *Generatianisme*: de ziel wordt door andere menschelijke zielen (nl. der ouders) verwekt.

4°. het *Creatianisme*: elke ziel wordt door God afzonderlijk geschapen.

Bij S. Augustinus blijven nog enkel de laatste twee stelsels gelden. De emanatieleer ¹⁾, waarbij de ziel een uitvloeisel zou zijn van God's wezen, is onvereinigbaar met de kerkleer betreffende de genade. De mensch heeft niet de minste overeenkomst met de Godheid in oorsprong en geen *recht* op genade. „Laat ons overtuigd zijn, zegt Augustinus, dat de ziel niet is een deel van God, maar een schepsel, niet uit God voortgekomen, maar door Hem gemaakt, bestemd om door Hem te worden aangenomen tot Zijn geslacht, niet wegens eene gelijkwaardigheid met Zijn wezen, maar door eene bewonderenswaardige beschikking Zijne genade waardig te zijn.” ²⁾

Het Traducianisme wordt verworpen, wjl het de ziel en de Godheid verstoffelijkt. Augustinus bestrijdt met name Tertullianus, wiens leer alweer verlaten is. Want volgens dezen bestaat geen wezen waarachtig, wanneer het niet op zekere wijze lichamelijk is. Ook God moet volgens hem als een lichaam worden gedacht (*nihil enim si non corpus*) ³⁾. De ziel is dus noodzakelijkerwijze ook iets stoffelijks en komt voort uit het zaad van den vader ⁴⁾. De menschelijke ziel stamt zoo af van de ziel van den eersten mensch; en de zonde des menschen van Adam's zonde ⁵⁾.

1) Ketterij der Gnostici en der Manichaërs.

2) Aug. Epistola ad Optatum, 4.

3) Tert. de Anima, 7 vgl. de Carne Chr. 11: ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est.

4) Tert. de anima 9: A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima ut totius substantiae, ita et conditionis istius semen efficit.

5) Tert. de exhortatione castitatis 2: Ita nostra est voluntas, cum malum volumus adversus dei voluntatem, qui bonum vult. Porro si quaeris, unde venit ista voluntas qua quid volumus adversus. Dei voluntatem, dicam: ex

Deze Tertulliaansche leer heeft zoo haar rol vervuld om in de voorstelling van de Christenen der eerste eeuwen, de gedachte der erfzonde te bevestigen, als een vloek, die zich uit de oerschuld van den eersten mensch heeft voortgeplant tot elk pasgeboren kind. Het anti-spiritualistische grondinzicht was echter niet houdbaar.

„Wat is verkeerder dan die leer? Overigens is het niet verwonderlijk, dat Tertullianus haar heeft gedroomd, daar deze meent, dat zelfs God de schepper slechts een lichaam is”¹⁾).

Tusschen het generationisme en het creatianisme heeft S. Augustinus niet kunnen kiezen, wijl elke aanname hare eigenaardige bezwaren had. Beide achtte hij echter om bepaalde redenen aannemelijk. „Al wie aanneemt dat de ziel naar waarheid niet een lichaam doch een geest is, maar overigens, dat zij door de ouders op de kinderen wordt overgedragen, vervalt niet in moeilijkheden ten aanzien van wat het ware geloof verkondigt: nl. dat alle zielen, zelfs der kinderen, welke de kerk doopt tot ware vergeving der zonden, de eerste zonde met zich meedragen, door den eersten mensch vrijwillig bedreven, door generatie op het nageslacht voortgeplant, en slechts door wedergeboorte te verzoenen.”²⁾ „Gaaf de onlichamelijke kiem der ziel (*incorporeum semen animae*) langs een geheimen en onzichtbaren weg bij de conceptie in de moeder over? Of is het verborgen in het lichamelijke zaad?” „Wanneer echter de zaden zonder bevruchting wegvloeien, blijft dan de zielskiem achter, of gaat ze met groote snelheid in een ondeelbaar tijdsdeel

nobis ipsis. Nec tempere; semini enim tuo respondeas necesse esse; siquidem ille princeps et generi et delicti Adam voluit quod deliquit.

1) Aug. Ep. ad Opt. 14.

2) Ep. ad. Opt. 15.

daarheen terug, vanwaar zij afkomstig was, of gaat zij teniet?" 1).

In Augustinus' tijd was de leer van de voortbrenging der zielen in de Westersche kerk algemeen aangenomen, gelijk blijkt uit een door hem geciteerde plaats uit een brief van S. Hieronymus. Deze beheerschte de Oostersche kerk, en het schijnt wel, alsof de vurigheid waarmede hij de leer der onmiddellijke schepping van alle zielen door God verdedigt (o. a. tegen Ruffinus), In Augustinus' oogen nog het meest voor het creatianisme pleitte. Door Katholieke theologen wordt het voorgesteld, alsof hij naar het creatianisme overhelde: dit is echter niet uit den tekst te lezen, noch in de brieven, noch in de *Civitas Dei* 2). Mogen er wijsgeerige bezwaren bestaan tegen de aanname van het generatianisme — de ziel, die een andere voortbrengt, moet zich splitsen, dus deelen en zou dus deelbaar zijn — er is een groot gevaar verbonden aan het creatianisme n.l. de Pelagiaansche ketterij.

Coelestinus was in 412 geëxcommuniceerd, en de strijd tegen Pelagius was in vollen gang. Het gold hier het leerstuk der erfzonde en de sacramentale beteekenis van den doop te bevestigen, tegen de sloopende kracht van dwaalleeringen, door de belijders met te veel welsprekendheid en sierlijkheid van stijl, ja voor zeer velen al te plausibel voorgedragen. Hoe zou men het bijtende argument van den tegenstander ontzenuwen; dat de zoo juist door God geschapen, en in de lichamelijke kiem geïnfundeerde ziel toch onmogelijk in de erfzonde zou kunnen deelen? En hoe klaar en doorzichtig werd deze, wanneer men zich haar als een besmetting door voortbrenging langs geheel

1) *ibid.*

2) Wellicht *Lib. XIII c. 14: nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus.*

natuurlijken weg van de ziel des vaders in haar voortbrengsel, de kinderziel, dacht medegegeven?

S. Augustinus weigert te beslissen en raadt, de beslissing uit te stellen, tot men daartoe meer recht hebben zal. „De mensch moet zich er niet over schamen, zijne onwetendheid te bekennen aangaande hetgeen hij niet weet, opdat hij niet, door den schijn te wekken als wist hij, verdiene om het nooit te zullen weten” ¹⁾.

In zijn beroemden brief aan den heiligen Hieronymus (*liber de origine animae hominis*) had hij er reeds den nadruk op gelegd dat deze geesteshouding de wijste is. „Laat niemand iets denken in strijd met de best gefundeerde handeling der Kerk waartoe men, zoo men de kleine kinderen enkel om der wille hunner lichamen ten doop leidde, ook de dooden zou kunnen toelaten. Daarom moet de reden worden gezocht, en moet rekenschap worden gegeven, waarom de zielen, die telkens worden geschapen, voor ieder zoodra hij geboren wordt, verdoemd zijn, wanneer de kindertjes sterven zonder het sacrament van Jezus Christus. Want de Schrift en de H. Kerk getuigen, dat zij verdoemd zijn, wanneer zij zoo het lichaam verlaten. Indien daarom de meening omtrent de schepping van elke nieuwe ziel niet in strijd is met dat grondvaste geloof. dat zij dan ook de mijne zij; en zoo ja, dan zij ze noch de uwe, noch de mijne.” ²⁾.

En zoo elke ziel afzonderlijk door God geschapen wordt, scheidt Hij ze op het oogenblik, dat ze met de stof zullen vereenigd worden, of heeft Hij ze in het begin der schepping uit het niet te voorschijn doen komen? Ook hier kan

1) Ep. ad. Opt. 16.

2) Ep. ad. Hier. 24,25.

S. Augustinus niet beslissen: eadem prorsus in utraque sententia difficultas est. ¹⁾).

Het concilie van Ephese heeft in 431 de Pelagiaansche stellingen en o. a. de leer der onschuld van het pasgeboren kind vervloekt. De in navolging van S. Augustinus door de Westersche Kerk aangenomen voorzichtige houding jegens de beide stelsels heeft men geruimen tijd volgehouden (Gregorius de Groote, H. Isidorus) doch later (Leo de Groote) laten varen. Het creatianisme heeft veld gewonnen niettegenstaande S. Augustinus' bezwaren, waarop S. Hieronymus geen antwoord wist. 553 werd het praeëxistentianisme ²⁾ veroordeeld. De ziel bestaat niet, vóór zij met het lichaam of de lichaamskiem wordt vereenigd. De formule luidt tot op heden: animas creando infundi et infundendo creari.

In de vorige eeuw nog is door eenige Katholieken theologen de leer van de voortbrenging de zielen verdedigd als niet in strijd met de Kerkleer, en beter geschikt om de erfzonde te verklaren. Tegen hen is aangehaald de — waarschijnlijk eenige kerkelijke — uitspraak van Benedictus XII, die bij de hereeniging der Armeniërs met de Katholieke Kerk, als dwaling veroordeelde: „dat evenals het lichaam des menschen door het lichaam, zoo ook de ziel door de ziel als een licht door een ander licht ³⁾ zou worden voortgebracht.” ⁴⁾

1) ib 27.

2) leer v. Origenes.

3) Cf. *Ianquam lucerna de lucerna accendatur* Aug. ad Opt. 15. Is de invloed hier niet merkbaar van de fraaie uitdrukking, Plato, *Leges*, I. VI, 776, *ζῆσι . . . γεννητορίας τε καὶ ἐκτρέφοντας παιδας, καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἔξ ἄλλων, . . .* Zij is ontleend aan het Atheensche fakkelfeest. de *λαμπαδοδρομία*, waarbij men licht weer denkt aan de in de algemeene beeldspraak opgenomen regel Plato's *Politeia* I, 1: *λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἄλλήλοις.*

4) Misschien kan hiertegen worden aangevoerd, dat Benedictus XII zelf

Ook nu nog hebben de bezwaren tegen het creatianisme hunne kracht behouden.¹⁾ Maar het heeft veld gewonnen, omdat de Christelijke filosofie de afstamming der ziele niet kon rijmen met de eenheid en ondeelbaarheid der menschelijke ziel. Het redelijke bezwaar heeft het gewonnen van het soteriologische, het Thomistische van het Augustinische.

heeft opgeworpen dat de uitspraak van den eenen Paus ook in quaesties van geloof en zeden door den anderen kan worden vernietigd.

Eymericus Directorium Inquisitorum II, qu. 17 de objectis Fratricellorum cum responsionibus ad illa: Tertio dicunt: quod in iis quae pertinent ad fidem, vel mores, determinatum semel per summum Pontificem, non potest per alium revocari, . . . Respondet, quod falsum est: nam Petrum, qui non ambulabat recte ad veritatem Evangelii, reprehendit et correxit Paulus, ut patet ad Galat. 2 Et tamen non erat illi par, sed inferior. idem S. Cyprianus contra S. Stephanum papam; concilium Nicaenum contra S. Cyprianum et Stephanum papam, etc. etc. . . . ex quibus constat, quod illud, quod circa fidem & mores male determinatum est per unum Papam vel concilium, potest per alium, perspecta melius veritate, corrigi & emendari.

Hiermee zijn natuurlijk geen kathedratische uitspraken bedoeld.

1) Men voert aan, dat het eeuwig heil geen natuurlijk, doch een bovennatuurlijk goed is; dat de doop niet is het wegnemen van een schuld, maar het verleenen van het uitzicht op den heilsstaat, waarop de ziel niet 't minste recht heeft. Hiertegenover zie Thom. S. c. G. I. IV, c. 50: Si autem dicatur, quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mudentur sed ut ad regnum Dei, perveniant . . . Hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur, nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est, ut ad beatitudinem perveniat . . . Nihil autem a fine suo deficit, nisi propter aliquod peccatum . . .

Ook de meer populaire vergelijking, dat de menschheid rechtens (niet door schuld maar door eenvoudige beërving) een goed, door Adam verspeeld, zou moeten missen, evenals een adellijke verloren kan gaan ook voor het nageslacht van hem, die zich dien onwaardig heeft getoond, gaat niet volkomen op, daar juist de titel van afstamming, in de vergelijking aangenomen, door den generatianist kan worden betwist jegens de ziel, die nieuw door God geschapen is. Het is niet goed in te zien, waarom deze anders zou zijn, indien Adam *niet* propria voluntate gezondigd had.

IV. Ziel en Lichaam.

Een vaststaande aanname der Kerk behelst dus, dat elke menschelijke ziel op het oogenblik der infusie door God wordt geschapen. Hoe verhoudt zich de ziel tot het lichaam? Hoe de onsterfelijke ziel tot het sterfelijk levensbeginsel? Al zijn omtrent deze punten controversen mogelijk, behoudens een enkel voorbehoud om praktische redenen blijft de leer gelden van den doctor angelicus, wiens hoofdwerk tijdens het concilie van Trente naast de boeken der H. Schrift en de pauselijke decreten op het altaar lag.

Dat de ziel niet een deel is van God, doch een schepsel wordt o. a. bewezen als volgt: Elke menschelijke ziel is eerst een verstand *in aanleg*, verkrijgt dan kennis, zij heeft verschillende vermogens. Dit alles is echter vreemd aan het wezen Gods, in wien geen onderscheid is tusschen aanleg en actualiteit, maar die eenvoudige zuivere werkelijkheid is (*actus purus*) niets van buiten ontvangt, en geen onderscheid vertoont binnen zichzelf¹⁾. De ziel die zich moet ontwikkelen kan niets gemeen hebben met het goddelijk wezen²⁾, dat zelfs den tijd heeft geschapen, waarin alle leven, ook het zieleleven zich moet ontwikkelen.

De menschelijke ziel is echter wel iets voor en op zichzelf bestaands. Zij moet daarom worden onderscheiden, en wel principieel, van de organische ziel, of het levensbeginsel in het organische lichaam. De redelijke ziel des menschen moet worden onderscheiden van de dierenziel.

1) S. S. I qu. 90 a 1 C.

2) Sic igitur (Deus) potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est. Summa I qu. 13 a. 1 Corp.

De menschelike ziel is inmaterieel, niet onmiddellijk van de stof afhankelijk, de dierenziel is dit wel, in al hare uitingen.

De redelijke ziel, aldus S. Thomas, kan geen lichamelijk beginsel bevatten, anders zou het bepaalde lichamelijke eigenschappen hebben, en zou het niet alle lichamen kunnen leeren kennen, wijl dié kennis der lichamen zou zijn uitgesloten, welke niet strookt met genoemde eigen eigenschappen der ziel ¹⁾. Zij kan in hare functie niet gebonden zijn aan een bepaald lichaamsorgaan, daar ook dan de kennis aller lichamen zou uitgesloten zijn ²⁾, nl. voorzoover ze niet overeenkomen met de eigenschappen van dat orgaan. Daarom zijn de werkingen der ziel zelfstandige werkingen; en daar niets op zichzelf kan werkzaam zijn of het moet op zichzelf bestaan (*nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit*), heeft de redelijke ziel een zelfstandig bestaan.

Ook is de redelijke ziel ten eenenmale verschillend van het levensbewustzijn, dat de mensch met het dier gemeen heeft, daar, aldus S. Thomas, de ziel *zichzelf* begrijpt. De mensch heeft zelfbewustzijn. Iets anders is het, dat de mensch iets aanschouwt, iets anders: dat hij weet, dat hij aanschouwt ³⁾. Geen stoffelijk wezen kan zichzelf bewegen, op zichzelf een indruk teweegbrengen; enkel kan het het eene orgaan op het andere laten werken. Door de zintuigen kan de mensch wel het eigen lichaam waarnemen, maar enkel door het eene deel te laten aandoen door het andere. Doch de redelijke ziel denkt zichzelf en is geheel verschillend van de zinnen des lichaams. ⁴⁾

1) Summa I qu. 75, a 2 C.

2) *ibid.*

3) Summa I qu. 87, a 3, ad 2m.

4) *ibid.* ad 3m intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi. Et ideo non est simile.

Deze zelfstandige redelijke ziel nu, kan ontstaan zijn uit iets anders, hetzij iets stoffelijks, hetzij iets geestelijks, — of ontstaan uit niets, d. i. zij is *geschapen*.

De redelijke ziel kan niet ontstaan uit iets stoffelijks, aangezien de wijze, waarop ze *wordt*, beantwoorden moet aan haar *wezen* (cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri sicut ei competit esse ¹). Uit iets stoffelijks kan slechts iets stoffelijks voortkomen, niet iets geestelijks.

De dierlijke (sensitieve) ziel heeft geen afzonderlijk bestaan, doch is een met het dierlijk lichaam; zij heeft geen inhoud of daaraan beantwoordt eene verandering van de lichaamsorganen. De dierlijke ziel is de wezensvorm van het dierlijk lichaam; zij is iets in het lichamelijke, gelijk de warmte iets is, maar niet afgescheiden van de materie. Met de stof als 'materia' is zij als 'forma' onafscheidbaar verbonden, zoolang het levende wezen bestaat. Afscheiden van het levende wezen is zij niet denkbaar. Zij berust op een eigenschap der stof, die nl. levend worden kan. Zij is potentieel aanwezig in de kiem, als een latente eigenschap der stof, en zij gaat in werkelijkheid over alweer door een werking in de stof, de uiting nl. van eene kracht, in de stoffelijke kiem aanwezig ²).

Evenmin kan de redelijke ziel ontstaan uit een andere redelijke ziel. Kon namelijk de eene ziel de andere voortbrengen, dan zou men moeten aannemen, dat zij deelbaar en veranderlijk is. En al wilde men aannemen dat zij deelbaar is, en bijv. — gelijk sommige geleerden meenen — uit een zekere geestelijke stof bestaat, dan mag men toch zeker *niet* aannemen, dat zij veranderlijk is. Want men zou daaruit de gevolgtrekking moeten maken, dat zij niet boven

1) Summa I, qu. 90 a2 corp.

2) S. c. G. II, cap. 86, 2 transmutatio enim materiae reducit eam (Sc. virtutem activam quae est in semine) de potentia in actum, et sic determinator ad esse actu materiae.

de stoffelijke lichamen verheven is. Ook is het onmogelijk, dat een veranderlijke ziel in staat zou zijn tot intellectueele werkzaamheid; daar deze vooronderstelt vermeerdering van kennis met behoud van de verkregene. Bovendien, zegt S. Thomas tegen het generatianisme, dat de voortbrenging door een lichamelijke verrichting geschiedt. Door deze lichamelijke verrichting kan echter niets geestelijks worden voortgebracht, daar de geest aan die lichaamswerking als zoodanig geen deel heeft; evenmin brengt het lichaam ooit gedachten, nl. geestelijke verrichtingen voort¹⁾. Uit het lichaam vloeit slechts het lichamelijke voort, het geestelijke enkel uit den geest.

V. De Leer der Substantieele Wezensvormen.

De redelijke ziel is dus iets dat bestaat op zich zelf (subsistens per se). Ze is de eenige 'forma' die onafhankelijk van de materia zelftsandig bestaat. Andere vormen, zooals warmte, hardheid, ja de wezensvormen als het beginsel van het vegetatieve leven in den plant en van het gevoelsleven in het dier, zijn en ontstaan niet in den eigenlijken zin des woords. Want het lichaam wordt verwarmd

1) Summa I, qu 118 a 2 corp.

Virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire.

en gehard, het wezen gaat leven en gevoelen, en alleen inzoverre dus het geheel nl. het warmere, het hardere, het zich voedende, het gevoelende lichaam, dat èn materie èn vorm is, ontstaat, kan van het ontstaan der vorm worden gesproken, De redelijke ziel is de eenige vorm, die op zich zelf bestaat en op zichzelf ontstaat. Zij mag tijdelijk aan het lichaam gebonden zijn, dat door het vegetatieve en het sensitieve vormbeginsel beheerscht wordt; zoodra echter de stof, die het levende lichaam vormt, bij het afsterven uit den toestand van leven en bezieling overgaat in dien van doode stof, gaat ook het leven en het gevoel teloor, doch de redelijke ziel, als forma subsistens per se, bestaat voort, onaangedaan door het bederf der lichamelijke vormen (*anima humana corrupto corpore non corrumpitur*¹).

Het is noodig, even in te gaan op de verhouding van de menschelijke ziel bij S. Thomas tot de wezensvormen, die men in andere levende wezens aannemen moet. Deze bepaalt zoowel de verhouding van het onsterfelijke tot het sterfelijke beginsel in het menschelijk leven als de verhouding van den mensch tot het dier.

S. Thomas onderscheidt het eigenlijke levensbeginsel, de *anima vegetativa* (dat ook de planten hebben) de lagere ziel, de *anima sensitiva* (waardoor het dierlijke leven gekenmerkt wordt) en de *anima rationalis*. Een plant en een dier zijn stof; zij zijn in de stof voortgebracht door een vegetatif, door een sensitief beginsel, dat in het zaad huisde, waaruit zij zijn ontstaan, en daaraan is medege-deeld door de moederplant, de dierouders. Sterven plant en dier, dan beteekent dit bloot eene verandering van de *stof*, onttrokken aan de bezielende vorm.

Heeft men in den mensch nu drie beginselen? het vege-

1) S. c. G. II c. 79.

tatieve, het sensitieve, en het spiritueele of rationeele? Deze bewering zou strijdig zijn met de stelling der éénheid van het menschelijke wezen. Het bestaan van drie zielen in een lichaam zou niet kunnen samengedacht worden met de mogelijkheid van redelijk zelfbestuur des menschen. nl. dat hij over alle deelen zijns lichaams beschikken kan naar zedelijke beginselen. Nam men immers drie zielen aan, dan zou men aan elke daarvan een bepaald deel van het licham moeten aanwijzen, hetgeen met de genoemde mogelijkheid om doelmatig de lichaamsdeelen te doen samenwerken, en dus de verantwoordelijkheid des menschen voor zijne handelingen, strijdt.

De ziel is enkelvoudig, is in elk deel des lichaams in haar geheel tegenwoordig ¹⁾, en is onmiddellijk, d. i. zonder medium, met het lichaam verbonden. Alleen mag men aannemen, dat er een medium is, behoorende tot ziel en lichaam, dat het willen der ziel in bewegingen van het lichaam omzet, en de schepping der ziel voorbereidt ²⁾. En hier naderen wij een merkwaardige gedachte van den Aquinaat die in den grond een zuiverdere reproductie is eener theorie van den H. Gregorius van Nyssa, reeds aangeduid door Aristoteles.

Als vanzelf rijst de vraag: indien, gelijk aangetoond is, bij de voortplanting van den mensch, bij deze slechts lichamelijke handeling, ook alleen een stoffelijk beginsel, aan het zaad en in de kiem wordt medegegeven, hoe zal deze kiem zich zoodanig tot een levend wezen ontwikkelen, dat zonder een na elke conceptie te herhalen, al te groote discontinuïteit, de levende stof de redelijke ziel door schepping ontvangt?

1) τὸ σῶμά πῶς τῆς ψυχῆς ἔνεκεν, καὶ τὰ μέρη τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον Arist. de part. anim. A 5.

2) S. c. G. II, c. 71.

Wat het zaad bij de conceptie medekrijgt, is nog geen ziel, zelfs nog geen lagere ziel. S. Thomas spreekt van een zekere kracht (quaedam virtus) uit welcher werkzaamheid de nieuwe ziel zich ontwikkelen gaat.¹⁾ Deze vormende kracht (virtus formativa)²⁾ is als het ware afgesplitst van de ziel des vaders, d. w. z. het zaad is bezielde stof en zoodra het algescheiden wordt en een zeker zelfstandig bestaan krijgt in het lichaam heeft het, inzooverre het óók leeft en slechts veeteerend leeft, een deel van des vaders vegetatieve kracht, door diens redelijke ziel losgelaten, meegekregen³⁾.

Volgens S. Thomas bevat het menschelijk zaad oorspronkelijk eene kracht of een beginsel, waardoor de stof langzamerhand wordt gebracht in een toestand, waarin zij geschikt geworden is, om de nutritieve ziel op te nemen. Alweer door de werking dier kracht ontwikkelt de stof zich verder (zenuwstelsel) tot het organisme rijp is geworden voor de sensitieve ziel. De vereeniging hiervan met het lichaam geschiedt alweer door de invloed van genoemde vis formativa. Eindelijk ontwikkelt zich door dezelfde kracht in het zaad, het organisme zoover, dat het met de redelijke ziel kan worden vereenigd; doch deze vereeniging geschiedt *niet* door die vis formativa doch door *schepping*.

Men kan dus wel in zekeren zin zeggen, dat de virtus formativa zich verhoudt tot het sensitieve beginsel, dat

1) De pot. qu. III a. 12 corp. Anima non est in semine sed virtus quaedam animae quae agit ad animam producendam ab anima derivata.

2) Summa I, qu. 118 a. 1 ad 3m. Virtus illa activa, quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis.

3) Vgl. Arist. de gen. an.

πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐννέομεν . . . τὸ καλούμενον θεσμὸν τοῦτο δ' ὅσῳ πῶς ὁὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἔστιν. ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα vgl. S. Th. Qu. disp. de pot. III a. 9 ad 9m.

later te voorschijn komt, als potentialiteit tot actualiteit ¹⁾ Dat deze anima sensitiva zich uit iets anders ontwikkelt, en niet afzonderlijk geschapen behoeft te worden, komt dus, doordat zij niet op zichzelf bestaat, niet eene quidditas is, maar een deel van iets bestaands, pars quiddidatis. ²⁾

De stof kan dus a. h. w. in het zaad levend worden, bezielde worden door een vegetatief beginsel, in de dierlijke wezens door een sensitief beginsel, maar nooit kan zich hieruit ontwikkelen een redelijk beginsel. Het organische leven kan men zich denken 'educta ex potentia materiae', niet aldus de redelijke ziel. Anima rationalis non est ex virtute seminis, sicut aliae animae. ³⁾

De plantenwereld heeft vegetatieve krachten, vandaar, aldus S. Thomas, dat men daar spreekt van een vegetatieve ziel; de dierenwereld heeft *bovendien* sensibele vermogens; en men zegt dat het dier een *sensibele* ziel heeft; alleen de mensch heeft *behalve* vegetatieve en sensitieve vermogens het redelijke vermogen dat geen enkel dier heeft: dit vat men samen, door te zeggen, dat de mensch een *redelijke ziel* heeft. ⁴⁾

Bij de wording van het dierlijk individu gaat in het zaad de (vegetatieve) vis formativa vooraf, hier komen bij de sensibele vermogens, en verder komt het dier niet.

Bij den mensch is de redelijke ziel, waarin de vegeta-

1) Anima sensibilis producitur im concepto non per actionem corporis, ... sed per actionem virtutis formativae quae est in semine ab anima genante. De pot. qu. III a. 11 ad 16m.

Zie Aristoteles, de Generatione animalium I, 18.

λέγω δὲ περίτιωμα μὲν τὸ τῆς τροφῆς ὑπολείμμα χρησίμου ἄρα περιτίωματος μέρος τι ἐστὶ τὸ σπέρμα.

Zie ibid II, 3: τὸ σπέρμα περίτιωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς.

ibid, οὐ μὲν οὖν τὴν θρεπτικὴν ἔχουσι ψυχῆν (sc. τὰ σπέρματα) ἐστὶν φανερόν.

2) De pot. qu. III a. 11 ad 11m. ibid ad 4m.

3) De pot. qu. III a. 12 corp.

4) ibid. a 11. ad 2m.

tieve en sensibele vermogens mede opgenomen zijn, de eigenlijke wezensvorm van het lichaam ¹⁾, d. i. er is geen openbaring van het stoffelijke deel des menschen, geen beweging, geene werking, geene verandering of het is eene verandering en werking van eene der krachten in de ziel. Omgekeerd echter beantwoordt niet aan elke werking der ziel eene verandering en beweging des lichaams, de redelijke gedachten des menschen hebben geen correlaat in de lichamelijke processen. Men kan dus zeggen, dat de menschelijke ziel de wezenstorm, de forma informans, de forma corporeitatis is van 's menschen lichaam, maar niet omgekeerd, dat het lichaam het substraat is der menschelijke ziel ²⁾. Want boven het gevoelsleven verheft zich het vermogen des menschen tot gemeenschap met een hoogere wereld, waaraan geen lichaamsproces beantwoordt. ³⁾

In den aanvang is er in het menschelijk lichaam weinig, dat aan eene correlatie met de volheid der menschelijke ziel doet denken. Evenals in het bewustzijn van het pasgeboren kind niets is, wat denken doet aan de denkende en door lust naar kennis beheerschte redelijke ziel, zoo schijnt het embryo in den eersten tijd verlaten zelfs van alle gevoelsleven.

Zóó nauw houdt de ontwikkeling van het lichaam gelijken tred met die der ziel, dat traducianisten hierin een argument hebben geput voor hunne stelling, dat lichaam en geest gelijken oorsprong moeten hebben. Doch uit dat feit

1) In Clementinis... haeresis: quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani vere, per se, & essentialiter Eym. II qu. 7.

2) Vgl. Arist. de part. animal, A 1, *ὀνδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις, ἀλλὰ τι μῦριον ἀντιῆς ἔν ἧ καὶ πλείω.*

3) Summa I qu. 76 a. 1 ad 4m. Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam set corporis forma.

blijkt niet, dat het wezen der ziel gelijk is aan dat des lichaams, maar alleen, dat eene zekere volkomenheid van organisatie van de lichaamsdeelen noodzakelijk bereikt moet zijn, voordat een bepaalde groep van zielswerkingen zich kan ontplooien. ¹⁾

S. Thomas zegt nu, dat daarom in het menschelijke embryo de sensibele vermogens en de redelijke vermogens der ziel eerst dan optreden, wanneer de ontwikkeling der bezielde stof genoeg gevorderd is. In het eerst is het embryo bezielde door de vegetatieve of nutritieve ziel, in een tweede stadium door de sensitieve ziel, in een derde door de redelijke of intellectieve ziel.

Het spreekt van zelf, dat de vegetatieve ziel zich niet *ontwikkelt* tot de sensibele en deze tot de rationeele ziel, want de eerste twee zijn *substantieele* wezensvormen, die zich niet kunnen verhouden als iets potentiëels tot iets actueels, zoodat de eene in de andere kan overgaan. De rationeele ziel is volgens de middeleeuwsche filosofie toto genere verschillend van de lagere wezensvormen.

Daarom kan men ook *niet* zeggen, dat aan de nutritieve ziel wordt *toegevoegd* de sensibele ziel, en hierbij wordt gevoegd iets, nl. de rationeele ziel, want het is met het begrip der substantieele wezensvorm in strijd, dat daaraan iets zou kunnen worden toegevoegd ²⁾; wordt er iets aan toegevoegd, dan treedt een nieuwe wezensvorm in plaats van den eersten.

Evenmin kan men zeggen, dat door een zekere kracht, die in het zaad huist, de eene ziel in de andere *overgaat*.

1) S. c. G. II, c. 89 ad 9m. Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes; non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

2) nulla forma substantialis recipit magis et minus. S. Th, I, qu. 118, a. 2, ad 2m. Zie ook De pot. qu. III. a. 9 ad 9m.

Want daaruit zou volgen, dat het ontstaan van een wezensvorm zou zijn: de overgang van iets minder in iets meer volmaakts. Maar dat is juist het grondverschil tusschen *generatie*, voortbrenging en *alteratie*, verandering: dat bij de generatie eene vereeniging plaats grijpt van de stof met den wezensvorm, en wel in een oogenblik, in instante, terwijl bij de verandering (*alteratio*) een wijziging der uitwendige eigenschappen plaats heeft, waarbij dan het subject aan zichzelf gelijk blijft. Een wezensvorm ontstaat als zoodanig en in zijn geheel. ¹⁾

Een levend wezen is eene eenheid van de stof en een wezensvorm, bv. de nutritieve, de sensibele ziel etc. Volgt dus op de nutritieve ziel volgens S. Thomas de sensibele etc. dan grijpt telkens plaats eene *corruptio* en eene nieuwe *generatio*. Evenals in de scholastiek de *generatio* is: eene vereeniging, zoo is de *corruptio*: eene scheiding van stof en vorm. Drie malen geschiedt dus in het embryo eene regeneratie, een maal wanneer het verandert in een plantachtig, de tweede maal wanneer het overgaat in een dierachtig wezen, de derde maal, als het een menschelijk wezen wordt door vereeniging met de nieuw-geschapen rationeele ziel. Wij zeggen: een *dierachtig* wezen, wani het embryo is niet plant en dier, alvorens mensch te worden, daar de verandering *noodzakelijk* is. Het ligt in het wezen van de *virtus formativa* om uitgeschakeld te worden en te worden vervangen door het hoogere sensibele beginsel, en dit zal ook het embryo vervormen tot het geschikt is (*dispositionem habet*) om met de redelijke ziel — en thans door schepping — te worden vereenigd.

1) hoc stare non potest . . . quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in *alteratione*. *ibid.*

Alteratio est motus penes qualitates contrarias extremas, aut medias eodem subjecto sensibili remanente. (Migne).

Er komen hier voor den scholasticus eenige moeilijkheden: geschiedt de regeneratie door schepping? Of is de noodzakelijke overgang van de eene wezensvorm in de andere op te vatten als een *oneigenlijke* generatie, nl. eene generatie zonder beweging en zonder verandering, dus als eene *processio*? Daarop zullen wij niet ingaan.

In het gewone onderricht is deze theorie van de opvolging der substantieele wezensvormen vrijwel verlaten; waarschijnlijk hoofdzakelijk wegens praktische redenen¹⁾. Een punt stippen wij als voorbeeld aan: mag de abortus door den priester wel worden opgevat als een moord, wanneer de probabele meening toelaatbaar is, dat de vrucht op het oogenblik der handeling nog pas door het vegetatieve of het sensitieve, maar nog niet door het redelijke beginsel bezielde en dus nog geen menschelijk wezen was?

Deze onzekerheid omtrent het tijdstip der infusie van de nieuwgeschapen ziel in de vrucht mag wel een reden zijn om het dus voor alle zekerheid — certius pro incerto — te doen samenvallen met de conceptie. *Theoretisch* echter is er voor den theoloog geen bezwaar tegen de aanname van S. Thomas.

En voor den Roomschen transformist heeft zij zelfs haar eigenaardige voordeelen — zij is bruikbaar als een voortreffelijk argument *ad rem* en *ad hominem*.

Wordt vervolgd.

1) Ten tijde van Suarez was de theorie nog algemeen aangenomen.

HET SOCIOLOGISCH BEGRIP VAN DEN INVLOED,

DOOR

H. VAN TRESLONG.

Slot.

8. *De psychologie van den Invloed.*

Reeds in het voorgaande zal het gebleken zijn, hoezeer elke invloedsoefening afhankelijk is van de omstandigheden van het milieu. De invloedrijke, die zelf een kind is van het milieu, kan zijn werkzaamheid niet ontplooien, dan wanneer alle factoren van dat milieu hem gunstig zijn. Zijn invloed is een product van het omringende; eenmaal ontstaan, werkt die invloed opnieuw bevruchtend op het milieu terug. Aanvankelijk is die werking een onbewuste, onwillekeurige; maar allengs wordt de willekeur geboren uit overwegingen, die een terugwerking beoogen van het bewerkte op het bewerkend milieu.

Het milieu maakt den leider; het verschaft hem invloed, en het besef van dit nieuw-verworven bezit is hem tot steun bij het volvoeren zijner taak; tot het bewustzijn zijner nieuwe waardigheid geraakt, wordt zijne macht voortaan eene scheppende, zoo hij werkelijk het inzicht bezit, dat hem wordt toegeschreven en waarvan zijn invloed getuigenis schijnt af te leggen. — De overgang van onwille-

keurigheid naar willekeur, van instinct naar redelijk overleg, van lijdend ondergaan naar handelende voortbrenging is een der gewichtigste tijdstippen in het leven van het individu en van de sociale groep. Niet allen die invloed ontvingen, wisten hem aan te wenden; het productief maken van den verkregen invloed is een kunstenaars-taak, een scheppende daad, die het bezit van ervaring of van fijne intuïtie noodzakelijk maakt.

Het komt zelden voor, dat een persoonlijke invloed geheel onverdiend is. De invloed houdt zich enkel staande door machtsuitoefening; blijft elke werkzaamheid achterwege, dan gaat hij weldra tanen. De traditie speelt overigens een groote rol in het toekennen van invloed. Een koningszoon b.v. behoeft geenszins talent te bezitten om invloed te verwerven, doch wanneer die invloed verkeerd wordt aangewend of misbruikt, dan wordt zijn gezag gaandeweg minder. Bezit hij daarentegen het talent van den leider, dan zal zijn invloed groeien en steeds krachtiger worden; van zijn persoonlijk talent hangt het af, of zijn invloed grooter of kleiner zal zijn dan die zijner voorgangers.

Lodewijk XIV, XV en XVI waren allen koningen van Frankrijk; doch welk een verschillende invloedssfeer straalde van hen uit! Een minimum van invloed was aan allen gemeenzaam, een minimum, dat inherent mocht worden geacht aan de traditioneele vereering van het koningschap. De reusachtige invloed, waarover Lodewijk XIV beschikte, was bijna geheel zijn maaksel. In zijn jeugd immers was het koningschap geheel vervallen. En tot welk een stralende pracht wist hij het niet op te heffen! Nimmer te voren — met uitzondering der Oostersche despotieën — had de wereld een majesteit aanschouwd gelijk de zijne! Dat alles was zijn eigen werk, het product van een welberekennenden arbeid van bijna driekwart eeuw; hij ging te werk als een ware schepper van

invloed. — Het vorenstaande zal reeds hebben doen blijken, hoezeer de leiders onderscheiden dienen te worden naar de motieven, die hen leiden. Twee groepen doen zich in dat opzicht voor: de groep der onbewuste leiders en die der zelfbewusten. De laatsten komen voort uit de eersten; is de leider eenmaal tot het bewustzijn zijner taak geboren, dan zal hij zijne positie zooveel mogelijk willen verbeteren; hij zal er zich op toelagen „het klavier der volksconscientie te bespelen”; hij zal alle hulpmiddelen aangrijpen, die dienstig kunnen zijn voor het bereiken zijner bedoelingen. Hij zal zich als mysticus voordoen, wanneer hij bemerkt dat de menigte die hij beheerscht, vatbaar is voor mystieke aandoeningen; hij zal tooneel-manieren te baat nemen en bulderen of vleien al naar het te pas komt. De massa is voor hem als een instrument, dat hij bespeelt naar eigen willekeur en waaraan hij tonen ontlokt, die met zijne oogmerken overeenstemmen, zoodat hij telkens op verschillende wijze moet te werk gaan als de geaardheid der hoofdmotieven zich wijzigt.

Men heeft de groote massaleiders wel eens comedianten en huichelaars geheeten; hoewel ten onrechte. De rol van den volksleider is meeromvattend dan die van den tooneelspeler; de laatste blijft steeds zich-zelf gelijk, een speler namelijk. Daarentegen is de volksleider nu eens in een denkbeeldige rol en een tooneelspeler gelijk; dan weer treedt hij op in zijne ware gedaante, als man van hartstocht en drift om zijne gevoelens van verontwaardiging of vreugde te luchten. De tooneelspeler geeft een andere persoonlijkheid weer dan de zijne; de leider moet zichzelf geven, al zal hij het niet versmaden zich nu en dan van tooneel-effecten te bedienen.

Wat het verwijt van huichelarij betreft, zoo merke men op, dat de leider hoogstens huichelaar kan zijn voor zoover

hij ook tooneelspeler is. Doch zelfs dan is hij niet onvoorwaardelijk een huichelaar. Men eischt van hem, dat hij lucht geve aan de gevoelens die de menigte bezielen, op een oogenblik, waarop hij zelf wellicht gansch anders gestemd is. Soms ook is hij om redenen van tactiek genoodzaakt andere drijfveeren op den voorgrond te plaatsen, dan die in waarheid zijn gedragslijn bepalen; hij mag niet altijd eerlijk zijn, om zich niet bloot te geven tegenover den vijand. De leider dient zich voor oogen te houden, dat de sociale moraal een andere is dan de individueele; wie de belangen eener groep wil dienen, moet dikwijls middelen aanwenden, die de individueele moraal zou verwerpen. — Dat neemt niet weg, dat de invloedrijke soms meer tot veinzen zijn toe vlucht neemt dan strikt noodig zou zijn en dat het huichelen hem dikwijls tot een tweede natuur is geworden. Het oordeel der geschiedschrijvers moet nochtans met voorbehoud worden aanvaard. Een persoonlijkheid als Cromwell, een demagoog als Robespierre gelden in de oogen hunner beoordeelaars als volleerde huichelaars. Het moge waar zijn, dat Cromwell zich van godsdienstige motieven bediende om zijn idealen na te jagen; het is niet minder waar, dat het godsdienstig besef alleen niet toereikend ware geweest om het gewenschte doel te bereiken. Beide motieven, religieuze en politieke, speelden bij hem een hoofdrol; gaat het nu aan, de politieke drijfveeren uit te schakelen om enkel het godsdienstig beginsel als drijvende macht in aanmerking te nemen? Wanneer Cromwell godsdienstige beweegredenen voorwendde om politieke belangen te verwezenlijken, dan was hij om die redenen nog geen huichelaar; een huichelaar is hij, die zonder eenige godsdienstige overtuiging zich van godsdienstige motieven bedient om andere dan godsdienstige doeleinden te bereiken.

Ook Robespierre was tot op zekere hoogte te goeder

trouw, wanneer hij de Republiek bedreigd waande door ontelbare stille vijanden en verraders. Het schrikbewind was volgens zijn inzichten een maatregel van verweer, die noodig bleek om de vijanden der republiek onschadelijk te maken. Aldus handelende, bevorderde hij naar zijn meening de „Deugd”, wier dienaar hij zich achtte.

Anders dan de wèlbewuste volksleider gaat de onbewust handelende invloedrijke volksmenner te werk. Hij is enkel een kind van het oogenblik, impulsief, onstuimig, jagend naar een droombeeld, dat plotseling in de menigte opdoemde; zoodra dat doel is bereikt, verdwijnt hij weer in de kleurlooze massa. Bij hem geen streven, zijn tijdelijke macht te bevestigen; hij is enkel belhamel door het toevallige feit, dat bij hem de aandoeningen der menigte het luidruchtigst zich doen kennen. Even vergankelijk als zijn leidersmacht zijn de hartstochten, die hem opzweepen tot daden. Men vergelijke „Crijn met de Bij” met burgemeester Halling om het verschil in beide vormen van invloedsoefening te beseffen; een stroovuur kan soms heviger branden dan een nachtkars; op den duur is het de kaars, die het langst en het best haar licht verspreidt.

De onbewuste leider is als de halfbeschaafde mensch, en de halfbewuste oproeremenigten zijn niet te vergelijken bij die hogere gemeenschapsgroepen, die met overleg en inzicht hunne daden gaan regelen. Ook daarom gaat het niet aan, alle groepen over éénen kam te scheren en het leven in gemeenschap als een minderwaardige vorm van geestelijk leven te brandmerken. In het groeppenleven gelijk in het individueele bestaan wisselen hogere en lagere vormen van bewustheid niet alleen herhaaldelijk af, maar zelfs doordringen zij elkander; de vezels van dit netwerk te ontwarren, ziedaar eene taak der sociologie.

9. *De „horror vacui” in het sociale leven.*

Reeds met een enkel woord wezen wij er op, hoezeer de traditie een noodzakelijke rol vervult in den loop der sociale gebeurtenissen. Vooral in tijden van toenemende stabiliteit neemt de behoefte toe aan vereering van symbolen en vormen, die in zich bergen den geestesschat van eertijds hoogvereerde denkbeelden en overtuigingen. De verschuiving der motieven draagt bij tot het behoud der vormen, ook al wijzigde zich de inhoud. Het spinnewiel dat eertijds behoorde tot het noodzakelijkst huisraad, prijkt in menigen salon om zijn aantrekkelijke vormen; de waterkruik veranderde in een schoorsteenvaas. Zoo ook gaat het met de wijziging der denkbeelden; de inhoud verandert, doch de behoefte aan vereering blijft; de godengestalten wijzigen zich, doch de geneigdheid tot het goddelijke blijft ongerept onder de opvolgende menschengeslachten.

De vormverwisseling heeft plaats in tijdperken van groote beroering; dan wankelen de oude afgodsbeelden en storten van hun voetstuk; een nieuw geslacht eischt nieuwe voorwerpen van vereering; gewend om geleid te worden, vraagt de nieuwe mensch om een nieuwen meester, hoe men hem ook noeme; 't zij Vrijheid, Vrije Gedachte, Broederschap, Gelijkheid. Men is te zeer gewend om te aanbidden, om niet naar de komst te verlangen van den nieuwen heerscher. De Fransche Revolutie vond drie nieuwe leuzen, die elkander heetten aan te vullen: Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap. Van geen dezer leuzen werd de betekenis uitgelegd; ieder mocht haar op zijn eigen wijze opvatten. Ondertusschen voltrok zich de nieuwe belangengroeping, die door de Revolutie was uitgelokt; zij bediende zich van die leuzen òf verwierp ze, al naar het te pas kwam. De staatslieden van die dagen waren weinig meer dan tooneelspelers, die ternauwernood iets begrepen

van de ernstige sociale feiten, welke achter de coulissen plaats hadden; het publiek zag slechts het gebarenspeel dier comedianten, hun tragische conflicten, hun gladiatorenworsteling, leidende tot wederkeerige verdelging. Maar achter dit vóórtooneel gebeurden ernstiger feiten, die een nieuw Europa en een nieuwe beschaving schiepen; een nieuwe geest werd geboren, toen in Frankrijk het feodalisme werd vernietigd door den 18e-eeuwschen geest der verlichting.

Dit gebarenspeel, dit tragisch vertoon, was het enkel ijdele praal van een menigte, belust op ideologische frazen? In geen deele. De menschegeest is te samengesteld om enkel te kunnen leven van sociale, van religieuze, van moreele, of zelfs van economische drijfveeren alleen. Alle indrukken die den geest binnentreden, hebben deel aan dien geest. Het eigenbelang wordt dikwijls doorkruist door het algemeen belang, en omgekeerd. In de veelheid van motieven, die 's menschen sociale gedragingen bepalen, bekleeden de ideëele drijfveeren eene plaats, die meer of minder gewichtig kan zijn bij een bepaalde groep, of in een bepaald tijdperk, doch die nimmer geheel onbeduidend wordt. In de sociale milieuwerking ligt trouwens reeds een verheffend element; tal van handelingen, terwille van het gemeene best verricht, strijden tegen het eigen belang en verkrijgen ook daardoor een idealistisch karakter. — Robespierre, de veelgehate, was op zijn manier de dienaar van een ideaal, dat niets te maken had met zijn persoonlijk belang. De mystieke drang, die leeft in iederen mensch, maakte hem eerbiedig ten opzichte van zekere symbolen of machten, en bracht hem tot handelingen, die niet verklaard kunnen worden uit eigenbelang of uit zucht tot zelfbehoud. De aanbidding van een beeld, van een gedachte, van een vermoede of onderstelde geheimzinnige wereldmacht is een eigenschap van

den mensch, die zijn bestaan als een mysterie erkent. Weinig doet het er toe, welke werkelijkheidswaarde moet worden toegekend aan de beelden, die hij aanbidt; want niet om hun bestaan vereert hij ze, maar om hun al of niet vermeende werkzaamheid, die hij bespeurt als drijfveer van zijn eigen daden. Vandaar dat de levende vorm kan worden vervangen door een inhoudlooze traditie; niet elk geslacht is in staat de voorwerpen zijner vereering zelf te scheppen; menige generatie stelt zich tevreden met het getrouw navolgen van de cultushandelingen der voorvaderen. Hoe langer de tijdperken van sociaal evenwicht duren, des te meer zal de traditie verstarren tot een zinledigen eeredienst.

Doch in tijden van beroering wordt dat alles anders. Plotseling ziet de mensch zich beroofd van veel wat hem lief was; gansche lagen der bevolking worden ontworteld in die tijden van revolutie; niemand voelt zich meer op zijn plaats; de oude afgoden verdwijnen zonder terstond door nieuwe te zijn vervangen. In die vage tijden, waarin de gemiddelde mensch den druk en de weeën voelt van eene wereld, die zichzelf gaat herscheppen, maakt een soort angst zich van de lieden meester. Het is de „groote vrees”, die in Frankrijk de gemoederen beangstigde, vóór de verschrikkelijke slagen der revolutie het land teisterden. In die tijden ging er een rilling door heel het Fransche gebied; de autoriteit had afgedaan; ieder wapende zich tegen denkbeeldige vijanden, die losgebroken moesten zijn, nu alles waarop men voorheen bouwde, nu het koningschap, de godsdienst, de instellingen van adel en kerk plotseling waren opgeheven. Weldra openbaarden zich de gevolgen der anarchie: diefstal, plundering, moord namen hand over hand toe. „Op een avond”, verhaalt een Fransch schrijver ¹⁾ „hoorde

1) Cabanès et Nass. *La névrose révolutionnaire*. Paris 1906. p. 5.

„men vreemde geruchten (in een stad); men kondigde de „aankomst aan van eenige duizenden roovers, tot de tanden „gewapend en die alles op hun weg verwoestten” Weldra komt er een man aanloopen, die ze meent gezien te hebben; terstond is iedereen op de been en gewapend. Tevergeefs wachtte men op de komst van den „vijand”.

Alle instincten, alle angsten van den natuurstaat ontwaakten. De landbouwer zag 's avonds iets dreigends in den donkeren woudzoom, somber afstekend tegen den horizon; een valsch gerucht van naderende vijanden deed hem sidderen, de vlucht nemen in de bosschen. Voortaan voelde hij zich niet meer veilig, nu het keurslijf van verzekerdheden, nu het steunend gezag hem ontviel; overal ziet hij gevaren die dreigen; geheele families verbarrikadeeren zich in hunne woningen, in spelonken; een vrouw door de angstkoorts aangegrepen, vlucht op een ontoegankelijke rots, waarvan men haar later slechts met moeite weet af te halen. — Zóó was de toestand der Fransche samenleving in die dagen vóór de hevige crisis; ieder voelde dat iets buitengewoons gebeuren moest, nu de oude geest had afgedaan en de nieuwe vormen nog niet geboren waren. Het streven der revolutiemannen moet dan ook voor een deel worden verklaard uit de zucht om een nieuwe traditie te scheppen. Aanvankelijk waren zij zelf nog aarzelend, zelf nog bevangen in de „grootte vrees”; overal zagen zij vijanden en verraders; zoo ontstond de terreur, die bedoeld was als een middel om zich van gevaarlijke tegenstanders te ontdoen. Doch nadat de Terreur een beetje ruim baan had gemaakt, voelden de heeren zich voldoende veilig om hunne taak te beginnen. De godsdienst der Rede, de cultus van het Hoogste Wezen, het theophilanthropisme, ze zijn alle uitingen van dat ééne streven, om aan de nieuwe maatschappij nieuwe voorwerpen van vereering te schenken.

Doch de heerschappij der nieuwe vormen duurde kort; de tijd ontbrak om het jonge geslacht op te leiden in de aanbedding der nieuwe goden. Vóór nog de opvoeding der revolutionnaire jeugd was voltooid, naderde de imperator en met hem de oude traditie, die de reactie hielp bezegelen.

10. *De werkwijze van den Leider.*

Niet iedere invloedrijke is geneigd zijn bezit te benutten als een instrument om te geraken tot macht. De onbewuste invloed is even vergankelijk voor den bezitter als de gemoedsbeweging der menigte, die dien invloed ondergaat. De onderbewuste is als verwekker van invloed een mysticus en althans een subjectivist, enkel levende in de aandoeeningen der menigte, blind voor de mogelijkheid om als kunstenaar uit het gegeven materiaal een groot werk tot stand te brengen. Marat was zulk een volksleider. Levend in zijn verbeeldingen, opschrikkend van tallooze gevaren, die naar zijn meening de onwetende massa, het „goede Volk” bedreigen, maakt hij zich tot spreektrumpet der menigte, die een bestraffing verlangt van de „verraders”. Een bewijs van verraad is niet noodig. „De goede mensch, in zijn donker streven”, zingt de dichter, „is zich wèlbewust van zijn rechten weg”, en Marat zegt het hem na. „De eenvoudigste denkbeelden”, aldus Marat, „zijn die, „welke zich het éérst aan een welgemaakten geest vertoopen; aan een geest, die enkel het algemeene geluk begeert, „zonder betrekking op hem zelven; ik vraag mij dus af, „waarom wij niet tegen de publieke roovers de middelen „toepassen, die zij zelven aanwenden om het Volk te gronde „te richten en de Vrijheid te vernietigen.”

Is het wonder dat een invloed, op deze wijze toegepast, zich zelven weldra vernietigt? Robespierre beseftte de fout van Marat, Robespierre de deugdzame, de wonderlijke fan-

tast, wiens staatsleer een mengsel is van fantazie, inzicht en rederijkerij. Hij staat reeds op een hooger plan dan Marat, wijl hij een „systeem” voor oogen heeft, een soort schema, dat de middelen aangeeft, noodig om het „goede Volk” op te voeden tot Deugd en tot het besef van zijn waarde en grootheid. In den aanvang luisterde niemand in de Conventie naar zijn pedante lesgevingen; men vond hem vervelend, een ijdeltuit. Doch dat verzet prikkelde zijn eerzucht; hij sloot zich weer aan bij Marat ¹⁾ dien hij innerlijk minachtte; aldus leerde hij het middel kennen om op te klimmen in de volksgunst. Naar den gevreesden volkstriboon luisterde voortaan iedereen vol ontzag; niemand waagde het, hem rechtstreeks aan te vallen. Zijn werkelijke macht was niet zeer groot, zelfs niet in de dagen van zijn grootsten bloei. Maar waar was de macht, die het tegen hem opnemen zou? Al zijne tegenstanders waren gedesorganiseerd; alleen de Jacobijnenclub beheerschte Parijs en de Conventie.

Een groot kunstenaar als verwekker van invloed was ongetwijfeld Lodewijk XIV. Hij, die in zijn jeugd al de vernederingen van een vervallen koningschap had meegemaakt, hij wist door kleine middelen zijne macht te vergrooten tot die van de grootste Oostersche despoten. Hij had er den slag van, de minste huiselijke bezigheid, mits aan zijn hof plaats hebbend, tot een buitengewone gebeurtenis te verheffen. Zijne voorgangers waren krijgslieden, die de staatsmanskunst gaarne aan anderen overlieten; hij daarentegen was de staatsman, die de hof-etiquette als middel bezigde om den adel aan banden te leggen door schitterende em-

1) Zoo zeide hij o. a. in een redevoering, gehouden in de Jacobijnenclub: „Alle schelmen der wereld hebben hunne plannen uitgewerkt en alle verdeldgers der Vrijheid zijn als slachtoffers aangewezen.” Thiers. Hist. d. l. Revoluit. T. IV. Appendice.

blemen. Door prachtige paleizen maakte hij den trotschen adel het verschil duidelijk tusschen den heerscher en zijn adel; en terwijl hij hen tot een buitengewoon dure levenswijze lokte, maakte hij hen financieel hoe langer hoe meer afhankelijk. Wie niet aan het hof verkeerde, was weldra niet meer in aanzien, werd een vergeten persoonlijkheid; de hovelingen daarentegen werden overstelpt met eerbewijzen, hun gebracht door hem, die ook door zijn wellevende manieren zich tot een voorbeeld stelde.

Uiterst correct in zijn omgangsmanieren, inwendig trotsch en ijdel was heel zijn leven gericht op uiterlijk vertoon; schitterend als de zon was zijn verschijning, en die illusie van praal en schittering hield hij vol in de kleinste kleinigheden van het leven ¹⁾).

Ongetwijfeld was Lodewijk XIV een onbeduidend man, maar op het bijzonder gebied der invloeds-ontplooiing bezat hij een onmiskenbaar talent. Hij bediende zich om te slagen van twee in 'toog loopende eigenschappen der menigte: de zucht om te schitteren en de nabootszucht. — Andere leiders zullen weer op andere wijze te werk gaan, elk naar zijn bijzonderen aard en den aard zijner groep. Geestverrukkingen, hallucinaties, profetieën, dat alles kan dienstig zijn om het prestige te verhoogen van hem, in wien de menigte vertrouwen heeft leeren stellen.

Volgens een der vrienden van Savonarola was deze een man, smetteloos van levenswandel, maar „een weinig helder „hoofd en maar al te zeer geneigd geloof te schenken aan „openbaringen, aan de droomerijen van onnoozele vrouw-„kens en zwakke hersenen.” ²⁾ De geheele stad Florence

1) Zoo zond hij o. a. een brief ongeopend terug, dien de Staten der Nederlanden hem gezonden hadden, enkel wijl het opschrift luidde: „Aan Zijne Majesteit den Koning van Frankrijk” in plaats van: „Aan Zijne Majesteit den Allerchristelijksten Koning”.

2) Perrrens. Savonarola. 1860. p. 171.

op een kleine vijandige partij na, was besmet door mysticisme, dat in Savonarola zijn somberen vertegenwoordiger vond. Heel de levensgeschiedenis van S. is een groei, waarin het mystieke milieu de hoofdrol speelt. Eenmaal aangevuurd door het behaalde succes, gaat S. voort; hij is genoodzaakt, wil hij het vuur gaande houden, hoe langer hoe meer te overdrijven; hij grijpt in het politieke leven in; ten slotte tast hij het gezinsleven aan en eindelijk gaat hij zelfs de individueele gewetens te lijf. Toen de crisis het hoogtepunt bereikte, werd zijn val even onvermijdelijk als plotseling; ineens werd hij neergeploft van den hoogen troon van zijn invloed; zijn ondergang liet niets achter dan een soort van algemeene katterigheid, een algemeene schaamte over de bedreven buitensporigheden. Het begint heel eenvoudig. Gedreven door het verlangen om meer tot het hart zijner hoorders te spreken, bedient hij zich van een beeldspraak, die inderdaad zeer kernachtig en treffend is. Een zijner medemonniken heeft visioenen, waarvan hij voortaan zich bedient als had hij zelf ze waargenomen. Allengs voert hij zelfs de Godheid sprekende in, hetgeen hem ten slotte er toe verleidt, zich voor het orgaan, de spreektrumpet der Godheid te houden. Dat geeft hem de overtuigingskracht, het vuur en het fanatisme der oud-testamentische profeten; voortaan wordt zijn mysticisme aangewakkerd door die kreten uit het publiek, die het teken zijn eener in aantocht zijnde uitbarsting van groepen-hysterie. Van nu af aan doen zich bij de toehoorders de buitengewone gevallen voor, die met de groepen-hysterie gepaard gaan: bezwijmingen, visioenen, wonderbaarlijke gezangen, enz.

Eenige jaren geleden deed zich in Wales een herleving van het godsdienstig besef gelden, een zoogen. revival, die bijna periodiek in die streken van Engeland terugkeert.

Het heette, dat dronkaards plotseling bekeerd waren, dat de mijnwerkers niet aan 't werk gingen alvorens ze gezamenlijk een psalm gezongen hadden, en dat allerwege bidden en psalmzingen de ruwere uitingen van het leven hadden verdrongen. De hoofdpersoon dezer beweging was een jong evangelist, Evan Roberts, wiens hysterische geaardheid op uitmuntende wijze door een Fransch psychiater is beschreven ¹⁾.

Ziehier eene episode uit die beweging, die den aard van den mystieken invloed duidelijk openbaart.

„Den 21 Februari, in den loop eener bijeenkomst, ge-
 „houden te Carnarvon, geeft de evangelist blijken eener
 „buitengewone zenuwachtigheid, door het berispen der
 „vergadering, door het gezang te doen staken, door per-
 „soonlijk de geloovigen in de rede te vallen en te onder-
 „vragen. De zenuwachtige stemming van den leider deelt
 „zich mede aan de vergadering. De redacteur van de Wes-
 „tern Mail merkt op, dat de bijeenkomst iets vreemds heeft.
 „De groepen schijnen uiteenloopende richtingen te volgen;
 „men hoort twee of drie lieden afzonderlijk zingen; het
 „gezag wordt overheerscht door het brommen der gebeden.
 „Plotseling kondigt Evan Roberts aan, dat hij een vrees-
 „lijke „boodschap” heeft aan te kondigen en niet in staat
 „om verder te spreken, knielt hij snikkende neer. De ver-
 „gadering wacht in angstige spanning. De evangelist staat
 „op en schreeuwt: Er is een ziel verloren! Hij vervolgt
 „met een hokkende stem, om uit te leggen hoe die ziel
 „verloren ging, wijl iemand de raadgevingen van den Geest
 „niet opvolgde. Hij roept nogmaals: Te laat! te laat! O
 „Heer, vergeef, vergeef! O lieve vrienden, het is te laat;
 „te laat; een ziel ging verloren! De vergadering is doode-
 „lijk verschrikt; zuchten en weegeklag rijzen allerwege op.”

1) Rogues de Fursac. Un mouvement mystique contemporain. Paris 1907.

In Savonarola's tijd was de opwinding een dergelijke. Uit den wijden omtrek togen de boeren 's nachts reeds van huis om de ochtendpreek te kunnen bijwonen. „In de kerk „was de aandoening algemeen, de werking onbeschrijfelijk” ¹⁾.

„Bij wijlen staat men verbaasd,” zegt een nuchter opmerker, „hoe zoo dood-eenvoudige redenen zulk een indruk „konden teweegbrengen. Vrouwen offerden haren tooi en „de mannen zag men hun spaarpenningen aan de overheden „leveren, zich gelukkig achtend, die zonder interest te „mogen leenen.” „Op straat hoorde men niet anders dan „het zingen van kerke- en andere geestelijke liederen: geen „ontuchtig, zelfs geen wereldsch lied meer.” Zoodanig was „de te dien tijde heerschende opwinding, dat men niet zel- „den jonggehuwden bij het opstaan van tafel, de gelofte „van onthouding hoorde afleggen voor zekeren tijd, of zelfs „voor immer.” (p. 152).

Zoo geweldig, zoo alomvattend was de invloed van dien dwependen monnik, dat hij zelfs de intiemste handelingen ging beheerschen en o. a. zich niet ontzag de tijdperken van geslachtsonthouding vast te stellen. (p. 152).

De mystieke invloed is wel de machtigste, die de handelingen der menschen vermag te bepalen. Dat is niet verwonderlijk, wanneer men bedenkt welk een voorname plaats het onderbewuste leven in de wereld vervult. Hoevele onzer handelingen onttrekken zich niet aan onze contrôle, hoevele berusten op onderbewuste nabootsing van waargenomen handelingen of op de macht der traditie. De betekenis van het redelijk, zelfbewust leven is uiterst gering; wie op het gevoelsleven der massa weet in te werken, die beheerscht ook hare voorstellingen en hare daden.

Daarom is de rol van het rationalisme zoo gering in de

1) Perrens l. c. p. 149. v.v.

wereld; daarom ook is het succes van een redelijken godsdienst totaal onbeteekenend. Een godsdienst die enkel redelijk wil zijn, veroordeelt zichzelf tot ondergang; een onaanastbare kern van mysterie bevindt zich in alle dingen, die de ziel der massa tot zich trekken. En omgekeerd, wie in den geest der massa wil doordringen, hij houde immer voor oogen, dat die massa niet kan leven zonder idolen, zonder de oude, desnoods versleten beelden, die haar het aanschouwen van wereld en leven gemakkelijker maken.

Wenden wij ons weder tot de geschiedenis, om te doen inzien, hoezeer een invloed die slechts redelijk wil zijn aan de ziel der massa vreemd, ja vijandig blijft. Dat voorbeeld is te vinden in onze eigen geschiedenis, in de loopbaan van Johan de Witt. Deze eerwaarde magistraat had het steeds versmaad naar de gunst des volks te dingen; deftig en afgemeten, van zijn waardigheid bewust, had hij bij 't smeden zijner staatkundige plannen er allermintst aan gedacht zich een atmosfeer te scheppen, een publieke opinie die hem steunen kon in zijn streven¹⁾. Hij stond volkomen geïsoleerd; toen de Acte van Seclusie eenmaal ondertekend was, tegen den wil der geheele bevolking, — de Hollandsche regentenklasse uitgezonderd —, was hij het, die als de verantwoordelijke ontwerper dier acte gold. Om zich te verdedigen ontwierp hij de vermaarde Deductie, waarin van het standpunt eener republikeinsche oligarchie op het gevaar eener monarchie werd gewezen, die de „diergekochte Vrijheid” zou doen verloren gaan. Deze eenzame, wiens macht zich over heel Europa, over heel de

1) Men vergelijke daarmee de houding van stadhouder Willem II die de hoofden der regenten-partij op eigen houtje liet gevangen zetten. Wat was het antwoord der heeren op dezen staatsgreep? Ze kropen in hun schulp, wèl wetende, dat zij niet den minsten invloed bezaten, en dat het volk hen verachtte.

wereld uitstreckte, bezat niet den minsten invloed. Zijn klassegenooten, de edelmogenden en hoogedelmogenden, die in de Deductie verklaard hadden voor de diergekochte Vrijheid te willen sterven, lieten hem lafhartig in den steek, toen zijn onwerkelijke macht, die immers van een benoeming afhing en niet van den wil des volks, toen die macht hem ontzong. Zelfs in dat oogenblik der beproeving ontbrak hem de intuïtie van den volksleider; nòg had hij zijn moordenaars kunnen overbluffen, doen afdruipeu door een donderende toespraak. Verhoeff, de zilversmid, de aanvoerder der bende, verklaarde naderhand hoe de Witt hem aanzag met oogen die hem, den moordenaar, deden sidderen. Doch die blik was niet genoeg; er behoorde manentaal bij en die kende de Witt niet, daarin gelijk aan de meeste leden zijner klasse. Hij stamelde slechts woorden van verontschuldiging: „Wat zal dit zijn, mannen!”

Gedurende heel de 17e en 18e eeuw was ons vaderland overgeleverd aan eene klasse, eene bende van gewetenlooze baantjes-jagers, die nòch geacht, nòch invloedrijk waren, maar die door een stelsel van geheime contracten zich handhaafden in de macht ¹⁾. De ziel der massa sluimerde; het verzet leefde er onbewust, maar het ontbrak aan den volksleider, die dit bewustzijn ging wekken; het politieke leven verstarde en verdorde. De pruikentijd bood trouwens overal in Europa dezelfde verschijnselen; na al de beroeringen der hervormingsoorlogen was er een tijdperk van stabiliseering ingetreden; het sociaal evenwicht was standvastig geworden; er vormden zich kasten, vastgesloten, sterk afgeperkte groepen. Deze periode van rust, waarin het persoonlijk leven zich verloor in uiterlijk, ceremonieel vertoon, werd weldra verfrischt door een nieuwen geest, die

1) de Witte van Citters. Acten van Correspondentie. 's Gravenhage 1875.

de voorbode werd van den grooten storm der revolutie. De eerste groote persoonlijkheid, die schudde aan den vermolmden bouw, was de horlogemakerszoon en burger van Genève Jean-Jacques Rousseau, de ontdekker van de natuur en van het natuurgevoel. Hem hebben wij veel te danken en veel te wijten; zijn invloed strekt zich uit tot in onze dagen, doch ook deze invloed is er verre van, een uitsluitend rationalistisch karakter te bezitten.

11. De traditionneele Invloed als gevolg van motiefverschuivingen.

De wet der traagheid geldt ook op sociaal gebied, in dezen zin, dat elke sociale macht zich zoo lang staande houdt, tot ze door een jongere en daardoor krachtiger mededingster wordt verdreven. De gemiddelde mensch, van jongsafaan grootgebracht in vereering van bepaalde instellingen en machten, loopt rustig mee in het gareel der gevestigde overtuigingen.

Een zelfstandig oordeel te vellen over die eerbiedwaardige machten komt niet in hem op, wjl hij weet dat zulk een critiek met heiligschennis gelijk staat. Bovendien, waartoe is het dienstig het brein in te spannen; er zijn zooveel geheimzinnigheden, waarvan men hem de verklaring onthield, sedert den tijd, toen zijn kinderziel dorstte naar weten en begripen.

De gemiddelde volwassen mensch is een kunstproduct, dat geen andere overtuigingen en waarheden kent, dan die, welke zijne omgeving hem inprentte.

De nieuwe invloed die uitstraalt van een zelfstandig denkende en handelende persoonlijkheid, duurt ook om bovengenoemde reden veelal langer dan het leven van dien leider. Wanneer die leider zich een milieu heeft gekweekt, dat zijne inzichten deelt, dan is die omgeving de erfgename

van zijn handelingen en denkingen. En de invloed van den leider wordt door zijn aanhangers onwillekeurig overgeplant op hen, die den leider het best vervangen, en dat zijn gewoonlijk zij, die reeds bij het leven van den leider door hem als zijn opvolgers aangewezen werden. Doch meestal is de opvolger niet in staat den gestorven held te evenaren in grootheid. Dan heeft er ongemerkt een motiefverschuiving plaats; de opvolger is niet door eigen kracht als aanvoerder opgetreden, maar als levend symbool van de invloeds-oefening, die ook na den dood van den held de kudde der aanhangers bestuurt tot welzijn der gemeenschap, die zij dienen. De opvolgers danken voortaan hun gezag enkel aan het prestige van den held, die de gemeenschap stichtte. Vanaf het oogenblik, dat de Zwijger ingreep in den loop der gebeurtenissen hier te lande, vanaf den tijd, dat hij de grondslagen legde van een bloeiend gemeenebest, was de Oranje-vereering in de ziel der massa opgenomen. Die vereering was den opvolgenden stadhouders tot grooten steun; de naam Oranje werd een strijdkreet, die het sluimerend nationaalgevoel allengs deed ontwaken. En de heerschezucht en baatzucht der regentenklasse bezorgde een nieuwen steun aan het Oranjehuis als levend symbool van een macht, die in staat was de rooflust der regenten te keeren. Zoo berustte de macht der Oranjes gedeeltelijk op traditie, gedeeltelijk op de uitoefening van eigen werkzaamheid.

Toen het Oranje-stamhuis uitstierf, verwierven de Friso's zich invloed enkel wijl zij, ofschoon verre bloedverwanten, als dragers golden van de macht, die eertijds door den Zwijger was in 't leven geroepen en door zijne opvolgers was bestendigd. Die macht was een traditionneele macht geworden; de vereering der massa gold niet den persoon, maar den drager van den Oranje-naam.

Elk nieuw vorstehuis beleeft moeilijke tijden zoolang

het nog niet gedurende eenige geslachten zich heeft staande gehouden. De meeste veroveraars en dictatoren verloren met het leven ook den invloed, waarop zij tijdens hun leven mochten bogen.

De jonge Cromwell moest weldra vluchten, toen de traditioneele vereering voor den wettigen koning herleefde.

De traditioneele invloed is in staat zich voorgoed te nestelen, wanneer niet de persoonlijkheid van den leider, maar de door hem voorgestane beginselen op den voorgrond treden. — De Oranjes werden populair, toen het volk in hen eene macht zag, die de buitensporigheden der heerschende kaste kon tegengaan.

De leider, die zijn invloed op de komende geslachten wil uitbreiden, moet aan de massa het besef inprenten, dat hij de drager is van een beginsel, dat ook na zijn dood zal voortleven. De gemeenschap moet in hem een werktuig leeren zien, dat bestemd is een doel na te jagen, dat over het individueele leven heenreikt; een doel, dat in het verdere leven der gemeenschap verwezenlijkt zal worden. Dan is zijn opvolger een nieuw instrument, dat de vooraf-bepaalde taak gaat volbrengen, totdat ook zijn uur is geslagen en een nieuwe kracht het groote doel zal helpen bevorderen.

Gemeenschappen leven gewoonlijk langer dan de individuen, waaruit zij zijn opgebouwd; de traditie is het cement, dat het nieuw-gebouwde aan het oude verbindt.

Intusschen worden de oude vormen door de traditie niet geheel gespaard. Schijnbaar blijft de oude, eerbiedwaardige vorm in stand, doch in werkelijkheid worden beide gewijzigd. Gelijk de waterkruik der oude volkeren, uit speelscheid met figuren versierd, als gebruiksvoorwerp werd gebannen om thans als sier-voorwerp op schoorsteenmantels te prijken, evenzoo werd een eigenschap van bijkomstigen

aard, in het object van vereering ontdekt, in de plaats gesteld van den ouden vorm, en aldus als 't ware ontvreemd aan zijne bestemming.

De clientèle te Rome was een instelling, die onder de economische omstandigheden der oud-Romeinsche landbouwtoestanden noodzakelijk geacht mocht worden. De kleine landbouwer zocht steun bij den grooten leenheer; hij werd de client van den machtige. Doch toen de zelfstandige Romeinsche landbouwer was te gronde gericht, toen niet meer de landbouw alleen, maar het krijgsbedrijf en de handel welvaart en rijkdom in Rome brachten, toen was er voor den landbouwer-vassal geen plaats meer; zijn werk werd verricht door slaven. Nochtans, de clientèle als instelling hield zich staande; de groote heeren in Rome zagen er een hulpmiddel in om een hofstaat te vormen, gelijksoortig aan het hof der keizers. De client werd een soort hoveling; de landbouwer werd een stadsaanspreker, die elken morgen belangstellend informeerde naar den toestand van zijnen „heer”, om hem vervolgens op straat gezelschap te houden en die ter belooning de klikjes van de tafel mocht opeten. Van de instelling der clientèle was alleen de naam behouden gebleven; vorm en inhoud waren aanmerkelijk gewijzigd; de vrije landbouwer werd een huurling; de leenheer een Oostersch satraap. Doch die diep-ingrijpende verandering was het werk van eeuwen; de motieven wijzigden zich en daardoor kreeg de instelling een ander karakter.

Eertijds hadden alle gilden een bijzonder ceremonieel, dat toegepast werd bij het inwijden van een nieuweling. Van een dier gilden, een vereeniging van kerk-metselaren, werd het ceremonieel tot op heden bestendigd. Vrij-metselaren noemen zich de mannen die deze ceremonieën toepassen. Doch welk een verschillende inhoud verbergt zich

achter den eeuwenouden vorm! De metselaarsgezel werd een humanistische, wèlgezeten meneer; de inwijding van eertijds, die een plechtig karakter moest dragen, wyl ze voor den nieuweling een nieuw bestaan beteekende, wordt thans een symbolische cultushandeling, die alleen figuurlijk kan worden opgevat.

De motiefverschuiving doet zich niet enkel kennen ten opzichte van instellingen en overtuigingen. De ideeën-associatie speelt een rol, wanneer het geldt de vereering van een object over te dragen op iets bijkomstigs, dat nochtans op allerlei wijzen aan dat object van vereering gebonden is. — De wilde eet het hart en het linkeroog van den verslagen vijand, om diens karaktereigenschappen te erven. Evenzoo wordt de eerbied voor den invloedrijken held overgebracht, 't zij op zijn stoffelijk overschot, op het kleed dat hij droeg, op zijn haren, op zijn vrouw en kinderen, enz. De hond van Bismarck genoot indertijd bijna evenveel vereering als zijn meester; in menige badinrichting in Duitschland is een gedenkplaat aangebracht om het feit te herdenken, dat op een of anderen dag de kroonprins er een bad nam. De weduwe vereert den leunstoel van wijlen haar echtgenoot; ook het onbezielde spreekt tot den eenvoudigen mensch, wanneer het in aanraking is gekomen met het vereerde wezen. Zoo wordt ongemerkt de persoonlijkheid bijzaak en de uiterlijke verschijning hoofdzaak; het idool treedt naar voren; de vormen verstarren en het leven vlucht weg uit het geraamte der nieuw-geboren traditie. En allengs verdwijnt tevens de wetenschap van de oorzaken dier vereering; men somt oorzaken van zijne handelingen op, die oorspronkelijk geheel vreemd waren aan de aanbidding dier machten. En de kennis van het verleden verdwijnt om op te gaan in een apologie van het bestaande.

12. *De rhythmische gang der sociale feiten.*

De tijdperken van inzinking en stijging van het geestelijk leven wisselen regelmatig af in het verloop der sociale geschiedenis. Een periode van verslapping wordt gevolgd door een ontwaking van nieuwe geestelijke krachten. De invloedsuitoefening gaat op en neer, is sterker of zwakker al naar den aard der periode, waarin het groepenleven verkeert. In tijdperken met hoog-oplaaiende beroering, in de labiele perioden, als alles wankelt, als de welverzekerde overtuigingen ondergaan in den stormloop der revolutie, is de kracht der traditioneele beïnvloeding zeer gering. De nieuwe leiders, jong-ontwaakte geesten treden als persoonlijkheden op den voorgrond, die om daden roepen en daden verrichten, die hunnen roem vergrooten. In het stabiele tijdperk van vrede en rust daarentegen teert men op het verworven bezit; niet de persoonlijkheid van den leider, maar de herinnering aan zijn groot bestaan wekt zijne aanhangers op tot navolging en strijd. Hoe rustiger tijd, hoe minder helden, hoe minder origineele persoonlijkheden; een moreel zelfbedwang houdt de grootste geesten binnen de perken. Nauwelijks echter is het nieuwe leven gewekt, of van alle kanten komen krachtige mannen opzetten met een ietwat overdreven zelfgevoel en geringschatting voor het bestaande. — Zelfs in een „dode” periode als die der middeleeuwen ontbrak het niet aan de rythmiek der geestesbeweging, die van tijd tot tijd een opleven van den geest tengevolge had; de Engelschen noemen die bewogen perioden „revivals” wijl zij in het gemoed der massa het bewustzijn wekken van een nieuw leven, een ware herleving, een opstanding. In de praktijk van het godsdienstig leven zijn die perioden van herleving zeer goed bekend; zoowel massaal als individueel openbaren zij zich. Het individu dat tot een nieuw godsdienstig leven wordt opgewekt,

voelt zich herboren en noemt zich „bekeerd”. In de perioden der revivals zijn die bekeeringen epidemisch; zij nemen dikwijls het karakter aan van een massa-psychose.

„Omstreeks 1400, verhaalt Blok¹⁾, had er in de gemoe-
„deren der Nederlanders een groote omkeering plaats; *de*
„*moderne devotie* verspreidde zich vooral in het bisdom
„Utrecht ten gevolge van de werking, die het klooster
„Windesheim uitoefende.” Die herleving duurde maar kort;
een nieuwe veel geweldiger opleving had plaats, toen de
Hervorming haar zegevierende intrede hield.

Het feit, dat in revolutionnaire tijden het zelfgevoel der
leiders zeer krachtig spreekt, wordt het best toegelicht
door de denkbeelden, die o. a. Luther omtrent zichzelf ver-
kondigde. „God heeft in duizend jaren geenen bisschop
zoo groote gaven gegeven als mij; want op God's gaven
moet men zich beroemen.²⁾” Of dit b.v.: „Wanneer de een
„of andere dwaze vorst, of raadsheer, of lector, of theoloog
„het waagde om keurvorst Frederik van Saksen na te boot-
„sen, of raadsheer Fabianus von Fielitzschen of Philippsen
„(Melanchton) *of mij zelven*, hetzij in raad, in verstand of
„wijsheid en wanneer hij dan meende het even goed
„te kunnen maken en even juist te treffen als *die hooge*
„*wonderbaarlijke lieden* (*Wunderleute*), dat zou hij wel
„laten”

De leider die de massa wenscht te beheerschen, zou
moeilijk kunnen slagen als hij geen hoogen dunk van zich-
zelven had, als hij niet zich sterk weet in het besef een
hoogere opdracht uit te voeren, waarmee hij werd belast.
Om te slagen, moet hij allereerst geloof hebben in zich-
zelven, in zijn kunnen, in zijn talenten.

1) P. J. Blok. Een Nederlandsche stad in de middeleeuwen. 1883. p. 290.

2) Luther's Tischreden. Leipzig. Reclam. S. 296.

De gemakkelijkste manier van slagen is gelegen in het aanwenden van kunstmiddelen, van mystieke krachten. De leider behoeft geen bedrieger te zijn, als hij tot die mystieke middelen zijn toevlucht neemt. Hij weet dat de massa hem toebehoort als hij „wonderen” verricht; welnu als de leider zelf een mysticus is, dan kan het geval zich voordoen, dat zijn handelwijze voortkomt uit eigen overtuiging van het bestaan der mystieke macht, die hij te hulp roept. De zending van Mozes zou bezwaarlijk geslaagd zijn, als deze de bekende tooverkunsten had versmaad.

In de ziel der massa leven nog veel oude overtuigingen en onder andere ook de angst voor het omringende, geheimzinnige wereldweven; wie in dit verborgene ingrijpt, verovert zich gemakkelijk hart en gemoed der eenvoudigen van geest.

In het jaar 133 v. C. had er op Sicilië een slavenoproer plaats. Een groep opstandelingen wist zich meester te maken van de stad Enna; dit had ten gevolge, dat alle slaven van het eiland tegen hun meesters opstonden en tot aanvoerder kozen, „eenen *toovenaar* uit het Syrische Apameia, „die vuur kon spuwen en orakels verkondigde; tot nog toe „had hij als slaaf Eunos geheeten, maar thans, als hoofd „der opstandelingen noemde hij zich Antiochus, koning „der Syriërs.” Aldus Mommsen ¹⁾).

De koningen van Frankrijk, de Bourbons althans, hadden de reputatie van kropgezwollen te kunnen genezen, enkel door aanraking; 's morgens bij de ochtendwandeling vond Lodewijk XIV steeds een aantal dier ongelukkigen op zijn weg, die hem baden hen aan te raken. Ook de Engelsche koningen hadden den naam bepaalde beenzweren door

1) Mommsen. Römische Geschichte. 1861. Bd. IV. Kap. II. p. 80.

aanraking te kunnen genezen; toen Willem III in 1688 koning van Engeland werd, weigerde hij door te gaan met wat hij als kwakzalverij beschouwde; ook daardoor verwierf hij zich vijanden en verlaagde hij het prestige van het koningschap.

Een dame verklaarde dat zij bij haar ontmoeting met Schiller een buitengewone ontroering bespeurde; 't was haar, of ze den „wiekslag voelde van het genie.”

Carlo Pitti, een tijd- en stadgenoot van Savonarola, komt te vallen en breekt een been. Op zijn verzoek bij Savonarola gebracht, heelt deze terstond(!) het been en de patient wandelt gezond en wel naar huis ¹⁾.

Thomas à Kempis verhaalt, hoe hij eens aan den kok van het Agnieten-klooster bij Zwolle, toen er plotseling te veel gasten kwamen om allen te eten te geven, aanraadde boven al zijn spijspotten het teeken des kruizes te maken. „En zie, er was niet alleen voldoende, er bleef zelfs over.” ²⁾ Niemand verbaasde zich in die dagen over zoo klaarlijkelijke wonderen. De mensch der middeleeuwen leefde in het Mysterie; om zich heen zag hij geesten, die zich mengden in al zijn huiselijke aangelegenheden. De invloedsuitstraling van een wonder vermeerdert in meetkundige reden, anders dus dan men zou verwachten. Men stelle zich echter voor wat de indruk moet zijn, als een menigte die een of ander personage jaren lang als blinde of kreupele heeft gezien, plotseling het heerlijk, heilig wonder voor zich ziet van een niet-verwachte genezing. Hoe vaker zulke gevallen zich herhalen des te grooter wordt naar evenredigheid het aanzien van den wonderman. Veel duistere vermoedens omzweven de ziel der menigte; veel dingen zijn in haar oogen

1) Perrens. Savonarola. I. c.

2) Acquoy. Windesheim II p. 267.

„taboe”; het is beter er niet aan te denken, ze niet aan te raken, ze niet te onderzoeken. Dit gebied van het agnostische levert de wonderen, die de ziel der massa in ontroering brengen. Wie met scheppende plannen dit gebied binnentreedt is een leider der menigte; aan hem behooren haar ziel, haar verlangens en haar overtuigingen.

DE R. K. KERK EN DE AFSTAMMINGSLEER.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

VI. Eenige opmerkingen.

1. *De opvolging der subst. wezensvormen en de afstammingsleer.*

De theorie der substantieele wezensvormen is een argumentum *ad hominem* bij de transformisten jegens de traditioneele orthodoxie. „Hoe kunt gij ons verwijten”, zeggen zij, „dat wij de leer van de constantie der soorten laten vallen, en de somatische afstamming des menschen van het dier aannemen, terwijl toch S. Thomas zelf eene geleidelijke ontwikkeling leert van het wezen van den mensch en dus voor de embryonale periode van dit hoogste, door bijzondere scheppingsdaad ontstane schepsel dátgene aanneemt, wat gij als strijdig beschouwt met het wezen der dieren.”

Vooraf is zij een argumentum *ad rem*: „is het wijsgeerig verdedigbaar, dat de redelijke ziel niet van den beginne af de forma informans is van het menschelijke lichaam, maar eerst later door afzonderlijke scheppingsdaad wordt toegevoegd, nadat èn lichaam èn ziel een zelfstandigen, en door enkel natuurlijke wetten beheerschten ontwikkelingsgang hebben gevolgd; is dus de aanname wijsgeerig te rechtvaardigen: dat de ziel wordt geïnfundeerd in het embryo, nadat dit langs stoffelijken weg van dierlijke kiem een quasi-plantaardig wezen en ten slotte een zuiver quasi-dierlijk wezen geworden is, wat weerhoudt ons, om de wijsgeerige mogelijkheid toe te laten van de gedachte, dat

ook de eerste mensch op analoge wijze zou kunnen zijn ontstaan, nl. doordat in het dierenrijk zich langzamerhand de hoogere uit de lagere diervormen hebben ontwikkeld, en op het oogenblik, dat de organisatie van het zenuwstelsel een voldoende graad van verfijning heeft bereikt, de eerstgeschapen menschenziel in dat dierenlichaam is geïnfundeerd.

Deze infusie behoeft niet, en is zeker niet geweest een eenvoudige toevoeging: want het is waarschijnlijk, dat de redelijke ziel na haar ontstaan op haar beurt op de vorming der menschelijke organen zal hebben ingewerkt, daar immers het menschelijk lichaam de sporen draagt van de verbinding met de rationeele ziel ¹⁾).

Verder behoeft de theoloog niet aan te nemen, dat de ziel a. h. w. met een toevallig ontstane diervorm is vereenigd, maar de ontwikkeling van het eencellige wezen af tot aan de diervorm, die bestemd was om met Gods beeld te worden vereenigd, kan de noodzakelijke voorfase geweest zijn eener geleidelijk en langdurig voorbereide schepping des menschen. Men kan dan bijv. aannemen dat elke tusschen-schakel tusschen de oerzel en het eerste menschenlichaam niet gewoon een plant of een dier is geweest, maar dat eerste menschenlichaam in een vóór stadium zijner wording. Op analoge wijze dus, als het menschelijke embryo niet eerst plant of dier is geweest, maar een specifieke vóórvorm van den mensch.

Op deze wijze beschouwd is het transformisme niets dan eene toepassing van den scholastieken regel: ²⁾) om niet

1) Bijv. de verhouding van den inhoud der hersenholve tot dien der ruggegraatsholve is bij den mensch meer dan 2 maal zoo groot als bij de hoogste anthropoïden (Papoea 100:8,01; Orang-Oetan mannetje 100:18 à 19). Zie Ränke, Vergleichung des Rauminhaltes der Rückgrat- und Schädelhöhle als Beitrag zur vergleichenden Psychologie, 53—62.

2) O. a. (Neque enim illi effectus soli Deo tribui possunt, quia) non est ad primas causas recurrendum, cum possunt effectus in causas secundas reduci. Suarez, de Angelis, II, c. 1, 8.

.... qude per causas secundas produci poterant, convenientius fuit per

over te gaan tot de aannahme eener prima causa, nl. een direct ingrijpen van God, zoolang de onderstelling van de Causae secundae, nl. de door God bij den aanvang der schepping geschapen krachten, voldoende is ter verklaring. Bij den eersten mensch zou eenvoudig zijn geschied, wat bij elken mensch gebeurt: de insufflatie der redelijke ziel; al het overige wordt verklaard door de in de stof werkende krachten.

2. *Het speciesbegrip in de Scholastiek.*

Verder moet worden opgemerkt, dat de leer van S. Thomas betreffende de dierenwereld niet in tegenspraak is met de biologische ontwikkelingsleer. Het treft juist den onbevooroordeelden lezer van den Aquiner, dat er zoo groote voorzichtigheid en kritische scherpte in zijne logische onderscheidingen en systematiek is ontwikkeld, dat ook, en juist, voor sommige hypermoderne onderzoekers, een verwijzing naar dezen grooten middeleeuwer vaak niet misplaatst zou zijn ¹⁾. Het spreekt van zelf, dat men in de Summa geen afstammingsleer zal vinden, wel vindt men er de noodige argumenten tegen de bezwaren van vele katholieke tegenstanders van het transformisme. De abbé Elie Blanc heeft gepleit tegen de veranderlijkheid der diersoorten met het argument, dat de diersoorten moeten worden opgevat als metaphysische substanties, die in wezen verschillend zijn. De metaphysica eischt, dat men wezenlijkheden, substanties van verschillenden

illas fieri, et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet (Suarez de Opere sex dierum II, p. 10, 12).

Zie S. Thomae Summa I, qu 67, a. 4, ad 3m :

In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid *natura rerum* habeat.

1) O. a. Praeterea, hac ipsa aetate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicae conclusiones, et philosophica Scholae principia nullam veri nominis pugnam existere." ('Aeterni Patris').

graad aanneme, waarvan de lagere de hogere niet kunnen voortbrengen; deze gevolgtrekking ontkennen, is de *metaphysica* ontkennen ¹⁾).

De begane fout is hier, dat als vanzelfsprekend wordt aangenomen, dat de diersoorten gescheiden substanties zijn. Uit de leer van S. Thomas volgt dit niet. Er zijn drie wezenssoorten in de levende natuur: het plantaardig-, het dierlijk- en het menschelijk wezen. Het dier vormt een soort door zijn dierlijke ziel ²⁾. Deze is door schepping met de vormlooze stof verbonden tot het dierlijk wezen. Zij kan, gelijk we gezien hebben, niet in iets anders overgaan. Wat elk dier echter soortelijk onderscheidt van elk kristal, elke plant en den mensch, heeft het soortelijk gemeen met elk ander dier. De dieren vormen samen *één* wezenssoort, en alle verschillen zijn dus toevallig.

Onwillekeurig wordt men hier gedrongen te denken aan de moderne gedachte, waarop Claude Bernard den vollen nadruk heeft gelegd, en waaraan Dastre eenige jaren geleden welsprekend heeft herinnerd ³⁾. Het moderne denken houdt zich bij voorkeur in de biologie bezig met den overgang der eene soort in de andere; en dit denkschema beheerscht alle tegenwoordige onderzoekingen in de wetenskringen van het leven. Men moet echter eene identiteit aannemen van het leven in de verschillende levende soorten, wanneer men ook maar begrijpelijk wil maken, dat de eene, hetzij geleidelijk, hetzij met toch nog altijd zeer kleine sprongen, in de andere over *kán* gaan. Dit eigen-

1) Zie Elie Blanc, *Le transformisme et les controverses vivantes*.

2) *Summa* I, q. 85, a. 3 ad 4^m: *ratio vero speciei ab eo quod est formale, sicut ratio animalis a sensitivo*.

Summa III, q. 2, a. 5, ad 1^m: *anima sensitiva in animalibus constituit speciem quia consideratur ut ultima forma*.

3) M. A. Dastre, de l'Académie des Sciences, *La variété des formes vivantes et la fixité du tonds vital*, *Revue des deux Mondes*, 1 Janv. et 1 Févr. 1907.

aardige fixisme legt meer nadruk op de eenheid en functie-gelijkheid van het leven in de exemplaren, dan op de verschillen tusschen de soorten. „La communauté des phénomènes de la vitalité chez les êtres vivants repose sur la communauté de leur structure anatomique, l'analyse microscopique ayant montré que tous sont résolubles en cellules ou organites élémentaires équivalents; sur la communauté de composition chimique de la matière vivante, l'analyse chimique ayant révélé l'analogie de composition de tous les protoplasmes; sur une communauté d'évolution qui amène l'être à grandir et à se développer jusqu'à ce qu'il se divise; sur une propriété de reproduction; et enfin, et surtout, sur une propriété d'accroissement en 'nutrition' qui consiste en une relation d'échanges avec le milieu ambiant.”¹⁾ Hiermee is niet gezegd, dat S. Thomas al deze gedachten potentieel heeft gehad, maar enkel dat zijn apriorisme met de nieuwste ervaring niet in strijd is. Menige aprioristische gedachte der filosofen handhaaft zich; de aprioristische stelsels der empirici hebben telkens slechts eenige tientallen jaren leven, en dit is zoo uitteraard.

Zijn echter naar S. Thomas alle verschillen tusschen de soorten toevallig, dan zijn ze ook veranderlijk. De geschapen dingen zijn in God (als idee, secundum modum intelligibilem) onveranderlijk, maar zelve zijn zij veranderlijk.

Dat volgens de middeleeuwsche filosofie niet alle leven soortgewijze in den aanvang der wereld behoeft te zijn geschapen, blijkt o. a. uit de algemeen verbreide aanname, dat het ongedierte (wormen, insecten, slangen, kikvorschen, animalia imperfecta) *onder bijzondere omstandig-*

1) *ibid.* 217. p. 220: „La nature des composants protéiques libérés par la désagrégation du protoplasme a été trouvée la même dans les deux cas (bij eencellige wezens en leucocyten van mammiferen) par Reinke et Rodewald. On y a reconnu également les mêmes hydrates de carbone, les mêmes graisses, les mêmes sels minéraux, les mêmes ferments.”

heden, bijv. onder invloed der sterren, door boos opzet van een duivelschen geest¹⁾ uit rottende stoffen etc. kon ontstaan (dus eene abiogenesis) zoo wormen in het lijk etc. O. a. S. Thomas herhaalt uitdrukkelijk, dat dit ontstaan der lagere levende wezens uit putrefacten niets bovennatuurlijks bevat, doch gegeven is in het wezen van de materie²⁾.

Verder is er voor den scholasticus een raadsel gelegen in het ontstaan van dieren, als het muil-dier en den muil-zeel, de luipaard, de lynx etc., voortgebracht per generationem quasi adulteriam. Zij maken deel uit van het scheppingsplan (zijn geene misgeboorten) zijn op zich zelf beschouwd, volkomen, en zeer nuttig: eigenlijk zou men dus moeten zeggen, dat zij tegelijk met alle andere dieren in den beginne geschapen zijn³⁾. Toch is het tegendeel daarvan waarschijnlijker. De grond is, dat zoodanige diersoorten potentieel waren vervat in die individuen der onderscheidene soorten, door welks vereeniging zij worden voortgebracht⁴⁾. Het staat vast, dat God niet alle dingen in den beginne heeft gemaakt, o. a. niet die, welke door medewerking van het menschelijk vernuft zijn ontstaan. Hetzelfde geldt voor de genoemde diersoorten.

Uit het voorgaande blijkt, in welke ruime mate het begrip der secundaire oorzaken in de theodicee toepassing vindt.

3. *Epigenesis in de Scholastiek.*

Het verwijt is der Scholastiek gedaan, dat het begrip der ontwikkeling bij hare geleerden verkeerd zou zijn gedefi-

1) Summa I, q. 114, a. 4 ad 2.

2) Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt (ibid.).

3) Suarez de Opere sex dierum II, c. 10, 12.

4) Ratio vero est, quia hujusmodi species animalium sufficienter continebantur potentialiter in illis individuis diversarum Specierum, ex quorum commixtione generantur.

nieerd. *Evolutie* zou vóór onze eeuw beteekend hebben: ontwikkeling in een meer letterlijken zin, zooals het ontvouwen van een doek, of het openbladeren van een boek: wat zichtbaar wordt, was reeds aanwezig, doch verscholen.

H. Driesch in zijne 'Gifford Lectures' werkt eene tegenstelling uit tusschen de 'evolutie' en de 'epigenesis'¹⁾. Evolutie in de oude beteekenis van het woord is niet een potentieel, doch een reëel voortbestaan der lichaamsvormen van het volwassen dier in de oorspronkelijke kiem. Volgens de ervaring der laatste eeuw is de ontwikkeling van het individu uit het zaad, een telkens verschijnen, achtereenvolgens, van nieuwe vormen, die nog niet bestonden, totdat het geheele volwassen organisme compleet is. Al geeft Driesch geen historisch overzicht, hij geeft te verstaan — en men heeft het uit den tekst opgemaakt — dat in de vorige eeuwen de natuurwetenschap niet enkel aan het begrip der 'evolutie' doch in 't algemeen aan de gedachte van de vorming van het individu uit het zaad, de leer zou hebben vastgeknoopt, dat de deelen van het volwassen exemplaar reeds — in microscopische proporties — alle in de kiem aanwezig waren. Er zou dan sprake zijn geweest, niet van ontstaan, maar van aanwas, — niet van overgang van potentieel in reëel zijn, doch van uiterste kleinheid tot normale grootte der lichaamsdeelen.

De scholastiek leert, in navolging van Aristoteles de epigenesis: In het zaad is het volgroeide lichaam slechts virtueel voorhanden, en nog niet in werkelijkheid; het vol-

1) In its ancient sense it means to a certain degree just the opposite: it says that there is no formation of anything new, no transformation but simply growth, and this is promoted not for the race, but for the individual. Keeping wel in mind these historical differences in the meaning of the word 'evolutio', . . . The Science and philosophy of the organism, 46.

De gevolgtrekkingen hieruit zijn o. a. gemaakt door Tyrrel.

ledige lichaam bestaat pas *werkelijk*, wanneer de organen gescheiden aanwezig zijn, en hiertoe komt het eerst langzaam aan ¹⁾).

Bovendien is de geheele theorie van de opvolging der substantieele wezensvormen gebaseerd op deze gedachte: dat de ziel met het lichaam tot eene eenheid gebonden is: het levende individu; dat daarom aan elke zinnelijke werking der ziel beantwoorden moet een orgaan van het lichaam. Was elk orgaan des lichaams van den aanvang af (in den kiem) aanwezig, zij het ook in microscopische afmetingen, dan zou men van het begin af, om bovengenoemde reden, ook de vereeniging met de ziel, die het volwassen lichaam beheerscht, moeten aannemen. De ziel zou dan met hare werkingen in alle reeds aanwezige organen kunnen ingrijpen en den groei besturen. Doch juist, omdat in het begin de organen voor de voeding nog niet aanwezig zijn, is de vegetatieve ziel nog niet aanwezig, maar alleen een vegetatieve kracht. Juist, omdat dan de specifiek voor het waarnemen en gevoelen dienende lichaamsdeelen nog niet zijn gevormd, is er voor de sensibele ziel geen plaats. De opvolging der substantieele wezensvormen in het embryo wordt logisch vereischt door de aanname der epigenese in de vorming van het volwassen individu.

Dit is ook goed Aristotelisch. De dierenziel, waardoor het wezen *dier* wordt, komt later dan het plantaardig beginsel, dat in het begin aanwezig is ²⁾).

1) Zie o. a. S. Thom. de Pot. qu. III a. 9 ad 9m. Corpus humanum in Semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit.

Verg. ook: Arist. de part. an I, 1: γίνεται πρώτον τῶν μορίων τότε, εἰτα τότε και τοῦτον δὲ τὸν τρόπον ὁμοίως ἐπὶ πάντων τῶν φύσει συνισταμένων.

2) de gen. an. II, 3 προῖόντια δὲ καὶ τὴν αἰσθητικὴν καθ' ἣν ζῶον. ὃν γὰρ ἄμα γίνεται ζῶον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῶον καὶ ἵππος. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων.

De vis formativa in semine, τὸ θερμόν of τὸ πνεῦμα brengt langzaamaan de organen te voorschijn. Daaruit volgt echter niet, dat de ziel door de lichaamsontwikkeling wordt voorbereid, want de ziel is het voornaamste, waardoor het wezen leeft ¹⁾. Zonder hare organen zou ze echter niet werkelijk zijn.

Ook Schneider zegt ²⁾ in navolging van Kleutgen, dat de entelechie in de Scholastiek als *forma* als de oorzaak geldt van de differentieering van den stoffelijken kiem.

Dit schijnt ons *onjuist* toe. Men moet aan het voorafgaande toevoegen, dat de entelechie van de vrucht in een bepaald stadium, eerst dan optreedt, wanneer de materie door immanente krachten reeds in een toestand is gebracht, waarin de vereeniging daarmede is *mogelijk* geworden. De groei en de vorming der organen geschiedt dus niet door de entelechie. Ook kan men de formae, die daaraan voorafgaan, niet als entelechie bestempelen, want deze zouden anders den groei der deelen *tot een hooger stadium brengen, dan zij zelve kunnen beheerschen*, hetgeen tegen de gedachte der eenheid van materie en vorm strijdt.

Is het wellicht mogelijk, dat deze gedachte als volgt bij S. Thomas is opgetreden: De materie is potentie van het wezen, de vorm is actualiteit. De krachten binnen de materie doen haar vormen aannemen, die vooralsnog geen beteekenis hebben en dus *voorshands alleen locale groeiverschijnselen* zijn. Eerst als ze *voltooid* zijn, en dus de mogelijkheid voor de handeling of de werking inhouden, treden ook deze op ¹⁾. Zoo wordt door uitgroeiing van de hersenmassa het netvlies

1) *ibid.* ὡστε καὶ οὕτως ἂν λεγέον ἐῖη τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ περὶ ψυχῆς μᾶλλον ἢ περὶ τῆς ὕλης, ὡσαύ μᾶλλον ἢ ὕλη δι' ἐκείνην φυσικὴ ἐστίν, ὅτι δυνάμει τὰντὰ ἔστιν.

2) Zie dr. H. C. Schneider, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie, p. 111.

voorbereid, door uitgroeiing van de opperhuid de iris en door id. van het bindweefsel het glasvocht. Dit zijn locale processen. Eerst zoodra het geheele oog gevormd is, kan het zien, d. i. de actualiteit van het gezichtsvermogen, volgen. De voorarbeid heeft plaats door lagere, meer locale krachten (*virtutes formativae*): komt echter tot zijne bestemming doordat een meer centraal, hooger vermogen zich met het oog als werktuig vereenigt.

Het is echter niet geoorloofd, om de entelechie als present aan te nemen, vóór de betr. lichaamsdeelen er zijn.

4. *Menschen- en dieren-psychologie.*

In het Christendom bekleedt het dier geen afzonderlijke plaats. Het is, evenals de plant, levende stof. De dood ontfermt zich over zijn lijden en de stof neemt nieuwe anorganische vormen aan. Het individu is in het niet verdwenen. Anders de mensch. Bij de oudere kerkvaders reeds staat vast, dat de menschelijke ziel een onvergankelijk en ondeelbaar wezen is, *spiritus opera vero divisus, substantia quidem solidus.*¹⁾

Door de intrede van de Aristotelische wijsheid krijgt men eene verfijning en eene verrationaliseering van het wezensverschil tusschen mensch en dier. Het dier heeft ook eene onstoffelijke ziel, de mensch alleen een *hoogere* ziel. Er wordt meer en meer inhoud toegekend aan de dierenziel, het dier heeft gevoelens, begeerten, maar geen verstand, en het zwaartepunt ligt slechts in het sensitieve. Ook de mensch heeft al die sensitieve elementen, maar bij hem is alles overheerscht door het intellect. Dit intellect is in den grond slechts denkvermogen, de macht om het onverganke-

1) Tertullianus, de Anima, c. 14.

lijk ware te willen leeren kennen. Boven de sensitieve sfeer zweeft, van haar uit onbereikbaar, de waarheid, die eene goddelijke gift is slechts aan de rede.

De scholastiek is, onder den invloed van de oude wijsheid, beslist wat een modern vervlakkende en onwijsgeerige richting zou noemen: intellectualistisch.

Maar er is een hoofdverschil tusschen de oude en de scholastisch-Christelijke wijsheid; de laatste legt een machtig accent op het wezensverschil; onder haren invloed wordt het dier ten slotte een, weliswaar zeer ingewikkelde, machine; de vorm vergaat met de stof. Bij S. Thomas heeft men echter nog een rustig beschouwend evenwicht in de vergelijking van de zielsvermogens van mensch en dier.

Aristoteles had onderscheiden tusschen den *νοῦς ποιητικός* (S. Thom. intellectus agens) d. i. de rede, die de eeuwige onveranderlijke gronden van het Zijn beschouwt, en onafhankelijk is van het lichaam en den *νοῦς παθητικός* (S. Thom. intellectus patiens sive possibile), de rede, verzonken in de stof, afhankelijk van hare veranderingen. Deze zou dan behooren tot de eigenlijke (lagere) ziel ¹⁾.

Alleen de 'werkzame rede' is iets, dat de natuur te boven gaat; vergaat de lagere ziel volgens den Stageiriet, wanneer het lichaam sterft? Hoe men deze vraag ook beantwoordt, het is zeker, dat er geen ingrijpende redenen zijn voor een neo-scholasticus, om, vooral onder den drang der Christelijke theologie, de onsterfelijkheid der redelijke ziel uit wijsgeerig oogpunt te betwijfelen.

De dierpsychologie is een vraagstuk van de laatste eeuw, bij S. Thomas vindt men daarover hier en daar separatim een voorzichtige opmerking, die vaak woordelijk in den 'philosophus' is terug te vinden.

1) Aristoteles, de Anima, III, 5.

Aan het dier mogen door den katholieken geloovige alle zielsvermogens worden toegekend, welke niet het kenmerk der redelijke eenheid en eener bewuste, op het algemeene en oneindige gerichte denkbedoeling, dragen.

De eene apologeet gaat hierin wat verder, dan de ander, naarmate van zijn psychologische deskundigheid, of zijn temperament en het gewicht, dat hij hecht aan de vestiging van *populair vast te houden onderscheidingsteeken*en tusschen mensch en dier.

Duilhé laat de uitdrukking 'l'intelligence des animaux' toe ¹⁾ met deze beperking: dat het verstand van het dier gericht is op het bijzondere: dit voorwerp, dit individu, dit genoeg, deze smart. Dat het dier spreekt, zij erkend, maar deze spraak is slechts emotioneel; zij drukt niet uit dan een gevoel, *la sensation et le sentiment* ²⁾; de menschelijke spraak geeft bovendien de gedachte weer.

Coconnier erkent de overeenkomst tusschen mensch en dier op het gebied van het sensitieve leven: *il existe entre l'homme et l'animal une telle conformité anatomique et fonctionnelle, à l'état sain comme à l'état pathologique, que l'expérimentateur, à toute heure, conclut de l'homme à l'animal, ou de l'animal à l'homme, en toute sécurité et en toute vérité, sans jamais craindre, sans jamais recevoir des faits un démenti.* ³⁾ „On ne peut refuser une âme aux animaux”. Il faut leur reconnaître....: *l'imagination*, tout le monde sait que les chiens rêvent; *la mémoire*, rappelez-vous le chien d'Ulysse; la faculté que les anciens nommaient *l'estimative* (waardeeringsoordeel).... L'animal a une volonté sensible...., il existe.... une tendance à

1) Apologie etc. #391.

2) *ibid.* 397.

3) M. T. Coconnier, des Frères Prêcheurs, *L'âme humaine*, p. 421.

accomplir les actes propres à son espèce . . . , l'activité de l'animal, venant . . . à s'exercer d'une façon constante, . . . peut se trouver modifiée si profondément qu'il contracte certaines habitudes . . . l'animal . . . transmet ses habitudes, par génération, à ses descendants. ¹⁾

Prof. Schantz gaat een graadje verder. Ook hij kent den dieren de vim aestimatoriam toe. Dit . . . „kann den Thieren nicht mit Erfolg abgesprochen werden . . . Das Schätzungsvermögen kann nicht auf angeborenen Vorstellungen beruhen, sondern setzt nur die in der Organisation gegebene Anlage zu Gemeinempfindungen und zur Association voraus . . . Es ist wahrscheinlich, dass der unabänderliche Instinct und das Unterscheidungsvermögen nur verschiedene Bethätigungsformen eines und desselben sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens sind. Doch ist nicht zu bestreiten, dass in einzelnen Fällen . . . ein verständiges Handeln einzuräumen ist. Dies wäre eine Verstandesthätigkeit in weiterem Sinne, welche nothwendig angenommen werden muss, um das Erkenntniszleben des Tieres zu erklären.” ²⁾

De meeste katholieke geleerden gaan niet gaarne zoo ver. Meestal wordt aan de dieren geen verstand, doch enkel instinct toegekend, d. i. een onbewust werkend verstand. Gaarne wordt een tegenstelling tusschen instinct en verstand geaccentueerd: de dieren, bij wie de werkingen van het instinct het bewonderenswaardigst zijn, zijn het domst ³⁾.

Hierbij treden echter eigenaardige moeilijkheden op. Wanneer Coconnier instincten in het dier doet *ontstaan* door wijziging van handelingen ⁴⁾ en P. Wasmann S. J. instincten

1) *ibid.* 449—451.

2) Schantz, *Ap. des Christ.* ²I. 305—307.

3) Bossuet, geciteerd door Duilhé p. 408 etc.

4) l. c. 450.

verklaart door wijziging van bestaande instincten door veranderde levensgewoonten ¹⁾ dan kan de vestiging eener nieuwe handeling door gewoonte, en de verandering van een instinct tot een ander instinct niet worden gedacht zonder inschakeling van een bewust oordeel, dat door herhaling, evenzeer tot onbewuste associatie en voorwaarde voor instincthandelingen kan worden bij het dier, als een voorzichtig ingestudeerde pianoaccoordgreep bij den mensch tot een instinctmatig grijpen naar de telkens bijeenhoorende toetsen. Neemt men niet aan, dat de instincten met de soorten geschapen zijn, en wel onveranderlijk: dan moet men in talrijke gevallen een bewuste verstandswerking bij het dier aannemen, en dit = verstand.

P. Wasmann haalt ²⁾ het feit aan, dat de wevermieren hunne nesten weven met behulp hunner eigen larven, die uit de monddeelen de draad afzonderen. Zij houden zulk een larf in den bek en loopen er mede heen en weer, als met een weefspoel. Dit zou dan het eenige voorbeeld zijn; dat een dier van een werktuig gebruik maakt bij zijn arbeid, afgezien van sommige apensoorten, die noten tusschen steenen kraken. Wasmann is niet geneigd, aan deze mieren verstand toe te kennen, en gebruikt daarbij het vreemde argument: indien wij aan die mieren verstand toeschreven, zouden wij dit minstens evenzeer moeten doen jegens de hogere dieren. En hier is geen reden voor, ergo . . .

In het algemeen is het echter juist denkbaar, dat bijv. eene hogere geestespraestatie alleen mogelijk is voor het individu, dat lid is eener gemeenschap, ook al behoort het niet tot de hoogste dierklasse. Dit geldt in de hoogste mate voor den mensch, wiens geestkracht zich eerst vrij ontvouwen

1) Die Moderne Biologie und die Entwicklungstheorie ³ 416—431.

2) P. Wasmann, Menschen- und Tierseele ⁵ p. 17.

kan temidden eener streng georganiseerde samenleving. Waarom zou dit ook niet 't geval kunnen zijn bij de mier, die leeft in een streng hiërarchisch bestuurde kastenmaatschappij? En zou juist het feit, dat bij hogere dieren de individualiteit zich veel sterker laat gelden, en eene samenleving slechts noodgedrongen, en dan voor korten tijd, of althans niet als 't ware verplichtend voor het ras en zonder streng verband tot stand komt, niet kunnen verklaren, dat wel een gemiddelde grootere hoogte van het bewustzijn, doch geen exceptioneele verstandsontvouwingen, geen uitvindingen zijn te constateeren?

Doch wij zullen niet voortgaan in deze richting: dit is voldoende om den schroom te doen gevoelen, die den Roomschen vakman zelfs, er van afhoudt, de grenslijn tusschen menschelijk en dierlijk bewustzijn naar de zijde der bezinning te verschuiven.

De katholieke auteurs zijn geneigd, aan bepaalde *parolen* vast te blijven houden: i. c. *verstand contra instinct*. Bijv. P. Wasmann overschrijdt echter het begrip instinct, wanneer hij spreekt van 'Instinkthandlungen im weiteren Sinne' ¹⁾. Hij definieert deze als: „seelische Aeusserungen, welche durch Vermittelung der sinnlichen Erfahrung und des sinnlichen Gedächtnisses aus dem sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen hervorgehen.” Verreweg de meeste uitvindingen der techniek zijn bij den mensch op deze wijze ontstaan. Het begrip mag hooger stijgen en dieper doordringen, maar het is steriel; de uitvindingen ontstaan uit aanschouwingen, aus sinnlicher Erfahrung. Meestal zijn ze door praktische sociale behoeften en zoo uit het zinnelijke ken- en begeertevermogen veroorzaakt.

Het grondverschil tusschen verstand en instinct moet

1) Menschen- und Thierseele ⁵ p. 19.

juist worden gezocht in het al- of niet ingeschakeld worden van het centrale bewustzijn. Geschiedt de 'Vermittelung' van zinnelijke ervaring en geheugen doelmatig en bewust, dan behoort men van *verstand* te spreken, al mag men dan zijne redenen hebben, om de rangorde van deze verstandswerkingen buitengewoon laag te stellen. Voor elke doelmatige handeling van een torsende mier die belemmeringen vermijdt of opruimt of vernietigt, een automatische voorbestemming aan te nemen, is onjuist en onnoodig.

We zagen, dat Schanz — volkomen juist — het Instinkt met het adjectief unabänderlich verbindt, daarmede het typische karakter van het instinctieve vastleggende, maar *daartegenover* laat gelden, dat „in einzelnen Fällen ein verständiges Handeln einzuräumen ist”.

Het is onnoodig voor den Katholiek, om de zielswerkingen van het dier aan het *instinct*begrip te verbinden. Het is uit het oogpunt der School geoorloofd om als hoogste vermogen van het dier een verstand aan te nemen, dat vergelijkt, kiest, en dus oordeelt; men kan aan het dier algemeenvoorstellingen d. i. zinnelijke algemeenheden toekennen, mits men hem de *redelijke begrippen* ontzegt. Het dier weet, maar weet niet, dat het weet. Men moet het eigenaardige doode, eentonige en verstarde karakter van alle dierlijk bewustzijn samenvatten als gemis aan *zelfbewustzijn*. Men kan bij het dier gaan tot aan het 'passieve intellect', alleen den 'intellectus activus' moet men volgens de Schoolsche leer van de dierziel uitsluiten. Het dier heeft verstand, geen rede.

Doch de tegenstelling: verstand — instinct, is leerzamer en paedagogisch indrukwekkender dan die tusschen rede en verstand. De laatste tegenstelling is te abstract, vervloeit, en eischt bij de *massa* een *redelijke* kracht, die zij gemeenlijk mist, wjl ook bij haar meestal het zielsleven voor een

integreerend deel voortkomt uit het zinnelijk kenvermogen en de begeerten en tot uiting komt door middel van zinnelijke ervaring en het zinnelijke geheugen.

En theologen, die minder ver durven gaan dan Schanz en Wasmann, achten ook het transformisme, hoe scherpzinnige distinctiën men invoert, — zoodra dit wordt toegepast op den mensch, uit exegetisch en psychologisch oogpunt gevaarlijk voor het volk, dat redelijk bezielde is, maar, neergedoken in een moeitevol, angstig en bijna dierlijk beperkt bestaan, de redelijke begripswezenheden niet kan vasthouden en onderscheiden, en waarvoor — zoo vreezen zij — ook de innerlijke schatten des geloofs bij de vervloeiing van de oude overgeleverde leerbegrippen onherstelbaar en voor goed zouden kunnen verloren gaan.¹⁾

5. *Religie bij mensch en dier.*

Een oud bewijs voor het Godsbestaan, dat reeds bij de oudere kerkvaders voorkomt (o. a. Paus Damasus 366—384) berust op dezen grond: dat aan alle menschen van nature de kennis Gods is aangeboren (*Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*). In de scholastiek is dit argument uit den aard der zaak op zijde geschoven voor de krachtigere bewijzen aan Aristoteles' *metaphysica* ontleend. In den tegenwoordigen tijd kan het reeds minstens dubieus en apocryf genoemd worden.

Het materiaal, door de missionarissen over de heele wereld samengebracht, schijnt er op te wijzen, dat boven-

1) Deze voorzichtigheid zou wel eens *overmatig* kunnen blijken. Men kan in den verouderden tegenstand tegen de geologische leer van een hoogen ouderdom der aarde, kunnen terugvinden: de vrees, dat het volk een tegenspraak zou zijn tusschen eene concessie aan genoemde theorie en Gen. I. De exegetische concessie is een belangrijke winst voor de kerk.

genoemde stelling alleen berust op gemis aan ethnologische kennis betreffende de laagststaande volkeren.

In 1883 verscheen te Parijs een brochure: *La connaissance de Dieu est-elle universelle?* van een theologisch professor aan het séminaire des Missions Etrangères, waarin vastgesteld werd, dat de natuurlijke Godskennis niet-universeel is. Deze stelling werd in verschillende tijdschriften verdiscussieerd. en bleek ten slotte door de debatten bevestigd te zijn ¹⁾.

Het materiaal, door de missionarissen bijeengebracht, spreekt in den zin dezer conclusie ²⁾, mits men onder God versta: den eeuwigen ongeschapene, den schepper, den rechter onzer handelingen; er is geen volk zonder ver-eering van de kwade geesten enz., doch dit is geen religie.

1) A la même époque, parurent de nombreux articles dans les journaux et Revues Catholiques, pour la défendre contre les attaques auxquelles elle fut en butte; le résultat final fut que cette thèse resta victorieuse et affirmée.

Comme en somme il s'agissait d'un fait, il suffisait de pouvoir le constater et l'établir, pour que toutes les théories a priori fussent impuissantes à l'infirmer.

Or les témoins qui ont affirmé ce fait sont maintenant en trop grand nombre, pour qu'on puisse désormais le révoquer en doute.

(De la prédestination et du sort final der païens, Paris 1905, par un professeur de théologie, met imprimatur. p. 47.

2) Je puis certifier que les Jivaros qui sont des sauvages très fiers, très industriels, très intelligents, n'ont pas l'ombre de religion. Ils ont bien l'idée d'un être supérieur, qui se dédoublant dans leur pensée, devient le bon et le mauvais génie (le Mungi) mais c'est une idée si vague, si spéculative qu'elle ne s'affirme par aucune observance, ne prend corps dans aucun rite, ne revêt aucun symbole. Rien, ni dans leur vie privée, ni dans leur vie publique, ne trahit une idée religieuse quelconque....

Les autres tribus infidèles, sont-ils plus éclairés, plus pratiquants, ont-ils de la Divinité une notion plus juste et de leurs devoirs envers elle un sentiment plus profond? Non, partout on rencontre le même nihilisme religieux.

Voyage d'exploration d'un père dominicain dans l'Amérique du Sud. (Missions Catholiques, 1889, p. 284.)

Les Basutos comme les Cafres en général n'avaient aucune idée religieuse avant d'entrer en relation avec les blancs. On s'est demandé s'ils connaissaient au moins le nom de Dieu.... Ce sont les missionnaires, je crois, qui

Zelfs auteurs als Schmidt S. V. D., die genegen zijn in het animisme der laagste rassen een monistisch (niet monotheïstisch) beginsel aan te nemen, moeten voor sommige rassen op grond van onbetwifelbare getuigenissen, of het monisme, of de moreele beteekenis, of het spiritualisme in de Godsidee of zelfs alle drie laten vallen ¹⁾).

ont employé au singulier le nom de Dieu, *Molimo*, Celui d'en haut, car dans la langue molimo voulait dire ancêtre et ne s'employait qu'au pluriel *Balimo*, (les ancêtres).

R. P. Porte, Reminiscences d'un missionnaire de Basutoland.
(Missions Catholiques, 1896, p. 370.)

Les Juangs ne croient pas aux sorciers comme les autres, tribus aborigènes. Dans leur langue ils n'ont pas de mots pour désigner: Dieu, le ciel, l'enfer. Ils n'ont pas d'idée d'une autre vie. Toute leur religion consiste à immoler un coq au soleil, quand ils sont dans la misère ou à la terre, pour obtenir un bon moisson.

De Gryse S.J. Les premiers habitants de Bengale.
(Missions Catholiques, 1897 p. 369).

... des gens, qui, comme les Carians de Kyadwen n'avaient d'autre religion que de couper des bambous, de planter le riz, et qui embrassent la vérité sans difficulté aucune. Leur âme est un sol, où il n'y a ni à détruire, ni à arracher, mois seulement à édifier et à planter.

M. G. Cance des Missions Etrangères de Paris sur la Birmanie.
(Missions Catholiques, 1902 p. 581).

Mgr. Bourdon, apostolischer Vicar von Birma schreibt, die Kakhyer haben nicht die mindeste Kenntniss von einem Gott, einem Schöpfer und Erhalter, ewigen, unendlichen, allmächtigen Belohner des Guten, Richter des Bösen u. s. w. Ein gleiches könne von den Annamiten gesagt werden: Sie glauben zwar an höhere Geister, grösztentheils böse und schreckliche, aber dieser Glaube sei nicht mit einer Gotteserkenntnis zu vergleichen.

Schantz, Apologie des Christenthums ² I, 75, 76

1) A. W. Howitt (aangehaald door Schmidt l'Origine de l'idée de Dieu) heeft ervaringen gepubliceerd over de Australiërs, waaruit blijkt een zeer sterk anthropomorphistisch, maar *monistisch* animisme. Bij de Arandas echter heeft het hoogste wezen niets met moraal uitstaande, is geen Schepper enz... (Anthropos, 1908, 566 v.v., 575).

Bij de bewoners van Wellington Valley wordt vereerd de booze geest Mudgegong, die de kinderen van zijn schepper heeft gedood, aarbevingen veroorzaakt, etc. (ib. 821).

De Hottentotten, hebben een hooger wezen, Kagé genaamd, die zeer boosaardig is voor de menschen.

Volgens E. H. Man, gouverneur der Andamanen-eilanden, hebben de bewoners eene vereering voor een soort hooger wezen, dat echter getrouwd

Sommigen, waaronder Schantz ¹⁾, nemen aan, dat de mensch is afgevallen van de zuivere Godsidee, en later gedegeneerd tot animistische dwaalleeringen. Dit wordt zeer beslist bestreden door theologische autoriteiten, als Pesch S. J. ²⁾, en ethnologische specialiteiten, als Schmidt ³⁾. Wil men deze gedachte staven met het, door onderzoekers samengebrachte materiaal omtrent de pseudo-religie der lagere menschenrassen, dan komt men tot onnoodige willekeurige apriorismen, en feitenverdraaiingen.

Bovendien is het een leerstuk of althans een zeer geautoriseerde meening in de R. kerk, dat de natuurlijke Godskennis een integreerend deel vormt van het bovennatuurlijk geloof aan God, ja daaraan in den tijd voorafgaat. Het geloof is eene genadegift Gods, waardoor de mensch geschikt wordt gemaakt tot beaming van wat de menschelijke natuur te boven gaat ⁴⁾. Het bestaat dan ook uit twee elementen: het element van den wil, en dat der rede, een praktisch en een theoretisch deel ⁵⁾. In de fides informis a. h. w. de geloofsgehoorzaamheid overweegt het theoretisch element, niettemin is de fides informis in den waren zin des woords geloof ⁶⁾, al kan zij praktisch met zonde gepaard

is, bij zijn vrouw kinderen gekregen heeft etc. (no forms of worship or religious rites are to be found among them).

(Geciteerd d. Schmidt S.V.D. in *Anthropos*, 1908, 4.)

1) Je weiter sich der Mensch von der reinen Idee des absoluten Geistes entfernt, desto mehr hat er das Bedürfniss, die Natur mit Geistern aus zustatten, und Mitter zum Verkehr mit denselben zu ersinnen.

Ap. des Chr. ² 1, 112.

2) Gott and Götter, p. 111.

3) *Anthropos* 1908, 2, p. 363.

4) fidel assensum necesse est, esse a Deo interius movente per gratiam et non ex nobis. S. Th. 2.2 q. 6 a.1. C.

5) Ad actum fidei, requiritur actus voluntatis actus intellectus.

6) fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem.

ib. 2.2 q. 6 a. 2 ad 1m.

blijven. Door de praktijk wordt zij geformeerd geloof, *fides formata*, door opvolging der kerkelijke geboden bijv.; doch ook zonder deze praktijk is zij waarlijk *geloof*, zij het ook in mindere mate een *deugd*.

Dit geloof is voornamelijk in het intellect gezeteld; het is in de eerste plaats iets in het speculatieve intellect, en eerst daarna in het practisch intellect¹⁾. Wel is dus, inzooover de kern van het geloof een bovennatuurlijke praedispositie, en 's menschen rede een slechts natuurlijke gave is, de rede aan het in engeren zin als genadegift te beschouwen geloof ondergeschikt²⁾, doch niet als het accidenteele tot het substantieele, doch als het orgaan tot de ziel. De rede is onmisbaar voor het geloof; dit wordt er door gevoed, ja is door haar eerst in den waren zin des woords verwerkelijkbaar³⁾ maar zij draagt alleen tot de verdienste, tot de deugdwaarde van het geloof bij, mits zij het al of niet gelooven niet afhankelijk make van de zekerheid harer inzichten⁴⁾.

De rede gaat aan het geloof vooraf; zoo begint elke theologie met het godsbewijs. Vandaar ook, dat de bewijsbaarheid van het godsbestaan een *geloofsartikel* uitmaakt.⁵⁾ *Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet: Rationis usus praecedit fidem*⁷⁾.

1) *fides est in intellectu subjective.* S. Th. 2.2 q. 4 a. 2 C.
fides est principaliter in intellectu speculativo et secundario in practico
ibid, ad 2m.

2) *ratio naturalis subservit fidei.* S. Th. 1 q. 1, a. 8 ad 2m.

3) *per scientiam gignitur fides & nutritur per modum exterioris persuasionis.*
 S. Th. 2.2, q. 6 a. 1 ad 1m.

4) *Cum aliquis haberet voluntatem aut non haberet promptam voluntatem ad credendum nisi ratio humana induceretur & sic ratio humana inducta diminuebat meritum fidei.*
 S. Th. 2.2. q. 2 a. 10 C.

5) *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, Anathema sit.*
 Conc. Vat. De Revel. can. 1.

7) Zie Denzinger, *Encheiridion symbolorum et definitionum* n. 488.

Zonder medewerking van 's menschen rede blijft het geloof a. h. w. potentieel en brengt de mensch het niet tot eene uiting, tot eene acte des geloofs. Opdat de geloovige uit zich zelve kunne belijden zijn geloof aan eenige geopenbaarde waarheid, moet hij vooraf het bestaan van God en de vertrouwenswaardigheid der bovennatuurlijke openbaring *redelijk* hebben ingezien. De gemeenschap van den Schepper met het Schepsel geschiedt in *onmiddellijken* zin door genade; die van het schepsel met den Schepper middellijk door verstand en rede.

Acht men het dus mogelijk, dat er menschen zijn, wier redelijke vermogens niet kunnen reiken tot de uiterste abstracties van het Godsbegrip, — en hier is alle reden voor — dan is het ongeoorloofd, om voor hen een daadwerkelijk geloof mogelijk te noemen.

Wel zegt de R. Kerk, dat aan iederen volwassen ongehoovige een zekere genade is toegekend, voldoende om tot het geloof te worden bekeerd ¹⁾ Maar er is geen leerstuk dat aangeeft, wanneer deze genade in werking treedt en er zijn Roomsche theologen die de toch zeker probabele leer aannemen, dat de heiden, die niet met de evangelieprediking der Kerk in aanraking gekomen is, het eeuwig heil verliest, onherroepelijk ²⁾. Om deze conclusie te ontgaan, wordt van andere

Zie verder in S. Augustinus' brief aan Consentius over de Triniteit:

„Si rationabilia est ut ad magna quaedam quae capi nondum possunt fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem” (c. 1, n. 3).

1) Alexander VIII veroordeelde de stelling: Pagani, Judaei, Haeretici, nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum. Denzinger I. c. n. 1162.

2) Zie Ad. Tanquery S.S. Synopsis theologiae dogmaticae II, 70:

Nonnulli theologî docuerunt Deum modo solo generali Infidelium salutî providere, quatenus omnibus paravit media quibus vera fides, aliorum hominum ministerio, illis praedicari possit; ita tamen ut si per accidens contingat veram fidem quibusdam non praedicari, nihil amplius faciat ut salvari possint. Quae tamen opinio communissime reprobatur, quia non satis consentanea videtur esse, cum sincera voluntate omnes salvandi.

zijde aangenomen, dat de heiden toch de zaligheid deelachtig wordt, mits hij naar zijne krachten de natuurlijke wetten volgt, door God in aller harten gegrift ¹⁾).

De ongeloofigen, die niet geraken tot een graad van redelijkheid, die hen in staat stelt, om God te leeren kennen, deelen het lot der kleine kinderkens, waarvan in het geheel niet vaststaat — de Kerk heeft er zich niet over uitgesproken — of zij ongedoopt, tot de hemelsche zaligheid kunnen worden toegelaten ²⁾). Het tegendeel is — zacht gesproken — meer in overeenstemming met de dogma's,

Het Protestantisme, of althans Luther en Calvijn gaan verder en ontzeggen den ongeloofigen elke goddelijke genade, terwijl de Roomsche-Katholieke Kerk hun de kans op redding laat. Voor allen staat vast, dat de niet met volgroeiende rede begaafde heiden zonder eigenlijke godskennis of religie is.

Zelfs wanneer men dus mocht aannemen, dat de lagere klassen niet verstoken zijn van de genade, dan nog is het ondenkbaar, dat zij uit zich zelve, dus zonder opzettelijk daartoe strekkend onderricht, tot monotheïsme komen, laat staan tot het ware geloof. Daarom zijn dan ook in de laatste decaden door Roomsche theologen, vooral hen, die annex zijn aan de missiën, nieuwe gedachten ingevoerd in het onderricht betreffende de toerekenbaarheid der ongeloofige heidenen, hunne plaats in het hiernamaals, enz.

Men moet er echter de opmerkzaamheid op vestigen, dat de Kerk zich niet heeft uitgesproken, omtrent de vraag, of

1) Epistola Enc. Pii IX 10 Aug. 1863: qui naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta . . . obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam.' Tanqueray l.c. 71.

2) Si qui autem adulti inter infideles *sufficientem rationis usum non attingant*, quo Denm cognoscere valeant, parvulorum sortem participabunt. *ibid.*

Pauci, cum Cajetano, addiderunt infantes salvari posse, sine baptismo, parentum fide et precibus: Sed illa ultima opinio tuta non est, et jussu Pii V, expuncta fuit ex operibus Cajetani Romae editis.

de eerste mensch in den toestand der genade geschapen is. S. Thomas beaamt deze stelling (*primum hominem in gratia fuisse creatum*¹⁾). De meeste godgeleerden, als Hugo de St. Victor, Petrus Lombardus, S. Bonaventura, Duns Scotus hebben aangenomen, dat de eerste mensch een tijd lang in den natuurlijken toestand, in *statu naturae purae* heeft geleefd; noodzakelijk is alleen de aanname, dat de toekenning der genade aan den zondeval is voorafgegaan. Het Tridentinum heeft opzettelijk het woord *creatus* in het voorloopige schema veranderd in *constitutus*: in *gratia constitutus*. Men voelt hiervan de beteekenis bij de theologische waardeering van den heiden: de lagere rassen verkeeren, wanneer men aanneemt, dat zij de genade niet ten volle deelachtig zijn, niet in een *abnormalen* toestand, vergeleken bij den eersten mensch. De bekwaamheid tot den heilstaat is immers volgens de Roomsche kerkleer (in tegenstelling met de Gereformeerde) een *bovenatuurlijke* toevoeging tot het eigenlijke wezen des menschen.

Deze punten zijn voor ons onderwerp van belang in zooverre, dat uit religieus oogpunt bezien, de afstand tusschen mensch en dier niet in vergelijking komt bij het wijsgeerig onderscheid. De mensch verschilt van het dier door zijne *redelijke* ziel; overigens kan er, ook in lager-religieus opzicht, veel overeenstemming zijn. De hond ziet spoken²⁾ waarvoor hij zich bevreesd toont, heeft vereering voor zijn meester, genegenheid voor diens vrienden, haat jegens diens vijanden, en heeft in zijn heer als het ware een lijfelijken God voor zich, dien hij smeekt om gunsten en tracht te vermurwen in diens kwade gezindheid. Wie ziet in de belangelooze liefde van een hond voor zijn heengegane meester, om wien hij treurt en voedsel weigert, niet een

1) S. Th. 1 q. 95 a. 1 C.

2) Zie de Proceedings of the Society for psychical Research.

schooner en dieper blijk van godsdienstigheid jegens *zijne* godheid, dan bij den Fetischist, wiens hoogere leven enkel opgaat in een gebed tot een onbezield voorwerp, een grillige schelp, een vreemdkleurig stuk koraal, dat hij vernietigt, zoodra zijn gebeden onverhoord blijven, en het voortbestaan daarvan in strijd komt met zijn vermeend belang.

Het getuigt van gemis aan ruimere ontwikkeling en van ruwheid, wanneer men zich niet in staat toont, om handelingen der dieren, die de grootste overeenkomst toonen met mensche-lijke daden, welke ons uit de oudheid als kenmerkende blijken van godsvrees zijn overgeleverd, als uitingen van een hooger leven in de aan de aarde gekluisterde dierenziel te vertolken. Het Christendom heeft ons vertrouwd, wellicht al te vertrouwd, gemaakt met de gedachte, dat de mensche-lijke waarde niet wordt afgemeten naar de redelijke vermogens. Potentieel moge het dierlijk individu lager staan dan de mensch, actu moeten wij menigeen onzer dierlijke met-gezellen hooger plaatsen dan den mensche-lijken 'bruit' juist om zijne religieuze vermogens.

Het is dan ook onjuist, om het onderscheid tusschen mensch en dier te zoeken in de religie ¹⁾. Allerlei modern gebazel over *gevoel* neemt niet weg, dat 's menschen eigen aandeel in zijne religieuze levensuitingen waardeerbaar is volgens het *redelijke* inzicht, dat hij daarin meebrengt ²⁾.

1) de Quatrefages ne donnait pour signes de la distinction réelle de l'homme et de l'animal, que la religiosité et la moralité dont l'homme est doué. Or, ces deux qualités, quelques hautes qu'elles soient, ne nous paraissent pas des barrières réelles: en effet ce ne sont pas de vraies facultés humaines, mais seulement des modes suivant lesquels s'expriment les facultés de connaître et de vouloir; si donc la faculté de connaître et de vouloir n'est pas d'une autre nature chez l'homme que chez l'animal, nous pourrions affirmer que l'intelligence des bêtes produira peut-être aussi un jour la religion et la morale: il ne lui manque qu'un degré de développement.

J. Guibert S.S. Les Origines⁶, 217.

2) Zie van mijn hand: 'Over Religie, Mystiek en Philosophie' in het Tijdschrift van Wijsbegeerte, 1909.

Zoolang de lagere mensch het hoogste wezen, dat hij zich denken kan, nog maar vermag te aanschouwen in een opmerkelijk voorwerp, of zelfs in een menschelijken vorm als beurtelings onzichtbaar en verschijnend spook, staat hij ten opzichte der religie niet hooger dan menig dier, waarvoor ook anorganische voorwerpen of sterfelijke individuen of zelfs denkbeeldige wezens taboe zijn. De lagere rassen zijn nog niet aan de abstractste begrippen toe. Het 1^e gebod van *elken* godsdienst verbiedt, de godheid te aanbidden in een stoffelijken vorm, en haar beeld te snijden uit den stof. Daarmee begint de redelijkheid van den mensch, de geestelijkheid der godsvereering en de slotphase in de religie welke voor het dier afgesloten is en alleen voor den mensch bestemd, en wel toegankelijk gemaakt door de genade, geopend door 's menschen rede, en ten slotte betreden door zijn geloof.

VII. Katholieke transformisten.

De — voor zoover wij kunnen nagaan — eerste verdediging van een min of meer beperkt transformisme uit het oogpunt der R. Kerkleer, is afgedrukt in het Katholieke tijdschrift 'The Rambler' 1860. Het merkwaardige van genoemd artikel is, dat het standpunt van moderne Katholieke natuurkenners daarin onmiddellijk scherp en juist is geformuleerd. De Kerk laat den onderzoeker vrij, heet het daar: ook ten aanzien van Darwin's leer. Hier moet de Katholiek onderscheiden een wetenschappelijk en een mythologisch deel. „However . . . the believers in creation . . . may dissent

from the mythological part of Mr. Darwin's theory. they can investigate and appreciate his facts and his inductions with as much consistency and freedom as the infidel can" ¹⁾). De theoloog die hier kennelijk aan het woord is, beschikte over voldoende kennis der kerkvaders en kerkelijke decreten, om den natuuronderzoeker gerust te stellen. De eerste Katholiek, die in een werk van grooteren omvang deze gedachte op het biologische en psychologische materiaal van de afstammingsleer heeft toegepast was *Stephen George Mivart*, geb. 1827.

In 1844 ging hij over naar de R. K. Kerk; aanleiding was een innige bewondering der Gothische Kunst en de lezing van Milner's 'End of religious controversy' besliste. Zijn leven is als dat van sommige andere convertiten, zooals bijv. P. Hecker, vol geweest van triomfen — door het onstuimig enthousiasme, dat hij in de Kerk bracht, en later niet zonder de teleurstellingen door de meeningsconflicten met de meer conservatieve partijen in de theologie.

De waarde van Mivart voor de R. K. Kerk is spoedig van alle zijden ingezien. Hij muntte als zoöloog in een lange reeks zelfstandige onderzoekingen boven de meesten uit, en had bovendien een logisch acumen, en een religieuze geestdrift, benevens de theologische vóórkennis, waardoor hij bij uitstek de aangewezen persoonlijkheid was, om de gedachte van een Roomsche transformisme uit te werken en in de kerk te doen zegevieren.

Zijne beteekenis als zoöloog is door Darwin en Huxley, met wie hij persoonlijk omging, en van wie hij de meest waardeerende aansporingen tot zijn onderzoek ontving, herhaaldelijk openlijk betuigd. Hij heeft een groot aantal weten-

1) Rambler Maart 1860, 375.

schappelijke eereambten bekleed¹⁾ en een zeer eclatante breuk met die twee geleerden, gepaard met een langdurig twistgeschrijf met Huxley²⁾ volgde eerst nadat hij zich openlijk had losgescheurd van het eigenlijke Darwinisme, met name van de natuurlijke selectieleer en van de adeïstische neigingen van de evolutieleer bij Tyndall, Spencer, Huxley etc. Het beslissende moment voor de nieuwere denkwijze was na eene kritiek van Darwins hypothese in the *Quarterly Review* (CXXXI, 47) de verhandeling 'on the Genesis of Species', voltooid en gepubliceerd in 1870, dragende het jaartal 1871. Dit werk van den vriend van Newman wekte groot opzien en heftige bestrijding. De verhouding van Mivart tot de Engelsche groote zoölogen vertoont eenige overeenkomst met die tusschen P. Wasmann en de Berlijnsche monisten en vitalisten.

Tot dusver was de leer van Darwin verbonden geweest met hoogstens het geloof aan 'Something Unknowable' (Spencer), uit welks duistere diepten de rij der varieerende levende wezens was omhooggeschreden. Ja, eene bijzondere verdienste van het Darwinisme was voor sommigen gelegen, juist in het feit, dat het door de R. Kerk onaannemelijk

1) He was member from 1894 of the Royal Institution, and fellow from 1858 of the Zoological Society, to whose 'Proceedings' he was for more than thirty years a frequent contributor. In 1862 he was appointed lecturer on comparative anatomy in St. Mary's Hospital, London, and elected (20 March) fellow of the Linnæan society of which he was secretary from 1874 to 1880, and was elected vice-president in 1892. In 1869 he was elected F. R. S. in recognition of the unusual merits of his memoir, 'On the appendicular skeleton of the primates communicated through Prof. Huxley in 1867'. . . . He was known as an attractive lecturer at the Zoological Gardens and the London institution, and in 1874 he was appointed professor of biology at the short-lived Roman Catholic University College Kensington. . . . In 1879 he was president of the biological section of the British Association at Sheffield. . . . he was professor of 'the philosophy of natural history' from 1890 to 1893.

Sidney Lee, Dictionary of national biography Suppl. t. III.

2) Zie o.a. Mivart, 'Lessons from Nature as manifested in Mind and Matter' p. 422 en volg.

moest worden geacht¹⁾. Evenals op het vasteland was de aanvankelijke houding der apologeten geweest: enkele vermeende zwakke plaatsen in de transformatieleer op te sporen, en op grond daarvan haar als onwetenschappelijk af te wijzen. Dit alles deerde de tegenstanders niet en vermeerderde de ongerustheid bij de wetenschappelijke Katholieken. Het verschijnen van Mivart's 'Genesis of Species' was dan ook van bijzondere beteekenis voor de vrijheid der Katholieke wetenschap.

Het agnosticisme ontving het werk met verbazing en verontwaardiging; voor en tegen werden reeksen van argumenten uitgespeeld, ontleend aan de kerkvaders. Doch in de middeleeuwsche teksten liggen zoovele logische voetangels, dat Mivarts tegenstanders spoedig — en niet zonder lichte kwetsuren — afdeinsden.

Veel heftiger was de strijd in het Roomsche kamp zelf; hij was des te onbegrijpelijker, daar door Mivart met zijn stellingen een werkelijk zeer groote dienst is bewezen aan de apologetiek.

Eene beslissing ter hoogste instantie moest worden uitgelokt; Mivart zond het bestreden boek naar Rome. Het antwoord van paus Pius IX was eene *sanctie der nieuwe leer*, in den vorm van een doctoraat in de filosofie, dat den schrijver door den Kardinaal van Westminster plechtig is uitgereikt²⁾. In 1884 werd hij door de Katholieke Universiteit te Leuven in de medicijnen gedoctoreerd.

1) Huxley: „The position of complete and irreconcilable antagonism, which it occupies to the Church, is one of its greatest merits in my eyes.”

Darwin: „I have at least, as I *hope*, done good service in aiding to overthrow the dogma of separate creations.”

Mivart, *Lessons from Nature*, 426.

2) Zie o.a. dr. Mivart in 'The Nineteenth Century' Febr. 1893; p. 327:

„My *Genesis of Species* was published in 1870, and therein. I did not hesitate to promulgate the idea that Adam's body might have arisen from a

Mivart is zeker niet in onvrede met de Kerk, maar wel met zijn bisschop, Kardinaal Vaughan, gestorven. Een opzienbarend artikel '(The) Happiness in Hell' ¹⁾, de polemieek die daardoor was uitgelokt, de wijze waarop hij zich verweerde, en al dit gerucht in verband met Mivart's reputatie die niet minder was dan die van lord Acton, waren aanleiding tot het plaatsen van eenige der bewuste artikels op den Index (21 Juli 1893) Toen hij zich niet onderwierp, maar in een nieuw artikel 'The continuity of Catholicism' ²⁾ op scherpe wijze de 'Italiaansche' corruptie en lichtvaardigheid der Roomsche congregaties hekelde, achtte Kard. Vaughan zijne heterodoxie bewezen, en excommuniceerde hem 18 Jan. 1900. Deze maatregel had evenmin het noodige effect op Mivart. Anderhalve maand later verscheen zijn 'Scripture and Roman Catholicism' ³⁾. Een maand daarna overleed hij. Zijne vrienden hebben eene revisie van het vonnis der excommunicatie weten te bewerken. Op grond van met talrijke getuigenissen gestaafde attesten van geestesstoornis, tengevolge van zijne kwaal (diabetes) is de excommunicatie door Kard. Vaughan's opvolger ingetrokken, en Mivart's lijk ten slotte toch in gewijde aarde kerkelijk bijgezet ⁴⁾.

non-human animal, the rational soul being subsequently infused. Great was the outcry against such a view; but I forwarded my little book to the Supreme Pontiff, and there upon Pius IX benignantly granted me a Doctor's hat, which the late Cardinal-Archbishop of Westminster bestowed on me at a public function."

1) Nineteenth Century Dec. 1892.

2) Nineteenth Century. Jan. 1900.

3) ib. Maart 1900.

4) Great was the general consternation and distress, when, at the beginning of the twentieth century, articles appeared over the signature of St. George Mivart, now an old man, contradicting and that flagrantly, the doctrine and the discipline of which during the last fifty years of the departed century, and throughout the whole period of his full and undepended maturity, he had been the constant champion. . . . Personal friends said privately that a complete explanation might be found in the failing health of the writer; but there was, as is common in such cases, the baffling virility and balance of judgment in other

Daar men hier en daar meent, dat ook de specifiek-Mivartsche leer door de censuur en de excommunicatie in gevaar gebracht zou zijn, zullen wij in het kort de veroordeelde gedachte aangeven. Mivart's streven, om de Katholieke leer te verzoenen met de moderne wetenschap en de moderne zedelijke overtuigingen, en dit vooral in verband met het proselytisme, dat hij voor de R. Kerk dreef, en de belangrijke positie, welke hij onder de Engelsche Katholieken innam, kwam hier tot uiting in een belangrijk en vurig pleidooi voor eene hervorming der leeringen aangaande de hel, welke in de Roomsche (en de orthodox-protestantsche) kerk gebruikelijk zijn. Niet alleen derft de onzalige de aanschouwing en het bijzijn Gods (de eigenlijke straf zijner verdoeming, poena damni) maar hij lijdt eeuwige

departments of life and thought. If they were right, the conditions of the controversy were patently unjust; they were even grotesque; for where as a man, at the close of a career of abounding vitality, may *seek to take his own life*, and may be foiled in that frenzy by guardianship, none can interfere to prevent him from maiming the reputation he has hitherto held most dear.... A painful correspondence followed between the Cardinal and the Professor, afterwards published in the *Times*, with omissions generally made in the interests of one of the combatants, and that one not the Cardinal. Then suddenly, death came to put a close to the fantastic chapter which was a contradiction to all the life-history, that had preceded it, and this passing away was also an explanation.... The valve of self-control, most in use in health, was the very one to give out, when the illness came. Sir William Broadbent, the medical adviser of St. George Mivart, after his death gave an unhesitating certificate to this effect; and those nearest and dearest to the dead man, assured that his aberrations were those that lay beyond his will, would not accept as final the ban.... that decreed for him a non Catholic burial. The Cardinal's position was a peculiarly painful one.... He did not dispute the sufficiency of the medical testimony; at the same time he felt that there had been a great public scandal and that therefore before burial with catholic rites could be sanctioned, an equal publicity must be given to the reasons for believing that the estranged man, during the last period of his long life was not morally responsible for all his acts and words.... The condition the Cardinal insisted on, was not accepted in the way in which he thought it ought to be accepted, and the catholic burial did not take place.

Dr. Mivart was happy in his friends, and these, satisfied that in the event

lichamelijke pijnen (poena sensus), meestal aangeduid als een levend verbranden in hellevuur. De voorstelling maakte een verzoening van de Kerk met hoogstaande en waardeerbare ongeloofigen, en voor dezen 'le retour au Catholicisme' onmogelijk. Mivart laat zien, dat de bezwaren tegen het hellevuur dagtekenen van de oudste tijden. Op Paschen houden de pijnen in de hel voor een dag op; het lichamenlijk leed, de poena sensus, verzacht door voorbedding van een heilige; in oude missen wordt een gebed gelezen, ut tolerabilia damnatorum tormenta fiant, etc: de Kerk heeft van ouds (S. Augustinus) de behoefte gevoeld aan eene tempering van de tot in onzen tijd gangbare en in populaire plaatboekskens verspreide vizioenen van de zielen in *Acheronticus*.

Het kan de bedoeling der Kerk ten huidigegen dage slechts zijn, werpt Mivart op, het beeld der hellepijnen te handhaven als symbool, als voor de menigte te behouden kenteeken n.l. van de ontzagwekkende kloof tusschen de zaligen, die in de aanschouwing Gods één met Hem zijn zullen, secundum visionem Dei eo assimilantur, en de onzaligen, die uit

a practical injustice had been done, decided some months later to approach the Cardinal with a view to a reconsideration of the whole quaestion. The Cardinal replied that he was quite willing that the case should be reopened, but pleaded that he personally was no longer in a fit state of health to undertake anything like a judicial inquiry. Let them wait — it would not be for long — and then his successor should decide. Thus it was that when soon after the appointment of the successor, the case was again taken up by Dr. Mivart's friends with a view to having the body transferred to a Catholic place of burial with the rites of the Church, the new Arch-bishop could but repeat the conditon he had received from his predicesor's own lips. The condition was accepted; the Arch-bishop was authorised to make the facts publicly known whenever he thought well; and the enterment took place very quietly in St. Mary's Cemetery, Kensal Green, on Januari 18th 1904. Those who knew Dr. St. George Mivart best, will feel most confident, that in this instance the way of peace was also the way of justice.

onwil en hardnekkigheid van dat geluk verstoken blijven ¹⁾. Wel te verstaan, zoolang zij volharden in het verzet; zoodra zullen zij niet temidden der groote eenzaamheid, die om hen zijn zal, naar God verlangen, of zij zullen door het doopsel der begeerte (baptismus desiderii) tot God ingaan. In de hel is dus een zekere graad van geluk (naar onze aardse maat gemeten) mogelijk, die echter een diepe ellende beteekent tegenover de zaligheid, die de vrome smaken zal. Deze theologische leer is door de Index-Congregatie gecensureerd ²⁾; en Mivart's verzet tegen deze kerkelijke beslissing heeft tot zijne excommunicatie geleid.

Dit is de reden, dat hoever zijn leer in de R. Kerk ook is doorgedrongen, zijn aandeel daaraan maar zelden wordt aangeduid en dat er zodoende om zijn naam een zeker stilzwijgen heerscht.

Thans iets over zijne leer.

Dat de mensch een essentieel ander wezen is dan de dieren, bewijst Mivart o.a. met argumenten van Wallace, die hierin overeenkomen: dat alle eigenschappen der dieren in globo door natuurlijke selectie kunnen worden verklaard, echter van den mensch niet: het bezit van eene hersenmassa, onevenredig met zijne natuurlijke verstandsbehoeften; het

1) When observing with a high power we so adjust a microscope as to bring a deeper stratum of some object into focus, we are, by that very act, presented with an inaccurate image of the higher stratum we may have correctly seen before.

Thus, while the most startling symbols are applicable for depicting the difference between the final loss of grace (hell) and life in heaven, they altogether fail if they are taken to depict existence in hell as compared with *life on earth*. It is, indeed absolutely certain that in the latter case they are and *must* be altogether false; for the difference between what is divine and aught else is an infinite difference, and infinitely greater than any other contrast and distinction, whatsoever it may be.

Nineteenth Century, 1892, p. 918.

2) Dat de veroordeeling geschied is enkel om zuiver-theologische stellingen, is ons bovendien van zeer gezaghebbende zijde verzekerd.

gemis van haar op den rug; de latente eigenschappen van de hand, die geen toepassing hebben bij den wilde noch waarschijnlijk gevonden hebben bij den praehistorischen mensch, en vooral: het vermogen om harmonische muziek voort te brengen en te onderscheiden, eindelijk het vermogen, om zich begrippen te vormen van ruimte en tijd, van eeuwigheid en oneindigheid; om artistieke gevoelens te koesteren van voldoening door vorm, kleur en samenstelling, om zijne handelingen te doen beheerschen door moreele begrippen etc. ¹⁾.

„Indien dit zoo is,” zegt Mivart, „we have to do with facts not only harmonizing with religion, but, as it were, preaching and proclaiming it ²⁾.” De mensch heeft een tweevoudigen oorsprong: Gen. 2:7 zegt beslist, dat het lichaam *indirect*, n.l. uit reeds voorhanden materie (*symbolized by the term 'dust of the earth'*) ³⁾ is geschapen, de ziel *direct*.

Het scheppingsverhaal stemt dus overeen met de wetenschap: „That the first man should have had this double origin agrees with what we now experience. For supposing each human soul to be directly and immediately created, yet each human body is evolved by the ordinary operation of natural physical laws.” ⁴⁾ „From the foregoing observations we seem to find a perfect harmony in the double nature of man . . . his soul arising from direct and immediate creation, and his body being formed at first by derivative or secondary creation . . . By such 'secondary creation, . . . all the various kinds of animals and plants have been manifested on this planet.” ⁵⁾

Na de vereeniging van vorm en stof, zegt Mivart, is de

1) Wallace, Natural Selection, 351. 352.

2) Mivart, Genesis of Species ². 325.

3) *ibid.*

4) *l. c.* 326.

5) *l. c.* 331.

ziel op hare beurt op het lichaam gaan inwerken. „At the same time as the ‘soul’ is ‘the form of the body’, the soul might be expected to modify the body into a structure of harmony and beauty standing alone in the organic world of nature.”¹⁾

Aan deze gedachte is door anderen, principieel, *niets* toegevoegd.

De natuurwetenschap kan hierop geene aanmerking maken, want „physical science, as such, has nothing to do with the soul of man, which is hyperphysical.”²⁾ Ook de theologie kan geene objecties maken, daar de onmiddellijke schepping der ziel in deze leer gered is, en de afstamming des lichaams een *zoölogische* vraag is. De kerkvaders, zegt Mivart, hebben de derivatieve schepping, n.l. door secundaire oorzaken, geleerd, getuigen S. Augustinus, S. Thomas, Cornelius a Lapide, Suarez etc. Eindelijk citeert Mivart van Roger Bacon: „de heiligen hebben nooit hun afkeuring uitgesproken over menige meening, die volgens nieuwerwetsche denkers zou moeten worden veroordeeld.”³⁾

De strijd der traditionalisten tegen Mivart's theorie bleef niet tot Engeland beperkt; in alle landen volgde weldra eene uitgebreide en uitvoerige discussie, waarbij de bestrijders niet altijd door zakelijkheid van betoog uitmunten. Wij vermelden even eene omvangrijke kritiek van P. J. Knabenhauer S.J. in de *Stimmen aus Maria-Laach*⁴⁾. De evolutionis-

1) l.c. 327.

2) l.c. 329.

3) l. c. 305.

4) Jrg. 1877 71—86, 121—138.

Opmerkelijk is, dat P. Wasmann S.J., waar hij p. 255 van zijn „Moderne Biologie etc.” de genealogie van het transformisme opmaakt, slechts teruggaat tot Knabenhauer S.J. en juist het besproken artikel aanduidt. dat immers onmiddellijk verwijst naar Mivart's origineele theorie! Was Mivart niet meer

tische theorie vindt genade in zijne oogen, de Mivartsche toepassing op 's menschen lichaam nauwelijks. Het opmerkelijke is alweer, dat Gen. 1, 11 enz. alle plaatsen, die van de schepping der dieren *naar hunne soort* spreken, en waaruit de onbevangen lezer slechts de constantieeler kan opmaken, hunne bewijskracht verliezen door het gezag van enkele plaatsen bij de oude kerkvaders, terwijl daarentegen de Mivartsche leer, waaraan P. Knabenhauer zich nog *niet* had kunnen wennen, onaannemelijk wordt genoemd op grond van den naam Adam (uit stof gevormd), van Eva's schepping uit Adam's rib, van den tekst: „stof zijt gij, tot stof zult gij wederkeeren”, (waaruit zou blijken, dat doode stof moet gemeend zijn), het onderscheid tusschen de benamingen voor Adam: (Wijsheid 7, 1), de aardontsproten eerstgeborene', en voor de overige menschen: de 'afstammelingen van den aardontsproten eerstgeborene' etc. etc., terwijl toch het feit, dat de kerkvaders door Mivart niet direct kunnen worden aangehaald, niets bewijst, daar het probleem eerst een halve eeuw oud was.

Voorzoverre kan worden verwacht van eene leer, die eigenlijk in de zoölogie thuis hoort en 's menschen godsdienstige waarde niet aantast „is zij verder spaarzaam, maar met groote vrijheid van uitdrukking in kerkelijk goedgekeurde werken en theologisch-philosophische tijdschriften behandeld. Door Dominicanen, Benedictijnen, Jezuïeten en door tal van seculiere geestelijken wordt zij, hetzij verdedigd, hetzij als 'vrije theorie' van het eigenlijke corpus theologiae afgezonderd ¹⁾. Bij vele voorzichtige auteurs vindt

toonbaar na censuur en excommunicatie? Doch deze hadden niets te maken met de afstammingsleer.

1) L'origine animale de l'homme a été même acceptée par des auteurs orthodoxes; Dieu serait seulement intervenu pour faire sortir l'homme de la nature inférieure.

men ten aanzien van deze leer nog eens afzonderlijk de wetenschappelijke vrijheid en onafhankelijkheid van den Katholieken geleerde geaccentueerd.

Dr. Schöpfer¹⁾ noemt een aantal Katholieke auteurs, die de theorie in Oostenrijk aanstonds hebben gepropageerd. Evenzoo P. Leroy in de *Annales de phil. chrét.* etc. Sommigen nemen met Mivart aan, dat de mensch een poos als dier heeft geleefd, alvorens bezielde te worden met eene redelijke ziel, anderen (b. v. Thöne) dat deze in het embryo is geïnfundeerd. Ook verschilt de graad van waarschijnlijkheid, door verschillende auteurs aan die leer toegekend. Het is niet onmogelijk dat wellicht . . . (Knabenhauer) Philosophisch gesproken, is er mogelijkheid, dat . . . (Wasmann). De waarschijnlijkste aanname is deze, dat . . . (Thöne) Niets weerhoudt ons om aan te nemen, dat . . . (Leroy).

Voor al in Italië is men hier en daar het transformisme blijven bestrijden, inzonderheid, toen het een integreerend deel van het 'Americanisme' werd geacht, dat sinds (1899) door het pauselijke schrijven 'Testem benevolentiae' is veroordeeld. Enkele organen van conservatistische cardinalen, zooals de *Civiltà Cattolica* (Card. Mazzella) de *Osservatore cattolico* te Milaan begonnen een kleine campagne in den tijd, toen de pauselijke beslissing in zake het Americanisme in voorbereiding was. Kard. Satolli bestreed het transformisme op grond van argumenten niet alleen ontleend aan de metaphysica, maar ook aan de natuurwetenschap. Mivart beantwoordde hem met groote scherpste²⁾.

Een auteur, de Dominicaan M. D. Leroy is zelfs ge-

1) Dr. Aern. Schöpfer, *Gesch. d. alt. Test.* Brixen 1906.

2) *The Fortnightly Review*, Jan. 1900.

De argumenten van Kard. Satolli hadden groote gelijkenis met die van den abbé Elie Blanc (z. a.). De critiek van Satelli tegen het transformisme vindt men in zijn werk, *De Habitibus*, Roma 1897.

noodzaak, de leer te herroepen. De Civ. Catt. citeert de retractatie zegevierend ¹⁾).

Men merke op, dat de retractatie plaats gehad heeft op 26 Febr. 1895. Hoe weinig zij bindend was, blijkt hieruit dat eene *kerkelijk goedgekeurde* vertaling van prof. Zahm's hoofdwerk 'Evoluzione e Domma' in Augustus 1896 te Siena verscheen.

De geheele eisch tot retractatie schijnt door den een of anderen hooggeplaatsten geestelijke *geforceerd* te zijn, en had niet veel om het lijf. In 1900 schreef Mivart: „Poor Father Leroy, the Dominican, was summoned to Rome, and forced, willy-nilly, to recant and condemn what he had taught;

1) Prof. Zahm had zich in Augustus 1896 beroepen op P. Leroy's 'l'Evolution restreinte des Espèces Organiques'. De Civ. Cattolica van 7 Juni 1899 merkt op: Quando così scriveva, il Prof. Zahm ignorava, che il buon Padre Leroy, chiamato a Roma nel febbraio del 1895 *ad audiendum verbum*, con atto autentico, da lui sottoscritto, aveva già sconfessata, ritrattata e condannata l'anzidetta teoria . . . (Volgt de onderteekende tekst:)

„Lorsque le darwinisme vint à éclater, je me fis un devoir d'étudier cette doctrine dont nos ennemis espéraient pouvoir tirer grand parti contre les enseignements de la foi. En étudiant avec attention, il me sembla que tout n'y était pas à reprendre. Dans l'intérêt même de la religion et pour mieux combattre l'erreur, je crus qu'il y avait lieu de séparer l'ivraie du bon grain, de faire servir à la défense de la vérité révélée ce qu'il pouvait y avoir de plausible dans le système d'évolution.

C'est au développement et à la défense de cette théorie que j'ai consacré divers écrits et notamment un livre intitulé: *l'Evolution restreinte aux espèces organiques*, publié à Paris en 1891 chez Delhomme et Briguet éditeurs.

J'apprends aujourd' hui que ma thèse examinée ici, à Rome, *par l'autorité compétente* a été jugée insoutenable surtout en ce qui concerne le corps de l'homme, incompatible qu'elle est, tant avec les textes de la Sainte Ecriture, qu'avec les principes d'une saine philosophie.

Enfant docile de l'Eglise, résolu avant tout à vivre et à mourir dans la foi de la sainte Eglise romaine, obéissant du reste en cela à des ordres supérieurs, je déclare désavouer, rétracter et réprouver tout ce que j'ai dit, écrit et publié en faveur de cette théorie.

Je déclare en outre vouloir retirer de la circulation, autant qu'il est en mon pouvoir, ce qui peut rester de l'édition de mon livre sur *l'Evolution restreinte* et en interdire désormais la vente.

Rome, 26 février 1895.

Fr. M. D. Leroy
O. P.

and Father Zahm, the author of an edifying work, *Evolution and Dogma*, has been induced by a promise quickly broken, to recall it from circulation . . . One hardly knows whether to be more diverted by the impudent folly of such proceedings, or moved to indignation by their immorality. Happily the Curialists are, to quote the words of an Italian Doctor of Divinity who knows them well, 'as impotent as they are unscrupulous and corrupt'. In 1901 en 1902 publiceerde dezelfde pater Leroy in de *Annales de phil. chrét.* artikelen over hetzelfde onderwerp, waarin zijne overtuiging niet enkel teruggekeerd doch *meer bevestigd* bleek, hetgeen voor een ordensgeestelijke nogal iets zeggen wil Ziehier een citaat:

„D'après l'Écriture, la doctrine des Saints Pères et l'enseignement de l'Église, c'est Dieu qui a formé directement et par lui même le corps de l'homme; mais d'autre part, comme d'après la doctrine catholique l'âme humaine est la forme informante du corps humain, Dieu n'est le formateur de ce corps qu' à la condition d'infuser lui-même cette âme dans le substratum, quel qu'il soit du reste, qui l'a reçue

„Dieu n'est donc en définitive le formateur du corps de l'homme que par cela seul qu'il infuse l'âme humaine dans une matière apte à la recevoir; partant, conjecturer qu'il aurait pu trouver bon de faire préparer cette matière par les causes naturelles, ce qui est assez plausible, on ne voit pas ce qu'il y aurait de téméraire en cette supposition”¹⁾

Op dit sterk gekleurde artikel, een aanval op den non-transformist Jousset, is nooit een antwoord, en allerminst eene terechtwijzing gevolgd.

1) *Annales de phil. chrét.* Avril—Sept. 1901 p. 534/5.

Integendeel, men kan aannemen, dat elke Katholieke vakman het transformisme als vrije theorie beschouwt, waarin voortaan enkel biologische argumenten beslissend zijn.¹⁾

In het herderlijk schrijven 'Testem benevolentiae' (22 Jan. 1899) van Leo XIII, waarin het 'Americanisme' veroordeeld is, komt onder de veroordeelde stellingen geene voor, die de geloofsvrijheid van den Katholiek in deze beperkt.

Ook in de encycl. 'Pascendi' (8 Sept. 1907) tegen de modernisten worden enkel theoretische theorieën veroordeeld, waaronder uitteraard het transformisme niet thuisbehoort.

Evenmin is dit, onzes inziens, het geval met het laatste decreet der Bijbelcommissie, dat men bijna overal verkeerd geïnterpreteerd ziet, en waartegenover Katholiek-theologische tijdschriften zich trouwens vrij kritisch verhouden, en zonder al te veel deemoed.

VIII. Het laatste decreet der Bijbelcommissie.

Alvorens over te gaan tot de bespreking van het laatste decreet der Bijbelcommissie, zullen wij nagaan, welk gezag

1) De eenige eenigermate gezaghebbende beslissing tegen het Darwinisme is gevallen op het Provinciaalconcilie te Keulen, 1860 (Zie Wasmann, Biologie etc. 3 451). De beslissing is gevallen vóórdat een Katholiek zooloog de verzoening tusschen evolutie- en kerkleer had beproefd, was waarschijnlijk gericht tegen het *atheïstisch* evolutionisme. Zij is nooit bevestigd na het actueel worden der Mivartsche Theorie en is vrij wel ongedaan gemaakt door de Staat van Pius IX in zake die leer. Geen mensch heeft er zich trouwens aan gestoord.

zulk een decreet voor den Katholiek hebben moet, en in hoeverre hij er zich door moet gebonden achten.

Het Motu proprio van Pius X van 18 Nov. 1907 behelst de opzettelijke omgrenzing van de beteekenis der uitspraken van de Commissio pontificalis de re biblica, teneinde eene merkbaar geworden onverschilligheid jegens de besluiten van dit hoogste gerechtshof van bijbelcritiek, bij tijds tegen te gaan.

Het eischt dezelfde onderwerping van den geloovige jegens de decreten der Bijbelcommissie als jegens die der Heilige Congregaties, voorzoover zij pauselijk zijn goedgekeurd. Zij, die door woorden of geschriften zich mochten verheffen tegen die uitspraken, zouden niet eene aantekening van ongehoorzaamheid en vermetelheid kunnen ontgaan, noch daardoor vrij zijn van een ernstige fout, afgezien nog van het schandaal, dat zij zouden veroorzaken en de overige zonden, waarvoor zij zich zouden moeten verantwoorden jegens God wegens hun andere dwalingen en vermetelheden, *waarmede meestal de weerspannigheden van deze soort gepaard gaan* ¹⁾.

Uit deze bewoordingen is te lezen: tegelijk het zware accent door het pauselijk hof gelegd op de uitspraken der Bijbelcommissie, en eenige meegaandheid ten aanzien van geleerden, wier overtuiging niet overeenstemt met die van de kardinaalleden der commissie. Immers de aandacht van den geloovige wordt opzettelijk geleid naar de omstandigheid, dat verzet tegen een zoodanige uitspraak *zelden* voorkomt uit een zelfstandige wetenschappelijke overtuiging maar meestal uit een rebellische gezindheid jegens den

1) Declaramus in praesens expresseque praecipimus universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis consilii de Re biblica.... nec posse notam tum detractae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptivae sententias has tales impugnent....

H. Stoel in het algemeen; en deze verraadt zich licht, voegt het *motu proprio* er aan toe ook door andere onregelmatigheden en vermetelheden.

Om de houding te bepalen, waartoe Katholieke *geleerden* jegens die besluiten verplicht zijn, herinneren wij aan die, welke feitelijk aangenomen is jegens een beroemd decreet der H. Congregatie van de Inquisitie, nl. dat van den 13en Januari 1897, over het z.g. comma Joanneum, den tekst der drie hemelsche getuigen I Joh. V, 7¹).

Nadat men reeds in de 16e eeuw begonnen was, de echtheid van den tekst in twijfel te trekken, is hij in 1806 door Grisebach op beslissende argumenten voor onecht verklaard, en in 1836 liet een Katholieke priester dr. Scholz uit eene kritische uitgave van het N. T. het bewuste vers weg. De meeste Deutsche geleerden volgden zijn voorbeeld.

Sedert 1885 begon over de authenticiteit van dit vers in de Roomsche kerk een verwoede strijd. De aanleiding was voornamelijk, dat de hoogleeraar aan de faculteit der katholieke theologie te Parijs, abbé Martin in zijne colleges de argumenten voor de ongeldigheid had blootgelegd. Wat elders sinds lang vast stond was nu in Frankrijk aanleiding tot een hevigen strijd, waarin nogmaals de progressivisten tegen de traditioneele school in het harnas stonden. De laatste beriep zich ten slotte, toen de historische argumenten gingen ontbreken, op het Tridentinum, dat de Vulgata met alle deelen voor authentisch had verklaard. Sommigen waren van meening, dat het vers onder de *parcellae* te rekenen viel, die aan de bepaling ontsnapten. Anderen waren hiermede niet tevreden. Men lokte eene beslissing van de H. Inquisitie uit. Deze kwam af op den

1) Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt.

13en Jan. 1897, werd pauselijk goedgekeurd op den 15en Jan. en hield eene ontkenning in van de vrijheid, om aan de authenticiteit te mogen twijfelen ¹⁾).

Dit decreet verwekten eene ware opschudding. Het stond nl. vast ²⁾, dat geen enkel echt Grieksch handschrift van de Nieuw-testamentische geschriften het comma Joanneum bevat. Van de 197 bekende treft men het aan in 4, waar het is geïnterpoleerd.

Geen Grieksche Kerkvader citeert het vers, hoewel het beter dan één andere bijbelplaats geschikt is om de con-substantialiteit der drie goddelijke personen te bewijzen; de Grieksche Kerkvaders hebben het dus niet gekend.

Tertullianus, Cyprianus, Augustinus en andere Latijnsche Kerkvaders hebben het vers niet gekend; dit blijkt uit exegesen van het volgende vers I Joh. V, 8, het vers der drie 'aardsche' getuigen.

Na nauwkeurig onderzoek van de latijnsche handschriften (vertalingen) van het N. T. is o. a. Künstle — wiens autoriteit ook daarom van belang is, omdat zijn werk het imprimatur heeft ³⁾ — tot het resultaat gekomen, dat het

1) FERIA IV die 13 Jan. 1897.

In Congregatione Generali S. Rom. et U. Inquisitionis habita coram Emis et Revmis DD. Cardinalibus contra haeticam pravitatem Generalibus inquisitoribus, propositio dubio:

Utrum tuto negari ant saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum S. Joannis, in epistola prima, cap V, vers. 7, quod sic se habet: „Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt?”

Omnibus diligentissimo examine perpensis, prae habitoque DD. Consultorum voto, iidem Eminentissimi Cardinales respondendum mandarunt:

Negative.

Feria vero VI, die 15 ejusdem mensis et anni in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, facta de supra scriptis accurata relatione SSmo D. N. Leoni Papae XIII, Sanctitas Sua resolutionem Eminentissimorum Patrum approbavit et confirmavit.

2) Zie Künstle, das Comma Joanneum.

3) Van den aartsbisschop van Freiburg 1 Oct. 1905.

C. J. beslist niet-authentisch is, en hoogstwaarschijnlijk, ja zeker afkomstig is van den Spaanschen ketter Priscillianus (4e eeuw). De tekst heeft gediend, om een kettersche stelling te verdedigen n.l. de eenheid der goddelijke persoonlijkheid, is overgegaan in de spaansche bijbelcodices, in de 9e eeuw overgegaan naar Languedoc en Noord-Frankrijk en in de 8e reeds door den bibliothecaris Wini-tharius van St. Gallen in de kloosterhandschriften. Alle bijbelhandschriften vóór de 10e eeuw zijn van Spaanschen oorsprong; de Correctoriënbijbel heeft het C. J. voor goed in de kerk ingevoerd.

De verdedigers van den tekst kunnen enkel plaatsen aanhalen uit pseudonyme schrijvers: pseudo-Augustinus, pseudo-Hieronymus, etc. etc.

De verbazing en de onwil om het decreet in dezen vorm te aanvaarden, waren daarom groot. De geleerden vonden het een pijnlijk geval, en men voelde dat de terugtocht moest worden voorbereid, door een tegenspraak. Een staaltje hiervan geeft het lijforgaan van Kardinaal Vaughan 'The Tablet' in het nummer van 12 Juni 1897.

In the Guardian van 9 Juni 1897 had de kanunnik Gore een artikel ingezonden, dat aldus eindigde: It (sc. de passage in I Johannes) is probably first cited as a text of St. John by the Spanish heretic, Priscillian. Is not this only the latest of many evidences that those of us who love both Catholicity and truth have no other possible home than the Church of England with all her defects?"

Als antwoord publiceerde Mr. Wilfrid Ward in the Tablet een schrijven, door Kardinaal Vaughan uit Rome afgezonden: „I have ascertained from an excellent source¹⁾ that the decree

1) Van een theoloog, die zeer annex was aan het H. O.

of the Holy Office on the passage on 'the three Witnesses' which you refer to, is not intended to close the discussion as to the authenticity of that text. The field of Biblical criticism is not touched by this decree. But it is not to be denied, that the text has a certain theological value, nor is it certain that critical research, even as to this text, has reached its last word. Whatever may be said to the contrary, it is quite certain that the Holy See desires to encourage Biblical Research and has no fear of really learned and wise criticism.

.... I have been urgent in this matter and have written strong letters to the H. O. and taken other measures" 1).

Verontrust door den storm die opstak tegen het decreet van het Heilig Officium, heeft Z. H. Leo XIII aan de Bijbelcommissie in 1901 opgedragen: een onderzoek naar de authenticiteit van het vers. Het antwoord luidde: niet-authentisch. Dit resultaat is niet gepubliceerd.

Geleerden als Chr. Pesch S. J., Laur. Janssens, consultor der Bijbelcommissie, Aloys Schäfer e. a. hebben zich openlijk uitgesproken tegen de authenticiteit.

De zin van het bewuste decreet zou dus deze zijn (formuleering o. a. van dr. Künstle): *Het vers I Joh. V, 7 is eene plaats van dogmatische bewijskracht voor de trinitaire Godsgedachte in den zin van den apostel Johannes.*

Legt men deze uitlegging naast het decreet, dat twijfel aan de authenticiteit verbiedt, dan is de gelijkkluidenheid dubieus. Men bedenke, dat het woord authentisch drie beteekenissen heeft in de theologie: officieel, juist, en afkomstig van hem die voor den schrijver, doorgaat 2). P.

1) J. G. Snead Cox, *The Life of Cardinal Vaughan* 1910, dl. II, p. 401.

2) Zie o. a. Houtin, i. c. 239.

Vide Chr. Pesch S. J. *Theologische Zeitfragen*, Freiburg, 1900, p. 56 en v. Laur. Janssens, *de Deo trino*, 1897, p. 168.

Pesch, P. Janssens, Künstle, P. Brucker en vele anderen, en ook, naar wij gezien hebben de Kardinaal Vaughan na persoonlijke informaties en sterke remonstranties ter plaatse waar zulks behoorde, geven aan het woord authentisch slechts de eerste twee beteekenissen. De tekst is dus officieel, maakt n.l. deel uit van de Vulgata, is waarachtig, daar hij deze juiste formulering van de drieënheid der goddelijke personen inhoudt, maar is niet afkomstig van den apostel Johannes.

Andere Katholieken, en wel in grooten getale, hebben hiertegen opgemerkt, dat dit een uitvlucht is, aangezien. 1^o het decreet het onmiddellijke antwoord is geweest op een verzoek om eene directe beslissing in een geruchtmakend controvers niet over de beteekenis en den inhoud maar over de *afkomst* van het comma Joanneum 2^o wyl het Heilig Officium anders zou hebben geantwoord dan met eene simpele en algemeene ontkenning, indien zij een der drie beteekenissen van het woord authentisch had willen uitsluiten. Zij beweren, dat in dit geval een geformuleerd voorbehoud op het simpele woord: negative op zijn plaats zou geweest zijn, en werkelijk ook gevolgd zoude zijn.

Men ziet, dat het decreet over de drie hemelsche getuigen, dat den *schijn* heeft een directe en ondubbelzinnige beslissing te geven in eene geloofsquaestie, volgens officieele en kerkelijk bekrachtigde geschriften een geheel afzonderlijke vertolking toelaat.

Bovendien moet men onderscheiden tusschen verschillende vormen van pauselijke approbatie. Men heeft de gewone approbatie, *in forma communi*, en de bijzondere approbatie, *in forma specifica*. Door de eerste wordt een groot gewicht verleend aan de autoriteit der Kardinaal-leden, en aan hunne uitspraak, echter eerst door de tweede wordt de uitspraak tot een eigenlijk pauselijk decreet, krijgt daardoor een zeker

voor allen bindend karakter. Zelfs door deze laatste approbatie wordt de quaestie nog niet kathedratisch, d. i. voor alle tijden dogmatisch beslist.

Bijv. de approbaties op 5 Maart 1616 door Paulus V en op 21 Juni 1633 door Urbanus VIII van de decreten resp. van de Congregatiën van den Index en het H. O. (quaestie-Galilei) zijn geschied in forma communi. Eveneens het decreet over den Johanneïschen tekst. De waarde dezer decreten is dus niet gebonden door de pauselijke onfeilbaarheid. De natuurwetenschap en de exegese hebben de katholieken geleerden genoopt, op deze beslissingen terug te komen. De een doet dit met meer, de ander met minder omzichtigheid.

De decreten der Bijbelcommissie, met gelijk gezag bekleed als die van het H. O., zijn allen verschenen met approbaties *in forma communi*. De behandelde vragen zijn daardoor dus zeker niet gedeceideerd. Invloedrijke Roomsche exegeten manen hierin tot voorzichtigheid aan.

„Les décisions de la Commission biblique sont réformables, par conséquent, *elles pourront être modifiées, si le progrès des études bibliques l'exige. En attendant*, elles émanent d'une autorité compétente, dont les lumières et les pouvoirs sont incontestables, par conséquent, elles ont droit au respect, et à la soumission de la part de tous les catholiques" 1).

Wat bijv. het decreet over het C. J. betreft, reeds het

1) Revue pratique d'apologétique, 15 Jan. 1910, p. 564, artikel van den abbé Lesêtre, redacteur. De schrijver citeert uii Père Bainvel *de Scriptura Sacra*, 1010: „d'ici là, les catholiques, même les plus religieux et les plus compétents sur la matière, agissent avec l'assentiment de l'autorité ecclésiastique comme si la question était entière et libre, et même comme s'il était constant que ce verset n'appartient pas à l'ancienne Vulgate.”

volgende jaar verscheen een werk met het imprimatur voorzien, dat een andere meening voorstond ¹⁾).

We weten nu, welk gewicht o. a. het laatste decreet der Bijbelcommissie, van den 30 Juni 1909 over de drie eerste hoofdstukken van Genesis, voor den katholiek hebben moet. Hij moet er zich voorloopig aan onderwerpen, niet echter zonder het uitzicht, dat dezelfde of eene andere pontificale commissie, of de communis opinio der geleerden op de beslissing terugkomt.

Voor ons onderwerp is dit van belang, daar door sommigen ²⁾ dit decreet in tegenspraak wordt gebracht met de transformistische hypothese. Onzes inziens lezen dezen te veel in genoemd decreet, en leggen een zin in de woorden, die niet uit den tekst te lezen is.

De derde vraag luidt: „Of in het bijzonder de letterlijke historische zin mag worden in twijfel getrokken, waar het de, in dezelfde hoofdstukken (i. e. Gen. I—III) vermelde feiten geldt, welke de grondslagen van den Christelijken godsdienst betreffen, zooals onder andere: de schepping aller dingen door God in den aanvang des tijds, de bijzondere schepping van den mensch, etc.”

Antwoord: *Neen*³⁾.

Men heeft het doen voorkomen, alsof hiermede bindend gemaakt is: de *letter* van het scheppingsverhaal van natuur en mensch, zoodat elke niet-*letterlijke* uitleg van woord na

1) Alóys Schäfer. Einleitung in das N. T. Paderborn, 1898 met het imprimatur van den Kardinaal-bisschop van Breslau.

2) De *Maasbode* o. a. in een hoofdartikel tegen eene transformistische rede door privaat-docent dr. Schmutzer te Delft gehouden, ook de *Tijd*.

3) Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quae christianiae religionis fundamenta attingunt, uti sunt, inter cetera, rerum universalium creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; etc.

Resp. *Negative*.

woord der overgeleverde teksten volgens de B. C. ongeoorloofd zoude zijn. Dat staat er echter niet. Het wordt alleen niet verkieslijk geacht, te twifelen aan de met name genoemde feiten: dus het feit, dat de wereld door een scheppingsdaad is ontstaan, dat de mensch aan eene afzonderlijke, goddelijke handeling zijn aanzijn dankt etc. Dit punt van het decreet is dus gericht tegen de pogingen, om de wereldschepping voor een *gedicht* van menschelijken oorsprong, om de schepping des menschen voor een *mythe* te verklaren, etc. De feiten zijn in den tijd gebeurd. Genesis I, II en III zijn — hoewel niet in wetenschappelijken *vorm* — historische oorkonden, geen poëtische ficties en rhapsodiën.

Erstaat niet in het decreet, hoe het woord ‘*āphar* in Gen. II: 7 moet worden vertaald, en of ook de uitlegging als bezielde stof, dus als organische diervormen, ongeoorloofd zoude zijn.

Dat volgens de B. C. niet elk woord in den letterlijken, bijdegrondschen zin behoeft te worden genomen, blijkt uit de volgende vragen:

„Moet men alle en elk der woorden en uitdrukkingen, die in genoemde hoofdstukken voorkomen, noodzakelijk en altijd opvatten in den letterlijken zin, zoodanig dat het nooit zou vrij staan, daarvan af te wijken, zelfs wanneer duidelijk blijkt, dat die uitdrukkingen in oneigenlijken of metaphorischen, of anthropomorphischen zin zijn gebruikt, en de rede verbiedt zich aan den letterlijken zin te houden, of de noodzakelijkheid dwingt dien te laten varen?

Antwoord: *neen* ¹⁾.

1) V. Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsae

Kan het wijs en nuttig zijn, om van sommige plaatsen in die hoofdstukken, mits de letterlijke en historische zin voorop gesteld zij, eene allegorische en profetische vertolking, naar het schitterend voorbeeld van de heilige Vaders en de Kerk zelve, aan te nemen?

Antwoord: *ja* ²⁾.

De volgende vraag verduidelijkt des te meer de transigeerende bedoeling der B. C., daar zij nog eens afzonderlijk formuleert dat het bijbelwoord in genoemde hoofdstukken van Genesis, hoewel in den vollen ernst op te vatten en als geïnspireerd te beschouwen ³⁾, toch den geloovige niet

manifesto appareant improprie, seu metaphoricè vel anthropomorphicè, usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere.

Resp: *negative*.

2) Vi. Utrum, praesupposito litterali et historico sensu, nonnullorum locorum eorundem capitum interpretatio allegorica et prophetica, praevalente sanctorum Patrum et Ecclesiae ipsius exemplo, adhiberi sapienter et utiliter possit?

Resp.: *affirmative*.

3) Dus uitgesloten is bijv. de historische verklaring. o. a. door Lenormant verdedigd, volgens welke de scheppings- en paradijsverhalen niets zouden zijn dan getransformeerde Chaldeeusche mythen, pocemen, legenden. Volgens haar is de eigenlijke inhoud dier verhalen niet-gereveleerd; de goddelijke tusschenkomst zou hierin blijken, dat ze bij de gewijde schrijvers een ander *cachet* zouden hebben gekregen, en de polytheïstische elementen bij den hagiograaf zouden zijn vervangen door monotheïstische gedachten.

„C'est le même récit, ce sont les mêmes épisodes se succédant de même; et pourtant il faudrait être aveugle pour ne pas voir, que le sens est devenu tout autre. Le polythéisme exubérant qui encombrait ces histoires chez les chaldéens en a été rigoureusement éliminé pour faire place au plus sévère monothéisme . . . Entre la Bible et les livres sacrés de la Chaldée, il y a tout l'intervalle d'une des plus immenses révolutions qui se soient jamais opérées dans les croyances humaines . . . Pour moi, j'y vois sans hésiter l'effet d'une intervention surnaturelle de la Providence divine, et je m'incline devant le Dieu qui a inspiré la Loi et les Prophètes.” (*Lenormant, Les origines de l'histoire, d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, p. XVIII. Dit systeem is later (1896) door P. Lagrange eenigermate gewijzigd overgenomen, en door Vigouroux bestreden. Het werk van Lenormant is op den Index geplaatst, en de passages in bovenvermeld decreet der Bijbelcommissie

onvoorwaardelijk behooren te binden in *wetenschappelijke* vraagstukken, daar zij, hoewel in zichzelf ontwijfelbaar juist, niet uitsluitend voor den geleerde in diens begrippen uitgedrukt, zijn bestemd.

VII. Daar het de bedoeling van den gewijden schrijver, toen hij het eerste hoofdstuk van Genesis schreef, niet is geweest, om de inwendige samenstelling der zichtbare dingen en de volkomene ordening der schepping op wetenschappelijke wijze mee te deelen, maar veeleer aan zijn volk een populair verhaal te geven, overeenkomstig het gemeene spraakgebruik van zijn tijd, aangepast aan de gevoelens en het bevattingsvermogen der menschen, moet men daarom bij zijne vertolking geregeld en voortdurend het eigendommelijke zoeken van het wetenschappelijk spraakgebruik?

Antwoord: *neen* ¹⁾.

De Augustinische opvatting van het Hexameron als vizioen, eene opvatting van de schepping van Eva als droom van Adam, enz. zijn daarmede probabel verklaard. De tekst *wetenschappelijk* opvatten beteekent elk woord te nemen zooals het daar staat in het verband van een serieuze, als geleerde verhandeling overgeleverde *kroniek*. Volgens de B. C. staat het den geloovige vrij, het *genre* van het verhaal, mits met voorzichtigheid, te bepalen anders dan als

welke den *sensus litteralis historicus* accentueeren, zijn niet gericht tegen eene vrijere opvatting van de tekstwoorden, maar tegen het systeem van Lenormant c. s.

1) VII Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere; sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accomodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?

Resp.: *negative*.

een reeks categorische schemata, waarbinnen hij zijn onderzoek zal hebben gevangen te geven.

Inzonderheid in het scheppingsverhaal van den mensch wordt, onzes inziens, alle vrijheid gelaten aan den transformist, daar deze alleen zou kunnen worden gebonden door den *overgeleverden* zin van het woord 'aphar (stof) die feitelijk in vraag V en VII in beginsel wordt losgelaten. Als om op deze vrijheid van interpretatie nog afzonderlijk den nadruk te leggen, staat vraag VIII toe, om het woord Yom (dag) dat in den onbevangen gelezen tekst zeker niet anders beteekend kan hebben dan dag in de gewone beteekenis, ook op te vatten als 'periode' ¹⁾.

Dat de interpretatie van de Maasbode, de Tijd niet de juiste kan zijn, blijkt wel uit het feit, dat het werk van (Vikar) Thöne, verschenen in 1910, dat het kerkelijk imprimatur draagt ²⁾, de theorie van Mivart onomwonden voordraagt.

In dit werk wordt een standpunt ingenomen, dat door de B. C. niet in alle opzichten zou kunnen worden gebillijkt. Wellicht is het feit, dat het bisschoppelijke imprimatur na de verscherpte voorschriften op het verleenen daarvan in de encycliek 'Pascendi', is toegestaan, belangrijker dan de daarin verkondigde leeren zelve, die niet alle, vooral natuurwetenschappelijk gesproken, even houdbaar schijnen,

1) VIII. Utrum in illa sex dierum denominatione atque distinctiōne, de quibus in Geneseos capite primo, sumi possit vox Yōm (dies) sive sensu proprio pro die naturali sive sensu improprio pro quodam temporis spatio, deque hujusmodi quaestione libere inter exegetas disceptare liceat?

Resp.: *affirmative*.

2) Van den Bisschop van Rottenburg, v. Keppler. Ons is gebleken, dat dit geen 'laks' imprimatur is, doch na meer uitvoerige besprekingen en onderhandelingen is toegestaan, geheel volgens de voorschriften aan het slot der Enc. 'Pascendi', — inhoudende (IV) eene verscherping van de voorwaarden voor het verleenen van het Imprimatur.

al zijn sommige daarvan gelukkige vondsten te noemen, uit exegetisch oogpunt.

Voor ons onderwerp van belang is de omstandigheid, dat hier het Mivartsche transformisme met groote stelligheid is verdedigd, als zelfs uiterst plausible leer. „... es ist nach den Regeln der Exegetik unbedenklich gestattet, ihn (den Bericht der Schöpfung des Menschen) im rein bildlichen Sinne, im weitesten Sinne des Wortes zu fassen, d. h. von einer solchen durch Deszendenz zu verstehen. Man kann also nicht behaupten, dass die Mivartsche Theorie dem natürlichen Wortsinn des Schöpfungsberichtes Adams widerspräche”¹⁾).

Het bericht van Eva's schepping uit een rib van Adam wordt door Thöne begrepen als een visioen van Adam, z. i. de eenige bruikbare verklaring. Hij vervolgt dan: „Nur das eine ist jetzt sicher, dass sie (Eva) nicht aus Adam genommen worden ist. Ist aber das sicher, was steht dann Mivarts Theorie von seiten des Schöpfungsberichtes Evas noch entgegen²⁾. Thöne brengt een variant op het scheidingsverhaal: terwijl Mivart en anderen de infusie der menschelijke ziel hadden aangenomen in het volwassen pseudo-dier, neemt Thöne haar aan in het embryo (dus meer in overeenstemming met de leer der subst. wezensvormen).

Als voorstanders der mogelijkheid van Mivart's theorie zouden in ons land tal van namen van vakmannen kunnen worden genoemd. Wij zullen volstaan met die van Prof. Beysens en Dr. Schmutzer, beiden verbonden aan de Universiteit te Utrecht.

1) J. F. Thöne, Unser Wissen von der Geschichte der Urzeit, p. 90, 91.

2) l. c. p. 93.

Wij hebben aangewezen, dat het Katholieke kerkelijke leergezag zich niet tegen het transformisme heeft uitgesproken, en dat sedert de sanctie door Pius IX in 1871 privativim aan die leer gehecht, enkel eene verwonderlijke kardinalistische cavalcade, de rust, daardoor teweeggebracht, even heeft verstoord, om echter daarna des te duidelijker te doen blijken, hoe ijdel zulk een persoonlijk ingrijpen was tegenover de unanimiteit, waarmede de vrijheid was erkend van den katholieke, om in deze zoölogische vraag, naar eigen bedunken te oordeelen.

Zelfs het stilzwijgen van de kardinaalcongregaties tegenover de in de vorige eeuw telkens in sommige pseudo-orthodoxe bladen rumoerig rijzende protesten tegen die leer, is welsprekend te noemen.

Meer en meer dringt de theorie — als theorie — zelfs in het Roomsche catechisatieonderwijs binnen, en op debatingsclubs, ook voor de minder ontwikkelde standen, evenals in de katholieke dagbladen wordt de leer in de vrije discussie ingevoerd.

(Wordt vervolgd).

PHILOSOPHIE EN TOEKOMSTIDEALEN ¹⁾.

DOOR

J. J. HONDERS.

In een in het begin van 1910 verschenen werk van Dr. Fritz Berolzheimer, getiteld: „Deutschland von heute”, komt, in de afdeeling waarin de Duitsche filosofie behandeld wordt, op bl. 117 eene klacht voor over „Hegels Fatalismus”, in verband met „eine Rechts- und Wirtschafts-Philosophie, die über denselben (den Hegelschen Fatalismus) und auch über eine allgemeine Rechts- und Staatslehre weit hinausragt.”

Eene bladzijde te voren had de schrijver echter gezegd: „Die Rechts- und Staats-Philosophie hat, wie Hegel treffend betont hat, nicht die Aufgabe, einen Staat wie er sein soll, konstruieren zu wollen”, vielmehr: „Das was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was

1) In het hier volgend opstel wordt er geen aanspraak op gemaakt, dat „de” zienswijze der „Nieuw-Hegelianen” wordt weergegeven. Van zulk eene zienswijze zou trouwens alleen al dáárom geen sprake kunnen zijn, omdat eene bepaalde wijze van zien in de wijsbegeerte als eene beperktheid, die slechts een gedeelte omvat van 'tgeen er te zien is, niet te pas komt, en dan ook de geestelijke vader van het „Nieuw-Hegelianisme”, prof. Bolland, op zijne collegies geene mededeelingen doet of meeningen verkondigt die door zijne collegianten nagepraat moeten worden, doch „slechts” de ontvankelijkheid zijner hoorders voor het Begrip tracht te ontwikkelen.

Inzoooverre deze pogingen bij ondergeteekende gefaald mochten hebben, d. w. z. inzoooverre hij fouten gemaakt heeft, komen die dus voor zijne rekening en zijn deze in géén geval als „Nieuw-Hegeliaansche” tekortkomingen op te vatten.

ist, ist die Vernunft". (Rechtsphil. Vorrede, bl. CXCVIII, Ausg. Boll.).

Zooals dus Hegel „treffend betont" heeft, is het niet de taak der (rechts)philosophie of die van hare beoefenaars om een of ander ideaal op te stellen en daarnaar de organisatie der samenleving eens te willen vervormen, doch om het wezen van die organisatie zooals die nu is en vroeger geweest is, te begrijpen, waardoor het dan ongetwijfeld mogelijk gemaakt zal worden de eventueele gedaanten, waarin dat wezen zich in de toekomst zal kunnen voordoen, min of meer vooruit te zien.

Het stellen van een dezer mogelijke gedaanten als de eenig mogelijke of wenschelijke is het voor oogen hebben van het Ideaal (om nu nog niet van onnoozele idealen te spreken). Het (redelijke) Ideaal is de vooruit geprojecteerde Idee, zooals die zich misschien zou kunnen verwerkelijken in de toekomst.

Dit vooruitzien echter is niet het doel der wijsbegeerte, doch het noodzakelijk gevolg ervan, dat meer of minder „gebruikt" kan worden, naar den aard van den beoefenaar, die dan intusschen, als gebruiker der waarheid, geen wijsgeer meer is doch practicus.

Deze twee zijden: het onbaatzuchtig vragen: wat is de waarheid, het wezen van dit of dat verschijnsel, en het „nut" dat het verkregen inzicht verschaft, zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden, vooronderstellen elkaar. Er is echter verschil van accentuatie: en de filosoof is hij, die de eerste zijde accentueert, waarbij dan nog opgemerkt kan worden dat juist daardoor de ommezijde pas tot haar recht komt, terwijl bij hem die slechts op het nut uit is, zoowel het inzicht als het daaruit voortvloeiende voordeel achterwege zal blijven.

Dr. Berolzheimer nu, die van Hegels Fatalismus spreekt,

bedoelt daarmee blijkbaar eene afkeuring van Hegels houding om „dat wat *is* te begrijpen”, zonder verder te phantaseeren hoe het eens worden moet, al zou hij daartoe met zijn inzicht wellicht beter dan een ander in staat zijn geweest. Dr. B. meende waarschijnlijk dat, nu Hegel dat phantaseeren achterwege liet, hij zeer tevreden was met den toestand zooals die was. Hegel heeft echter uitdrukkelijk op andere plaatsen verklaard (o. a. naar aanleiding van zijn bekend:

was vernünftig ist, das ist wirklich

und was wirklich ist, das ist vernünftig):

„wer wäre nicht so klug in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden: diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, nur zu sollen und nicht wirklich zu sein und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Aussen-seite sind.” (Encykl. Zus. § 6, bl. 7, Ausg. Boll.).

Het was Hegel „slechts” om de „reine folgenlose Wahrheit” te doen, om de „Wahrheit bei der nichts herauskommt”, zooals Nietzsche het meer grappig dan begrijpend noemt, (Unzeitgem. Betr. 2^{tes} Stück) en niet om de vraag wat hij daarmee nu zou kunnen construeeren: dit liet hij aan de Idee zelf over, wier waarheid het juist *is* „gevolgen” te hebben.

Dr. H. van den Bergh van Eysinga nu¹⁾ stelt zich op 't zelfde standpunt tegenover de „Nieuw-Hegelianen”, als Dr. B. tegenover Hegel. Want de N.-H. willen volgens Dr. v. d. B. v. E. van het Ideaal niets weten.

1) Zie Tijdschrift v. Wijsbeg. Sept. 1910: Hegel, en verder, waarop dit geheele artikel betrekking heeft.

Het is echter eene miskennis der Philosophie, of eene bedekte aantijging dat de „Nieuw-Hegelsche” geene Philosophie is, te zeggen dat zij het Ideaal niet erkent.

De Philosophie erkent alles en laat alles gelden, al vindt ze sommige dingen op haar gebied van minder belang dan andere. Zoo is het Ideaal (altijd bedoeld: het redelijke) als eens mogelijke en voor dezen of genen wenschelijke verwerkelijking der Idee de verkeerde zijde van deze, terwijl de werkelijkheid zelf, die de reeds verwerkelijkte Idee is, daarvan de rechte zijde vormt. Nu is het verre, dat de N.-H. filosofie het Ideaal niet erkent. Zij bespreekt het en wijst het zijne plaats aan: buiten de wijsbegeerte, in het practische leven, dat er niet buiten kan, dat een punt vooruit noodig heeft om er zich op te richten, daar het anders niet vooruit zou komen. De Philosophie echter is de zuivere bezinning, en wie zich bezint, blijft staan. De handelende mensch, de mensch van actie heeft geen tijd tot bezinning. Vandaar: bezint éér gij begint, want als er eenmaal begonnen is, is het bezinnen uit. Zàl men zich echter bezinnen, dan zal men dat over *iets* moeten doen, wat er *is*, of *geweest* is en niet over iets wat er misschien zou kunnen komen of wat men graag zou zien dat er kwam. Vandaar Hegels woorden: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst.” (Rechtsphil., Vorrede bl. CXCVIII ed. Boll.) „Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf.” (Encykl. § 22 Zusatz, bl. 30 ed. Boll.).

„Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber

erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva begint eerst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." (Rechtsphil., Vorrede bl. CIC—CC).

Dus voor het aanwijzen van toestanden, zooals die er „behoorden" te zijn, komt de Philosophie te laat; vandaar dat ze dat ook niet zal probeeren. De toestanden, zooals die zijn in gedächten omzetten is haar taak, waarmee zij dus pas gereed kan komen als die toestanden zelf hunne ontwikkeling voleind hebben en dus op het punt staan in verval te gaan raken, of daaraan al bezig zijn. Het is daarom een zonderling verwijt, of eene zonderlinge toedichting van achterlijkheid, haren adepten toe te voegen dat zij eene cultuur vertegenwoordigen, welker dagen geteld zijn. Dit is veeleer haar adelsmerk. De eventueele vertegenwoordigers eener jonge, nog niet tot ontwikkeling gekomen cultuur komen aan Philosophie in het geheel niet toe: slechts in de rijpheid der werkelijkheid wordt de idealiteit in de realiteit herkend, terwijl in een tijdperk van nog onrijp-zijn waarin iedere actie verkeert, (immers zoolang de actie nog niet tot haar doel is gekomen, is de nieuw verwachte toestand nog niet tot rijpheid ontwikkeld), de verkeerde zijde der Idee: het Ideaal, zijne scheppende werking uitoefent en tot daden aanspoort.

Natuurlijk komen ook hier actie en bezinning niet los van elkaar zonder meer voor: geene bezinning die naam mag hebben, zonder uiting en geene menschenlijke handeling zonder voorafgaande bezinning; ze vooronderstellen elkaar wederkeerig en zijn ongescheiden in ieder bezonnen handelen en in ieder zich uitend bezinnen, doch met verschil van

accent, waaruit onmiddellijk de *voor het oog* conservatieve invloed van ieder werkelijk filosofheeren, en het verdachte allooi van eene filosofie die „vooruitstrevend” heet te zijn, te begrijpen is. Van den anderen kant genomen is niemand vrijer in zijne „opvattingen” dan de filosoof, daar deze nòch door een verleden, waarvan hij begrijpt dat het veranderen moet, nòch door een als Ideaal gestelde mogelijke of wenschelijke toekomst gebonden wordt. In waarheid zijn de omschrijvingen conservatief of vooruitstrevend evenmin voor de Philosophie op hare plaats als de bepalingen: rood of blauw, of: kort of lang. De Philosophie heeft zoowel het gewordene en eventueel vergane als het wordende en nog onrijpe in werkelijkheid te erkennen als datgene, waarin de Idee zich reeds heeft geopenbaard en datgene waarin ze bezig is schuil te gaan, waarbij dan duidelijk is dat het gewordene en eventueel vergane *voor haar doel* van meer belang is, n.l. als studiemateriaal, dan het nog niet volgroeide, dus nog niet voorhandene, dat er echter, ook zonder haar directe hulp, komen zal. Al zàl vanzelf hare werkzaamheid van grooten invloed zijn op den aard van dat nieuwe, wordende: de zoeven genoemde, voor de toekomst „nuttige” keerzijde van het zuivere bezinnen (natuurlijk over wat *is* of *geweest* is, niet over wat nog kómen moet: daarvoor kan men hoogstens iets *verzinnen*, zij ’t ook met meer of minder zin.)

Vooruitgang ligt in de rede, zeker, maar brengt tegelijkertijd eene achteruitgang mee. Iedere evolutie is tevens eene involutie, wat o.a. te zien is aan het tegenwoordige individualisme, dat ongetwijfeld als een voortschrijden in het bewustzijn der vrijheid n.l. in ’t zelfbewustzijn te beschouwen is, al is het ook dikwijls het zelfbewustzijn der nietigheid die zich opblaast tot alomvattendheid, het zelfbewustzijn van den figuurlijken aschkarreman, die er eindelijk in geslaagd

is te beseffen, dat op zijn arbeid de hoogste geestesuitingen der menschheid gebaseerd zijn, (daar bij plotselinge weigering van hem en zijne vakgenooten om verder hun ambt uit te oefenen de grootste geesten uit hun sfeer gerukt zouden worden en hun werk niet zouden kunnen verrichten), doch dat tegelijkertijd eene achteruitgang is in het bewustzijn van eenheid van verschillenden, in het bewustzijn van het moment-zijn van eigen belangen in groepsbelangen en van deze in weer meeromvattende: een bewustzijn dat Dr. H. v. d. B. v. E. terecht in punt 2 van zijn ontwerp van het rijk der vrijheid als belangrijk prijst, dat, ware het inderdaad gemeengoed, iedere rechtspleging overbodig zou maken, en dat dan niet meer het „irdische Göttliche” maar het Göttliche zonder meer zou waar maken.

In 't kort als iedereen een absoluut redelijk mensch was, was het rijk der vrijheid verwezenlijkt, doch op eene wijze, waarop niemand er iets van zou bespeuren, dus niemand het ook dien naam zou kunnen geven.

Daar nu echter zelfs geen enkel mensch de redelijkheid zelve is, laat staan dat iedereen dat worden zou, is met de onderstelling dat als dit en dat zoo wàs, als het niet is, weinig gezegd, althans op filosofisch gebied.

Trouwens de vrijheid of de humaniteit als uitkomst van het proces, gevormd door het zich opwaarts bewegen door onschuld en schuld heen tot hoogere vergeestelijking, gedacht als in verre toekomst dan eens vervuld te zijn, is wel even ideaal-achtig als de goddelijk gedachte groep (die geen stáát meer mag heeten, want dat klinkt zoo conservatief: de staat moet immers weg.)

De waarheid is, dat even weinig als de onschuld (van het paradijs) en de schuld (der cultuurnatiën) ooit zullen verdwijnen om voor hoogere vergeestelijking, voor vrijheid zonder meer plaats te maken, er eene samen-

leving van menschen zal tot stand komen, waarin ieder volkomen zijne rechten en plichten zal kennen en begrijpen en die ook zonder dwang goed zal uitoefenen en volvoeren, m. a. w. waarin geene misstanden en ziekelijke uitwassen zullen ontstaan.

Doch omgekeerd: we behoèven niet tot in verre toekomst te wachten op eene vrijheid, waaruit onschuld en schuld verdwenen zijn, omdat de ware vrijheid de zelfbepaling is, te midden van allerlei onschuld en schuld; en *met deze* als opgeheven momenten, zoolang er menschen zijn die dien naam verdienen, in meerdere of mindere mate is opgebloeid en zal opbloeien, als het op aarde levende, dus aardsche en betrekkelijk onvolmaakte goddelijke.

De waarheid is verder, dat die hoogere vergeestelijking slechts kan ontluiken op en in eene gezond georganiseerde samenleving, zoodat het socialisme (niet een of ander democratisch of aristocratisch, enz., doch *het*) een onontbeerlijk moment daarin is, doch een *moment* en geen eindwoord. Een bepaald soort van socialisme, bijv. dat der democraten, dat tegenwoordig aan de orde is, zal in dat algemeene socialisme wéér moment zijn en als zoodanig zijne onontbeerlijkheid hebben, in zooverre dat de noodzakelijke verandering en vernieuwing van de gestalte der samenleving, die oud geworden is, niet door een vriendelijk verzoek, maar door een met geweld tot uiting komenden zieligen drang van onderen af tot stand komt, welke dan, als de nieuwe gestalte er is, vanzelf opgeheven wordt in *het* socialisme, om daarin als moment werkzaam te *blijven*.

Wie zich met een bepaald, dit is beperkt, onderdeel van 't geheel der samenlevende menschen heeft vereenzelvigd en dan in het ideaal van dien groep het zelf geconstrueerde, wenschelijke, betere ziet als datgene wat komen zal,

werkt zeer zeker mee de voorwaarden te scheppen voor het ontstaan van eene nieuwe cultuur als opvolgster van de tegenwoordige, wier dagen geteld zijn, doch vergist zich in den aard van dat komende, (behoudens misschien het aller dichtstbij liggende), daar hij daarvoor aanziet datgene wat slechts moment zal zijn in de komende organisatie der samenleving, die zelf pas den bodem, de mogelijkheid zal vormen, waarop en waaraan eene nieuwe cultuur zal kunnen ontluiken.

Het ligt in het wezen van het Ideaal, steeds als springveer te werken, die het de Idee mogelijk maakt zich voortdurend opnieuw te verwerkelijken. Zonder het Ideaal geen leven der Idee, d. w. z. de Idee leeft of verwerkelijkt zich door hare eigene verkeerde zijde¹⁾. Men oordeele nu of de „Nieuw-Hegelsche” filosofie, die zoo dikwijls door niet begrippeude buitenstanders bespot is om hare „zelfontwikkeling der Idee,” het Ideaal miskennen zou!

Wat de vermeende intellectualistische miskening van godsdienst en kunst bij de Hegelianen betreft: moest een beoefenaar der Philosophie, vóór hij aan het ordenen der

1) De verkeerde en de rechte zijde zijn elkanders keerzijden. Hij, die nu de verwerkelijkingen der Idee zóó onvolmaakt vindt dat hij er geen vrede mee kan hebben (waarvoor iets te zeggen is), zal allicht die verwerkelijkingen, d. i. de werkelijkheid, de verkéerde, daarentegen zijne als wenschelijk gevoelde ontwerpen eener verbeterde editie der Idee, de rēchte zijde van deze laatste noemen.

Degene echter die (het moge dan eene eenzijdigheid zijn), „dat wat is, begrijpen wil”, zal zich genoodzaakt zien de werkelijkheid de rechte en de niet-verwerkelijkte mogelijkheid de keerzijde daarvan, d. i. de verkeerde zijde te noemen.

Het is de verhouding tusschen occultisten en natuurwetenschappelijke menschen die hier te herkennen is: de eersten noemen aan het bekende vreemde, dat de natuur voor ons is, het vreemde, onberekenbare het belangwekkende, d. i. voor hen het rechte, waarmee zij het pas de moeite waard vinden zich bezig te houden, terwijl een natuurwetenschappelijk mensch zich als zoodanig slechts met de „bekende”, berekenbare, afleidbare zijde der natuurlijke werkelijkheid kan inlaten.

denkbaarheden begon, zich afvragen of door zijne qualificaties (die trouwens nooit iets aan de betrokken zaken veranderen moeten of kunnen) ook deze of gene categorie in hare toekomst benadeeld zou worden of voorbij zou gaan, dan zou hij een zonderling dienaar der waarheid zijn. Intusschen is van die miskennis geen sprake, al zal het wel even juist zijn dat (volgens de opmerking van Allard Pierson), de kunst geen toekomst heeft bij iemand die niet aan kunst doet, als dat de filosofie geen toekomst heeft bij iemand die haar niet beoefent. En wat voor kwaad is er den godsdienst aangedaan, wanneer van dezen gezegd wordt dat hij den logos in den vorm van mythen voordraagt?

Van een onwaren vorm wordt daarbij niet gesproken, hoogstens van een kleed waarin de waarheid gestoken wordt, vóór ze wordt megedeeld; maar een kleed is nog geene opzettelijke, op bedrog berekende vermomming, doch indien goed bedoeld en goed aangebracht, een middel om het bekleede beter, en op eene wijze, meer in overeenstemming met de dagelijksche manier van beschouwen, onder de aandacht van allen te brengen. Het *wezen* van den godsdienst wordt dan ook niet in het kleed der gevoelvolle voorstelling gevonden: dit kleed is het uiterlijke, waarin zich dat wezen, dat de waarheid is, hult, om ermee één te zijn. En wanneer Rauwenhoff het wezen van den godsdienst bepaalt als geloof in eene zedelijke wereldorde, doet hij ongeveer hetzelfde als de Hegelianen, indien we slechts bedenken dat de zedelijke wereldorde als bepaalde zijde van de redelijke orde, de redelijke band, de band der redelijkheid die ons alle verbindt, een anderen naam is voor de Waarheid, die in ons tot zichzelf komt of kan komen, en waaraan de godsdienstige mensch gelóóft.

EENIGE OPMERKINGEN OMTRENT DE GESCHIEDENIS DER CHEMIE.

DOOR

Dr. C. VAN ROSSEM.

„... es darf die Ueberzeugung ausgesprochen werden, dass, wenn irgendwo die vorbildlichen Fälle gefunden werden können, an welchen einfache und durchgreifende Gesetze des geschichtlichen Werdens nachweisbar sind, die Geschichte der Naturwissenschaften sie darbieten wird.“

OSTWALD, „Die Elektrochemie, ihre Geschichte und Lehre“, (1896).

„Was wir behaupten, ist, dass aus dem Studium der Entwicklungsphasen keiner anderen Wissenschaft so reiche Streiflichter auf die Geschichte des menschlichen Geistes selbst fallen, als aus dem der Mathematik, eingerechnet ihren Kreis von Unter-Disciplinen.“

S. GUENTHER, „Ziele und Resultate der neueren mathem.-histor. Forschung“, (1876).

Men pleegt de 19de eeuw de eeuw van den stoom en van de electriciteit te noemen. WALLACE ¹⁾ merkt op, dat een bode van Julius Caesar even snel berichten overbracht als een koerier van George III, — en wijst op de telegraaf en de telephoon; dat een zeilschip der Carthagers niet principieel van Nelson's vlaggeschip verschilde, — en wijst op onze mailstoomers; hij denkt zich een Babylonischen strijdswagen en een 18de eeusche diligence naast elkaar en daartegen-

1) The Wonderful Century, (1898).

over een express-trein, en vindt, dat de 19de eeuw inderdaad „the wonderful century” mag heeten.

Hoe juist deze maatstaf moge zijn, er is gevaar dat door een te fel belichten van den vooruitgang der techniek een fijnere nuanceering uit het oog verloren gaat, waardoor déze eeuw zich van vroegere onderscheidde.

„The wonderful century” was de eeuw van de wetenschap: zij heeft de menschheid aan kennis althans méér verrijkt dan haar duizenden voorgangsters tezamen. Aan de physica schonk zij de thermodynamica, de electronen; aan de biologie de leer der selectie en mutaties; zij gaf de organische, de physische scheikunde, de electrochemie; zij heeft staathuishoudkundige vraagstukken scherp onder het oog gezien en gaf ons den arbeid van Lombroso. Zij gaf ons het werk van Cuvier, waarmee de palaeontologie begon in 1812; de bacteriologie die nauwelijks 50 jaren oud is; de kennis van het oude Aegypte en Chaldaeae, — waaruit eensdeels Hellas, anderdeels door bemiddeling van Perzië de Hindoes zouden hebben geput —, zij gaf ons de kennis van het Sanskrit en wat de vergelijkende taalstudie aan het licht bracht.

Het plotselinge in dit verrijken van oude wetenschap, dit vrijwel gelijktijdig ontstaan van zooveel nieuwe principes is een te belangrijk verschijnsel in onze cultuur, dan dat het niet reeds dikwijls de aandacht zou getrokken hebben.

VAN 'T HOFF ¹⁾ merkt op, dat „het aantal dergenen, die zich met wetenschappelijk onderzoek bezighouden, klimt; vroeger waren alleen onweerstaanbare drang en buitengewone aanleg in staat alle bezwaren, die een wetenschappelijke loopbaan in den weg stonden, te overwinnen, tegenwoordig is die weg geopend en breed. . . . De

1) De verbeeldingskracht in de wetenschap, Rede. 11 Oct. 1878.

wetenschappelijke ontdekking is iets anders geworden dan zij was:

Ze heeft iets van het platschieten eener fortificatie van verschillende kanten te gelijk, een voorzichtig beklimmen van de puinhoopen, en een strijd om de plaatsing van het vaandel bij de gezamenlijke aankomst boven.

Ze had iets van het eenvoudig verplaatsen eener enkele batterij, zooals die waardoor NAPOLEON bij Toulon de Engelsche vloot wist te bedwingen."

Van welken aard de bezwaren zijn geweest, tengevolge waarvan de massa haar massawerk niet kon verrichten, laat Van 't Hoff in het midden. Evenmin was voor zijn betoog een duidelijker tijdsbepaling, dan door het woord „vroeger" gegeven is, noodzakelijk.

HUGO DE VRIES¹⁾ vergelijkt de natuurwetenschap met een magazijn, dat eerst voldoende gevuld moest zijn om het materiaal voor een grondig inzicht te kunnen bieden. Men kan zich afvragen, of deze vergelijking voldoende rekening houdt met het feit, dat de phantasie het experiment dikwijls is vóóruitgevlogen, zoodat aan de hand van een op vaak zeer gebrekkige feitenkennis berustende uitspraak dat magazijn juist met feiten kon worden aangevuld. Zooals trouwens in datzelfde opstel er de aandacht op gevestigd wordt, dat men naar mutaties niet gezocht heeft, omdat de heerschende selectietheorie daartoe geen aanleiding gaf.

BERTHELOT²⁾ denkt zich den opbloei der moderne scheikunde onder invloed van de beoefening der wiskunde ontstaan.

„ . . . les progrès des mathématiques et de la physique introduisaient chaque jour dans les sciences une précision

1) Onze Eeuw, Sept. 1902, pag. 322.

2) La Révolution chimique, Lavoisier, pag. 28, (1890).

jusque-là inconnue. Les esprits formés par la discipline d'une éducation plus forte et plus exacte, n'étaient plus satisfaits par le vague mysticisme des anciennes théories. C'est à ce moment que s'éleva le système du phlogistique de Stahl, qui réunit les faits fondamentaux de la chimie dans une conception synthétique d'une logique plus rigoureuse et dont on ne vit pas tout d'abord l'insuffisance expérimentale."

Afgezien van deze laatste zinsnede, waaruit men besluiten kan, dat Berthelot den invloed der wiskunde op de chemie reeds ten tijde der phlogistontheorie (1702) meent op te merken, vindt men zijn grondgedachte terug in de volgende woorden van OSTWALD ¹⁾:

„In der Entwicklung jeder Wissenschaft lassen sich drei Stufen unterscheiden. Die erste besteht in dem Kennenlernen der Objekte, die zweite in der systematischen Ordnung derselben. und die dritte in der Ermittlung der allgemeinen Gesetze, denen sie unterworfen sind... In den exakten Naturwissenschaften wird die letzte Stufe, von deren Erreichung KANT die Bezeichnung eines Wissensgebietes als Wissenschaft abhängig machte, durch das Auftreten mathematisch formulierbarer Gesetze gekennzeichnet, und in diesem Sinne sprach Kant der Chemie seinerzeit den Rang einer Wissenschaft ab."

„... alle voortgang in de exacte wetenschap berust op het vermogen van den mensch. om uit zijne ervaringen bepaalde voorstellingen af te leiden en deze in verbinding te stellen met zuiver wiskundige begrippen, d. i. ze ondergeschikt te maken aan het getalbegrip." (KLUYVER) ²⁾.

1) Abhandlungen und Vorträge, (1904): Die Aufgaben der Physikalischen Chemie (Juli 1887).

2) De gestadige vervorming der wiskunde, Rede, 8 Febr. 1910, pag. 18.

Het grooter aantal onderzoekers, vermeerdering van het materiaal van feiten, het naspeuren van hun verband, exacter navorschen en samenvatting in wiskundige formules zijn evenzoo veel zijden aan wat men den opbloei der natuurwetenschappen noemt.

Omtrent dien „sprong” in haar ontwikkeling pleegt men te zeggen, dat hij niet eerder kon geschieden, vóór de deductieve methode van natuuronderzoek voor de inductieve had plaats gemaakt.

Met de eerste bedoelt men de methode van hem, die brandbaarheid „v u u r” en de drie aggregaatstoestanden: „aarde, water en lucht” noemt, of brandbaarheid: „zwavel”, metallisch smeltbaar karakter: „kwikzilver” en oplosbaarheid: „zout”; vervolgens uit een uitwendige overeenkomst van verschillende stoffen een inwendige afleidt en waargenomen feiten verwingt om hen onder deze deductie te brengen.

Inductief noemt men de methode van hem, die theorieën op feiten bouwt en daaraan toetst: aan het experiment geeft hij het eerste en het „laatste” woord.

Inderdaad heeft de ontdekking van de zuurstof door PRIESTLEY en SCHEELE de oxydatietheorie van LAVOISIER voortgebracht, waardoor de phlogistontheorie moest vallen. Inderdaad ging aan het uitspreken van de wet van het behoud van massa het (door LAVOISIER) nauwkeurig bestudeeren van een reactie, het oplossen van een glaswand in kokend water ¹⁾, vooraf. Zoo kon de atoomtheorie de regeering aanvaarden, nadat DALTON getoond had, hoe de relatieve gewichten der atomen te bepalen zijn.

De natuurwetenschap is inductief in den zin als boven werd aangeduid: op de bijzondere feiten steunend, streeft

1) Zie o.a.: H. W. VAN ROSSEM, *Dissertatio chemico-medica inauguralis*, „De aqua”, Groningae, pag. 10, (1810).

zij naar de kennis van het algemeene, het oorzakelijk verband. De wet der overeenstemmende toestanden ontleent aan haar bepaalde algemeenheid haar belang; het periodiek systeem der elementen wordt een der geniaalste chemische gedachten genoemd, omdat ondanks afwijkingen en uitzonderingen een algemeene regel er door is uitgedrukt. Maar al kenschetst de term „deductief” het lage niveau, waarop de natuurwetenschappen zooveel eeuwen hebben verwijld, de term „inductief” het hoogere der 19de eeuw, en al doelt haar duidelijk onderscheid op een gebeurtenis in de ontwikkeling der geheele exacte natuurkennis, — juist omdat deze termen te exacte definities zijn, mag men niet verwachten dat zij, voor de geschiedenis der cultuur in het algemeen, beteekenis zouden kunnen hebben. „The inductive principle is founded in man's desire to know—a desire arising from his position among phenomena which are reducible to order by his intellect.”¹⁾

Ook de oude Grieken lieten in hun omgeving causaliteit gelden, zonder tot den wetensdrang te zijn toegekomen, dien TYNDALL in dit citaat bedoelt. De niet-Europeesche rassen staan buiten dit verband; oeroud weten is geen oeroude wetenschap, het hoogste wat zij hierin gepresteerd hebben maakt den indruk van groote kinderlijkheid in vergelijking met wat Hellas ons heeft nagelaten, dat den stempel van kinderlijke grootheid draagt.

Ontdekkingen, veel omvattende theorieën, treden nooit in volle wapenrusting uit het hoofd van haar vader te voorschijn. In biographieën valt dikwijls op haar voor-geschiedenis een verrassend licht.

Meestal is het een schijnbare onbeduidendheid die den eersten twijfel aan het oude veroorzaakt, die de kiem van

1) JOHN TYNDALL, *Fragments of science*; II, 31, (1896).

het nieuwe is, of, zoo men wil, het „lösend Moment” dat het onbewuste tot vaag bewustzijn bracht.

Dan blijkt het, dat het experimenten-arsenaal nooit voldoende bewijskrachtig materiaal kan leveren, omdat de proeven van uit een ander gezichtspunt zijn verricht, en er volgen dikwijls jaren van onverpoosden arbeid, van onop-houdelijk denken, van een zich ganschelijk geven aan het gestelde probleem. „Nicht Fleiss und Gedächtniss sind es, die hier zum Ziele führen, sie sind hier die untergeordnetsten Diener des sich bewegenden reinen Gedankens. Aber hart-näckiges, hirnzersprengendes Nachdenken erheischt mehr Kraft als der ausdauerndste Fleiss.”¹⁾

Het is niet waarschijnlijk, dat geld- of eerezucht zulk een opofferenden arbeid zouden kunnen stimuleeren. Een nieuwe theorie of wet moet zich in den aanvang tegen oude opvattingen verdedigen; hij die haar uitspreekt, is in den ouden ideeënkring gegroeid, het moeten inderdaad wel krachtige impulsen zijn die hem tot een uitspraak dwingen, waarmede soms zijn goede naam gemoeid is. Aan een begrip dat, collectief, onbekende factoren omvat en door geen formuleering in aansluiting met wiskundige getalsymbolen kan gebracht worden, kan hij in zijn betoog geen plaats verleen, op het gezag van anderen kan hij zich niet verlaten: hij die de natuurwetenschap zonder persoonlijke baatzucht dient, sluit daardoor de „deductieve” methode uit. De buit- en baatzucht gunt zich den tijd niet, noch ziet er het belang van in om datgene te onderzoeken, wat niet in een direct verband met het gegeven vraagstuk schijnt te staan.

De „inductie” was het gevolg van de overwinning op het autoriteitsprincipe van het onmiddellijk nut. Wil men in een lastgeving van LOUVOIS, minister van Lodewijk XIV,

1) JACOBI; Lejeune Dirichlet, Gedächtnissrede auf C. G. J. Jacobi, Archiv d. Math. u. Phys., 22, pag. 178 (1854).

aan de Fransche Academie een typisch voorbeeld van de 17de eeuwse opvatting omtrent de beoefening der natuurwetenschappen zien, en heeft men er geen bezwaar in om een uitspraak van BERTHELOT van twee eeuwen later als specimen der 19de eeuwse te aanvaarden, dan zou hieraan de juistheid kunnen getoetst worden van wat omtrent het nutsprincipe gezegd is.

„Le 16 février 1686 un M. de La Chapelle, délégué par Louvois et interprète de ses volontés, vint proposer à l'Académie une distinction fautive et grossière entre les recherches utiles et la science de pure curiosité, comme s'il existait deux lumières, l'une pour guider les hommes, l'autre pour charmer leurs yeux. „J'ai déjà eu l'honneur de dire à l'Académie,” dit M. de La Chapelle, „que Mgr. de Louvois demande ce que l'on peut faire au laboratoire; il m'a ordonné d'en parler encore. Ne peut-on pas considérer ce travail ou comme une recherche curieuse ou comme une recherche utile? J'appelle recherche curieuse ce qui n'est qu'une pure curiosité ou qui est pour ainsi dire un amusement des chimistes; cette compagnie est trop illustre et a des applications trop sérieuses pour ne s'attacher ici qu'à une simple curiosité. J'entends une recherche utile celle qui peut avoir rapport au service du roi et de l'État.”

„M. de La Chapelle avait fait connaître quelques-uns des problèmes utiles dont on désirait la solution. „Ne serait-il pas permis,” disait-il, „... de faire des analyses exactes du thé, du café et du cacao dont l'usage se rend si commun, soit comme remède, soit comme aliment?”

„M. Bourdelin, qui naguère distillait des crapauds, se distingua par son empressement.”¹⁾

1) JOSEPH BERTRAND: L'Académie des Sciences et les Académiciens de 1666 à 1793, pag. 40, (1869).

„Jamais je n'ai consenti à regarder ma vie comme ayant un but limité; la recherche d'une situation définitive, ou d'une fortune personnelle, aboutissant à un repos et à une jouissance vulgaires, m'ayant toujours apparu comme le plus fastidieux objet de l'existence.

La vie humaine n'a pas pour fin la recherche du bonheur!... C'est la science qui amènera les temps bénis de l'égalité et de la fraternité de tous devant la sainte loi du travail.

..... Quant à nous autres savants, nous sommes les vrais amis du peuple, parce que nous sommes, par conviction et par éducation, les esclaves de la loi scientifique, qui est en train de changer le monde.

... La science domine tout; elle rend seule des services définitifs. Nul homme, nul institution désormais n'aura une autorité durable, s'il ne se conforme à ses enseignements." 1).

Hetzij men met BERTHELOT van de beoefening der natuurwetenschappen het naderen tot de oude revolutie-idealen verwacht 2), hetzij met sommigen verhooging der „moraal”, hetzij men dat verschiet met een anderen vagen term onduidelijk noemen wil en van verruiming der voorspellingsgave verhooging van menschelijke waardigheid afhankelijk acht, of de woorden van JACOBI op de natuurwetenschappen overbrengt, „que le but unique de la science c'est l'honneur de l'esprit humain” 3), één doel ligt als middel daartoe het naaste op dien weg: de komende generaties met meer macht tegenover de natuur te bekleeden.

„Men wenscht de natuur te begrijpen, in te zien, hoe alles aan vaste wetten gebonden is, en uit de kennis dezer wetten een vertrouwen op haar onwrikbaarheid te putten.

1) BERTHELOT, Science et morale, préface; Août 1896.

2) ibidem, pag. 48.

3) C. G. J. JACOBI aan LEGENDRE, (1830); Journal f. Math. 80, pag. 272, (1875).

Die kennis geeft een gevoel van veiligheid, onbekendheid met wat komen kan, geeft onzekerheid, en de den mensch eigene behoefte aan vertrouwen en zekerheid doen hem dus zooveel mogelijk naar die kennis zoeken." 1)

Verantwoordelijkheidsbewustzijn voor het lot der geheele menschheid als soort treedt uit de meeste dier 19de eeuwsche opvattingen zoo duidelijk aan het licht, dat men haar tegenover die van vorige eeuwen als altruïsme tegenover egoïsme, als „humaniteit” tegenover „middeleeuwschheid” plaatsen kan.

„The state of Turkey or Morocco, in the present day, gives a good idea of the condition of life in the centuries before the Christian era, in so far as pursuit in science is concerned. Even with the example of adjoining nations, whose prosperity is in great part due to the attention they have paid to the cultivation of scientific knowledge, the Turks and the Moors display a total lack of interest.

Much less, then, could people such as those be expected to show any eagerness in the discovery of Nature's secrets.

Yet from time to time there have been minds who refused to accept the daily drudgery of life as sufficient for their needs. Questions such as: Whence did this world arise? What does it consist of? What will be its ultimate fate? perplexed them, as they perplex us; and in an endeavour to answer questions like these, scientific discovery was begun. Many nations, however, were instructed by the priests of their religion that it is impious to make such inquiries; and it is not until the era of the early Greek civilisation, when the current mythology had ceased to retain its hold on abler minds, that we find any serious attempt to grapple with fundamental problems like those stated.

1) HUGO DE VRIES, I. C.

But even among the Greeks we meet with a disinclination to take trouble about matters which were imagined to have little if any relation to human affairs; even Socrates, one of their greatest thinkers, taught that it was foolish to abandon those things which more nearly concern man for things external to him.¹⁾ Plato . . . wrote in the seventh book of „the Republic”: „„We shall pursue astronomy with the help of problems, just as we pursue geometry; but if it is our desire to become acquainted with the true nature of astronomy, we shall let the heavenly bodies alone.”” And he states in another place, that even if we were to ascertain these things, we could neither alter the course of the stars, nor apply our knowledge so as to benefit mankind.

. . . . Even in the middle ages, the same spirit of content with insufficient observation, and the same disposition to draw conclusions from insufficient premises, is to be noticed. It is difficult for us, in this age when a certain acquaintance with scientific methods of thought, if not with scientific facts, is common to almost every one, to imagine the kind of reply to elementary questions which satisfied our predecessors, even those who devoted time and, one would hope, some powers of mind to a consideration of the subject”²⁾.

1) XENOPHON, Memorabilia IV, 7. Wanneer men meetkunde genoeg kent om zijn akker te meten, sterrekunde genoeg om den tijd in te deelen en zijn weg te kunnen vinden te land en ter zee, moet men geen diepere kennis begeeren.

„Hij keurde het af, de meetkunde te onderwijzen zóóver, dat men bij die moeilijk te begrijpen figuren kwam; want welk voordeel daarin stak, zag hij niet in, zeide hij, ofschoon hij er niet onbedreven in was.”

Hieraan kan de opmerking worden vastgeknoopt, dat de aanhef van het eerste aphorisme van HIPPOCRATES door SENECA passend met: „vita brevis, ars longa” werd vertaald, waarin „ars” iets anders dan „scientia” beteekent.

2) RAMSAY, Essays biographical and chemical, pag. 2, (1908).

Beschouwt men de physica, de geneeskunde, de biologie en de chemie in haar historischen groei gedurende de Middeleeuwen en daarna, dan ziet men alle in het teken van het directe nut, totdat de laatste helft der 18de eeuw de bedoelde wijziging gebracht heeft. De enkele wetenschappelijke ontdekkingen, waarvan de 17de eeuw vernomen heeft, zijn profetieën in een tijd die haar nog niet verstaan kon. De physicus kent den schijnbaren stilstand in de ontwikkeling der natuurkunde gedurende de eerste helft der 18de eeuw; de medicus in die der physiologie; de bioloog kan naar den treffenden brief van ANTONY VAN LEEUWENHOEK aan LEIBNIZ verwijzen ¹⁾.

De scheikundige heeft het voorrecht aan den ontwikkelingsgang der chemie het duidelijkst het boven uitgesprokene te kunnen verifiëren. Sinds de ontdekking van het vuur zoo oud als de menschelijke baatzucht, moest de scheikunde, als monopolie eener Aegyptische priesterkaste heimelijk beoefend, persoonlijke macht en aanzien verschaffen; de alchemisten bedreven haar uit geldzucht, zegt men. Door PARACELsus kwam zij als iatrochemie (1526) in dienst eener hoogere nutsidéé te staan.

BOYLE (1627—1691) eerst wees haar de ontdekking van de samenstelling der lichamen als taak toe; hij was de eerste die helder inzag, dat zij als deel der natuurwetenschappen is op te vatten; hij was de eerste die haar den weg der inductie wees, vóór hem door FRANCIS BACON (1561—1626) onder de leus: „kennis is mácht” aan de geheele natuurwetenschap als de juiste weg getoond ²⁾.

Boyle's tijd heeft zijn woorden niet begrepen: in 1702

1) P. HARTING, Gedenkboek, 200-jarig herinneringsfeest der ontdekking v. d. mikroskopische wezens door A. v. Leeuwenhoek, pag. 67, (1875).

2) KUNO FISCHER, Francis Bacon und seine Nachfolger, (1875). waarin ook von Liebig's opvattingen omtrent Bacon worden besproken en weerlegd.

stelde STAHL de phlogistontheorie op, waardoor aan het „principe der brandbaarheid” een naam gegeven werd. Stahl zelf heeft de gewichtstoe name der metalen bij hun „de phlogistiseeren” gekend. Het juiste der phlogistontheorie, wordt wel gezegd, was hierin gelegen, dat zij een groot aantal chemische reacties uit één gezichtspunt liet beschouwen: ook de school van Hippocrates leidde alle ziekten uit verstoring van de harmonie der vochten af.

„Le traité de chimie de Lémery, qui de 1675 à 1713, a eu dix éditions, et qui fut traduit dans toutes les langues de l'Europe, est la représentation exacte de la science positive à cette époque: toutes les opérations y sont clairement expliquées et décrites pour la pratique; les idées théoriques y tiennent peu de place, et, quoiqu'il définisse la chimie la science de l'analyse, la préparation des divers composés le remplit presque tout entier”¹⁾).

Eerst in 1770, toen LAVOISIER de wet van het behoud van massa uitsprak, begint een reeks van doeltreffende experimenten en uitspraken daaraan getoetst: men heeft er zelfs aan getwijfeld of de geschiedenis der scheikunde als wetenschap tot een vroeger tijdstip behoort te worden teruggevoerd.

De groote mannen der 17de eeuw zijn niet in staat geweest een school te stichten: voor den geest hunner woorden was hun tijd niet rijp. Dat belangrijke 17de eeuwsche uitspraken eerst in de 19de eeuw nader aan experimenten zijn getoetst, kan daarom geen verwondering wekken.

De kiemevolutie volgens SWAMMERDAM werd door PASTEUR twee eeuwen later bewezen; HUYGENS' undulatietheorie,

1) J. BERTRAND, op. c. pag. 349, 350.

waartegenover op gezag van NEWTON de emissietheorie stond, vond eerst honderd jaren later een steun in de interferentieleer van THOMAS YOUNG. De infusoria, in 1675 door VAN LEEUWENHOEK ontdekt, daalden spoedig af tot een curiositeit, doordat men verzuimde hun verwanten niet enkel in „afgietsels”, maar ook in de vrije natuur op te sporen; eerst in het werk van MUELLER, een Deen, dat in 1786 werd uitgegeven, begint de theorie der cel, de leer van het protoplasma. ¹⁾

„Es ist eine regelmässig wiederkehrende Erscheinung, dass die fruchtbarsten Allgemeinbegriffe, nachdem sie an die Oeffentlichkeit getreten sind, zunächst unwirksam bleiben und sozusagen kürzere oder längere Zeit im Puppenzustande verharren, bis die äusseren Verhältnisse, nämlich das Tatsachenmaterial, in geeigneter Beschaffenheit und Fülle vorhanden sind. Eine der nützlichsten Theorien der Physik, die Wellentheorie des Lichts, war 200 Jahre früher aufgestellt worden, bevor die Wissenschaft sie nötig brauchte, und sie hat keinen Einfluss auf dieselbe geübt, ehe durch exakte Untersuchung der Erscheinungen der Polarisation und Interferenz ihre Hilfe nötig wurde.” (OSTWALD) ²⁾

Toen door de ontdekking der infusoria een wereld in het klein zich openbaarde, was het echter niet zoozeer door gebrek aan passende feiten, dat niet aanstonds een celtheorie weer nieuwe aperçu's geopend heeft, maar gebrek aan lust om zulke feiten te zoeken, gebrek aan belangstelling in wat op het gebied der natuurwetenschappen, maar buiten het directe nut stond.

1) HARTING, op. c. pag. 71.

2) Abh. u. Votr.: Die Energie und ihre Wandlungen.

Omtrent de genesis der interferentieleer zegt VERDET ¹⁾, dat YOUNG de undulatietheorie van het licht aannam en dat hij hoopte door de aanname van een superpositie van de lichtgolven, analoog aan die der geluidgolven, optische verschijnselen te kunnen verklaren. Aangaande deze optische verschijnselen zegt THOMAS YOUNG zelf: „It was in May 1801 that I discovered, by reflecting on the beautiful experiments of NEWTON, a law which appears to me to account for a greater variety of interesting phenomena than any other optical principle that has yet been made known; . . . and this I call the general law of the interference of light. . . . This, I assert, is a most powerful argument in favour of the theory which I had before revived: there was nothing that could have led to it in any author with whom I am acquainted, except some imperfect hints in those inexhaustible but neglected mines of nascent inventions, the works of the great Dr. Robert Hooke, which had never occurred to me at the time that I discovered the law, and except the Newtonian explanation of the combinations of tides in the Port of Batsha.” ²⁾

Eerst DALTON stelde voldoende belang in de oude atoomtheorie, om door de wet der multiple proporties haar een vasten inhoud te kunnen geven. „Die Ansicht, dass die unzerlegbaren Körper aus unteilbaren Teilchen, Atomen, alle von gleicher Form, Grösse und Gewicht, die zerlegbaren aber aus Atomen verschiedener Beschaffenheit, namentlich verschiedenem Gewicht, bestehen, war schon vor DALTON allgemein angenommen. . . . Andere hatten schon vor DALTON multiple Verhältnisse, ähnlich den an-

1) Leçons d'optique physique; deutsche Bearbeitung v. EXNER, I, pag. 20, (1881).

2) TYNDALL, Six lectures on light; Appendix pag. 241, (1873). In het origineel is geen spatieering.

geführten, beobachtet, ohne die Bedeutung derselven zu erkennen. Zu den einfachen, von PRIESTLEY und DAVY ontdeekten Beziehungen zwischen Sticcoxydul en Sticcoxyd meent DALTON: „es sei höchst merkwürdig, dass diese einfachen Zahlenverhältnisse so lange der Aufmerksamkeit der Chemiker entgangen wäeren.“

.... Was aber DALTON vor allen anderen seiner Zeitgenossen auszeichnet, ist, dass er die ihm überlieferten atomistischen Kennnisse fortwährend in seinen Untersuchungen anwendet en alle möglichen Konsequenzen zieht.”¹⁾

WENZEL, RICHTER, PROUST leefden in denzelfden tijd. Tusschen de 22 eeuwen, die de atoomtheorie sinds DEMOCRITUS heeft uitgewacht en de korte duur van den strijd bijvoorbeeld tegen de stereochemie of tegen de dissociatietheorie van ARRHENIUS is inderdaad niet enkel een quantitatief verschil. „Die meisten theoretischen en hypothetischen Ideen sind viel früher da, als man sie verwerten kann,” heeft OSTWALD geschreven,²⁾ zich beroepend op oud-historische voorbeelden als de bovengenoemde; men vraagt zich af, of hier niet even juist „verwerten mag” gestaan zou hebben.

Het ontwikkelingsproces van jonge takken van wetenschap moge volledig worden weergegeven door het „opmerken, rangschikken en begriepen”, voor de andere schijnt deze voorstelling even juist als de climax: „knop, bloesem, vrucht” zou zijn, zonder vermelding van het stuifmeel, dat uit de verte komt.

RAMSAY beschrijft de wijze, waarop men vóór de laatste helft der 18de eeuw de natuur beschouwde, als volgt:

„People were content to take as true what they were

1) DEBUS, Zeitschr. f. phys. Chem. 29, pag. 266, (1899).

2) l. c.

told; in fact it was regarded as unfitting that the „mysteries” with which we are surrounded should be too minutely inquired into. Great reverence was paid to tradition; and more attention to the celebrity and personal character of those who advocated certain dogmas than to the evidence in favour of their intrinsic probability.”¹⁾

Deze woorden voltooien het beeld van den tijd, gedurende welken het gebied der natuurwetenschappen „door het directe nut beheerscht” genoemd is. Hoewel deze qualificatie in dit verband gehandhaafd blijven kan, moet toch opgemerkt worden, dat in geen tijdperk van cultuur ooit het directe nut geheerscht heeft: voor zulk een grondigheid zou inderdaad het woord „cultuur” niet passen.

„De Grieksche wijsbegeerte is van den zangvang ontkenning van de betrouwbaarheid der zinnelijke waarneming... Plato achtte de bedriegelijkheid der waarneming ruimschoots opgewogen door de zekerheid die met het denken is te bereiken. Voorwerp van weten is niet de wereld die de waarneming, maar de Ideeënwereld die het denken ons ontsluit.”²⁾

„Speaking of the natural philosophers of his time, EUSEBIUS says, „„It is not through ignorance of the things admired by them, but through contempt of their useless labour, that we think little of these matters, turning our souls to the exercise of better things.””³⁾

Het standpunt der Grieksche wijsbegeerte tegenover natuurwetenschappelijk onderzoek zou ook door deze woorden kunnen worden weergegeven, ongewijzigd, schoon met anderen zin. Zij laten tevens doorschemeren, hoe het „onmiddellijk nut” een hoofdrol kan schijnen ver-

1) l. c., pag. 17.

2) ALLARD PIERSON, Het Hellenisme, Uitgave 1907, pag. 70.

3) TYNDALL, op. c., pag. 13; Eusebius leefde in de 4de eeuw n. C.

vuld te hebben op het gebied der natuurwetenschappen en toch, bij een beschouwing van de cultuur in het algemeen, niet op den voorgrond treedt.

De wiskunde met haar axioma's is de wetenschap van ons eigen ordenend denkvermogen, dat zich in „getallen” symboliseert ¹⁾).

Onze grondstellingen waren axioma's reeds in Niniveh en Babylon al was men zich er dáár slechts bij intuïtie van bewust, en al bleven de „elementen van EUCLIDES” voor Hellas, de niet-euclidische geometrieën voor de 19de eeuw bewaard.

Hoewel een wisselwerking met de natuurwetenschappen niet te ontkennen valt ²⁾); hoewel zich aan alle takken der wiskunde in de laatste helft der 19de eeuw nieuwe bloesems gevormd hebben en er in den loop des tijds andere verdord en afgesneden zijn, — want een combinatie van axioma's heeft wel eens iets minder onweerlegbaars daarbij omvat en is bij nader onderzoek dan ongewis gebleken —, kan toch de ontwikkeling der mathematica continu genoemd worden, evenals die der astronomie, der mechanica, een continu aangroeien van het aantal axioma's ³⁾), die zich tot bewuste waarheid verhelderd hebben.

Ononderbroken is de reeks geweest van ARCHIMEDES en APOLLONIUS tot VERONESE en HILBERT.

PLATO heeft de beteekenis der wiskunde voor de filosofie begrepen, van hem is de machtige stoot uitgegaan, die den bloei der Helleensche wiskunde in de 3de eeuw ten gevolge had. Juist in de scheppende periode der Grieksche

1) Voss, Ueber das Wesen der Mathematik, pag. 26, (1908).

2) Voss, op. c. pag. 92.

3) ibidem, voetnoot, verwijzend naar SCHOENFLIES.

philosophie en mathematica, van THALES tot en met ARISTOTELES, kunnen zij niet gescheiden worden: in den wortel hangen zij tezamen, en ook zijn beide in hun aanvang met de theologie zoo innig mogelijk vergroeid. Een verdere verbinding tusschen philosophie, mathematica en theologie bestaat in haar gemeenschappelijke betrekking tot poëzie en kunst. MAX SIMON, aan wiens „Geschichte der Mathematik im Altertum” (1909) enkele der bovenstaande zinsneden vrijwel woordelijk ontleend zijn, zegt hieromtrent, dat perspectief en beschrijvende meetkunde door kunstenaars als ALBERTI, LEONARDO, DUERER, voor de kunst geschapen zijn en brengt tevens een uitspraak van SCHIAPARELLI in herinnering, dat het grondbeginsel van alle astronomische systemen van PYTHAGORAS tot COPERNICUS de overtuiging van de schoonheid en eenvoudigheid van den kosmos is geweest.

Beschouwt men met POINCARÉ ¹⁾ den groei der wiskunde nauwkeuriger, dan blijkt wel eenige stijlverandering in de 19de eeuw te zijn opgetreden. Terwijl op het werk der oudheid meer intuïtie dan logica den stempel drukt, treedt in de 19de eeuw de invloed der laatste duidelijker te voorschijn. „Depuis le milieu du siècle dernier, les mathématiciens sont de plus en plus soucieux d'atteindre à l'absolue rigueur.”

Deze woorden plaatsen tevens de wiskunde in het verband van deze voordracht.

Verbanning van het onmiddellijk nut uit het gebied der natuurwetenschappen beduidt den intocht van een ideaal. De scheikunde heeft zich het meest plotseling verheven:

1) La valeur de la science, pag. 16, 17, (1905). Science et méthode, pag. 27, (1908).

uit de biographieën van hen, die haar boven de pharmacie hebben uitgebracht, SCHEELE, DAVY, LAVOISIER, spreekt klaar en helder de humaniteit.

De achttiende eeuw was de eeuw der revolutie; op literair en politiek gebied waren VOLTAIRE en ROUSSEAU woordvoerders van den nieuwen geest, op dat van het natuuronderzoek dié mannen, die de grondslagen hunner wetenschappen hebben gebouwd met steenen die anderen moeitevol gehouwen hebben. Een algemeene omwenteling zou alles trachten te keeren wat middeleeuwsch, wat traditioneel was. GEORGE BRANDES ¹⁾ heeft aangetoond, dat alle autoriteitsprincipes, waartegen de revolutionaire geest zich verhief, zich tot de autoriteit der Kerk laten terugbrengen. Toen deze ondermijnd was, zegt hij, sleepte zij alle autoriteiten mede. De twee groote gedachten der 18de eeuw noemt hij: in de poëzie de vrije ontvouwing der humaniteit, in de wetenschap „die freie Forschung”.

Bevrijding van de autoriteit van kerkelijke dogma's, en bevrijding van die van het onmiddellijk nut zouden moeilijk met elkaar in verband te brengen zijn, als men niet inzag, dat beiden opvattingen althans eenzijdigheid gemeen is en dat de natuurwetenschap zich aan de nutsidéé ontworstelde om in dienst te treden van datgene, wat door ALLARD PIERSON het „Evangelie der humaniteit” genoemd is.

Een ziedende stroom van humanitaire idealen bruiste door Europa over religieus, staatkundig, literair en wetenschappelijk gebied.

Zooals GEORGE BRANDES heeft gezegd met een pathos dat ons aan de Fransche Conventie herinnert, „bespeurde men voor het eerst een Godheid achter de Drieëenheid,

1) Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts.

een geluk der liefde achter den conventioneelen echt, een waarheid achter de dogma's, een gelijkheid achter de klassenverschillen, een vrijheid hoog boven den dwang van de welvoegelijkheid, van de samenleving, van de geldige moraal."

Voor het eerst bespeurden echter de geleerden in het algemeen achter de geneeskunde, achter de anatomie: de physiologie; achter de systematica: de afstammingsleer; achter de (toenmalige) pharmacie: de scheikunde.

Onwillekeurig denkt men hier aan de volgende woorden van NORDAU: „. . . . die Männer der grossen Revolution (I e e s: jener Zeit) waren völlig frei von der Krankheit des Pessimismus. Hoffnung und Zuversicht erfüllte sie zum Ueberströmen. Sie hatten die Feste Ueberzeugung, unfehlbare Mittel zur Sicherung des absoluten Menschenglücks zu besitzen, und mit dieser Ueberzeugung ist es unmöglich, nicht selbst glücklich zu sein. Est ist in diesen Männern die Frühlings- und Morgenrothstimmung, aus der heraus Uhland sein jubelndes: „Die Welt wird schöner mit jedem Tag — Nun muss sich Alles, Alles wenden!““ singt.

Diese Jugendlichkeit, ja Kindlichkeit der Hoffnungen und Illusionen, diese Freudigkeit beim Ausblick in die Zukunft ist vielleicht das allermerkwürdigste Phänomen an der grossen Revolution (I e e s: an jener Zeit)."

Opmerkenswaardig is het, dat uit het baatzuchtig streven naar natuurkennis noch wetenschap noch nut is voortgekomen; eerst toen men in iedere theorie of wet een nieuw probleem zocht te omvatten en in het duidelijk stellen daarvan een levensquestie van het menschdom zag, toen eerst kon de techniek haar triomftocht beginnen, die de vorige eeuw van wonderen heeft vervuld. Na JOSEPH BLACK, JAMES WATT; na HERTZ en BRANLY, MARCONI.

De techniek op hare beurt heeft de snelle ontwikkeling der natuurwetenschappen begunstigd. Van de algemeenheden der wetenschap leidt de techniek haar verbijzonderingen af, die zelf wederom tot wetenschappelijke algemeenheden kunnen leiden; men denkt hier aan de stoommachine en de tweede hoofdwet der mechanische warmtetheorie.

De opbloei der natuurkennis was het onmiddellijk gevolg van de inductieve methode van onderzoek; de inductie zelf is als „humaniteit” ontsproten aan den stam, waaraan de takken der natuurwetenschappen gemeenschappelijk gegroeid zijn met andere van geestelijk leven, — deze laatste wellicht niet alle even gezond. Zooals bekend is, wortelt deze stam in de Middeleeuwen.

Bedenkt men, dat de drang naar natuurkennis reeds ten tijde der Hervorming ontwaakt is om aan het einde der 18de eeuw zich in zijn volle kracht te openbaren, en dat de spanne tijds daartusschen een tijdperk was van schijnbare rust, doch waarin inderdaad de strijd van moderne humaniteit tegen middeleeuwsche tradities over de geheele linie werd gestreden, dan ziet men ook het chauvinisme in een ander licht, dat aan Fransche zijde LAVOISIER, aan Engelschen kant BOYLE als vader der chemie omhoogheft.

Voor geheel ons modern natuurinzicht en de humaniteit, waaruit het werd geboren, grijpt men terug naar dié beweging in Europa, die het „regnum hominis” in plaats der „civitas Dei” heeft gesteld. Het „regnum hominis sive interpretatio naturae”. Doch de oude humanisten, in wier woord en geschrift de Renaissance zich verkondigt zooals in de Aeolusharp de wind, kunnen zich de stuwkracht van die strooming niet bewust geweest zijn, die met de won-

deren ónzer eeuw thans ongestoord schijnt voort te vloeien.

De uitspraak van ALLARD PIERSON, dat de wetenschap een andere was in de Middeleeuwen, een andere in de Renaissance en wederom een andere in onze eeuw, ¹⁾ kan zonder voorbehoud niet worden aanvaard, daar eerst in Pierson's eeuw de geest der Renaissance over de natuurwetenschappen vaardig is geworden. Wel echter heeft men zich voor te stellen, dat zij zich aanvankelijk op dit gebied in een grooter ijver voor middeleeuwsche onderzoekingen heeft geopenbaard, dat aan het oude nog eens heftig werd geschud, vóór het ook zou instorten. Aan dezen indirecten invloed van de Renaissance kan o. a. de iatrochemie van PARACELTUS te danken zijn, waardoor de artsenijsbereidkunde werd uitgebreid.

Geen levenselixer evenwel, geen steen der wijzen noch perpetuum mobile zijn ons door de alchemisten nagelaten, uit hun laboratoria stamt zelfs geen bruikbaar recept. Hun arbeid vulde in het geschiedboek van de kennis der natuur een debetzijde, die in het batig saldo is opgegaan. De wiskunde kan van dien verjongenden invloed der Renaissance duidelijker getuigen: in de 16de eeuw vindt men, wat de algebra betreft, bijna alleen onderzoekingen van Italianen. ²⁾

1) Verspreide geschriften, pag. 179: „Wetenschap en kunst”, (1884).

2) JACQUES BOYER, *Histoire des Mathématiques*, pag. 95, 96, 99, 101, (1900):
 c'est surtout au XVI^e siècle que commence la belle phase de l'Histoire des Mathématiques italiennes. Les recherches de ces savants peuvent se ranger sous deux catégories. Les uns étudient et complètent les travaux de l'Antiquité, tandis que les autres, novateurs hardis, s'attaquent à l'Algèbre.

.... plusieurs algébristes italiens en s'attaquant à la Science des Arabes lui firent faire de mémorables progrès.

.... Pendant que l'Algèbre atteignait un si haut degré de perfection en Italie, les autres contrées de l'Europe étaient assez pauvres en mathématiciens.

.... Avec FRANÇOIS VIÈTE, sieur de la Bigotière (1540—1603), s'ouvre une ère nouvelle pour la Mathématique: l'Algèbre moderne s'édifie.

De wedergeboorte der klassieke cultuur is oorspronkelijk het streven geweest naar vertolking van eigen humaniteit, van eigen geestelijke „volwassenheid”, en zoolang men in de kinderlijkheid der klassieken dáárom volwassenheid kon vinden, omdat men die er zelf eerst ingeïdealiseerd had, zoolang was ook de studie der humaniora de studie eener symboliek. Na de archaeologische opgravingen, na de 19de eeuwsche tekstkritiek is uit het klassieke onderwijs naar den trant van ERASMUS, met levend Latijn als vervoermiddel van nieuwe gedachten, een ander, ons moderne gegroeid dat juistheden als jaartallen mag verkondigen, maar aan opvoedende kracht heeft ingeboet zooals een pasmunt aan waarde verliest tengevolge van een analyse.

Men heeft wel eens beweerd, dat in het oude Hellas met zijn hooge cultuur de bakermat van onze beschaving gelegen is, dat na die zonnige jeugd de Middeleeuwen haar volgzaam schooltijd zijn geweest en heeft toen in de Renaissance de eerste duidelijke teekenen eener beginnende volwassenheid met de bijkomstige idealen willen zien. Men heeft dan, aan dit schema getrouw, in den langzamen groei der Europeesche beschaving de langzame ontwikkeling willen zien van een „waarheidsinstinct”, (van een steeds helderder concreet bewustzijn bij een zeer geringe élite).

„Mais nous n'avons encore envisagé qu'un des côtés de la question. Le savant n'étudie pas la nature, parce que cela est utile; il l'étudie parce qu'il y prend plaisir et il y prend plaisir parce qu'elle est belle. Si la nature n'était pas belle, elle ne vaudrait pas la peine d'être connue, la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue.

Je ne parle pas ici, bien entendu, de cette beauté qui frappe les sens, de la beauté des qualités et des apparences; non que j'en fasse fi, loin de là, mais elle n'a rien à faire

avec la science; je veux parler de cette beauté plus intime qui vient de l'ordre harmonieux des parties, et qu'une intelligence pure peut saisir.

C'est elle qui donne un corps, un squelette pour ainsi dire aux chatoyantes apparences qui flattent nos sens, et sans ce support, la beauté de ces rêves fugitifs ne serait qu'imparfaite parce qu'elle serait indécise et toujours fuyante. Au contraire, la beauté intellectuelle se suffit à elle-même et c'est pour elle, plus peut-être que pour le bien futur de l'humanité, que le savant se condamne à de longs et pénibles travaux.

.... Et c'est parce que la simplicité, parce que la grandeur est belle, que nous rechercherons de préférence les faits simples et les faits grandioses, que nous nous complairons tantôt à suivre la course gigantesque des astres, tantôt à scruter avec le microscope cette prodigieuse petitesse qui est aussi une grandeur, tantôt à rechercher dans les temps géologiques les traces d'un passé qui nous attire parce qu'il est lointain.

Et l'on voit que le souci du beau nous conduit aux mêmes choix (de faits) que celui de l'utile. Et c'est ainsi également que cette économie de pensée, cette économie d'effort, qui est d'après MACH la tendance constante de la science, est une source de beauté en même temps qu'un avantage pratique."

Men onderschrijve deze woorden van POINCARÉ¹⁾ niet zonder voorbehoud. Uit de natuurwetenschappelijke bibliotheken van de eerste helft der 19de eeuw moge „meer dan één geest" tot ons spreken, die van ERASMUS heeft de anderen overstemd. „... en het doel, dat de wetenschap bestendig voor oogen heeft, is het geluk der menschen.

1) Science et méthode, pag. 15.

Ziet, dat schoone doel is nog voor ons; brandt uw hart niet in u, om het te naderen? Het hangt van u zelf af, want iedere schrede op den waren weg der kennis voert u derwaarts, en doet ons geslacht eindelijk het groote doel bereiken." Met deze woorden heeft Mr. C. W. OPZOOMER in 1853 zijn studenten toegesproken. ¹⁾

„Aussi l'homme ne peut être heureux par la science, mais aujourd'hui il peut bien moins encore être heureux sans elle." Deze woorden schreef POINCARÉ in 1905 ²⁾.

Kent men aan deze uitspraken een hoogere beteekenis toe dan men aan meeningen pleegt toe te kennen, dan kan men zich afvragen of met dat „geluk der menschen" in het eerste citaat niet iets in onbewustheid werd omschreven, wat in het tweede verzwegen werd.

En men denkt aan het optreden van wiskundige formules in de natuurwetenschap en herinnert zich tevens, dat de wiskunde zelf, — ons eigen ordenend denkvermogen —, zich als binnenzijde heeft ontwikkeld van een kleed voor onze gansche naakte volwassenheid, een kleed waaraan sinds oude tijden rusteloos geweven werd.

Rijswijk (Z.-H.).

1) Het Karakter der Wetenschap, Rede, pag. 41.

2) La valeur de la science, pag. 4.

ONTVANGEN BOEKEN.

- Fr. Kirchner, Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. 4^{te} Aufl., bearbeitet von G Runze. Leipzig, Weber.
- Die Philosophie der Gegenwart, Eine internationale Jahresübersicht, herausgegeben von Dr. Arnold Ruge. 1 Doppelband, Lit. 1908 u. 1909. Weiss'sche Univ. Buchhandl. 1910.
- N. Westendorp Boerma, De leer van den zedelijken zin bij Hutcheson. Acad. Proefschrift Leeuwarden, Coöp. Handelsdrukkerij.
- M. Giorgio del Vecchio, L'idée d'une science du droit universel comparé. Traduction de M. René Francez (Extrait de la Revue critique de législation et de jurisprudence) Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- A. C. Leendertz, De grond van het overheidsgezag in de anti-revolutionaire Staatsleer. Academisch Proefschrift. Amsterdam, de Bussy.
- De Nieuwe Gids, 26^{ste} jaarg. Afl. 1. 's-Gravenhage, Drukkerij „Luctor et emergo”.
- Lotusknoppen, Geïll. Maandschr., gewijd aan Univ.-Broederschen en de verspreiding der Theos. Uitg. der Univ.-Broederschen en het Theos.-Gen. Groningen. Deel XIII, afl. 1, 2, 3, 4.
- De Tijdgeest, Maandblad voor alg. ontwikkeling. Jaar 1911, No. 1, 2.
- Simon Deploige, Le conflit de la Morale et de la Sociologie, Louvain, Institut supérieur de Philosophie (prospectus).
- Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs. Derde jaarg., afl. 8 Hilversum, Klemkerk.
- Chemisch Weekblad, Orgaan van de Ned. Chem. Vereeniging. 8e jrg. No. 2. Amsterdam, D. B. Centen.
- Reinier Neetens, Zwaartekracht en universeele Aantrekkingskracht (Zonder uitg.).
-

HET WARE IN DE RELIGIE

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

Tegen de voluntaristische opvatting; religie is niet een bevrediging der geluksbehoefte.

Over het begrip der religie strijden twee zienswijzen om den voorrang, een *intellektualistische* en een *voluntaristische*, van welke tegenwoordig de tweede de meest gangbare is, nu ook de moderne psychologie der religie haar is toegeedaan. Tevoren gold de eerste, en werd de religie als een leer over God en de goddelijke dingen opgevat.

In de „wijsbegeerte van den godsdienst” is de tegenstelling der beide zienswijzen het duidelijkst aan het licht getreden, bij de vraag over den oorsprong der religie. Deze vraag is een wijsgeerig-psychologische, ofschoon zij zich in den schijn hult van een historische vraag te zijn. Men meende met den langzamerhand verworven overvloed van ethnologisch materiaal een beeld te kunnen ontwerpen van het oorspronkelijk verleden der menschheid en ook tot den oorsprong der religie te kunnen teruggaan. De primitief-religieuze verschijnselen, die zich nog bij de lager ontwikkelde volksstammen voordoen, waren wegwijzers naar den aanvangsstaat der menschheid. Doch waar hier het ontstaan der religie zou „verklaard” worden, was het noodig niet slechts deze primitieve vormen aan te wijzen, maar ook begrijpelijk te maken: en daarvoor moest de psychologie

te hulp geroepen, die geen historische wetenschap is, want zij bestaat wezenlijk in de analyse van onze eigen psyche, terwijl psychologische voorvallen bij andere personen dan wijzelf, of uit het verleden, begrepen worden, naar analogie van hetgeen wij bij ons zelf kennen. Zoo ook in de religie: de vraag naar de oorsprongen, de vraag naar het verleden, is om zijn psychologisch karakter inderdaad een vraag naar het heden, d. i. een vraag naar het wezen der religie zelve. Te meer daar het begrip „oorsprong” of „ontstaan” in historischen zin wel past bij bijzondere verschijnselen, die uit andere zijn voortgekomen, maar niet bij de algemeene fakulteiten van het geestesleven, zooals schoonheidszin, religie, zedelijk bewustzijn; deze zijn even oorspronkelijk als het geestesleven zelf.

Zoo is dus de voluntaristische theorie over het ontstaan der religie, op te nemen als een voluntarische theorie over haar wezen. Deze theorie nu leert, bij monde van Ed. von Hartmann, dat de religie ontstaat uit egoïsme, en met egoïsme bedoelt hij *geluksbehoefte*¹⁾. Is het mogelijk, dat geluksbehoefte religie voortbrengt in primitieven vorm, dan kan het niet anders of de drijfveer, die ook op hooger trap tot religie voert, moet hier liggen; de denkbeelden kunnen zich veredelen, maar wat eens de drijfveer der religie is, blijft zulks. Het is alsdan onze *instinktief-emotioneele* natuur, krachtens welke wij religieus zijn.

1) Religionsphilosophie I, S. 27. verg. ook Prof. T. Cannegieter in Teylers Theologisch Tijdschr. 1907, blz. 25. „De samenhang van godsdienst en geluk”: „Godsdienst in zijn ware wezen en krachtens zijn diepste motieven, is waarlijk één met wat nu eenmaal met de gebrekkige symboliek van het menschelijk woord *drang naar geluk* wordt genoemd”. Evenzoo Eerdmans in het Theol. Tijdschr. 1909, blz. 151 vvg.: „godsdienst is door alle tijden heen geweest: zoeken bij de godheid van behoud en redding, van voldoening en van verlossing uit ervaren nooden”. Zie verder: Aschkenasy, Voluntaristische Versuche in der Religionspsychologie. (Zeitschr. für Philosophie und Phil. Krit. Band 135, Heft 2.)

De instinctief-emotioneele natuur kan werken als *wensch* of als *vrees*, hetzij daarin het positieve of het negatieve moment op den voorgrond treedt; maar beide zijn wezenlijk dezelfde geluksbehoefte. Dat de religie op vrees berust, is reeds geleerd in de bekende spreuk van Lucretius of Petronius: *primus in orbe deos fecit timor*. De vrees voor ontbering roept de voorstelling op van kwaadwillige en van helpende machten, geesten en goden. Dat in positieven zin de gelukswensch het psychologisch-wezenlijke moment der religie is, heeft Feuerbach geleerd. („Die Götter sind die von der Notwendigkeit emanzipierten oder befreiten Wünsche des Menschen“). De godsdienst is volgens hem resultaat onzer „Seligkeitshoffnung“ en zoowel gods- als onsterfelijkheidsgeloof ontspringen uit den wensch ¹⁾.

Von Hartmann verklaart dienaangaande: „Es ist gleichbedeutend ob man sagt: der Egoismus oder Glückseligkeitstrieb habe die Götter ins Leben gerufen, oder ob man sagt: die Götter seien die transcendenten Projektionen menschlicher Wünsche, oder: die Furcht habe zuerst den Menschen die Götter gegeben, oder: die Hoffnung sei es, welche die Götter schaffe; alles dies sind nur zusammengehörige Momente eines und desselben psychologischen Vorganges“ ²⁾.

Deze voluntaristische opvatting — voluntaristisch genaamd omdat de wil, psychologisch, niet als zedelijke wil, maar als des menschen begerende natuur begrepen wordt — plaatst de religie in onze instinctief-emotioneele natuur en begaat de fout van het geestelijke met het natuurlijk-zinnelijke, het geestesleven met het natuurbestaan te vereenzelvigen. De mensch echter is een geestelijk wezen, dat

1) Ludw. Feuerbach, *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit von Standpunkte der Anthropologie*. Leipz. 1866. S. 209.

2) O. c.; S. 31.

zich uit de natuur heeft opgeheven, en juist deze verheffing boven het instinktief-natuurlijke is hetgeen ons als geestelijke wezens onderscheidt. Door wensch en vrees zijn wij naverwant aan het dier, terwijl de religie tot datgene behoort, waarin wij van het dier verschillen. Indien de religie in de geluksbehoefte geworteld ware, zou zij het dierlijke in den mensch zijn.

Bovendien wordt de voluntaristische theorie door een psychologische overweging weerlegd: hoe ware uit een loutere *instinctiviteit* de opkomst van religieuze *begrippen* en voorstellingen mogelijk? Natuur- wereld- en levens-*beschouwing* zijn in alle religies, ook in de meer primitieve aanwezig. Het instinkt echter beschouwt niet; de wil q. t. is blind en bestaat in louteren aandrang zonder meer. Instinkt, emotie, aandrang behoeven een voorwerp, dat is een voorgestelden en gedachten inhoud, zonder welken zij leeg worden en in het niet verzinken. Zoo komt hier reeds het denken als eerst-noodige om den hoek gluren; want zoolang als dit op zich wachten laat, is er voor den wensch noch voor de vrees een stof. Von Hartmann merkt dan ook op, dat deze voluntaristische gesteldheid „nur in dem Sinne als theogonischer oder götterzeugender Prozess bezeichnet werden kann, dass es die schon vorhandenen Bewusstseins-Objekte zu Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern macht, nicht aber in dem Sinne als ob es solche aus nichts hervorriefe¹⁾).

Het wenschen en vreezen is althans niets speciaal religieus, en in deze gemoedsbewegingen het wezen der religie te zoeken, staat gelijk met de ontkenning van haar specifiek karakter: een ontkenning, waartoe noch de geschiedenis der godsdiensten, noch de psychologie recht geeft.

1) L. c.

Bovendien: indien, gelijk von Hartmann meent, door de geluksbehoefte de reeds voorhanden bewustzijns-voorwerpen tot voorwerpen eener religieuze verhouding gemaakt worden, dan is niet de geluksbehoefte, maar deze omzetting tot voorwerpen eener religieuze verhouding, het belangrijke en verreweg de hoofdzaak. Er blijkt iets te geschieden in onze denk- en voorstellingswereld, dat het wezenlijke in de religie is; er is een „omzetting”, een intellektueel proces, waardoor voorstellingen van wind en stroom tot religieuze voorstellingen overgaan. Dit intellektueele proces is dan toch de eigenlijke schepper der religie, en het wordt te dezen opzichte een zaak van onbelang door welken drijfveer dit intellektueele proces aan het werk gezet wordt. Het wezen der religie schijnt dus ook voor deze volu-taristen, welbeschouwd, in een eigenaardigheid onzer *intellektualiteit* te berusten. Want denk u in, dat deze intellektskracht, waardoor de voorstellingen worden omgezet, haar werk weigerde, hoezeer ook wensch of vrees haar met zweepslag aanspoorden . . . dan kwam er toch geen religie voor den dag. Wensch en vrees kunnen geen religie maken.

Indien het aan den wensch of den nood ware opgegeven bij de reeds voorhanden voorstellingen van wind, stroom of ziel het hunne toe te voegen, het bleef bij deze bepaaldheden: dat de wind moge gunstig zijn en de rondwarende ziel moge heil brengen. Maar tot religieuze voorstelling en gedachte kwam het niet.

De meening, dat er zoiets als geluksbehoefte noodig is, opdat een bepaalde voorstelling tot godsvoorstelling worde omgezet, gaat uit van de onware veronderstelling dat het intellect van nature *traag* is, en dat het door iets anders moet worden aangezet om aan het werk te gaan. Dit andere krijgt dan de eerebenoeming van hoofdzaak te

wezen, en een meester, die het intellekt als zijn knecht in dienst neemt, om daarvan naar zijn zin gebruik te maken. Dat de mensch een denkend wezen is, en dat zijn menschelijkheid hier ligt, terwijl de geluksbehoefte de natuur-aanleg is, die hij met de dieren gemeen heeft, wordt daarbij niet bedacht. Toch kon de voluntarist bij zichzelf ontdekken, dat zijn theorie als theorie voorkomt uit zijn denkaanleg, en dat het bezit van deze wel iets meer gewicht in de schaal mocht leggen bij den denker, die hij dan toch zijn wil. De *denkwijze* echter is in de religie het eerste, omdat er zonder deze in het geheel geen religie zijn kan.

II.

Religie en identiteits-gedachte.

Het ééne dogma aller religie.

Tegen den dogmatischen godsdienst.

Tegen de „religie boven geloofsverdeeldheid.”

Al is nu de religie in eerste instantie een denkwijze, toch is zij niet alleenlijk een denkwijze (waarover onder V); en al is zij een denkwijze, zoo zou men ten onrechte meenen, dat zij er een eigen manier van denken op nahoudt, en dat naast de intellektueele wereld- en levensbeschouwing nog een andere, de religieuse, mogelijk is. Slechts indien de religie niet meer dan een denkwijze ware, zou deze opvatting aannemelijk zijn. Want is zij niet meer dan een denkwijze, dan valt ze met de wijsbegeerte samen, tenzij zij een eigene, van de wijsbegeerte onderscheidene denkwijze ware. Dat zij niet met de wijsbegeerte samenvalt en in het geestesleven een eigene provincie uitmaakt, is echter onloochenbaar. In tijden van overgang, toen het recht der wijsbegeerte begon te gelden, terwijl de religie nog geheel als denkwijze beschouwd werd, moest dan ook de verwer-

pelijke leer ontstaan eener dubbele waarheid: zoo werd bijv. door den laat-middeleeuwschen theoloog Pomponatius († 1525) beweerd, dat de zielen sterfelijk zijn volgens de rede en onsterfelijk volgens het geloof; eenige eeuwen te voren (1275) was echter deze leer reeds bekend en door een paus veroordeeld. Men zal bezwaarlijk iemand vinden, die deze tweeslachtigheid verdedigt, want ook het dualisme der Neo-kantianen slaat naar de zijde der natuurwetenschap of naar die der theologie over.

Al heeft dus de religie als wereldbeschouwing geen anderen inhoud dan de wijsbegeerte: zij heeft dezen inhoud *op andere wijze*, n.l. in één hoofdbegrip gekoncentreerd. In de religieuze denkwijze is de inhoud der wijsgeerige gedachte in zijn wortel te samengevat en van den vorm van redegeving en logisch verband ontdaan. De waarheid wordt hier ingezien om te worden *beleefd*.

Het menschelijk denken is in den grond een denken van identiteit. Ziehier het korte inbegrip, begin en einde van alle denkwerk. De wijsbegeerte omvat in dit identiteitsdenken een uitgebreid stelsel van beschouwingen over de ervaarbare wereld. Zij verbreedt de identiteitsgedachte tot een systeem. De religie niet. Voor haar heeft deze gedachte niet breedte, maar diepte. De identiteitsgedachte wordt door haar niet uitgewerkt maar ingeleefd. Heeft de mensch in zijn wijsgeerigheid de identiteitsgedachte opgevat, zoo blijft de beleving dezer voor de religie over. En dit is geen gering belang voor ons geestelijk bestaan!

Men werpe niet tegen, dat er primitieve religie is, die van geen wijsgeerigheid afweet en voor welke het begrip der identiteit een onbekende is: er is ook primitieve wijsgeerigheid, die de identiteit denkt, tegelijk daarmede, dat ze haar in voorstellingsvormen inwikkelt. De godsvoorstellingen der primitieve godsdienstigheid zijn primitieve

wijsgeerigheden en alsnog gesluerde identiteitsbegrippen. Er is geen religie, die niet in zich dezen geest der identiteitsgedachte als haar bestaansvoorwaarde herbergt. De religie uit egoïsme en niet uit dezen hooger en aanleg te laten voortkomen, is een miskennis van den idealen zin, aan het menschelijk intellect ook in lager levensfasen eigen. Te meenen, dat de lust tot voeding, veiligheid en voortplanting, bezit en macht oorspronkelijk de eenige geestesinhoud zijn, miskent bijzonderlijk het verschil tusschen de menigte en de enkelen; en deze enkelen zijn ook in de primitieve kulturen de normdragers van het religieus bewustzijn. Zoolang er kultuur is, is er ideale zin; eerst krachtens deze is religie denkbaar. De kern van dezen idealen zin, des menschen waren aanleg, is nu zijn identiteitsdenken: hiermee bereikt hij het hoogste.

Identiteit denken wij tusschen objekt en subjekt. Het objekt is de ervaarbare wereld; het subjekt is de Idee of absolute geest. Het identiteitsdenken betreft de wereld op de Idee en erkent in haar de *eenheid met de Idee*. En zie hier nu ook datgene, waarin de religie als denkwijze bestaat: zij heeft één hoofdgedachte, die tevens haar eenige gedachte is, de eenheid van God en wereld. Zij erkent de wereld *in God* en klimt onmiddelijkerwijs van het ervaarbare en geschapene naar de Godheid op.

Noem deze erkenning om haar theoretisch karakter: dogma, dan heeft de religie één dogma en alle religie heeft hetzelfde eene en eenige dogma tot wezenlijken inhoud. Met dit ééne dogma is de religie ondogmatisch; want dogmatisch is zij eerst door een leerstelsel, dat is door een verband van leerstukken, waarbij dus de faktor der verstandelijke konklusie in de religie is opgenomen. Door de dogmatiek wordt de religie intellektualistisch en is evenzeer van haar ware wezen vervreemd, als bij een voluntaris-

tische religie het geval zou zijn, waarbij de geluksdrang het bewustzijn bepalen zou. Het ééne dogma is voor de religie het *één-noodige*. Haar kracht is, dat zij in één waarheid beslag legt op het menschelijk gemoed en niet voor een veelheid van stellingen aan het verstand moet toegang vragen. Het religieus bewustzijn getuigt gaarne dat „één ding noodig is” en heeft geen behoefte om dit eene tot een veelheid van dogmatische begrippen te versplinteren.

In den dogmatischen godsdienst, welks verband met de identiteitsgedachte wij weldra zullen bespreken, is het intellect in dienst genomen; de wijsgeerigheid als verstanddenken is er ten bate der religie aangewend. Maar daardoor ontstaat een stelsel van tweeslachtig karakter, want het moet de stringentie van een logisch verband opleveren en nochtans moet het religieus gestempeld zijn. Den schijn van religiositeit verkrijgt het door beeld te geven voor begrip, en dus een symboliek te verschaffen, die zoowel wijsgeerig is als mythologisch. Het verstand denkt hier, maar de religie spreekt; zij spreekt dichterlijk en in beelden, terwijl een theoretische wereldopvatting bedoeld is, voor welke volstreckte waarheidserkenning wordt geëischt: zoo zijn in de christelijke dogmatiek de leerstukken van Drie-eenheid, Schepping, Zondeval, Verlossing, tweeslachtige gedachten, in welken noch het wijsgeerig denken noch het religieus bewustzijn voldaan zijn. Wij zullen aanstonds de ware beteekenis van dit dogmatisch element toelichten.

Het is ons thans te doen om het intellektueel karakter der religie, dat wij tegen de voluntaristen volhouden, van de intellektualistische opvatting der religie als leerstelsel te onderscheiden.

Dit tot één dogma bepaald zijn van het religieuse bewustzijn, is nu evenzeer te onderscheiden van het begrip eener „religie boven geloofsverdeeldheid” als van het ge-

noemde dogmatisme. Een religie boven geloofsverdeeldheid namelijk is een kunstmatige religie, uitgedacht tot verzoening der bestaande positieve godsdiensten of tot uitwischung van dogmatische verschillen. Zij is het resultaat eener vergelijking van dogmatieken en een inhoudsvermindering van deze; een verstandsreligie in den tweeden graad en bij welke dus het wezenlijk religieuze met nog meer verstandelijke overweging is vermengd, dan in de dogmatische religie het geval is.

De „religie boven geloofsverdeeldheid” geeft toe, dat religie dogmatischen inhoud heeft, en wil nu, door het aantal der geloofsstellingen zoo klein mogelijk te nemen (een minimaal-definitie) een inhoudsbepaling geven, die zoo groot aantal belijders als mogelijk is, omvat. Hier wordt de weg der verstandelijke redeneering gevolgd, die van enger tot wijder kring van deelnemers opklimt door het aantal kenmerken des begrijs te verminderen. De religie boven geloofsverdeeldheid is een aposteriorische afleiding uit de dogmatieken.

De verhouding der in één dogma gekoncentreerde religie tot de dogmatische godsdiensten is een andere. Zij is het logisch apriori der laatstgenoemde. Krachtens de waarheid eener éénheid van God en wereld, van welke waarheid het bewustzijn vervuld is, zonder haar alsnog begripmatig te kunnen indenken — ontplooit zich, door opname van het verstand, de religieuze dogmatiek. De identiteits-gedachte is hier verondersteld zonder in haar beteekenis te zijn gewaardeerd. De in het éene dogma levende religie, juist omdat zij de *verborgen* veronderstelling van den positieven godsdienst is, komt eerst *na* deze tot haar recht, en is dus naar de bewustzijnsontwikkeling een „godsdienst der toekomst”; maar zij is wezenlijk een apriori — hetgeen van de religie boven geloofsverdeeldheid niet kan gezegd worden.

De identiteits-gedachte, in de dogmatische religies op ongeoorloofde wijze uit haar baan geleid, wordt in de religie boven geloofsverdeeldheid niet in haar waarheid hersteld. In beide is het religieus besef omwikkeld. Zoo wij dus het begrip der religie intellektueel en niet voluntaristisch opvatten, is het zonder aan een dezer beide onze aanhankelijkheid te betuigen.

De identiteits-religie verhoudt zich tot de positieve godsdiensten niet als een uittreksel, maar als een *samentrekking* op de *centrale gedachte*, welke ten onrechte in de positieve godsdiensten overschreden wordt. In haar centrale gedachte alleen is de godsdienst religieus.

III.

De bestaande godsdienstigheid. Drie traphoogten van deze. Op den trap der primitieve religie is het religieuze denken een projekteering van het subjekt. Projekteering en identiteitsgedachte.

Uit een onderzoek der bestaande godsdienstigheid, kan blijken, dat de religie naar haar theoretische zijde niet meer omvat dan een identiteitsdenken — bij welk onderzoek men in het oog houde, dat de religie zelve wel meer omvat, namelijk de beleving dezer gedachte, en dat de gedachte eerst in de beleving religieus wordt.

Allereerst zij opgemerkt, dat het begrip der religie slechts onnauwkeurig omschreven wordt, wanneer de religie wordt opgevat als een bewustzijn aangaande het Oneindige, den Wereldgrond of de Godheid. Niet het bewustzijn aangaande God, maar aangaande een *relatie* tot de godheid is religieus.

Ook de identiteitsgedachte is de gedachte eener relatie van wereld en God. In de christelijke geloofsleer wordt

dit onderscheid uitgedrukt door de termen: geloof aan God en geloof in God. Alleen de laatste term drukt een religieuze waarde uit.

De bestaande godsdienstigheid kan voorkomen op drie traphoogten: de *eerste trap* omvat het primitief-religieuze bewustzijn. De *tweede trap* is die der positieve historische godsdiensten, waarvan het positieve Christendom het verhevenst voorbeeld is. Voor dezen trap zijn de behoefte aan leerstelling en vooral het overzicht des zedelijken bewustzijns kenmerkelyk. Op den *derden trap* vinden wij de religieuze mystiek, als waarheen alle kultuur-godsdiensten duiden. Het spreekt vanzelf, dat een scherpe onderscheiding niet mogelijk is. In den primitieven godsdienst, die weer in fasen kan verdeeld worden, is een overgang tot den tweeden trap opmerkbaar, zooals in den grieksch godsdienst deze overgang plaats vindt in de Orfische theologie en bij de tragische dichters en de wijsgeeren. Op den tweeden trap is in sommige godsdienstvormen het primitieve religieuze bewustzijn nog over, zooals bij het Christendom in de populaer-religieuze Heiligen- Maria- en Jezusdienst. Immers de godsdienstige vereering voor konkreet-bepaalde voorstelbare wezens, hoeveel „innigheid” deze ook hebben moge, is heidendom, aanschouwelyk gestempeld geloof en is eigen aan gemoederen, die zich nog niet in het denken uit het naieve realisme hebben vrijgemaakt. Ook in het heidendom kan het religieus gevoel innig zijn, al ontbreekt de verhevenheid.

Dat nu op den derden trap het religieus bewustzijn vervuld is met de identiteitsgedachte, is een bekende zaak: alle mystiek is belijdenis der eenheid met God. Dat het op den tweeden trap wezenlyk evenzoo gesteld is, zullen wij aanstonds betoogen. Thans moet dit voor het religieuze bewustzijn op den eersten trap aangetoond.

Afgezien van belangrijke verschillen, blijkt daar toch de eigenlijke inhoud van den religieusen geest te bestaan in gevoelvolle godsvoorstelling: de mensch erkent zich in relaties met goden en deze relatie wekt bij hem vreugd of vrees, hoop of dank.

Wanneer wij nagaan welke de werkzaamheid des geestes is, die deze godenvoorstelling met annexe gevoelens voortbrengt, dan blijkt zij te bestaan in een *projektie* van het innerlijk. De mensch projekteert zijn innerlijk naar buiten *stelt zich tegenover zich*. Het geprojecteerde ik noemt hij zijn god, en dat hij van den god heil of straf verwacht, voor den god liefde of vrees koestert, is van wege het verband dat tusschen het geprojecteerde en het eigen ik bestaan blijft. Hij beseft den god als aan hem verbonden, tengevolge daarvan, dat hij hem, onbewust, uit zichzelf heeft voortgebracht. Feuerbach heeft deze theorie der projektie voorgedragen, maar ten onrechte gemeend, dat de mensch zijn wenschen tot goden projekteerde; zoodat hij zijn konkrete idealen van lichaamskracht, gezondheid, recht, liefde, schoonheid in een godenwereld terugvond. In de figuur van Hippolytus is door v. Willamowitz-Moellendorff de projektie van het maagdelijk gevoel tot godheid geteekend, zoodat hier de ware inhoud der projektie uitkomt: de mensch projekteert niet een empirischen geestes-inhoud, zijn wensch; maar door het transparant van deze projekteert hij het diepere: zichzelf, zijn wezen.

Men lette er op, dat deze projektie-theorie het tegenovergestelde is van de andere, volgens welke de goden *personifikatiën* zijn van de natuurkrachten. Bij de personificering is het konkrete voorwerp gegeven, en na dien wordt het door de fantasie tot een menschelijk wezen overgedacht. Storm, zee, beek, boom zijn voorgesteld, en vervolgens worden deze opgevat naar analogie van het

menschelijke. Deze toedracht is die van het aesthetische, niet die van het religieuse bewustzijn. In de tegenwoordige aesthetika heet zij bij de Duitschers *Einfühlung* ¹⁾. Niet de religie maar de mythologie is aesthetisch, dichterlijk, produkt der fantasie. Zij houdt slechts voor een klein deel verband met religie.

Het religieus bewustzijn echter projekteert. Het begint niet bij voorwerpen buiten zich, om deze vervolgens naar analogie van het menschelijke te vertolken; maar het begint bij *zichzelf* om zichzelf vervolgens in gestalten, aan de zinnenwereld ontleend, *buiten zich te denken*. De gestalte, het natuurverschijnsel, zijn uitdrukkingsmiddel en niet meer dan dit. Het wordt tot de projectie aangewend, en is niet hoofdzaak maar bijzaak. Indien storm, zon of zee in de godsvoorstelling betrokken zijn, dan zijn niet deze gepersonifieerd, maar zij zijn aangewend om innerlijke toestanden van het zelfbewustzijn, machtsbesef, hoogschatting, heerlijkheid, afgrijzen uit te drukken; zoo projekteert het menschelijke zich buiten zichzelf.

Deze projectie nu, wat is ze eigenlijk? Is zij de opvatting van illusioneele beelden voor de loutere fantasie? overplaatsing buiten het menschelijk bewustzijn van wat slechts daarbinnen zin en waarheid heeft? Zij heeft dieper betekenis; immers is zij de primitieve, zinnelijke, onbewuste toepassing van de *identiteitsgedachte*. De godsvoorstellingen zijn identiteitsvoorstellingen.

De projectie immers plaatst de toestanden van het zelfbewustzijn (des menschen innerlijk bestaan) in de wereld over. Deze zijn echter geprojecteerd, niet louter als innerlijke toestanden, maar als een psychologische aanduiding

1) Cf. R. M. Wernaer, *Die Einfühlung und das Symbol*. Zeitschrift für Phil. u. philos. Kritik. Bnd. 126 (1905). S. 29. sqq.

van het subjekt zelf, dat, alsnog ongeweten, in de innerlijke toestanden doorschijnt. Het is de oneindigheid van zijn eigen wezen, welke door den religieusen mensch in de wereld wordt overgedragen. Terwijl een personifikatie slechts konkrete gestalten, zee, zon of boom, met konkrete psychiek zou bezielen en dus geen echte goden voort zou brengen, noch religie stichten zou — vermag de projektie het konkreet ervaarbare te boven te gaan. De religieuse mensch plaatst in zijn projektie niet goden, maar het algemeen-goddelijke in de wereld, omdat hij niet konkrete wenschen, maar zijn oneindige wezen (subjekt) projekteert. Hij is zich van meerder dan van konkrete dingen bewust, al heeft hij hiervan geen overlegde wetenschap. Zijn godengestalten zijn niet bepaald, niet plastisch begrensd, maar symbolen van het Oneindige, waarvan hij zich onwetend bewust is. Eerst in de dichterlijke mythologie en later door de rationalistische vervlakking worden de goden tot bepaalde konkrete figuren. De religieuse mensch projekteert het Subjekt in de wereld, die het Objekt is. Trouwens, niet hij doet dit, maar de geest der kultuur doet het door hem; zooals de natuur in de levende wezens werkingen volbrengt, die door deze worden uitgevoerd als in den slaap.

In de projektie acht de primitief-religieuse mensch, die het subjekt buiten zich gesteld heeft, zichzelf deel van het objekt, de wereld. De wereld denkt hij daarbij *in éénheid met* het geprojecteerde subjekt, het goddelijke. Zijn denktrant is nog maar gevoelvolle voorstelling, maar deze is de primitieve belichaming der identiteits-gedachte zelve.

IV.

De tweede trap van het religieus bewustzijn: Kultuurreligie; de transcendentie van het goddelijke; het zedelijk moment; schijnbare verbanning der identiteitsgedachte. Het positieve Christendom.

Het religieuze moment in dezen godsdienst bestaat in de herstelling der identiteitsgedachte.

De beteekenis der rationeele theologie.

De drie dogmen.

De beteekenis der christologie.

Blijkt nu op den eersten trap het religieus bewustzijn tot inhoud te hebben de identiteitsgedachte — dat het op den tweeden trap, bij hooger staanden godsdienst, evenzoo gesteld is, is niet in gelijke mate duidelijk.

Van dezen tweeden trap is het positief-dogmatisch Christendom het typeerend voorbeeld. De godsdienst is hier niet meer argeloos en zonder bijgedachte, gelijk het Zeus-geloof bij Homerus; maar hier is *het moment des verstands* opgenomen, zoodat deze godsdienst in het dogma beslag legt op het menschelijk intellekt. Het verstand nu werkt in de eerste plaats onderscheidend; het legt de grootheden en waarden uit elkaar en is niet aanstonds voor de identiteitsgedachte te vinden. Een godsdienst, die het naieve standpunt te boven is, en, op hooger kultuurtrap gekomen, met de verstandelijke werkzaamheid verband houdt, zal dus niet, gelijk de primitieve religie, in rechte reden een omsluiting der identiteitsgedachte zijn. In de verstandelijkheid ligt veeleer, dat de wereld tegenover God gesteld wordt, en God van de wereld afgescheiden, dan dat de identiteit van God en wereld, zij het ook beeldsprakig wordt verstaan.

Dat inderdaad het verstandelijk denken op dezen trap der religie doorwerkt, is niet verwonderlijk. In den primitieven godsdienst heeft de verstandsfunctie uittermate ge-

ringen invloed, doordat zij nog niet recht ontwaakt is uit de kinderjaren der zinnelijkheid (lagere kultuurvormen) of doordat zij, ontwakende, zooals bij het filosofeeren in Oud-Hellas, buiten den godsdienst bleef. Waar ze, gelijk bij de Orfici in de religie indrong, werd het primitieve standpunt verlaten. De tweede trap van godsdienst nu, beteekent een hooger trap van algemeene beschaving, waarbij de godsdienst den weg dezer algemeene beschaving mede bewandelt en dus ook door krachten bewogen wordt, die niet van specifiek religieusen aard zijn. De vraagstukken over wereld en wereldgrond, natuur en menschenleven zijn opgeworpen en de religie neemt deze in zich op. Zij verlaat dus haar eigen wezen, in zoover ze zich voor algemeene vragen moet openstellen; zij neemt een niet religieus moment in zich op en wordt leerstellig. Het is niet de godsdienst zelf, die van zichzelf deze leerstelligheid eischt; maar het is de algemeene cultuur en de daarin werkende verstandsfunctie, die aan den godsdienst den plicht oplegt om wetenschappelijk, nadenkend, theoretiseerend, leerstellig te wezen — zooals dan ook het Christendom, daar het een cultuur- en niet maar zielsreligie zijn wou, wezen moest. De zielsreligie verlangt vereeniging met God, maar de cultuurreligie heeft een wereldtaak; zij moet nadenken over de stof, welke de cultuur haar aanbiedt en zij moet organiseren, kerk worden; zij moet om in het breede te gaan, haar wezenlijk religieus karakter ten deele inboeten en de leiding des verstands aanvaarden.

Kenmerkelyk is voor dezen staat van religieuse zaken het nieuwe godsbegrip, dat niet meer de immanentie, maar de *transcendentie* van het goddelijke geloof. De primitieve religie zou met een transcendent opgevatten God niets kunnen uitrichten — maar nu is het verstand daarbij gekomen en heeft scheiding gemaakt tusschen God en wereld; heeft kritiek,

en wel zeer vinnige geoeffend op het „heidendom”; God boven de wereld geplaatst, bedoelend een tegenstelling te vestigen; door de abstrakte kausaliteitswet (de wereld in God haar eerste oorzaak hebbende) een denkbeeldige lijn des verbands aangehouden en het monotheïsme als eisch der religie uitgeroepen.

Het monotheïsme of althans de monotheïstische geestesgaard (want in de eerste uitingen van dezen tweedentraps godsdienst is het monotheïsme nog geen voldongen feit: Israëls profeten; Aeschylus) bedoelt de erkenning van de eenheid van het goddelijke boven de wereld; een eenheid, die met het verstand als numerieke eenheid begrepen wordt, en die het getal één in tegenstelling zet met de veelheid en het velerlei der wereldverschijning. Het monotheïsme heeft een abstrakte godsopvatting en stempelt daarmee deze geheele godsdienstigheid. De identiteitsgedachte schijnt hier uit de religie verbannen.

Behalve dat nu op dezen tweeden trap het verstand zijn intocht heeft gehouden in den godsdienst, heeft nog een tweede kultuur- en zielsfactor zich hier opgeworpen: *het zedelijk bewustzijn*. In den primitieven godsdienst is de religie buiten-zedelijk, doordat het zedelijke zelf nog in den vorm der zede is opgesloten en niet tot vrijwerkende macht en tot vrijwerkend oordeel is ontwikkeld. De vraag van zedelijkheid, goed en kwaad, komt dus op den eersten trap van godsdienst nog niet voor. De Homerische goden zijn dan ook zedelijk neutrale figuren, evenals Chamos de god der Moabiten.

Maar op den hooger trap van godsdienst komt het zedelijk moment niet slechts te voorschijn, doch naar voren, en gaat de ontwikkeling der religie beheerschen. Bij Aeschylus, die den primitieven godsdienst te boven is, zien wij de godheid als zedelijke macht opgevat; in Israëel kenmerkt

deze opvatting de prediking der profeten, en in het christendom is zij een voldongen feit ¹⁾).

Het gevolg hiervan nu is andermaal de scheiding van God en wereld. Krachtens het zedelijk bewustzijn wordt de tegenstelling van goed en kwaad op de religieuze verhoudingen toegepast; en nu komt, om het kort te zeggen, God als goed tegenover een kwade wereld te staan. De kwade wereld wordt dan vaak als schepping eener kwade macht gedacht, of men verbeeldt zich een zondeval, waardoor de wereld slecht geworden is — in elk geval wordt, afgezien van de fijnere nuances des begrips, en genomen in het groot, de wereld in tegenstelling met de zedelijk-heilige Godheid gedacht. Het begrip der transcendentie Gods krijgt hier een nieuwen steun, een argument van onverdachte beteekenis. De identiteits-gedachte schijnt op deze traphoogte der religie ten tweeden male uit het religieus bewustzijn te zijn afgewezen.

Hoe kan desnietteenstaande de identiteitsgedachte het principe aller religieuze bewustheid, het enig theoretisch moment van den godsdienst zijn?

Dit kan doordat de religie zelve op dezen tweeden trap

1) In het positieve Christendom loopen twee godsdienstige gedachtelijnen dooreen. De voornaamste is die der dogmatische religie, waarbij de mensch als zondig wezen tegenover de Godheid gesteld wordt, in verband waarmee de verlossingsleer is gedacht. De andere gedachtelijn is die, waarbij God gekend wordt als beschermer der menschen, schenker aller goede gaven, Vader van het menschelijk geslacht, voorziende in alle menschelijke behoefte, Redder uit allen nood. Deze laatste opvatting veronderstelt een positieve verhouding tusschen God en wereld, zooals de eerste een negatieve veronderstelt. Hier geldt de mensch als schepsel en niet als zondig wezen. In de kerkelijke formulieren en de Heid. Catechismus zijn beide opvattingen vertegenwoordigd. Het zijn twee godsdiensten die hier onverzoend elkaar doorkruisen. De tweede is de voortgezette lijn van den primitieven ondogmatischen godsdienst; vandaar dat in haar de leer der zondigheid een bijzaak is.

Er is ook een derde gedachtelijn in het Christendom, n. l. die der Grieksche wijsbegeerte; maar deze betreft niet het Christendom als godsdienst.

zich weer van haar opgenomen factoren onderscheidt. Verstandelijkheid en zedelijk bewustzijn zijn in den positieven godsdienst opgenomen, zij maken hem tot een cultuurmacht, doch zij *zijn* de religie niet. Daar het nu ook in den positief zedelijk-dogmatischen godsdienst om religie te doen is, heeft deze het laatste woord en komen ten slotte verstand en zedelijkheid er af met een démenti. Het religieus moment in den positieven godsdienst is een *herstelling der door verstand en zedelijk bewustzijn verbroken identiteitsgedachte*.

Het eigenlijk religieuse van den godsdienst moet in onderscheiding van het zedelijke begrepen worden, uit deze knoop losgemaakt. Het is een verwarring van begrippen zoo men, over religie sprekend, het zedelijk bewustzijn laat medegeuigen en dus als inhoud van het religieus bewustzijn wil vastgesteld hebben, wat inderdaad door het zedelijk bewustzijn gedekreteerd en op onjuiste wijze in den godsdienst ingevoerd is. Er is in de psychologie der religie zelfs menige trek te vinden, die op amoraliteit, op een ontheven zijn aan het zedelijk bewustzijn wijst — bijv. de bekende geringschatting der deugdzaamheid. Het strijdt echter met de ordening van onze bewustheid *in het algemeen*, zoo de mensch religieus is met voorbijgaan van den zedelijken eisch. Zoo handhaaft het religieus bewustzijn ook in den positieven godsdienst de gedachte der identiteit.

De identiteitsgedachte, op den eersten trap verborgen in de religieuse voorstelling of beeld, is op den tweeden trap verborgen in het religieuse dogme. Men heeft haar derhalve uit de dogmatiek uit te zuiveren, wel bedenkend, dat zij hier slechts als verzwegen hoofdgedachte werkzaam is. De dogmatiek staat onder de zedelijke grondgedachte der scheiding van God en wereld en kan dus tot een openlijke erkenning der identiteit niet geraken.

Maar waartoe geraakt zij wel? tot de erkenning dezer gedachte als eindpunt van den wereldloop. In den Corinthenbrief heet het: „wanneer nu alles aan hem onderworpen is geworden, dan zal ook de zoon zelf zich onderwerpen aan dien, die hem alles onderworpen heeft, *opdat God alles in allen zij.*” Zelden wordt in een zedelijk-ingerichten godsdienst zoo openlijk gesproken; ja men kan zeggen: dat hier het standpunt van den positieven godsdienst overschreden is, en de schrijver, spreker, getuiger, of bezielde op den derden trap, die van de klaarbewuste identiteitsgedachte is opgestegen.

Maar althans houdt ook de positieve godsdienst rekening met een dergelijke mogelijkheid, doch stelt haar, gelijk trouwens ook de schrijver van den Corinthenbrief doet, aan het eind der dingen. De religie wordt dan een herstel van de breuk tusschen wereld en God, een verzoeningsleer; en het religieus besef, de overhand gekregen hebbende over zijn medefactoren, dwingt alsdan het verstand een dogmatiek te vormen, die op de identiteits-gedachte uitkomt.

De eerste taak des verstands in de religie was geweest het stellen van een wereldbegrip, waarbij God en wereld als schepper en geschapenheid tegenover elkaar staan, en waarbij deze zedelijk bevestigde tegenstelling in het dogma van den zondeval was vastgelegd — nu wordt dan de dogmatische overbrugging der kloof aan het denkend verstand opgedragen; en ziedaar een rationeele theologie ontstaan.

De dogmen der *rationeele theologie* zijn pogingen om de tegenstelling te overbruggen; zij zijn een intellektueele ingenieursarbeid van geweldigen aard, doch die met geen wezenlijk gevolg konden bekroond worden. Aan de rationeele theologie is opgedragen een brug te slaan over een oceaan. Evenmin als de torenbouw van Babel het

oneindige bereikt, evenmin kan deze brugbouw reiken tot den anderen oever der zee. Wanneer een mensch, aan deze zijde staande, den bogenbouw zich in het verre ziet verliezen, meent hij misschien dat de tegenoverliggende oever bereikt is, maar hij vergist zich. Is de identiteits-gedachte losgelaten, zij is niet te hervinden. Maar inderdaad heeft het religieus bewustzijn de identiteits-gedachte ook niet losgelaten; want het zijn slechts de opgenomen nevenfactoren, die haar onzichtbaar gemaakt hebben en nu belast zijn met een schijnherstel van hetgeen in waarheid niet verbroken was. De religieuze mensch heeft als gouden leiddraad in zijne overtuiging de eenheid met God vastgehouden, al hebben verstands- en zedelijke meeningen zich daartegen opgestapeld.

Zoo beteekent dan de rationeele theologie, dat de religie een opdracht gaf aan het verstand om de door hem verwekte verduistering der identiteitsgedachte te herstellen. Het eerste dogme met deze strekking is de leer eener bovennatuurlijke (want van den transcendenten God tot de wereld gaande) *openbaring*. Het tweede dogme is de leer van het *middelaarschap*; het derde is de leer der *verzoening*, met verschillende ondergeschikte leerstellingen. Deze heele dogmatiek is als intellektueele arbeid even grootsch als onhoudbaar. Zij heeft een geweldigen invloed op het intellect en gemoed der West-Europeesche menschheid uitgeoefend, maar begint haar beteekenis te verliezen en is haar gezag reeds voor een groot gedeelte kwijt. Zij kan bestaan zoolang men haar karakter van schijn-manoeuvre niet inziet. Wie begrijpt, dat het religieus bewustzijn leeft bij de identiteits-gedachte, en dat het deze niet kan loslaten, begrijpt dat verstand en zedelijk bewustzijn slechts tot een schijnbare loslating gedwongen hebben, en dat dus ook het dogmatisch stelsel der verzoeningsgedachten een schijnherstel is, voor de religie zelve even misbaar, als de identiteits-ge-

dachte onmisbaar is. De rationeele theologie heeft haar taak gedaan, der Mohr kan hingehen.

Wij stellen dus vast, dat noch eenerzijds de leer der zonde, noch anderzijds de leer der openbaring of van het middelaarschap of der verzoening religieuze leerstukken zijn ¹⁾; maar zij zijn te zamen als een negatie en een positie die elkaar opheffen. Het is duidelijk, dat de religie in den dogmatischen godsdienst het daartoe leidt, dat de identiteit erkend wordt, al is het dan ook aan het einde. Maar het einde is de aanvang, omdat het doel het richtsnoer en dus het voorafgewetene, d. i. het begin der beweging is. De identiteits-gedachte is dus in waarheid begin en einde ook der dogmatische religie, zoodat deze geheel en al door de identiteits-gedachte bepaald blijkt te zijn. Al is zij in de geschreven belijdenissen der godsdiensten nog zoo verhoud: het scherpsziend oog en het religieus gemoed laten zich niet misleiden, maar zien ook hier haar opperheerschappij.

Wat inzonderheid het Christendom aangaat, hier is, ook zonder mystiek, een opvatting gehuldigd, die met de identiteitsgedachte overeenkwam; en wel op twee wijzen, vooreerst in de christologie, ten tweede in de verheerlijking der

1) Dat het leerstuk der zonde geen religieus leerstuk, en het zondebesef geen faktor der religie is, wordt slechts door weinigen ingezien. Het zijn in de religie slechts mystisch aangelegde geesten, die tot deze erkenning kwamen. Het meerendeel der religieuze menschen denkt niet theo-centrisch maar ego-centrisch en gaat dus van eigen aktueele zielsgesteldheid uit, waarbij men het eigen moreel besef tot maatstaf der werkelijkheid neemt. In den ego-centrischen gedachtekring is de zedewet een eisch die aan den mensch van boven af is opgelegd en waarmee hij als zondig wezen in strijd verkeert. Krachtens deze zedewet wordt God zijn tegengestelde. Alle schrikbeelden der religie en alle van noblesse gespeende mensch-opvatting is afkomstig uit de ego-centrische denkwijze. Eerst als de religieuze mensch theologisch denkt, d. i. de godheid als aanvang en grond aller werkelijkheid denkt, ziet hij in dat de zedelijke beschouwing een onware is en als onreligieus de religie onzuiver maakt. Het grootere, de identiteit, wordt door het kleinere, dat in het wereldplan een ondergeschikte noodwendigheid heeft, het kwaad, niet opgeheven. De „zonde” is geen verhouding tegenover God.

liefde als godsdienstig beginsel. In de Christus-gestalte is de eenheid van God en wereld gedacht; de leer der twee naturen, goddelijk en menschelijk, die aan den persoon van Christus moesten toegekend worden, is een erkenning van de eenheid beider. De christologie is een principieel gestelde anthropologie. Wat de religie, daarin verhinderd door het zedelijk bewustzijn en de verstandelijke abstraktie, niet durfde gelooven van den mensch, wilde ze toch van den mensch gelooven: zijn eenheid met God; in de Christus-gestalte nu, verhief zij dit eenheidsgeloof boven alle tegenwerping en stelde zoo de waarheid boven het bezit van de zedelijke tegenspraak. De god-menschelijkheid werd gehistoriseerd en daarmee aan één persoon toegekend, als het ware om tegen de tegenspraak te zijn opgewassen, maar tegelijk werd de ware beteekenis dezer leer onthuld door Christus aan het hoofd te plaatsen der geheele menscheid, waarmee gezegd is dat „hetgeen in hem waarachtig is, het ook in ons zij.” (I Joh. 2: 8).

Zoo vindt de religie, niettegenstaande de bedreiging van het zedelijk bewustzijn, toch haar vorm voor de identiteitsgedachte.

Voorts de liefdeleer. God lief hebben heet het inbegrip der religie. Liefde is echter een andere aandoening der ziel dan ontzag, en voor het transcendente wezen Gods is kwalijk zoiets als liefde mogelijk. De religieuze liefde is de verrukking der ziel voor God, dien zij als haar wezensverwante en levensgrond erkent en van wien zij zich niet gescheiden weet door een dogmatische kloof. Dit eenheidsgevoel met de bijgedachte op te sieren, dat de kloof bestaan heeft, doch is overbrugd, is een dogmatisch ornament, dat aan het liedgevoel zelf vreemd is. De ziel heeft lief, omdat zij zich in God bevindt en liefde is de innerlijke blijdschap dezer bevinding.

Na al het vorige blijkt dus de gedachte eener identiteit van wereld en God het wezenlijke element der religie te zijn, ook op dezen tweeden trap harer ontwikkeling.

Er is gelijk wij zeiden, ook een derde trap der religie, in de godsdienstgeschiedenis vertegenwoordigd door de mystieken van alle taal en tong. Een onderzoek naar het religieus bewustzijn bij deze is te minder noodig, omdat hier de identiteitsgedachte openlijk als de opperwaarheid beleden wordt. Zoo kan dan ook Angelus Silesius dichten in zijn Cherubinischer Wandersmann (I. 72).

Gott wohnt in einem Licht, zu dem der Bahn gebracht:
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht.

en (I. 276).

Gott ist mein letztes End: wenn ich sein Anfang bin,
So weset er aus mir, und ich vergeh in ihn.

De manier waarop de identiteitsgedachte bij de Mystieken wordt beleden, is een kwestie van beleving. Men kan over 't grootste deel der mystieke litteratuur een verwerpend oordeel vellen en toch erkennen, dat hier de centrale gedachte der religie tot openlijke belijdenis gekomen is.

V.

De beleving der identiteitsgedachte in de religie. Psychologische toedracht der beleving: religieuze voorstelling (symbool). Voorstelbare analogie der gedachte. Het tijdelijk en vergankelijk element der religie. De voorstelling van het onvoorstelbare. Christendom. Noodzakelijke ondergeschiktheid van het symbool aan de identiteits-gedachte.

De identiteitsgedachte wordt in de religie *beleefd*.

Dit is het, waarin de religie meer is dan een theoretische erkenning. Zij heeft dan ook deze gedachte op zichzelf en niet gelijk de wijsbegeerte haar heeft, als grondgedachte

van een stelsel. De wijsbegeerte gaat van haar uit in al breeder kringen van gedachte, totdat ze, encyklopaedisch, het geheel der kennis in het verband van dit centrum voegt. Maar de religie gaat niet van deze gedachte *uit*, maar leeft haar *in*, verdiept zich in haar en doorleeft haar. De wijsgeerige identiteitsgedachte heeft breedheid en omvang, de religieuze heeft alleen diepte: zoo heeft zij dan ook aan de identiteitsgedachte genoeg.

Dit diepte-hebben bestaat nu hierin, dat de identiteitsgedachte niet maar deel uitmaakt van den inhoud des bewustzijns, doch het wezen van het bewustzijn zelf raakt. De bewustzijnsinhoud vertegenwoordigt in het bewustzijn een werkelijkheid van buiten af, maar de identiteitsgedachte een werkelijkheid van binnen uit. Zij treft op den bewusten mensch zelf terug, raakt de werkelijkheid onzer eigen natuur en maakt zonder omwegen aan ons zelf ons eigen wezen bewust.

Zoo verhoudt de identiteitsgedachte zich tot het leven zelf; men zou kunnen zeggen, dat zij geleefd of doorleefd wordt. Terwijl zij in onze eigen aktiviteit inslaat, ontdekt de mensch in haar zijn Eeuwigheid. In dit beleven eerst is de identiteitsgedachte tot religie geworden. Zij is van overdenking tot overtuiging en belijdenis geworden en vervult het gemoed met vereering en levensvreugd.

De eigenaardigheid van het religieuze geloof, zegt Georg Simmel, bestaat hierin „dass es einen Zustand der menschlichen Seele, eine Thatsächlichkeit bedeutet, aber nicht, wie alles theoretische, ein blosses Spiegelbild einer solchen” en hij verklaart „dass es sich beim religiösen Glauben um ein Sein, um den subjektiven Vorgang selbst, statt wie beim theoretischen, um seinen Inhalt handelt” ¹⁾.

1) Beiträge zur Erkenntnis-theorie der Religion. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Band 119 (1902) S. 11 sqq.

Het blijkt ook uit den invloed der religie op de geschiedenis der menschheid, op de karaktervorming en het innerlijk leven, eenerzijds dat de religie gedachte is, maar anderzijds dat deze gedachte een rechtstreekschen terugslag oefent op de levensenergie, en dat deze beide opzichten in de religie onscheidbaar zijn. Zonder deze beide zou er van de religie geen bezieling, vertroosting en kracht uitgaan. In de identiteits-gedachte ontdekt de mensch zijn wezenlijke zelf en ondervindt zijn hooger zelfbehoud gewaarborgd. De gedachte is hem hier het leven zelf.

Ons beleven der identiteitsgedachte heeft nu ook haar *psychologische* zijde; betreffende de manier, waarop de beleving zich in de menschelijke bewustheid toedraagt. Hier zijn twee momenten te onderscheiden, vooreerst de *voorstelling*, ten tweede het *gevoel*. De identiteit van God en wereld wordt in een symbolische voorstelling opgevat, die in gevoelens nawerkt.

Vooreerst dan verkrijgt de identiteitsgedachte bij hare beleving een voorstelbare analogie. De mensch kan slechts beleven wat konkrete vormen aanneemt. In de identiteits-gedachte zijn wereld en God te zamen gevat, en nu worden deze beide factoren uit het begrip overgezet in de voorstelling.

Men bedenke wat deze omzetting inhoudt, want dit is het punt, waarop menig wijsgeer aan de religie den rug toekeert, meenend haar te boven te zijn; en tegelijk het punt, waar de religie verdwalen kan tot mythologie. Is de identiteitsgedachte het absolute in de religie, de omzetting tot voorstelling is daarbij het betrekkelijke, tijdelijke, historische. De identiteits-gedachte op zichzelf maakt nog geen religie, omdat zij beleefd moet worden en de beleving eischt, dat de identiteits-gedachte haar volstrekten lichtgloed tempere in het hulsel der voorstelling. Het tijdelijk moment moet er bij komen om religie mogelijk te maken. Het is gevaar-

loos zoo het aan het absolute, de identiteits-gedachte ondergeschikt blijft.

Doch hier ligt een tegenstrijdigheid: het onvoorstelbare moet voorgesteld worden, zij het dan ook symbolisch: het eeuwige moet naar den tijd worden, anders is er geen religie, maar blijft het bij beschouwing. Wanneer het nadenken dit kunststuk volbrengen moest, zou er van de religie niets terecht komen; maar de historie, d. i. de kultuurgeest zelf doet het en zoo is de mensch religieus in verband met de historische cultuur, die hem den religieusen voorstellingsvorm der identiteits-gedachte aangeeft. Het Christendom geeft in de West-Europeesche beschaving dezen voorstellingsvorm van onze geboorte af mee in de beschouwing der eenheid van God en wereld als eene relatie van vader en zoon. Het menschelijk zoonschap (kindschap) en het goddelijk vaderschap zijn hier het natuurlijk symbool, waarmee de religie in haar geheel is uitgeput en waarin de identiteits-gedachte in voorstellingsvorm is getransponeerd.

Nu is de voorstelling, waarin de identiteits-gedachte gehuld is, steeds weer vatbaar voor kritiek; zij is het betrekkelijke in de religie. Het Christendom, dat de voorstelling levert, is als zoodanig geen absolute religie, doch is slechts absoluut, voor zoover het niet „christelijk” is. Alleen de identiteits-gedachte is het absolute in de religie, ook in het Christendom.

In zijne „Reden über die Religion” gaat Schleiermacher bij de laatste „Rede” van het algemeen wijsgeerig gezichtspunt tot het speciaal-religieuse, het Christelijke gezichtspunt over. De homogeniteit van Schleiermachers geschrift is daardoor verboden, hetgeen hij zelf moet beseft hebben en althans door zijn bestudeerders en reeds door Goethe aanstonds is opgemerkt ¹⁾. Men heeft hem dezen overgang kwalijk genomen, waarbij de speciale historisch ontstane

1) Dr. J. W. Aalders, Schleiermachers Reden über die Religion, blz. 220.

religie in de plaats kwam, voor de in de voorafgaande vier „Reden” overwogen religie in het algemeen — overgang van het objektieve naar het subjektieve standpunt. Is echter deze overgang niet noodzakelijk begrepen in de beleving? Zoo de identiteits-gedachte religie wordt, moet ze haar voorstelbaar symbool ontvangen. De religie omvat dus naast het objektieve een subjektief, variabel en historisch element. De samenstelling van Schleiermachers geschrift is een toelichting bij deze gesteldheid.

Alleenlijk is het een eisch der ware religie, dat het symbool ondergeschikt zij aan de identiteitsgedachte en deze niet overwoekere, gelijk in het positieve Christendom. De identiteits-gedachte is de norm, waaraan de symbolische voorstelling haar waarde heeft te meten. In de religie kan en moet de voorstelling als symbool worden vastgehouden, waarbij den belijder de symbolische en niet rechtstreeks geldige beteekenis zijner voorstelling bekend is.

Ten onrechte wordt door sommigen zoo grooten nadruk op de voorstelling gelegd, als zou deze, de gevoelvolle voorstelling, het wezenlijke der religie zijn. De religie moet daarbij als minderwaardig wijken voor de wijsbegeerte, die de symbolen verbreekt en de gedachte zelf denkt. Ook de religie denkt de identiteit, maar heeft boven de wijsbegeerte voor, dat zij deze gedachte *beleeft* en daartoe is het symbolisch analogon onmisbaar. Van alle gedachte immers, die door een mensch tot levensgedachte wordt verheven, waarmee hij leven en sterven wil, al is zij op zichzelf beschouwd nog zoo onreligieus, zegt men dat haar belijder haar tot zijn religie maakt — omdat beleving het kenmerk des religieusen bewustzijns is. Zoo heeft de voorstelling geen andere beteekenis naast de identiteitsgedachte, dan om haar beleving mogelijk te maken.

VI.

De beleving der identiteits-gedachte in de religie.
 Het religieus gevoel.
 De drie typen van religieus gevoel.

Behalve de symbolische voorstelling is in de religieuze beleving der identiteits-gedachte een tweede psychologisch element aanwezig: het *gevoel*.

De psychologische beteekenis van het gevoel is deze, dat daarin de waarde ligt aangegeven, welke onze voorstellingen hebben ten opzichte van onze levensenergie; naarmate deze waarde positief of negatief is, is het gevoel een lust of een onlust. In het gevoel openbaart zich op rechtstreeksche wijze de deelname van ons eigen wezen aan ons voorstellingsleven, zooals men bijv. bij doodsgedachten somber gestemd is, doordat onze energie daarbij een vermindering ondervindt. Zal nu ook de identiteits-gedachte *beleefd* worden, dan moet dit vooral in gevoelens bespeurbaar zijn.

De gevoelens hebben dus hun groote beteekenis als levens-teekenen onzer geestelijke energie en zijn allerminst „konfuse voorstellingen”, als waarvoor zij zijn uitgemaakt. Het is een psychologische fout ze als zelfstandigheden te beschouwen, los van dien achtergrond, waarbij ze hun beteekenis zouden hebben ingeboet. Maar ook waar men dezen achtergrond niet meetelt, is om de levendigheid van hun natuur aan de gevoelens een belangrijke plaats in ons geestesleven toegekend. Ja zelfs heeft het empirisme, omdat het dezen achtergrond niet kende, en dus ook de afhankelijkheid der gevoelens van het voorstellings- en gedachtenleven niet kon begrijpen, het gevoel tot hoofdelement van het geestesleven naar voren geschoven. Zoo werden zedelijk,

aesthetisch en godsdienstig bewustzijn tot gevoelsrubrieken herleid en werd ook de religie tot een gevoelswijze.

Ten onrechte: het religieus gevoel is niet meer dan een psychisch *teeken*, dat de identiteits-*gedachte*, niet slechts gedacht, maar ook innerlijk beleefd is geworden. Slechts in ons rechtstreeks eigen bewustzijn ervaren wij de gevoelens als hoofdzaak, doordat juist zij de levensteekenen zijn — maar zij zijn teekens van hetgeen zij beteekenen, nl. van het beleefdworden der gedachte.

De religieuze gevoelens zijn te samen de religie in haar lyrisch opzicht. In deze lééft zij, daar zij ook haar subjektieve element zijn, dus een deelname der persoonlijkheid beduiden. Door de gevoelens leeft de religie als een innerlijke vegetatie der ziel.

Overeenkomstig de drie opzichten der identiteits-gedachte zijn er *drie typen van religieus gevoel*. In de identiteits-gedachte immers denkt de mensch God, de wereld (zich-zelf) en de identiteit. Hij denkt God in eenheid met de wereld, de wereld in eenheid met God, en hij denkt de eenheid zelve van God en wereld. Daarmee stemt overeen het begrip van heiligheid Gods in de wereld, van heerlijkheid der wereld in God en van de Algemeene eenheid. De heiligheid ligt in 't verlengde van het zedelijk bewustzijn; de heerlijkheid in het verlengde van het aesthetisch bewustzijn; de eenheid als universeele gesteldheid, vereenigt beide. De gevoelens hieraan beantwoordend zijn: religieus ontzag; religieuze blijdschap en het gevoel van absolute stilte (gelukzaligheid). De gevoelens zijn het gebied der innerlijke ervaring. Hun individueele kleur valt buiten het bereik der psychologische beschrijving.

VII.

De beteekenis der religie in de kultuur en haar plaats in het persoonlijk geestesleven.

Slotwoord over het begrip van verlossingsgodsdienst.

De identiteits-gedachte beschouwden wij als het ware der religie, en vonden haar op alle trappen van het religieuze bewustzijn aanwezig. Door in de aktueele, empirisch gegevene godsdiensten haar aan te wijzen, begingen wij niet de fout van hetgeen zijn *moet*, af te leiden uit wat *bestaat*: maar wij legden het wezenlijke bloot, dat in alle religie het eeuwige is.

De religie op te vatten als een koestering der identiteits-gedachte, heeft deze beteekenis, dat daarmede haar plaats in leven en werkelijkheid verstaanbaar wordt. Wij zullen in de toelichting onzer bedoeling dienaangaande kort zijn, en wijzen erop, dat voor de spekulatief idealistische filosofie de wereld een zelfverwerkelijking is van de Idee, haar beginsel. Deze zelfverwerkelijking nu is een verwerkelijking der identiteit van wereld en Idee. De konsummatie daarvan moet liggen in het bewustzijn der wereld aangaande deze identiteit: dáár waar zij tot dit bewustzijn gekomen, de gedachte der identiteit niet slechts denkt, maar beleeft — daar is het proces der wereld en der kultuur tot haar doel gekomen.

De religie dus, opgevat gelijk wij deden, is het eindpunt der kultuur; en uit dit gezichtspunt is haar belangrijkheid onovertroffen. Dat zij in de voorloopige voorafschaduwende en vergankelijke vormen der positieve godsdiensten toch de voorsmaak van het hoogste geeft, is haar niet te onderschatten waarde. Zij maakt de identiteit bewust, waar het menschelijk denken nog niet daaraan toe is, doordat in

hare vormen het geestelijk besef zijn diepste zekerheden projekteert. En waar het denken wel is toegekomen tot het bewustzijn van het hoogste, daar wordt dit bewustzijn in haar sfeer tot leven en tot kracht. Zoo is de religie een leidend gesternte der wereldkulturen en zou zonder haar de menschheid tot het dierlijke zijn afgezakt. Zij is eenerzijds de voorbereiding tot de wijsheid, anderzijds, waar de wijsbegeerte de doordenking der wereld als haar taak heeft aanvaard, is zij de voleindiging van het wijsgeerig leven. De taak der religie is dus niet om het leven en de levensopvatting, de motieven en handelingen te *beheerschen*; maar om het leven te *voltooien*. De wegen des levens loopen in haar uit.

Als beleving der identiteit is nu ook het verband der religie met het zedelijk bewustzijn en den schoonheidszin verstaanbaar. Deze twee zijn met de religie samen het praktisch bewustzijn, en de volledige beleving der identiteit geschiedt in hun drieën; maar zoo, dat het zedelijk bewustzijn de Idee, het aesthetisch bewustzijn een hoogere eenheid met de wereld, en de religie de eenheid van Idee en wereld beleeft. Het zedelijk bewustzijn ondervindt aan zichzelf, dat een supra-individueele Macht over het leven gezag voert. De schoonheidszin ontwaart aan de voorstelbare wereld de eenheid dezer met het hoogere; en de religie voert beide gedachten tot de slotsom eener identiteit van God en wereld.

Ziehier een zeer korte uiteenzetting, alleenlijk met het doel om onze opvatting der religie te plaatsen in haar verband. Zij is geen vondst, door ontleding van religieuze toestanden speciaal, maar door overdenking van het leven in zijn geheel en van de werkelijkheid zelve te verkrijgen.

Een slotwoord onzer beschouwing zij aan het adres dergenen, voor wie de religie juist het tegenovergestelde is

van identiteits-gedachte, nl. een behoefte aan verlossing. Het voluntarisme dezer opvatting hebben wij reeds bestreden. Wat de opvatting der religie als verlossings-godsdiens aangaat, hier steekt vooreerst deze fout, dat de mensch als hoofdzaak der religieuze betrekking wordt genomen. In den godsdienst is het dan te doen om eigen heil, terwijl dit laatste nooit meer kan nog mag wezen, dan een weerkaatsing van de identiteit van God en wereld in ons gemoed. Het eigen heil is een afgeleid goed en dat in tweede instantie pas in aanmerking komt, terwijl het in den verlossingsgodsdienst op den voorgrond staat. Ook waar de verlossing als verlossing van zonde, dus in moreelen zin opgevat wordt, is het zwaartepunt naar het menschelijke verplaatst en is het in de religie om den mensch te doen.

Daarenboven: verlossing is een negatief begrip en kan dus niet den waren zin des religieusen bewustzijns aanwijzen; de verlossing kan alleen waarde hebben als middel tot een positieve verhouding en als ondergeschikt aan deze. De hoofdinhoud van het religieus bewustzijn is dus ook in den zoogenaamden verlossingsgodsdienst een andere dan verlossing als zoodanig. De verlossingsgodsdienst is een ondergeschikt geval van de identiteitsreligie. Slechts daar waar het niet-zijn op zichzelf gedacht werd als levensideaal en waar dus de Verneinung des Willens met volstrekten ernst werd volgehouden, zou de verlossing een zelfstandige inhoud des bewustzijns uitmaken; maar deze verlossingsgedachte zou geen *religie* zijn ¹⁾.

1) In een volgende studie zal het begrip der identiteit van God en wereld nader worden uitgelegd.

BOLLANDIANA.

DOOR

MARIUS BRINGREVE.

a). Het stelsel der leerstelling en dat der stelselmatigheid verhouden zich als de wet der samenleving en der natuur. Is de eerste een wenschelijkheid, die als gebod wordt gesteld, de tweede is een verband, gevonden tusschen het vroeger onverbundene. Evenzoo is het eene stelsel de opsomming en vaststelling van wat onder uitsluiting van al het andere heeft te gelden, terwijl het andere stelsel de samenvatting is van het in samenhang erkende en de ontwikkeling van het verband tusschen het ervarene. Zoo is de onrechtzinnige ketterij een schennis van de wetten der bekrompenheid en de loochening van de onontbeerlijkheid van het stelsel een onvervreemdbaar recht der domheid.

b). Het verbeeldingsdenken — of het nu mythologisch of godsdienstig of theosophisch of mystisch is — het verbeeldingsdenken verpersoonlijkt: het verpersoonlijkt de kracht der uiting tot krachtig wezen met meer of minder menschelijke gedaante, al naar gelang het beeldend vermogen van den geest, welke denkt. De wet der gevallen

wordt voorschrift van een wetgever, het verschijnsel zijn schepping, het begrip zijn eigenschap. Zoo zal de god donderen en regenen; hij zal bepalen, dat de steen valt, en de zee eb heeft en vloed: hij heeft berg en dal geschapen, de wei met gras bekleed en de boomen met loof gekroond. Hij is goed en waar. eeuwig en volstrekt.

Bij een volk, dat beeldt en verbeeldt, zullen vele gedaanten worden geboren, die een zinnelijk bovenzinnelijke wereld uitmaken, waarin geleefd en genoten wordt, als door de menschen dezer aarde, maar met voller teugen nog. Is daarentegen de verbeelding niet vormscheppend, dan zal zij blijven bij vage aanduidingen, godheden, die nooit geheel persoon worden, die wezens blijven en zich niet verinnerlijken tot verhoogde menschelijkheid.

Nu komt de twijfel.

Vanzelf: dat wil zeggen, dat het noch menschelijke verdorvenheid, noch voortreffelijkheid is te gaan twijfelen, noch ook zuiver toeval, dat er getwijfeld wordt. Neen: het wezen der verbeelding is tegenstrijdig en lokt zoo zelf twijfel uit. Men gelooft niet meer aan de wezens der verbeelding en zoekt.

Ja, wat? Wat zoekt men nu?

De twijfel verandert de menschen maar niet met één slag.

De voorstelling omtrent het wezen der dingen wordt niet verkeerd, omdat de voorstellingen van dat wezen, of die wezens veranderd zijn; we kunnen ook zeggen, dat in de oordeelen, waarin het denken tot nu toe zich had uitgesproken, de onderwerpen of het onderwerp onvoldoende bleek, maar nog niemand gemerkt heeft dat het oordeel als zoodanig wel eens een bekrompen denkvorm kon zijn. Men zoekt dus naar een nieuw onderwerp dier oordeel zinnen; naar nieuwe voorstellingen omtrent het wezen.

Nu is men leerstellig. Deze denkwijze immers, zich

vormend in de bestrijding van overgeleverde waarheden, van een heilige overlevering, weert van eigen stellingen anderer aanvallen af met even groote beslistheid, als die, waarmee zij anderer stellingen aanviel. Dit verweer is echter in wezen hopeloos. Want de nieuwe stellingen zijn steeds opgeworpen onder de leuze „vrijheid van denken”, en zoo is de al te heftige verdediging van eigen overtuigingen en de veroordeeling van alle andersdenkenden een verraad aan eigen richting, dat zich wreekt zoowel door het slinken der getrouwen, als door het toenemen der oneerlijkheid in de verdediging.

In steeds nieuwe vormen kan de leerstelligheid terugkeeren, dank zij de kuddegeest der menigte en de hopeloos veelverbreide denkmislag: een bepaaldheid voor volstrekt aan te zien, welke mislag berust op onvermogen tot onderscheiden en in de hand word gewerkt door de betrekkelijke volstrektheid van ieder begrip. Maar die herhaling verandert niets in wezen. Iets nieuws echter is de met die wisseling van leerstelligheden gelijktijdig zich voordoende en optredende ontgoocheling, die het noodzakelijk onbevredigende inziet, dier steeds weerkeerende vruchteloze poging. Zij nam den vorm aan van skeptiek of twijfelzucht in oude tijden, terwijl verscher in de herinnering ligt de naam 'agnosticisme', die den jongsten vorm dier oude zaak aanduidt, waarin duidelijker nog dan vroeger de wezensverwantschap met leerstelligheid aan den dag treedt. Het is en was een omgekeerde leerstelligheid, die nog dezelfde behoeften heeft, en slechts de onbevredigbaarheid ervan leerde inzien.

Door dat alles echter is de geest ontwikkeld en geoefend. Hij is vertrouwd geraakt met afgetrokkenheden en bekend met algemeenheden. Hij is geschoold in vele opzichten; ja hij is zoover gekomen, dat hij zich nu bevrijden kan van

de laatste drukkende overblijfselen der leerstelling: van de behoefte aan iets onomstootelijks, aan de bepaaldheid, die volstrekt, de gesteldheid, die houdbaar had te blijken. En zie — achteraf onthult zich de tot nu toe troosteloos schijnende afwisseling en verwarrende veelheid der stelsels als een reeks van pogingen, die gelijdelijk, met veel zoeken en tasten wel is waar, maar onophoudelijk hebben gevoerd tot dit doel de bevrijding des geestes. En de tegenstrijdigheid der stelsels blijkt een zelfweerspreking, die de ontwikkelingswet is der rede zelve.

Hoe eenvoudig is het groote raadsel, aan welks oplossing zoo vaak is gewanhoopt en dat zooveel inspanning heeft gekost. En men kan het toch inderdaad niet ingewikkeld noemen, noch moeilijk te begrijpen, dat een denken, 't welk zich van te voren een voorstelling maakt of laat aanpraten omtrent datgene, wat het wenscht te vinden, niet het ware denken is en dat alleen het denken, dat de bewustwording, het begrip van het ervaren beoogt en beoefent, vruchtbaar is. Het spreekt echter van zelf, dat dit denken niet meer aan banden ligt, noch zich laat leggen, zooals het dan ook niet meer wenscht te zuchten over onoplosbare vraagstukken wijl het weet, dat iedere vraag door menschen wordt gesteld en ieder vraagstuk door menschen opgegeven en een niet te beantwoorden vraag en een niet op te lossen vraagstuk een verkeerd gestelde vraag en een verkeerd opgegeven vraagstuk is, zoodat die verkeerdheid opgezocht kan worden — als men daar iemand een genoegen mee doet; dat echter geenszins het meerder of minder gewicht, waarmee men die moeilijkheden, die 'problemen' heeft omhangen, een te erkennen onderscheid maakt tusschen deze en de vele andere domheden, waarvan de wereld vol blijft, zoolang er menschen zijn.

Is nu het werk gedaan?

O, neen! Het begint eerst recht. Wat we nu hebben, is de denkwijze, de 'methode'. Maar de denkwijze is nog het denken niet: zij is slechts mogelijkheid of aanleg, die tot de bepaaldheid van het stelsel zich ontwikkelen en ontvouwen moet, door het stellen eigener mogelijkheden en stelbaarheden, door zichzelf tot stelligheid te bepalen, tot een veelheid van gesteldheden te onderscheiden, om door het opheffen dier bepaaldheid in zooverre zij bekrompen is, in een steeds zich verkeerende wisseling van bepaaldheden zich te bestendigen en te verwerkelijken als zich zelf bepalend denken en een zelfbewustwording der waarheid.

c). Maakt misschien mijn schets den indruk, dat ik de ontworpen ontwikkeling door de geschiedenis gegeven waande, hier wil ik er even uitdrukkelijk op wijzen, dat het een zich onophoudelijk herhalend beloop is, waarvan het betrekkelijke einde, de vrijheid des geestes in redelijke werkzaamheid van zelfbepaling, niet onafhankelijk is van eenige geschiedkundige vooronderstellingen, in zooverre een niet onaanzienlijke denkontwikkeling voorafgegaan moet zijn, zonder echter hetzij naar het verleden, hetzij naar de toekomst aan zoo nauwe beperkingen te zijn onderworpen, als wel wordt gemeend. Vele waren, zijn en zullen zijn de vormen dier vrijheid en de onvrije zal vaak geen overeenkomst zien, maar wie de adelsmerken kent, hij zal hier en daar, soms waar hij het het minst verwachtte, de leden dier gemeenschap ontdekken en herkennen, wijl niet bevangen in waanvoorstellingen, noch ook werkeloos in ijdele onthouding aller daden, maar werkzaam stellig en beslist, bewust van eigen en anderer te kort komingen, zonder uit zeldzame onbescheidenheid, daar een reden tot niets doen in te vinden, vertrouwend op de ervaren macht des geestes.

Den eenen zal hij berucht vinden wegens duisterheid, den ander gesmaad wegens hoogmoed of ijdelheid, den derde geminacht wegens plat gezond verstand, weer een ander eindelijk in kwaden naam om zijn beginselloosheid, maar zijn lippen zullen zich plooiën tot den glimlach: Adgnosco fratrem.

21 Januari 1911.

**EENIGE OPMERKINGEN
OVER DE GESCHIEDENIS VAN KANT'S
PRINCIPE DER FORMEELE
DOELMATIGHEID DER NATUUR VOOR ONS
KENVERMOGEN.**

DOOR

C. PEKELHARING.

In dit opstel heb ik getracht eenige opmerkingen te maken over de geschiedenis van genoemd principe, met de bedoeling om met een concreet voorbeeld te illustreeren de slechte gevolgen, die er komen, wanneer men, met oordeelen werkende, nalaat een nauwkeurige ontleding van die oordeelen te doen voorafgaan.

Het onderwerp, van welks geschiedenis eenige punten worden in herinnering gebracht, heb ik genoemd het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Gewoonlijk wordt er eenvoudig gezegd: het principe der formeele doelmatigheid, ook wanneer datgene bedoeld wordt, dat ik in dit opstel het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen noem. Zegt men het principe der formeele doelmatigheid, dan noemt men een genus, dat twee species bevat, nm. 1^o de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenver-

mogen en 2^o het principe der aesthetische doelmatigheid. Met deze laatste species heb ik in dit opstel niets te maken. Vandaar de specificatie: formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen.

Het hier bedoelde principe is niet een van die zaken, die algemeen bekend zijn. Er is tot nu toe niet veel over geschreven. Degenen, die zich met Kant hebben bezig gehouden, hebben meer de aandacht gehad bij het a priori in het algemeen, bij de kategoriën, de antinomiën en nog andere zaken. Daarom volge hier eene korte uiteenzetting van ons principe.

Kant was op een bepaald moment van zijn leven tot de overtuiging gekomen, dat hij de vraag had op te lossen: hoe is ervaring mogelijk? Hij bedoelde daarmee: aan welke voorwaarden moet een bewustzijn voldoen om de natuur zoo te kunnen waarnemen en denken, zooals wij haar waarnemen en denken? En deze vraag loste hij op door te zeggen, dat de ervaring tot stand komt door een samenwerking van tijd, ruimte en kategorie. Of hij er in geslaagd is om het bewijs hiervoor duidelijk te leveren; en, zoo neen, welke dan de verdienste is van zijn probleemstelling, behoeft hier niet besproken te worden. — Toen nu Kant die vraag van de mogelijkheid der ervaring had opgelost, voelde hij zich later voor een nieuwe geplaatst, n.m. voor de vraag: hoe is het mogelijk, dat de mensch een natuurwetenschap opbouwt? Ik wil niet beweren, dat die vraag niet reeds implicite lag in de vraag: hoe is ervaring mogelijk? — maar, zooals ik zeide, later voelde Kant de noodzakelijkheid om te onderzoeken, waarop onze overtuiging van de begrijpelijkheid der natuur zich grondde of, wat voor Kant in den lateren tijd precies hetzelfde is, hoe wij er toe komen om de bijzondere wetten der natuur op

te sporen, om die bijzondere wetten uit meer algemeene af te leiden enz. of, om het nog anders te zeggen, hoe wij b.v. aan een systeem van Physica of Botanie komen. En die vraag trachtte hij op te lossen door op te stellen het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. En dat principe „kan kein anderres sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Anschauung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfals ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte”. Aldus Kant in de Kritik der Urtheilskraft, Einleit. IV. M. a. w. wij gaan bij onze pogingen om de bijzondere wetten der natuur op te sporen uit van de veronderstelling, dat de natuur zóó ingericht is, alsof zij met het oog op den menschelijken geest was ingericht om haar voor dien begrijpelijk te maken. En die onderstelling is niet een product van het verstand, maar van de „reflectierende Urtheilskraft”, — zoo heet het dan verder. Het verstand schept de algemeene wetten der natuur, zooals het substantie — en causaliteitsbeginsel; maar de opsporing van de bijzondere wetten is het werk van een afzonderlijke oordeelsacte, die Kant die der „reflectierende Urtheilskraft” noemt. „Die reflectierende Urtheilskraft steigt von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen auf”, zegt Kant ergens in zijn Logik. — Verder beweert Kant van zijn principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, dat het een a priori is, omdat het vanzelf volgt uit onze „reflectierende Urtheilskraft”. Bovendien is het transcendentiaal, omdat het aan de Urtheilskraft voor-

schrijft, hoe zij te werken heeft. En omdat het niets constitueert, zooals het verstand en deszelfs producten, noemt Kant het regulatief.

Met deze weinige regelen over ons principe moeten wij het voorloopig stellen. Den lezer, die er meer van wil weten, verwijs ik naar mijn opstellen in het Tijdschrift voor Wijsbegeerte, genaamd Teleologische Beoordeeling, en wel voornamelijk naar Teleologische Beoordeeling II en V, respectievelijk verschenen in Juni 1908 en in Maart 1910. Ik wil niet beweren, dat daar alles is opgehelderd, daar ik geloof te mogen zeggen, dat Kant meermalen in zijn leven en vooral in de kritische periode in twijfelenden en onzekeren toestand was, — waardoor de duidelijkheid in zijne geschriften te wenschen overlaat, waardoor weer den uitlegger zijn werk niet vergemakkelijkt wordt.

Nu is mijn groote grief tegen dit principe, dat het volkomen overbodig is. In een opstel Teleologische Beoordeeling I heb ik, in aansluiting aan Prof. Heymans, betoogd, dat de mensch over de apriorische overtuiging beschikt, dat alle geschieden in de natuur logisch is. Er is daar verder betoogd, dat deze overtuiging niet een naast het causaliteitsbeginsel staande regulatieve overtuiging is, maar dat zij, integendeel, de wortel is, waaruit alle causale overtuigingen stammen; zij is zoo constitutief, als constitutief maar kan zijn. De mogelijkheid, dat Kant het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen opstelde om — nota bene! — het feit, dat wij de natuurgebeurtenissen als logisch opvatten, te verklaren, is alleen te begrijpen, als men aanneemt, dat Kant den inhoud der causale overtuigingen zóó slecht overzag, dat hij geen acht gaf op het onbetwistbaar algemeen karakter van des menschen overtuiging, dat oorzaak en werking tot elkaar staan

als premisse(n) en conclusie. In Teleologische Beoordeeling II is deze psychologische verklaring van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen gegeven. Het spreekt van zelf, dat door dat gebrekkig inzicht in den inhoud van het principe der formeele doelmatigheid, Kant verleid werd tot allerlei fantastische beweringen. Ook dat heb ik op verschillende plaatsen gepoogd in het licht te stellen.

Hoewel nu Kant vele pagina's schreef, die wemelen van zulke fantastische beweringen, als het gevolg zijn van het genoemde gebrekkige inzicht, — en hoewel er dus voor de filosofen, die na hem kwamen, omstandigheden in overvloed waren, die strekten om hen een oogenblik te doen pauseeren en vragen: wat is nu toch eigenlijk wel de inhoud van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen? staat dat apart en naast onze andere causale overtuigingen? — zien wij toch, dat zij, hoewel nu en dan wel eens wat redeneerende over dat principe, allen het onderzoek verwaarloosden en het principe niet ontleedden, waardoor zij zich zelf en anderen in verwarring brachten.

Laat ons eenige grepen uit de historie doen en beginnen met Schopenhauer.

Par 1. Schopenhauer's „Kritik der Kantischen Philosophie” richtte zich hoofdzakelijk op de „Kritik der reinen Vernunft”. De „Kritik der Urtheilskraft” raakt hij maar even aan; hij prijst het aesthetische deel er van, maar over de „Teleologische Urtheilskraft”, waarmede wij hier hebben te doen, is hij minder goed te spreken. „Hier kann man” — zegt hij — „Kants seltsames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weise auszusprechen, bis daraus ein Buch geworden”¹⁾.

1) Schopenhauer (ed. Frauenstädt, 1908) 2, bladz. 630.

Ook noemt hij niet uitdrukkelijk het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, zooals dat in de inleiding van de „Kritik der Urtheilskraft” voorkomt en in het geschriftje „Ueber Philos. überh.” en zooals ik het genomen heb om aan te toonen, dat het een onnoodige en noodlottige verdubbeling is van het logische causaliteitsbeginsel. Slechts onder één voorwaarde kan men zeggen, dat Schopenhauer ons principe heeft genoemd — en dat is deze, dat hij de overtuiging heeft gehad, dat ons principe en dat der innerlijke doelmatigheid identiek zijn. Maar daarvan blijkt, voor zoover ik weet, niets. Indien wij, evenwel, even onderstellen, dat hij evenals Stadler aan die identiteit geloofde, dan kan men zeggen, dat dat geloof van weinig invloed op hem is geweest. Sprekende over de organismen zegt hij met welgevallen, dat Kant, evenals David Hume, van oordeel was, dat een *causa finalis* niet tot verklaring kon worden aangevoerd; en hij gaat dan verder en zegt, dat David Hume, zich bij dat oordeel op de ervaring grondende, evenveel recht had als Kant, die zich bij dat oordeel op een *a priori* ¹⁾ grondde. Nu kan men niet zeggen, dat Schopenhauer hiermee veel beweerde en nog minder dat hij duidelijk was. Ook niet helpt zijn citaat uit Simplicius’ commentaar op de *Physica* van Aristoteles: *ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπο τοῦ ἠγρεῖσθαι, παντατα ἔνεκα τοῦ γινόμενα κατὰ προαιρέσειν γένεσθαι καὶ λογισμὸν, τα δὲ φύσει μὴ οὕτως ὄραν γινόμενα* (error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri). Dit citaat bevestigt ons slechts in de overtuiging, die wij al hadden, dat Schopenhauer zeer belezen was — maar het geeft geen licht in de kwestie,

1) Schopenh. (ed. Frauenstädt 1908) 2, bladz. 631.

wat toch wel dit a priori was, dat Kant leidde bij zijne verwerping der finalis voor de organismen en wat Schopenhauers meening daarover. Ook in zijn dissertatie „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde” vind ik het niet aangeroerd en evenmin in paragraaf 14 van d. W. a. W. u. Vorst., waar men zou verwachten, dat hij het, ten minste, zou hebben aangeroerd. Evenmin vond ik het vermeld in andere stukken, waar het met eenig recht verwacht kon worden.

Nu zijn de menschen soms welsprekender in hun zwijgen dan in hun spreken en aan dat woord hebben wij, geloof ik, hier te denken.

Om duidelijk mijn bedoeling hiermee te doen uitkomen, moet ik iets zeggen van de plaats, die het causaliteitsbeginsel bij Schopenhauer bekleedt.

Schopenhauer was reeds, toen hij de dissertatie schreef, tot de overtuiging gekomen, dat alleen het causaliteitsbeginsel de objectenwereld construeert. Dat beginsel neemt, wanneer de zintuigen worden aangedaan, den vorm des „äusern Sinnes” (= ruimtezin) te hulp en bouwt daarin de oorzaken van de aandoeningen der zintuigen op. Om dat te doen, om de oorzaken van de aandoeningen der zintuigen in den ruimtezin op te bouwen, daarvoor is niet noodig de geheele kategoriëntafel, zooals Kant meende. Neen, Schopenhauer is zijn geheele leven lang van oordeel geweest, dat die kategoriëntafel, in haar geheel genomen, volstrekt niet noodig was om de ervaring tot stand te brengen. Het causaliteitsbeginsel was, volgens Schopenhauer, voor het tot stand komen van ervaring voldoende. Nu kan men, voor zoover ik kan inzien, moeilijk anders dan overtuigd zijn, dat Schopenhauer's kritiek op de functie van Kant's kategoriëntafel juist was; maar aan den anderen kant laat Schopenhauer ook weer zich meesleepen in de

verkeerde probleemstelling van Kant. Men moet n. l. weten, dat het oorspronkelijke probleem van Kant hierin bestond: hoe zal ik bewijzen, dat de verstandsbegrippen altijd met de objecten zullen overeenstemmen? Kant was langs zeer begrijpelijken en natuurlijken weg tot die vraag gekomen. Hij had n. l. opgemerkt, dat wij zekerheid bezaten over dingen, die wij niet konden bewijzen — en daar hij die zekerheid niet voor fantastisch wilde en kon verklaren, zat er niets anders voor hem op dan te pogen om die zekerheid te verklaren. Zoo waren wij b. v. zeker van onze causale overtuigingen. Maar toen nu Kant geen kans zag om die zekerheid te verklaren, gaf hij zijn pobleem een andere wending, en wel deze: als ik kan bewijzen, dat geen ervaring mogelijk is, zonder de verstandsbegrippen, dan ben ik natuurlijk zeker, dat voor alle ervaring die verstandsbegrippen zullen gelden; en toen hij het probleem die wending gegeven had, heeft hij het niet weer losgelaten en heeft hij er niet meer aan gedacht om het ook nog eens op de oude manier te probeeren. En wat doet nu Schopenhauer? Hij spreekt het wel niet helder en doelbewust uit, maar zijn werkmethode laat het duidelijk blijken, dat, toen hij de noodzakelijkheid van het causaliteitsbeginsel voor het tot stand komen van ervaring had aange-toond, hij meende genoeg dienst van dat beginsel te hebben gehad. Het probleem is bij hem toch ook: hoe is ervaring mogelijk? — wel niet zoo duidelijk en kras als bij Kant, maar toch wel. Ik bedoel nu, natuurlijk, niet te zeggen, dat Schopenhauer geen andere problemen had dan het genoemde, maar alleen dit, dat er bij hem geen sprake was van Kant's oude probleemstelling en dat hij, over de causale overtuigen nadenkende, er niet toe kwam om alle feiten, die daarmee in verband staan, op te sporen. Wel zegt hij in de dissertatie nog het een en ander over wat

hij de corollaria van het causaliteitsbeginsel noemt, n. l. over het substantie- en het traagheidsbeginsel, maar een geduldig, nauwkeurig onderzoek naar den inhoud van het oorzaakbegrip ontbreekt bij hem zoo goed als bij Kant. — Wat ik hiermee nu maar wil, is dit: Schopenhauer dacht er niet aan om den inhoud van het oorzaakbegrip te ontleden. En omdat hij die ontleding verwaarloosde, vond hij niet, dat tot de essentie van het oorzaakbegrip behoorde het logisch karakter van de betrekking van oorzaak en werking. En omdat hij nu niet dat logisch karakter dezer betrekking goed inzag, nam hij er ook geen aanstoot aan, als hij later in de Krit. der Urtheilskr. en elders een a priori eener reflectierende Urtheilskraft vond, dat reguleerde bij eene systematisering der natuur.

In dit verband moet de aandacht ook nog worden bepaald bij een psychologische oorzaak; ik bedoel Schopenhauer's ijdelheid. Wanneer hij n. l. aan het oorzaakbegrip denkt, dan denkt hij n. l. ook aan zijne theorie van de voorwaarden, die ervaring mogelijk maken, aan de zoogen. theorie van de „Intellectualität der Anschauung"; en aangezien hij in die theorie (welker ondeugdelijkheid vrij duidelijk is) zijn roem en eere vindt, kan hij moeilijk anders dan gelooven, dat zijn causaliteitsopvatting volmaakt is.

Het spreekt van zelf, dat Schopenhauer, deze houding aannemende tegenover het causaliteitsbeginsel, zich vrij wel den weg afsneed naar zulke vraagstukken, als toch nog weer hem hadden kunnen leiden tot eenige verwondering over het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Wel vinden wij bij hem overvloediglijk de termen „grond" en „noodzakelijk" voor en in verband met het oorzaakbegrip, maar hij haalde uit die begrippen niet, wat er uit gehaald kon worden. Wanneer hij b. v. de kategoriën der Modaliteit behandelt, zegt

hij wel zulke dingen als deze: Ich behaupte, dasz Nothwendigseyn und Folge aus einem gegebenen Grunde seyn, durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch sind.... Alles, was wirklich ist, ist auch nothwendig.... etc.; maar ook die uitspraken brengen hem niet tot verdere analyse en bewerken dus niet dat hij zich er over verwondert, hoe Kant nog weer een regulatief a priori kon opstellen voor de overtuiging der begrijpelijkheid der natuur.

Vervolgens behoort, als wij vragen naar Schopenhauer's opvatting van ons principe, niet vergeten te worden Schopenhauer's opvatting van de derde transscendentale Idee, daar het te bewijzen is, dat deze Idee en ons principe identiek zijn.

De derde transscendentale Idee dwingt ons, volgens Kant, om te zoeken naar „ein Unbedingtes der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System¹⁾. Nu is, zooals ik nauwelijks behoef in herinnering te brengen, dit „Unbedingte” slechts „Idee” (focus imaginarius), die geheel buiten de grenzen der mogelijke ervaring ligt; maar wij kunnen haar niet ontberen, „wenn wir den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen. Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniss sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip. Diese Vernunft-einheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form

1) Kant, Krit. d. rein. Vern., Transsc. Dialekt., Buch I, Abschnitt II.

eines Ganzen der Erkenntniss, welches vor der bestimmten Erkenntniss der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniss, wodurch diese nicht bloss ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird" ¹⁾). Het zou niet moeilijk zijn om meer soortgelijke uitspraken aan te halen, want Kant herhaalt gedurig. In 't kort komen al die uitspraken hierop neer: wij beschikken over de Idee van een Wezen, Dat de natuur zoo heeft geordend, dat zij door ons, menschen, in systeem kan worden gebracht. Die Idee is regulatief, heeft geen bestaan buiten onzen geest, is inhaerent aan onze Vernunft en is de leidsvrouw van ons verstand. — Nu vraag ik: wat is nu het onderscheid tusschen deze Idee en het a priori van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen? Voor zoover ik kan inzien, bestaat dat onderscheid niet; en mocht het al bestaan, dan moet ik bekennen, dat ik het niet heb kunnen ontdekken. — Schopenhauer, evenwel, heeft deze identiteit niet opgemerkt, voor zoover ik weet; — waarvan wij moeten zeggen, dat het op zijn minst genomen, slordig is. Maar wat heeft hij nu van deze Idee te zeggen? Weten wij dat, dan weten wij ook wat hij wellicht zou hebben gezegd van het principe, dat het subject van dat opstel is. „Kant”, zegt hij, „der sein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objectiv gültig, sondern nur als subjectiv nothwendig behaupten will, deduciert es, selbst als solches, nur durch ein seichtes Sophisma. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu subsumieren suchen, so lange es geht; so soll dieses

1) Kant, Krit. d. rein. Vern., Anhang zur transsc. Dialekt., von dem regul. Gebr. der Ideen d. rein Vern.

nichts Anderes sein, als eben schon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir voraussetzen. In Wahrheit aber thun wir durch solches suchen nichts Anderes, als dasz wir die Vernunft d. h. jenes Vermögen abstrakter, allgemeiner Erkenntniss, welches den besonnenen, sprachbegabten, denkenden Menschen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, onderscheidet, anwenden und zweckmässig gebrauchen zur Vereinfachung unserer Erkenntniss durch Uebersicht" „Es ist also grundfalsch, dasz unser Aufsuchen höherer Erkenntniszgründe, allgemeiner Wahrheiten, entspringe aus der Voraussetzung eines seinem Dasein nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiermit gemein habe" ¹⁾. — Op deze wijze zou nu waarschijnlijk Schopenhauer ook hebben gesproken over het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, had hij de identiteit ingezien. — Maar zou hij deze beweringen hebben kunnen volhouden? Ik geloof, dat Schopenhauer hier een fout begaat, die niet onopgemerkt mag blijven. Die fout steekt in den volzin, die begint met de woorden „In Wahrheit aber thun wir durch" en die eindigt met „zur Vereinfachung unserer Erkenntniss durch Uebersicht". Wat er staat is nog zoo slecht niet; maar er had meer moeten staan. Schopenhauer had in het licht moeten stellen, dat dat steeds verder opklimmen tot meer algemeene waarheden niet alleen een middel is om ons overzicht van onze kennis gemakkelijk te maken, maar ook om tot de logische kennis der dingen te komen. Want de logische kennis der dingen is het doel van ons weten. Niet de opklimming tot de hoogste abstracties is het doel, maar de logische kennis. Soms kunnen wij zelfs de abstracte waarheden missen om tot de logische kennis te komen;

1) Schop. (ed. Frauenst. 1908) 2 bladz. 575 en 576.

meestal evenwel, niet. In ieder geval, wij beschikken, zooals in het voorafgaande reeds werd opgemerkt en zooals in het reeds genoemde opstel Teleolog. Beoordeel. I van April 1908 eenigszins uitvoerig werd uiteengezet, over de apriorische overtuiging van het logisch karakter van alle geschieden. Het is, alsof wij die logische kennis der dingen eens hebben gehad, maar haar nu hebben verloren, en ons nu weer inspannen om haar te herkrijgen; en het is de wetenschap, die voor ons het middel is om dat doel te bereiken — en tot de middelen van de wetenschap behoort voorn. abstractie. — Indien Schopenhauer dat goed had doorzien, zou hij ook in de derde transcendentale Idee iets anders hebben gevonden dan hij er in vond. — En de oorzaak, dat hij toch niet veel verder kwam dan Kant, ligt al weer in het onnauwkeurig gadeslaan van het werk en het doel van het denken ¹⁾).

Als het geoorloofd is om hier nu nog even bij Kant stil te staan, dan treft ons een wonderlijke zaak op nieuw; ik bedoel de identiteit van de derde transcendentale Idee en van het a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Eerst stelt Kant in de „Kritik der reinen Vernunft” eene transcendentale Idee op, waarvan hij beweert, dat zij het verstand leidt om de ervaring in systeem te brengen. Die Idee is een begrip der „Vernunft”, een a priori leidsvrouw; en hij schrijft er tientallen pagina's over met de bedoeling om ons te waarschuwen, dat zij geen

1) Wat betreft Schopenhauers Krit. der derde transcendentale Idee, dat het een onzinnigheid was van Kant, om te beweren, dat het zoeken naar het „Unbedingte” het wezen was der wetenschap — waarop Kants bewering toch neerkomt — ik geloof, dat Schopenhauer, die beschuldiging uitsprekende, in zich zelf had moeten keeren; want ook bij hem is dat het wezen van het doel der wetenschap. — Het is hier de plaats niet om hierover in bijzonderheden te treden.

objectief bestaan heeft, maar slechts regulatief is. En daarna stelt hij in de „Kritik der Urtheilskraft” een a priori der „reflectierende Urtheilskraft” op, dat juist hetzelfde tot taak heeft als wat in de „Kritik der reinen Vernunft” als het werk der transcendentale Idee was aangewezen. En het merkwaardige is, dat Kant niet blijkt te hebben ingezien, dat hij in een ellendige herhaling trad. — Het is een weinig verheffend schouwspel dezen grooten man, wiens naam in de historie verbonden zal blijven met de diepst ingrijpende wijsgeerige hypothese, die tegelijk houdbaar is, zoo slordig te zien omgaan met zijn a priori's, welker opsporing en ordening hij zich tot levenstaak had gesteld.

2. Trendelenburg en Paul Janet. Dat deze twee schrijvers in één paragraaf worden samengevat, is niet toevallig. Ik wil ook niet beweren, dat zij zeer veel overeenkomst vertoonen, maar in dit opzicht zijn zij aan elkaar gelijk, dat beide een teleologische Metaphysica trachtten te leveren, zonder goed doordrongen te zijn van de noodzakelijkheid, dat een theorie van onze kennis vooraf moet gaan aan elke constructie der wereld. Nu is het ook weer niet zoo, dat zij een theorie der kennis negeerden — Trendelenburg nog minder dan Janet — maar zij waren niet voldoende overtuigd van derzelve noodzakelijkheid. En vandaar ook hunne verkeerde opvattingen over het principe, dat het subject is van dit opstel.

Trendelenburg's opvatting van ons principe vindt men op bladz. 46, 47 en 48 van zijne Logische Untersuchungen II (Leipzig 1870). Het zij mij vergund die in haar geheel weer te geven: Da die reflectierende Urtheilskraft von dem Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen soll, so bedarf sie eines Principis, welches sie nicht aus der Erfahrung schöpfen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prin-

cipien und die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben zu begründen hat. Sie nimmt es aus dem eigenen Verstande und betrachtet die empirischen Gesetze nach einer solchen Einheit, als ob gleichfalls ein Verstand, wenn gleich nicht der unsrige, sie zum Behaf unserer Erkenntnisvermögen gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen. So ergibt sich der Zweck, durch den die Natur so vorgestellt wird, als ob ein Verstand den Grund der Einheit ihrer Mannigfaltigkeit enthalte. Denn der Zweck ist der Begriff von einem Gegenstande, sofern der Begriff zugleich den Grund der Wirklichkeit des Gegenstandes in sich trägt. Der Zweck ist daher nur von uns entlehnt, nichts als eine Analogie, nichts als ein Leitfaden, um die Naturkunde nach einem neuen Princip zu erweitern So betrachtet Kant dies ganze Princip Kant kann nicht anders. Die geschlossene Consequenz seiner ganzen Ansicht fordert es so. Wäre der Zweck etwas in den Dingen, wäre darnach der Verstand der Architect der Welt: so wäre mit dem erkantten Zweck das Ding an sich erkannt und dies so sorgsam verschleierte Götterbild gelüftet. Wenn Kant Raum und Zeit zu Formen der menschlichen Anschauung, die Kategorien zu Stammbegriffen des menschlichen Verstandes, die im Urtheil ausgesagte Einheit der Dinge zu einer Folge der Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins, die Idee des Unbedingten zu einem bloßen Spoon und Stachel des menschlichen Erkennens macht, damit es einem Nebelbilde nachjage, das immer weiter in die Ferne zurückweicht: so muss Kant auf ähnliche Weise den Begriff der Zweckmäßigkeit zu einer menschlichen Maxime herabsetzen. So wandelt denn der erkennende Mensch herum, zwar von den Dingen nach allen Seiten abgeschnitten, doch mit sich selbst in gesetzmäßigem Einklang. Soll es denn aber genug

sein, wenn eine Uhr nur mit sich selbst in regelrechtem Gange stimmt, einerlei, ob sie nach der Sonne geht, der groszen Weltenuhr?"

Dit lange citaat, dat ik ter wille van de duidelijkheid en de frischheid er van den lezer niet wilde onthouden, drukt Kant's opvatting correct uit. Trendelenburg stelt zijn tegenpartijder, als ik het zoo zeggen mag, eerlijk voor. Maar met instemming geeft hij Kant's gedachtengang niet. „Soll es denn aber genug sein, wenn eine Uhr nur mit sich selbst in regelrechtem Gange stimmt, einerlei, ob sie nach der Sonne geht, der groszen Weltenuhr?" — Waarop grondt hij zich nu bij zijne verwerping? Er is reeds gezegd, dat deze man bovenal metaphysicus is en wel metaphysicus van de oude soort. Hij wil zoo veel mogelijk behouden van de absoluutheid der empirische wereld. Daarom kon hij wel toegeven, dat ruimte, tijd, categorie en doel uit onzen geest stammen, indien dit maar niet de strekking had om de natuur tot een subjectivum te verlagen. Het kunststuk om zoowel de subjectiviteit van tijd, ruimte, categorie en doel te handhaven als de absoluutheid van de natuur, volbrengt Trendelenburg door zijne leer van de „constructive Bewegung", waardoor zoowel in als buiten den geest tijd, ruimte, categorie en doel tot stand kwamen. En dat is het punt, waaraan hij zijn aandacht geeft en waardoor hij van de analyse van ons principe wordt afgehouden. Hij onderscheidt het niet van de derde transscendentale Idee, of, liever, spreekt niet over de identiteit; noch noemt hij de species der doelmatigheid, wanneer hij met het doelbegrip opereert, een verzuim, dat in Logische Untersuchungen niet behoorde voor te komen. Men behoort daar te specificceeren en niet bij algemeenheden te blijven staan.

Ook acht Trendelenburg onvoldoende op het verschil,

dat er is tusschen de a priori's. Het a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen is iets anders, stamt uit andere gemoedskrachten (volgens Kant, ten minste) dan de a priori's der kategorie en die der transcendentale Aesthetik.

Zooals reeds werd gezegd, spreekt hij niet over de identiteit van de derde Idee en ons a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Wanneer hij over Kants doelbegrip schrijft, gebruikt hij nu eens woorden uit de „Kritik der reinen Vernunft” dan weer uit de „Kritik der Urtheilskraft”, Wij mogen dus vermoeden, dat hij de identiteit wel heeft gevoeld; maar hij nam geen aanstoot aan die omstandigheid; zij drong niet voldoende diep tot hem door om hem tot verwondering te brengen.

De energie van dezen man werd te zeer in beslag genomen door metaphysische interessen, dan dat hij iets van waarde kon doen voor de logische. Het spreekt vanzelf, dat van hem niet kan worden verwacht, dat hij ontdekte, dat het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen een noodlottige verdubbeling was van het logische causaliteitsbeginsel.

Paul Janet Ook deze man is metaphysicus. Het is hem er om te doen om te bewijzen, dat er voor de finaliteit in de natuur slechts verklaring is in eene „cause intelligente”. Dat lag hem het naast aan het hart; en vandaar zijn onvoldoende kritiek op het principe, dat het subject is van dit opstel. Dat principe kent hij echter behoorlijk goed; hij zag goed in, wat Kant er mee wilde. Men hoore slechts: — „En un mot, la raison pure nous fournit des concepts qui suffisent à constituer la nature, à la rendre possible: ces concepts, qui sont les catégories, et dont le principal est le concept de causalité, nous apprennent qu'il y a une

nature soumise à des lois; et cela suffirait pour l'intelligence de cette nature, et pour lui donner une certaine unité. Mais, une telle nature serait encore possible pourvu qu'il y eût des lois, quand même ces lois particulières n'auraient aucun rapport entre elles, et formeraient des systèmes séparés. Seulement dans cette hypothèse, comment pourrions-nous l'étudier? Il nous faut donc quelque chose de plus: nous avons besoin, pour comprendre la nature et pour l'étudier avec facilité, de croire qu'elle forme un système, un ordre, que les diverses parties se lient entre elles; de là ces principes: „La nature ne fait rien en vain — La nature agit par les voies les plus simples — La nature ne fait pas de sauts. (Loi de continuité, loi de parcimonie, loi de la moindre action).” Or toutes des maximes peuvent se ramener à une règle fondamentale: à savoir, „que les lois particulières de la nature doivent être considérées d'après une unité telle que l'aurait établie un entendement, qui, en donnant ces lois, aurait eu égard à notre faculté de connaître, et voulu rendre possible un système d'expérience, fondé sur les lois particulières de la nature” ¹⁾. Voor zoover ik kan inzien, geven deze regelen Kant's bedoeling behoorlijk goed weer. Janet's kritiek, evenwel, geeft blijk van gemis aan een juist inzicht in den inhoud van het causaliteitsbeginsel. Hij identificeert het a priori der innerlijke doelmatigheid ²⁾ met het onze, alsof het een zaak was, die vanzelf sprak. Geen kwestie van eenig betoog om die identiteit te bewijzen. En wanneer dan die identiteit eenmaal is vastgesteld richt zich de kritiek op het a priori der innerlijke doelmatigheid, dat Janet in de vol-

1) Paul Janet, *Les causes finales*, 3de ed. (Paris 1901), bladz. 437 en 438.

2) Aangaande de innerlijke doelmatigheid en het verband daar tusschen en tusschen de doelmatigheid van ons principe zij het mij vergund te verwijzen naar *Teleolog. Beoordeeling V*, in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte van Maart 1910*.

gende woorden verduidelijkt: ... La finalité est une hypothèse, et même une hypothèse nécessaire, étant donnée la conformation de l'esprit humain; mais rien ne nous autorise à supposer que cette hypothèse ait un fondement objectif dans la réalité, et qu'un entendement qui pénétrerait jusqu'au principe même de la nature, serait encore obligé de s'y conformer ¹⁾). En de kritiek daarop luidt als volgt: Nous distinguons deux sortes d'hypothèses: l'une que l'on peut appeler objective et réelle; l'autre subjective et figurative. Dans les deux cas, l'hypothèse n'est jamais qu'une supposition, c'est-à-dire une conception qui n'est pas absolument démontrée; mais dans le premier cas, elle est censée correspondre à la vraie nature des choses; dans le second cas, elle n'est qu'un moyen commode pour l'esprit de se les représenter: la différence serait à peu près celle qui existe entre les classifications naturelles et les classifications artificielles. Par exemple, l'hypothèse de l'éther n'est encore qu'une hypothèse, puisque cette substance ne tombe pas immédiatement sous l'expérience; mais pour les savants cette hypothèse, dans la mesure où elle est autorisée par les faits, représente véritablement la nature.... Dans le second cas au contraire, l'hypothèse n'est qu'un moyen figuré de représenter par l'imagination le phénomène à expliquer. Je puis me servir de l'hypothèse de l'attraction, sans lui accorder aucune valeur objective, mais simplement parce qu'elle est commode à l'esprit. Je me représenterai par exemple une corde tendue attachée à la lune, et qui serait tirée par quelqu'un placé au centre de la terre: c'est là une figure, une métaphore, qui sert à fixer mes idées comme les images représentées sur le tableau fixent les idées du géomètre" ²⁾). Deze algemeene theorie van

1) Paul Janet, l. c. bladz. 445.

2) Ibid. bladz. 446 en 447.

hypothesen past Janet nu ongeveer als volgt op ons principe toe: Indien men van eene finaliteit der wereld zegt, dat zij een meening is, dan is die meening natuurlijk een hypothese van de eerste soort en dan behoort men de waarschijnlijkheid dier hypothese te bepalen door haar aan de feiten te toetsen — en dan is het door niets gerechtvaardigd, als men die meening tot een conventioneelen regel voor het gebruik van het denken verklaart zonder haar „aucun rapport à la réalité” te laten hebben ¹⁾). Aldus Janet. M. a. w. een subjectief a priori, een a priori eener reflectierenden Urtheilskraft, dat niets constitueert, maar slechts reguleert, is een onding — een phantasma. Voor zoover deze kritiek gaat is zij volkomen juist. Janet heeft instinetmatig gevoeld, dat er met het principe, dat het subject van dat opstel is, iets niet in den haak was. Hij kon er niets mee aanvangen in zijn nuchter inductie-proces, waarmee hij Gods bestaan wilde bewijzen; en ik geloof niet, dat ooit een metaphysicus er raad mee zal weten, zoolang hij niet door-en-door in de theorie der kennis is thuis geraakt, zooals die door Kant is gegeven, en zoolang hij niet een geloover daarin is. — Maar van een zorgvuldig onderzoek is ook bij Janet geen sprake. Hij voelt beter dan hij denkt, dat dit principe niet deugt. En geen wonder, want hij had, zooals reeds meermalen in deze regelen is gezegd, een ander doel, n. l. het bewijs van Gods bestaan. En daarvoor was hij zijn energie noodig. — Toch heeft hij wel gevoeld, dat in zijn argumentatie over het causaliteitsbeginsel niet geheel kon worden gezwegen, daar toch op dat beginsel het heele betoog moest steunen. Bij zijne uiteenzettingen daarover, die hij geeft in een appendix „le problème de l'induction”, houdt hij zich evenwel, slechts

1) Paul Janet, bladz. 447.

bezig met zulke vragen als deze: hoe komt het, dat ik zeker weet, dat water kookt bij 100 graden en dat ik niet zeker weet, dat een eclips een voorbode is van publieke rampen? En deze en soortgelijke vragen beantwoordt hij dan door bepaalde empirische voorwaarden te noemen; die noodig zijn om een betrekking causaal te doen zijn. Daarop komt ten minste de redeneering neer. Geen sprake van iets anders dan grove empirie. En deze man geeft hier en daar, zooals ook in de voorafgaande regelen gebleken is, bewijs, dat hij in sommige principes van Kant zich bewegen kan!

Het spreekt, dat bij dezen stand van zaken Janet de man niet was, om het verband te ontdekken tusschen het causaliteitsbeginsel en het principe, dat het subject van dit opstel is. Ook over de identiteit van de derde transscendentale Idee en ons principe zwijgt hij. Hij heeft ze hoogstwaarschijnlijk niet opgemerkt — misschien ze wel gevoeld, maar niet met die levendigheid, die noodig was om hem tot verwondering te brengen over de verdubbeling van een beginsel van eenig belang.

(Slot volgt.)

DE R.K. KERK EN DE AFSTAMMINGSLEER.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

(Slot.)

IX. De afstammingsleer bij de Protestanten.

Vraagt men zich af, hoe de Protestantsche kerken zich jegens deze leer verhouden, dan kan het antwoord kort zijn.

Het zwaartepunt der belijdenis is door de Hervorming verplaatst van het kerkelijk instituut naar het geweten. Doch dit hebbe zich te laten leiden door de geopenbaarde waarheid en niet enkel door eigen ‚natuurlijk’ inzicht. De waarheid is geopenbaard in de H. Schriften en alleen daarin; het Protestantisme heeft van ouds geprotesteerd tegen het omlaagtrekken van het goddelijke naar het geschapene, dat immers verandert en voorbijgaat. De Kerk kan niet goddelijk zijn en heeft geene macht over de goddelijke dingen. De *ware* Kerk is eene *onzichtbare* kerk. Het aardsche instituut heeft niet anders te doen dan de idee van het Christendom zuiver te houden, doch deze zuivere Christelijke idee heeft niets van doen met de ontwikkelingsvormen daarvan.

Luther heeft, vooral in latere jaren, den grond van het aanzien der H. S. gezocht in het feit, dat zij het evangelie inhoudt; eerst sinds Calov en Quenstedt in hunnen strijd met Calixt is de *woordelijke inspiratie* der schrift in het Protestantisme streng geldend gemaakt.

Er is voor den Protestantschen openbaringsgeloovige geen

ander systeem mogelijk: voor den katholiek wordt de hier en daar door voorbehoud ondermijnde verbaalautoriteit der H. S. aangevuld door het gezag der Kerk als uitlegster; voor den Protestant is er niets dan de H. S., daar de Kerk geen onmiddellijk beslissende kracht heeft in geloofszaken. Laat hij dus iets uit de Schrift vervallen, waar is dan de grens te stellen tegen eene voortgaande ondermijning van het gezag in Gods Woord? De Gereformeerde Kerken hebben daarom elk aanvangend exegetisch gewas als onkruid uitgeroeid. De Bijbel behoeft niet te worden uitgelegd; hij spreekt voor zich zelf. Alle medewerking van mensche lijke rede kan het klare woord Gods slechts bezoedelen. De Roomsche Kerk had de onvoldoendheid, ja het gevaar ingezien van de vaak misverstane teksten voor een theologisch niet getraind leekenpubliek. Het Protestantisme stelt de theorie op van de duidelijkheid en verstaanbaarheid der H. S. de leer der z. g. *perspicuitas sanctae scripturae*.

Met deze leer was echter het *feit* der niet-overeenstemming binnen de Schrift en de moeilijke verstaanbaarheid van donkere plaatsen niet weggenomen. Niettegenstaande die *perspicuitas* moest dus nog opzettelijk en afzonderlijk voor de eenheid des geloofs worden zorggedragen. Er werden opgesteld geloofsnormen, *regulae fidei*, die den *waren* zin der Schrift, helderder en bondiger dan deze, weergaven.

De bijbelboeken, die oorspronkelijk hadden moeten volstaan als het eenige bolwerk tegen de autoriteit der Roomsche Kerk eenerzijds, en anderzijds tegen de mystiek, die enkel leefde in het licht van persoonlijk doorleefde heilsgesbeurtenissen en redelijke inzichten, de bijbelboeken moesten dus nu worden geschraagd met behulp van geloofsdocumenten.

Welke verhouding is er tusschen het gezag der bijbelboeken en der kerkelijke geloofsdocumenten?

Het Lutheranisme, waar de Kerk een meer ‚substantieel’ bestaan heeft dan bij andere Protestantsche genootschappen, kent ook aan de belijdenisschriften een geïnspireerd karakter toe. Zij houden ‚voor alle tijden’ de ware norm in voor de schriftuitlegging en zijn dan ook met ‚bijzondere medewerking’ van den H. Geest ontstaan. De bijbel blijft de ‚norma normans’, de bepalende norm, en staat boven alle menschenwerk; de belijdenisschriften hebben een afgeleid karakter, maar zij zijn ook norm voor het ‚geloofsleven, en uitteraard afgeleide norm, ‚norma normata’.

Geheel anders bij de Gereformeerde Kerken hier te lande. De Kerk mist hier elke goddelijke autoriteit en inspiratie. De kerkelijke geloofsdocumenten zijn de grondslag voor het zuiver kerkelijk te zamen behooren der leden, het zijn slechts ‚formulieren van *éénigheid*’. „Al zulke formulieren hebben uitsluitend een *kerkelijk* gezag en geen het minste gezag over de *conscientiën* . . . , Betuiging van instemming met deze ‚Formulieren’ beteekent dus niet, dat men deze formulieren, als losse en op zich zelf staande stukken, voor eensluidend met de volstreckte waarheid acht . . . maar dat men ze alleen wil laten varen, bijaldien eenig deel in haar bleek te strijden met den Woorde Gods” 1);

10. Wat den Bijbel aangaat als kenbron voor het aannemen van eene houding jegens het transformisme, kunnen wij kort zijn. Dezelfde opmerkingen. in het kamp der Roomsche ultra-orthodoxie gemaakt, uit naam der Schrift, gelden ook hier. Het Bijbelwoord zegt voor hem, die er toe is overgegaan, om ook maar het minste voorbehoud, ja eene opzettelijke voorzichtigheid, in acht te nemen jegens de Schrift, niets vóór, niets tégen de leer. Ook de geloovige protestant kan de mogelijkheid laten gelden, dat met de stof, waaruit de

1) Dr. A. Kuyper, De drie Formulleren van Eenigheid p. VI.

mensch is geformeerd, organische stof van dierlijke vóórvormen kan zijn gemeend. Het gaat niet om de *beaming* van het transformisme, maar om de vrijheid van den geleerde, om in een wetenschappelijk controvers partij te kiezen, of zij het slechts die gedachte als abstract-mogelijk i. e. als werkhypothese te aanvaarden.

Wilde men zich beroepen op den *traditioneelen* zin van het woord, dan beriep men zich niet op het goddelijk woord, maar op de menselijke vertolking. Bovendien heeft de meest vasthoudende orthodoxie de verbaalinspiratie laten varen. In het strengst gereformeerde onderricht ontmoet men zekere voorzichtige exegetische wendingen, die van elders bekend zijn. Wanneer men nagaat, wat een vloed van eruditie van Roomsche apologeten en Bijbelgeleerden is komen aanzetten sinds \pm 1850, om de meest opzienbarende interne en externe bijbelcontroversen te verzwelgen, eene eruditie, waarin de systemen der kerkvaders weer alle hebben meegedaan, bovendien nog versterkt en verrijkt door de scherpzinnigheid en den ijver, waarmede allerlei katholieke instituten, colleges, congregatiën, commissiën, en kloosterorden de bijbelquaestie èn wijsgeerig èn detailleerend hebben aangevat, — dan twijfelt men bijna, of het mogelijk is, om exegetische nieuwigheden te verzinnen.

Men ontmoet telkens bij de Schriftuitlegging dezelfde moeilijkheden, en zelden bij de Protestantsche uitleggers ex officio groote lust om voor de verbaalinspiratie te getuigen, anders dan in den vorm van een antwoord op een dringend herhaalde vraag.

Antwoordt bijv. de voorganger, dat de tekst Jozua X: 12—14 niet strijdt met de Copernicaansche wereldaanschouwing, „aangezien Jozua enkel heeft beschreven, wat hij had gezien”, dan is daar voor den aanhanger der verbaalinspiratie ketterij te verbaliseeren. Het staat er niet, en de

opmerking is in strijd met de leer der perspicuitas, en met die der goddelijke inspiratie. Zou de orthodoxe inspiratieleer wel ergens anders zijn te vinden in haar zuiveren vorm dan bij enkele dier stoere, schriftvaste, onverwrikbare, lastige maar eerwaardige geesten, die van uit hun afgelegen dorp en in hun buitenkerkelijke samenkomste, menige gereformeerde grootheid als een 'afgedoolde' van de ware leer beklagen?

Het staat althans vast, dat door geen predikant, anders dan bij wijze van ignoreering der exegetische quaesties, de verbaalinspiratie wordt verdedigd.

Vraagt men naar de belijdenisformulieren, die dus voor het eenheidsbesef der lidmaten de uiting en de basis zijn, dan kan het antwoord niet anders luiden. Wie de 37 geloofsartikelen (de Confessie van Guy de Brès) den Catechismus, De Dordsche Leerregels benevens de drie Oecumenische belijdenissen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum, en Athanasianum) naleest, ziet, dat de kerkelijke acten in deze hoegenaamd niet bindend zijn. De dogmaticus mag persoonlijk over deze zaak denken, gelijk hij wil; zelfs de formulieren van eenigheid zijn voor de consciëntiën niet bindend, laat staan zijne private meeningen.

De houding, door de Gereformeerde godgeleerden ten aanzien der in dit geschrift behandelde quaesties ingenomen, is zeer onvast. Wel heeft de Protestantsche theoloog als zoodanig voor den Schriftvasten leek geen gezag, als dat van de Roomsche congregatiën of godgeleerden voor den Katholieken leek, en kunnen zijne meeningen, voor zoover zij niet direct en klaarblijkelijk uit de H. S. zijn afgeleid, een slechts privaat karakter dragen. Toch zullen wij er even op ingaan. Men stuit bij dr. Kuyper, dr. Bavinck etc. op de vrees voor vereenzelviging van mensch en hooger dier, en

merkt bij hen dan onwillekeurig de weifelende terminologie op. Vergelijkt men de verhandelingen dezer mannen met die van Roomsche theologen, dan wordt men bij de laatsten getroffen door de grootere actualiteit der conflicten tusschen wetenschap en overgeleverd geloof, door de nauwgezetere werklust en den grooteren ernst bij de bestudeering der exegetische problemen.

De reden valt hierin te zoeken, dat 1^o. het Protestantisme in beginsel en sedert den aanvang vijandig staat tegenover de rede en hare 'aanmatigingen', 2^o. dat in het Gereformeerde of engere Protestantisme zich nooit een uitgebreid wetenschappelijk systeem heeft kunnen ontwikkelen, zooals bijv. binnen het Katholicisme de geestelijke wereld van S. Thomas' leer, en derhalve de conflicten tusschen 'geloof en wetenschap' nooit inwendige conflicten kunnen worden *binnen* de Kerk, die opgelost *moeten* worden, doch hoogstens uitwendig ontmoette tegenstrijdigheden met de vijandige, ongeloovige wetenschap, welke kunnen worden verdoezeld, of welker actualiteit zonder hinder kan worden voorbijgezien.

Voor den orthodoxen Protestantschen theoloog hier te lande is er nauwelijks een probleem ter zake der afstammingsleer; de meerendeels onontwikkelde leek heeft het nog ternauwernood gesteld. De argumenten, die huidige theologen met den gloed der nieuwhed te berde brengen, zijn reeds veertig jaar geleden door Roomsche geleerden ver- en afgediscussieerd.

In Duitschland heeft de orthodoxe theologie Mivart's gedachte aangenomen. Vooral prof Dennert, een 'positiver Christ', bondgenoot van Stöcker en wetenschappelijk directeur van den 'Keplerbund', van Christelijke zijde tegen den Monistenbund opgericht, belijdt daar een positief geloof aan het geopenbaarde karakter der H. S., maar meent evenals

Mivart, dat er bij den Christen geen schroom behoeft te zijn, om de studie van het ontwikkelingsprobleem aan te vatten. „Een ware Christen”, zegt Dennert, „kan de resultaten der wetenschap met gerustheid afwachten”. Uitgesloten is volgens Dennert eene afstamming van den mensch van nog bestaande diersoorten. De soort, die zich tot den mensch heeft ontwikkeld, is verdwenen nadat haar rol was uitgespeeld. Eerder is denkbaar, dat sommige bestaande diersoorten ontaardingstypen zijn naar menschelijke of pseudo-menschelijke voorouders.

Het gezag van prof. Dennert in deze quaestie berust op het feit, dat hij eene positieve orthodoxie belijdt.

De Protestant mag uit zoölogisch oogpunt de transformatieleer bestrijden: alleen bekrompenheid of onwetendheid kan hare principieele ontoelaatbaarheid uit zuiver-religieus oogpunt bepleiten. En bij vage, onontwikkelde intelligenties is deze mogelijkheid lang niet denbeeldig te achten.

BOEKBESPREKING.

Stanislaus von Dunin—Borkowski. S. J.
Der junge Despinosa. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Munster, Aschendorff, 1910. Mk. 15.

δόσις δλίγη τε φίλη τε noemt Von Dunin-Borkowski zijn werk over den jongen Spinoza. *δλίγη* is het nu wel niet, noch wat omvang noch wat beteekenis betreft, maar zonder twijfel kan het een welkom geschrift genoemd worden voor allen die zich voor Spinoza en zijne philosophie interesseeren.

De eerste 25 jaren van diens leven waren tot voor korten tijd in duisternis gehuld. Het Evangelium Coleri, zooals Brunner Köhlers Biographie noemt, wist ons daarvan weinig te berichten en Lucas, die iets meer daarvan scheen te weten, vertrouwde men niet. Zoodoende was men gedwongen het onbekende door conjecturen aan te vullen, een gebied waarop zich bij voorkeur romanschrijvers bewogen.

Een belangrijk deel van Spinoza's leven bleef ons onbekend terrein. Nu komen echter bij iemand als Spinoza, wiens gedachtenleven ons zoozeer belangstelling inboezemt, de uitwendige levensomstandigheden niet bijzonder in aanmerking. En dus waren voor alle Spinozakenners veel meer dan alle romantische gissingen van gewicht, de pogingen der joodsche theologie, om vast te stellen welke sporen de studie van deze wetenschap in den geest des wijsgeers had achtergelaten. Joëls „Zur Genesis der Lehre Spinoza's" (Breslau 1871) en zijn onderzoekingen betreffende de bronnen van het Godgeleerd-Staatkundig Vertoog, wezen ons daarin den weg. Sedert werd het rabbijnsch onderricht door den jongen De Spinoza genoten, het uitgangspunt voor alle beschouwingen over zijn eerste ontwikkeling. — Waar echter

dit onderzoek door joden werd aangevat, ontbrak vaak de gewenschte objectiviteit en waar Christenen zich daarmede bezighielden, miste men dikwerf de nauwkeurige kennis en de juiste waardeering der rabbijnsche wijsheid.

Nu is het juist de groote waarde van het aangekondigde werk dat daarin met een verbazende onpartijdigheid de invloed wordt beschreven welke de geheele wereldwijsheid, die der Joden en Arabieren inclus, op den alomvattenden geest van Spinoza heeft uitgeoefend die juist hem in buitengemeene mate heeft gekenmerkt. Het standpunt van den schrijver die zich teekent S. J. treedt geheel op den achtergrond. Zijn werk levert een treffend bewijs dat een waarlijk wetenschappelijke gezindheid in staat is, zelfs den grootsten tegenstander tot het inzicht in de historische waarheid te leiden. — Evenals Spinoza heeft hij zonder vooroordeel, geometrisch, zijn onderwerp beschouwd, en zoo doende is het hem gelukt met „Interesse ohne Affekt” de kiemen van dit rijke geestesleven na te vorschen.

Het werk begint met een kritische beschouwing der levensbeschrijvingen, bronnen, sagen enz. Reeds daaruit valt veel te leeren, daar vele van genoemde monographien ons hier in een geheel nieuw licht verschijnen.

Enkele opmerkingen mogen ons hierbij geoorloofd zijn. Op blz. 10 spreekt de schrijver van een Prijsvraag van 't Stolpiansche legaat over Spinoza.

De schrijver is er verwonderd over dat zulk een verhandeling uitging van een Genootschap dat hoofdzakelijk voor de Rhetorica bestemd scheen. Dit laat zich echter gereedelijk daaruit verklaren dat aan de filosofie weleer aan onze Universiteiten nog geen zelfstandig bestaan werd toegekend. Zij moest dienen als dienaar der jurisprudentie der theologie en der physica en is nog heden ten dage, helaas, aan de letteren verbonden.

Veel belangrijker echter dan de door Von Dunin vermelde prijsvraag, is die van 1760, wel niet over Spinoza, maar toch door Monnikhoff geheel in Spinozistischen geest beantwoord. Wij zouden hier veeleer nog den invloed van De Murr in meenen te herkennen, die in 1752 Holland bezocht.

In de hier behandelde Bibliographie komen natuurlijk ook de oudste levensbeschrijvingen ter sprake. Hier wensch ik bij op te merken dat Van der Spyeck niet de huisheer maar wel de ouderling

is geweest van Colerus. Ook schijnt het den auteur ontgaan te zijn dat nog in 1732 een Titelluitgave van Colerus verschenen is, die voor eenige jaren nog in 't bezit der Firma Nijhoff was.

Wat von Dunin van Lucas mededeelt, kan nu wel als vastgesteld worden aangenomen. Zijn onderzoekingen hebben die van Freudenthal aangevuld.

Wij meenen dat het boek dat Kortholt in 1680 uitgaf onder den titel de *tribus imposteribus magnis liber*, als antwoord op het tweede Deel van Lucas moet worden beschouwd.

Na deze voorloopige beschouwingen begint v. D. B. zijn eigenlijk onderzoek naar Spinoza's geestesontwikkeling. Eerst worden wij natuurlijk naar de school verwezen waar hij 't eerste onderricht ontving. De inrichting van dien „Boom des Levens” zooals hij heette, is ons nauwkeurig bekend. Wij weten dus dat hij eerst in de Thora dan in den Talmud eindelijk ook in de Kabbala of geheimleer werd ingewijd. De sporen van dit onderwijs in Sp. boeken gaat v. D. op de zorgvuldigste wijze na. Vooral wijst hij op de aleenheidsleer en de beteekenis der moraal, door Sp. ten allen tijde op den voorgrond gesteld, als de vrucht van bovenbedoeld Rabbijnsch onderricht en vindt de scherpzinnige Joodsche exegese terug in het godgeleerdstaatkundig Vertoog. Van de Kabbala bleef weinig over in Spinoza's helderen geest, toch is nog hier en daar iets van het mysticisme te bespeuren dat het eigenaardige van deze Afdeling der Joodsche leer uitmaakt.

Nu onderstelt v. D. B. met vele anderen in den tegenwoordigen tijd, dat na dit tijdperk een oogenblik van scepticisme voor Spinoza is aangeboden. Men meent dit te mogen opmaken uit den aanhef van de *Emendatio intellectus*, meestal door Verheldering des Verstands vertaald. Allereerst is deze vertaling verkeerd. Spinoza wenschte zooals hij in den 34sten Brief zegt, in deze *Emendatio* een *κάθαρσις* te geven, eene expurgatio, dat wat Tischirnhaus later met zijn *medicina mentis* bedoelde.

Intellectus beteekent ook niet verstand, maar geest.

Uit de Dialogen van de Korte Verhandelingen blijkt wat men destijds onder Verstand en Rede verstond.

Intellectus is wat de Duitschers thans Vernunft en wij Rede noemen, wat toenmaals reede heette en ratio is nu ons verstand.

's Menschen geest van allerlei vreemde en verkeerde ideeën te bevrijden, te verlossen, dat was zijn doel met de Emendatio.

Het verstand, ons kenvermogen te willen verbeteren, zou Spinoza nooit zijn ingevallen.

Dat orgaan is volmaakt evenals al wat is, maar wij maken er een verkeerd gebruik van.

Wat nu de Sturm- en Drangperiode betreft, die uit den aanhef der Emendatio zou blijken, zoo moet men m. i. daarop niet te veel nadruk leggen, wat betreft Sp. persoonlijkheid. Het is de aanhef van alle Moraal, het klagen over de Affecten, en dat Sp. hier meer persoonlijk optreedt is daar aan toe te schrijven dat het werk niet is nagezien, zooals de voorredenaars ons uitdrukkelijk zeggen. De inleiding is goed gesteld en maakt indruk, maar is zoo algemeen menschelijk dat men volstrekt geen recht heeft daarin een soort van confessie te lezen.

Na deze weifelingen in den zin van Descartes is De Spinoza volgens v. D. dan ten slotte tot de vaststelling van zijn alleenheidsleer en wel eerst na 1660 gekomen.

Maar hoe dan ook, hetzij zonder, hetzij na een periode van twijfel, we zien Spinoza thans, al zeer spoedig, evenals de scolastiek, die hij nu van twee zijden eerst door de Joodsche wijsbegeerte daarna door Van den Ende had leeren kennen, vaststaan in het geloof dat bovenzinnelijke waarheid te vinden was, en volgen nu met v. D. B. Spinoza als 'tware op den voet bij zijn onderzoek naar de bronnen waarin de groote vragen naar de eenheid van God en wereld, van lichaam en ziel worden ontleed.

Hij wijst ons aan hoe en door welken invloed Sp. ten slotte tegen de scholastiek is opgetreden en de moeilijkheden in die vraagstukken gelegen, heeft trachten op te lossen.

Hier nu, bij de kern van het stelsel komt het standpunt van den schrijver zelven uit. Volgens hem heeft Despinoza de door de scholastiek gestelde vragen of *niet* of in *verkeerde* richting opgelost, waaruit natuurlijk volgt dat de Ethiek in zijn geheel op zwakken grondslag steunt.

Hebben de M. E. denkers dezelfde problemen overpeinzend als Despinoza. maar ze in anderen zin oplossend, daarbij den invloed ondervonden van het dogma dat hen altijd gevangen hield of heeft de Spinoza en lij alleen zich daarvan weten te bevrijden en het goede deel gekozen? Dat is de vraag.

Wie hier een antwoord op wil geven moet beide echter kennen. — En dat is veel geëischt.

Descartes analytische Geometrie als achtergrond en symbool van Spinoza's stelsel wordt op blz. 403 vlgg. in navolging van Brunschvicg prachtig uiteengezet en ook in deze bladzijden moeten wij wederom den stijl van dit boek bewonderen.

Het geloof in de Mathematiek in Despinosa's tijd door Descartes levenswerk duizendvoudig versterkt, is het geloof geworden in de mogelijkheid eener wereldbeschouwing op denzelfden leest geschoeid als zijne Geometrie. Niet alleen vormelijk maar wezentlijk bezielt dit zijn geheele stelsel en de erkenning eener volstrekte noodwendigheid is daarvan mede het voornaamste en invloedrijkste gevolg. Dat ook dit hoofddogma der Spinozistische levensleer geen genade kan vinden in de oogen van zijn levensbeschrijver, spreekt van zelf.

Deze gaat na de belangrijke bespreking der wijsgeerige invloeden over tot de beschouwing van Sp. omgeving en verbaast ons dan weer door de heldere voorstelling die in dit boek van Hollandsche toestanden gegeven is De Mennonieten en Mystici worden zeer duidelijk en juist omschreven; daarbij verwondert het ons echter dat de invloed van Calvijn op Sp. denken zoo laag geschat wordt.

Reeds het feit dat Despinosa Calvijn's Institutio in 't Spaansch bezat, is teekenend, maar overigens is Calvijns geest zoo nauw verwant met 't O. T. dat, ook volgens v. D. B. zulk een diepen indruk op Desp. heeft achtergelaten, dat Calvijn hem ongetwijfeld nader heeft gestaan dan hier wordt toegegeven. Ook dat hij weinig van 't Catholicisme zou geweten hebben, zooals v. D. B. beweert, is onwaarschijnlijk.

Van wien zou hij dat beter hebben kunnen leeren dan van Van den Ende den Jezuiet, met wien hij eenige jaren dagelijks heeft omgegaan. De vraag echter of hij doorgedrongen was in de geheimen der scholastiek zal wel met v. D. B. in ontkennenden zin beantwoord moeten worden. Dat hij veel daaruit ontleend heeft, is vooral door Freudenthal aan 't licht gekomen. Men slaat echter den verkeerden weg in daarbij hoofdzakelijk op de *Cogitata Metaphysica* te wijzen. Deze zijn niets dan een wijsgeerig collegie, zooals destijds door iederen docent in de wijsbegeerte o. a. P. Bayle gehouden werd en waarbij de Scholastiek

natuurlijk ten grondslag lag. Aangezien Despinoza echter later zijn proefschrift, zooals ik de Principia zou willen noemen, met zoovele woorden openlijk heeft genegeerd, geloof ik dat men hem voor niets daarin verantwoordelijk mag stellen, evenals hijzelf dat recht aan W. Blyenberg heeft ontzegd.

Dat de scholastiek ook op hem zijn invloed heeft uitgeoefend, was reeds lang aangenomen op gezag van Pollock die de genealogie der Spinozistische wijsbegeerte heeft opgesteld. In bijzonderheden heeft echter Freudenthal daarop de aandacht gevestigd. Over 't geheel heeft deze uitmuntende geleerde aan wien wij zooveel verplicht zijn, reeds den waren weg gewezen die bij dit onderzoek gevolgd moet worden en te bejammeren is het dat zijn derde Deel ons niet geworden is, want al is zijn Biographie eigenlijk meer te beschouwen als een beschrijving van Spinoza's gedachtenleven, toch was hij daarbij nog te zeer aan de tijdrekening gebonden om zich geheel aan de beschouwing der eeuwige dingen te kunnen wijden.

Wat hij ons niet kon geven heeft thans v. D. B. trachten te doen, en waar hij met zooveel volharding en goeden uitslag de jeugd v. Despinoza heeft beschreven, mogen we van zijne hand dan ook met ongeduld „die Reife” tegemoet zien, welke hij op verscheidene plaatsen van zijn boek, al is 't ook terloops ons beloofd heeft.

M. i. is in dit boek Despinoza's ontwikkelingsgang beschreven, als het vroeger nog niet was geschied en daardoor een onwaardeerbare bijdrage geleverd tot beter verstand der Ethiek.

Den Spinozist doet het aangenaam aan, hier de hoofbestanddeelen van Spinoza's gedachtenkring als 't ware ab ovo te kunnen gadeslaan, maar tevens de grootsche en verheven onpartijdigheid te mogen constateeren, waarmede hier door een erkend tegenstander over die denkbeelden geoordeeld wordt. Wel is dit geschied zooals de schrijver zegt in 't licht der wereldsche wijsheid, maar voor velen is dit juist de grootste verdienste van zijn boek: de eenige eisch dien zij aan den geschiedschrijver stellen.

Ieder Spinozakenner en vereerder zal hem daarvoor dank wijten.

W. MEYER.

Dr. H. Visscher, Hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, Geen Theodicee. Utrecht, J. A. Ruijs.

De stijl van dit geschrift is zeer slecht: „Dit gaf Bayle gemakkelijk *spel* ¹⁾, het *ontleedmes* zijner critiek diep te zetten in de theologische terminologie”, „... stak hij dien begripsgod naar het hart met het *lancet* zijner critiek, terwijl hij hem stelde voor den *spiegel* der wereld” (bl. 11). „Hij blijft *staan* met... een *ziel*, die door innerlijke *versplintering verscheurd* ligt van smart” (25). „Als hij het zich inbeeldt gaat hij onder in diepe *wateren* eener pantheïstische mystiek en vermaakt zich met de *schaduwbeelden*, die eigen psyche werpt op het *scherm* van zijn bewustzijn (bl. 35). Op bl. 6 heet het lijden „een mysterie, dat om verklaring (doet) smachten, opdat als het *licht* erover opgegaan (is) de scherpte van dat *zwaard* zou zijn afgestompt”. Op bl. 46 vermaakt de Hoogleraar ons door te vermelden dat zijn kamer „zich vele mijlen *voortplant* door de ruimte”. Dit zijn niet maar sporadische gevallen, doch het zijn voorbeelden van den professoralen schrijftrant dezer 48 bladzijden. Voeg daarbij de smakeloosheden in de terminologie („de Heilige Schrift maintineert”; herhaaldelijk gebruik van het woord „klemmen”), de bepaalde bedoeling van mooi-schrijven, de rhetorische pogingen („elke wijsgeer schouwt de wereld in het licht, dat zijn zielewezen kleurt”) en de algemeene zwakte van formuleering, dan is des lezers verwachting aangaande den inhoud niet groot.

Na een kritiek op Leibniz' Theodicee gaat prof. Visscher voort: „toch klemmen hier de mysterien des levens en blijven de donkere schaduwen zich werpen op ons pad”, en vraagt zich af, welk standpunt hij zal innemen ten opzichte der vragen, door de Theodicee op hare wijze beantwoord.

Als bijbelgeloovige wenscht de Hoogleraar in deze de „Schriftuur” te raadplegen; maar, gelijk altijd, zoo is ook hier de schriftuurlijkheid het staatsiemanteltje waarin men zijn eigen standpunt gezag verleent. De „Schriftuur” is hier natuurlijk in *utramque partem* aan te wenden, voor en tegen de mogelijkheid der theodicee. Des Schr. eigen standpunt is, o wonder voor een

1) Kursiveeringen van mij. B. d. H.

Calvinist, agnosticisme. Overigens zijn deze twaalf bladzijden, waarin het standpunt wordt toegelicht, zoo ondoordacht en met zichzelf in tegenspraak, dat wij liever niet van een standpunt van Prof. Visscher zullen spreken. Op bl. 29 leert hij: „er is geen theodicee probleem voor hem, die het schepsel, ook in z'n hoogste expansieve kracht, slechts als schepsel wil kennen”. De S. bedoelt dat voor hem zelf het probleem niet bestaat. Maar voor wien bestaat het probleem niet? Voor dengeen, die een der beide tegenstellingen, uit welke het probleem bestaat, niet erkent. Het probleem der theodicee is het probleem der tegenstrijdigheid tusschen enerzijds de erkenning van een algoeden Wereldschepper, anderzijds de ervaring van het lijden in de wereld. Wanneer nu een dezer beide erkenningen wegvalt, valt het probleem weg, en anders niet. Bijv. indien een ultra-Calvinist de Souvereiniteit van Gods wil als eenig beginsel stelt en de menschenwaarde, dus ook de beteekenis van het lijden als nul rekent. Doch dit doet Prof. Visscher allerminst; hij neemt beide erkenningen aan! (op bl. 33 laatste alinea en passim). En dat hij het probleem wel erkent, blijkt uit zijn eigen woorden op bl. 46: „Is daarmee nu het probleem verklaard dat de theodicee wil oplossen? Ongetwijfeld niet. Slechts dit is aangegeven, dat het voor den mensch geen probleem kan zijn, dat hem ter oplossing is gegeven.” Dus wel een probleem, maar onoplosbaar!

Onoplosbaar wegens de ontoereikendheid van het menschelijk kenvermogen. Ook op dit punt spreekt de Hoogleraar op dezelfde bladzijden zichzelf tegen. Vooreerst verzekert hij, dat al onze kennis, ook de kennis Gods schepselmatig en eindig is (bl. 41) en dat „God in zijn oneindigheid principieel van al het eindige (is) onderscheiden”. Onze gedachte vertolkt slechts „ervaringen, die wij van God hebben” terwijl zij „Gods wezen en dat der goddelijke dingen niet dekt”. Toch is onze gedachte over God verkregen uit de „Schriftuur”! en verklaart de Schr. eenige bladzijden verder: „Tegenover al de jammer stelt (de Schrift) met stout geloof God als een God van recht, van liefde en ontferming... Zoo verkondigt God zelve zich in de Schrift” (bl. 44).

Hiermede is de tegenspraak, waarin de Hoogleraar zich wikkelt nog niet uit; want enerzijds verklaart hij, dat niet

alleen het goddelijk wezen, maar ook „de wegen Gods hem onnaspeurlijk zijn” (bl. 42). Anderzijds verzekert hij, dat aan onze rede geen andere taak kan zijn opgedragen dan „het verstaan der werken Gods, het letten op Zijn wegen” zie dezelfde bl. 42).

Het gebruik dezer onwijsgeerige bijbelsche termen werkt niet mede om aan de onbepaaldheid van Schr.'s bedoelingen duidelijkheid te geven. Overigens schijnt het mij onloochenbaar dat deze vele malen herhaalde verzekering, dat wij „de wegen Gods” moeten leeren verstaan (blz. 39, 47, 42) juist een aanwijzing is tot de theodicee, en allerminst voor een afwijzing ten deze in dienst kan genomen. Juist uit het verstaan der „wegen Gods” zou moeten blijken hoe de tegenstelling van Gods goedheid en het lijden der wereld moet opgevat worden. Immers het verstaan dezer „wegen” is het verstaan der goddelijke bedoelingen, en met deze te verstaan zou het probleem opgelost zijn. In tegenspraak nu weer met deze verzekering, dat de rede tot taak heeft Gods wegen te leeren verstaan, klinkt een ingelaste beschouwing op bl. 43 en 44, waarin gezegd wordt, dat het heden alleen begrepen kan worden uit hare voleinding, en „die voleinding te kennen is ons niet gegeven”. Het „heden” beteekent natuurlijk „de wegen Gods in het heden”; zoo het echter onmogelijk is dit heden te begrijpen, hoe kan dan aan de rede tot taak zijn gegeven de wegen Gods te verstaan?

Ten slotte verklaart de Schr. dan kort en bondig „de Schrift wil geen theodicee, omdat zij ons brengt buiten de grenzen van het menschelijk kennen”.

Men ziet, wat in dit professorale geschrift uiteen gezet wordt als beschrijving van een standpunt, lijkt naar niets dat tot nu toe is vernomen. Hier is agnosticisme, dat geen agnosticisme is; Calvinisme dat op geen Calvinisme gelijkt; ethische theologie (onze godsgedachte als vertolking der ervaringen, die wij van God hebben, bl. 41) die geen ethische theologie is. Wat bovenal volkomen aan het geschrift moet ontzegd worden is: wijsgeerig karakter.

B. d. H.

Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel, herausg. von Dr. Robert Petsch. (Philos. Bibliothek Band 121) Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.

De geschiedenis der beschouwing van het drama is de geschiedenis van de schoonheidsleer. Zooals het drama de hoogste vorm der litteratuur is en de litteratuur de hoogste vorm der kunst, zoo blijkt ook het aesthetisch begrip het zuiverst, waar over het drama gehandeld wordt. In de dramatische kunst nu staat de tragedie bovenaan. De uitgever van Lessings briefwisseling heeft niet nagelaten zijn uitgave in te leiden door een historische beschouwing aangaande de opvatting van beteekenis en werking der tragische kunst. Middeleeuwen en Renaissance hebben hiervan het hunne gedacht, terwijl Plato en Aristoteles de aanleiding tot tegengestelde waardeering van deze kunst vooral in den Renaissance-tijd gegeven hebben. De Schr. handelt over de kwestie der Katharsis, door Aristoteles geopperd, en over de opvattingen, door de theoretici tot Lessing toe, dienaangaande gekoesterd: de Italjaansche litteraten, Scaliger, Daniel Heinsius, de Fransche classicisten, vooral Boileau en Dacier, komen ter sprake. Voorts spreekt hij over den tragischen held, en hoe deze is opgevat; waarna het tragisch probleem in de Deutsche aesthetica voor en bij Lessing en zijn tijdgenooten behandeld wordt. De Inleiding is niet het minst belangrijke deel der uitgave.

In de briefwisseling van Lessing met Mendelssohn en Nicolai komt menig belangrijk punt ter sprake. Bijv. over de al of niet noodzakelijkheid van scheiding tusschen aesthetische en zedelijke uitwerking der tragedie; over de verhouding tusschen de smart door de inleving in het tragisch lot en het genieten bij den lezer; over het medelijden als uitwerking enz. De Engelsche levendigheid van voorstelling en de Fransche regelmatigheid worden vermeld en toen wat wat heimwees naar de Deutsche tragedie, die na Lessing zou opleven en klassiek worden. De zienswijs van Lessing in zijn briefwisseling is, krachtens Mendelssohns invloed, ruimer dan in de „Hamburgische Dramaturgie" waarin het zedelijk moment te zeer overheerschende beteekenis heeft.

Het boek bevat voor allen, die in de geschiedenis der letterkunde en schoonheidsleer belangstellen een opwekkende lektuur.

B. de H.

Platons Dialog Theaetet, übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. 2 Aufl. (Philos. Bibliothek 82) Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.

Deze tweede druk is een nieuwe vertaling, door Dr. Apelt geleverd voor de „Philosophische Bibliothek”, omdat de oude, van Kirchmann, aan de tegenwoordige eischen eener Plato-vertaling niet voldeed. Vroeger zag men in Plato bovenal den dichterlijken wijsgeer, tegenwoordig valt het scherpste licht op de dialektiek en het geheele logische bedrijf van den grootmeester der klassieke spekulatie — zonder dat aan het dichterlijke wordt te kort gedaan. Maar juist een blik in zijn logische werkkamer moet ons den toegang tot den waren Plato ontsluiten, en daarom kan men de Platonische filosofie niet meer uit den Phaedrus en het Symposion alleen benaderen; maar de Parmenides, de logische uiteenzettingen in de Phaedo, de Sofistes en niet minder de Theaetetus moeten worden gehoord. In het laatste geschrift liggen de kennis-theoretische beschouwingen, aan de Ideeënleer voorafgegaan, en in welke Plato zijn verhouding tot Sofisten en Herakliters bepaalt. Omtrent dezen logischen arbeid zegt de inleider en vertaler: im ganzen bleibt es immer bewunderenswert, mit welchem genialen Ueberblick Plato die drei tatsächlich in unserm Geiste sich vorfindenden Erkenntnisweisen als solche festgestellt und in eine, wenn auch nicht fehlerfreie Verbindung mit ein ander gesetzt hat. Alle die früheren Philosophen hatten nur an Teilen der menschlichen Erkenntnis und ihrer Ausbildung gearbeitet. Die Ionische Philosophie bewegt sich auf dem Gebiet der Empirie, die Pythagorische auf dem Gebiet der mathematischen, und die Eleatische und Sokratische auf dem Gebiet der noetischen Erkenntnis: Platon zeigt nun die Vereinigung aller diesen verschiedenen Gebiete des Erkennens zu einem grossen Ganzen der menschlichen Erkenntnis.

Behalve van een inleiding en inhoudsoverzicht, heeft de vertaler zijn werk van een groot aantal ophelderingen voorzien,

die de bruikbaarheid ervan voor de Plato-studie zeer verhoogden. Hierin wordt van gebezigde termen rekenschap gegeven en menige Platonische uitspraak toegelicht. B. de H.

Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht, herausgegeben von Arnold Ruge Band I, Heidelberg. Weiss'sche Buchhandlung 1910.

In dezen „Doppelband” wordt opgesomd wat de jaren 1908 en '9 aan wijsgeerige litteratuur hebben opgeleverd in de oude en nieuwe wereld. Van niet minder dan 118 tijdschriften worden de titels der verhandelingen gemeld. Daarna komen de dictionnaires en bibliografien aan de beurt. Vervolgens de tekstuitgaven en vertalingen. Dan volgen de rubrieken: geschiedenis der filosofie; algemeene filosofie (Inleiding enz.); logika en kennis-theorie; zedekunde, filosofie van het recht en sociologie; filosofie der kultuurverschijnselen, en der geschiedenis en der taal; natuurfilosofie en werken uit het grensgebied van wijsbegeerte en natuurwetenschap; filosofie der religie; filosofie der kunst; psychologie. Ten slotte: populaere werken en fragmenten, aforismen en essays. Al deze rubrieken zijn in onderrubrieken verdeeld en met groote zorg bewerkt. Een naam-register sluit het lijvig boekdeel, dat voor 10 Mark (gebonden 12 Mk.) te krijgen is, duidelijk en op goed papier gedrukt. Het telt 523 bladzijden.

Wat de gebruikswaarde van dit verzamelwerk zeer verhoogt, is dat aan vele boektitels de korte inhoudsopgaaf, of een medeeling aangaande de hoofdstrekking van het boek is toegevoegd, terwijl de titels der tijdschriftartikelen niet slechts onder de tijdschriftopgaven zijn vermeld, maar ook bij de verschillende rubrieken der wijsg. litteratuur voorkomen en dus voor den vakstudent gemakkelijk te vinden zijn. Ook van sommige tijdschriftartikelen is de hoofdinhoud in enkele regels weergegeven.

B. de H.

Friedr. Kirchner, Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. 4te Aufl. bearbeitet von George Runze 1911, Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, Leipzig.

Dit handig boekje (handig naar formaat: 500 bladzijden klein octavo, en naar samenstelling) behoort tot de bekende serie „Webers illustrirte Handbücher” en is een herdruk, die bij zijn uitbreiding en bearbeiding door G. Runze veel gewonnen heeft. Het is aangenaam, zakelijk en bevattelijk geschreven en bedoelt den lezer bekend te maken met wat er aan wijsgeerige gedachten in den loop der geschiedenis in ons werelddeel is voortgebracht. Den schrijver is het niet te doen om een opvatting over de geschiedenis der wijsbegeerte, hij ontwerpt geen lijn waarlangs het denken zich voortbeweegt, onderscheidenlijk van de wijsgeerige stelsels zelve, geen hoofdlijn der menschelijke kultuur — maar hij geeft het materiaal dezer geschiedenis. Zoo is het boekje vooral bedoeld tot leerzaamheid en heeft de deugd van niet vervelend te wezen.

Het is misschien een paedagogische deugd van zoo'n geschrift, dat niet bestemd is om den lezer tot den bodem der wijsbegeerte te doen afdalen, indien de Schr. den schijn wekt alsof de geschiedenis der wijsbegeerte geen problemen heeft, alsof voorgoed was uitgemaakt wat de Platonische en wat de Spinozistische filosofie inhoudt. Deze schijn kan slechts gewekt doordat de Schr. zelf zijn opvatting heeft afgesloten en doordat zijn goede smaak en paedagogische zin hem verhinderd heeft den lezer voor vragen te zetten en hem alsdan in den steek te laten. Bij de behandeling van Plato bijv. wordt, hoewel Natorps bekend boek wordt geciteerd, toch de hypotaseering der idee geleerd.

Op het gebied der nieuwste wijsbegeerte krijgt vooral Nietzsche een breeder behandeling. Een eigenaardige eenzijdigheid bij de bespreking der nieuwere wijsbegeerte is dat het denken van Herbart af tot heden onder den titel Realismus wordt saamgevat. Ook het Nieuw-Kanteanisme en het spekulatieve Theïsme moet zich deze kwalificeering laten aanleunen.

B. d. H.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. (Leipzig, J. A. Barth) Band 139, Heft 1.

Eibl, Platons Psychologie.

Friedmann, Bewusstsein und Bewusstseinsverwandte.

Geissler, Sein, Nichtsein, das All und die Begrenzung der Einzelseele.

Band 139, Heft 2.

Detmar, Karneades und Hume.

Eibl, Platons Psychologie (Schluss).

Bornhausen, Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto.

Kinkel, Litteraturbericht über Erscheinungen aus dem Gebiete der Ethik und Religionsphilosophie.

Band 140, Heft 1.

Schmitt, Die unendlichen Modi bei Spinoza.

Urbach, Ueber das Wesen der logischen Paradoxa.

Müller, Jean Paul und Jacobi.

Archiv für Philosophie. I Abteilung (Berlin, Reimer)

Band 23, Heft 4.

Philippson, Die Rechtsphilosophie der Epikureer (II).

Husik, Recent view of Matter and Form in Aristotle.

Duprat, La doctrine Stoïcienne du Monde, du Destin et de la Providence, d'après Chrysippe.

Frankl, Platonismus.

Aars, Platons Ideen als Einheiten.

Hamburger, Die Kausalitäts-Apriorität in Schopenhauers Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde.

Redlich, Die Apofasis des Simon Magus.

Band 24, Heft 1.

Loew, Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits
v. Dunin—Borkowski, Nachlese zur ältesten Geschichte des
Spinozismus.

Raff, Die Monadenlehre in ihrer wissenschaftlichen Vervoll-
kommnung.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sozio-
logie.* (Leipzig, Reissland). Jahrg. 34. Heft 4.

Wize, Ueber ästhetische Grundtypen.

Schlich, Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik.

Ristitsch, Konträrer oder kontradiktorischer Gegensatz in Kants
mathematischen Antinomien?

Planck, Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei).

Band 23, Heft 3.

Straubinger, Der Ursprung der Welt nach Spickers Auffassung.

Thiel, Ueber den Tugendbegriff Platons in den Dialogen der
ersten Periode mit besonderer Berücksichtigung von Protagoras
und Menon.

Adlhoeh, Einige Glossen zu Baumkfers Witels.

Sauter, Der Neuplatonismus, seine bedeutung für die antike und
mittelalterliche Philosophie (II).

Band 23, Heft 4

Straubinger, Gott in seinen Beziehungen zum physischen und
moralischen Uebel nach Spickers Auffassung.

Schnippenkötter, Die Bedeutung der mathematischen Unter-
suchungen Couturats für die Logik.

Sauter, Der Neuplatonismus u. s. w. (III).

Muszynski, Die Temperamente und Charaktere nach Malapert,
Ribéry, Queyrat und Guibert.

Thoene, Schema einer neuen Diszendenztheorie.

Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain, Institut supérieur
de Philosophie). 17e Année. No. 68

Deploige, Morale thomiste et science des moeurs.

Rousselot, *Metaphysique thomiste et critique de la connaissance.*
Palhoriès, *La morale et la Sociologie.*

Zaraqüta, *La philosophie de Jaime Balmes (1810—1848).*

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

35e Année, No. 6.

Fonsegrive, *Recherche sur la théorie des valeurs.*

Millioud, *La propagation des idées.*

Bourgeilles, *La valeur sociologique de la notion de la loi.*

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris, Libraire Armand Colin).

18e Année, No. 6.

Boutroux, *William James.*

Berthelot, *L'espace et le temps des physiciens.*

Baldwin, *La logique de l'action.*

Lapie, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

Lévy, *Le lien juridique.*

Mind (London, Macmillan & Co.).

New Series, No. 75.

Joseph, *The psychological explanation of the development of the perception of external objects.*

Perry, *The cardinal principle of Idealism.*

Mac Coll, *Linguistic Misunderstandigs.*

Carlitt, *The Sublime.*

New Series, No. 76.

Joseph, *The development of the perception of external objects (II).*

Gillespie, *The truth of Protagoras.*

Bowman, *Difference as ultimate and dimensional.*

Wodehouse, *The apprehension of feeling.*

The Hibbert Journal.

Vol. 9, No. 1.

Sabatier, *De la situation religieuse de l'Eglise Catholique Romaine en France, à l'heure actuelle.*

Murray, *Hellenistic Philosophy.*

Matheson, *Ideals in Education.*

Vernon, *The present crisis of the Christian religion.*

Hyslop, *Philosophical Theories and psychical research*

- Holmes, Prisons and prisoners.
Cole, Fragments of a dual consciousness.
Tuker, The words of institution at the last supper.
Field, The fallacy of the social psychologist.
Low, Principal child on woman suffrage.
Alexander, The belief in God and immortality in race progress.
-

ONTVANGEN BOEKEN.

Mr. H. L. A. Visser, De psyche der menigte; bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschijnselen. H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem.

De Nieuwe Gids, Maandschrift voor Letteren, Kunst, Wetenschap en Wijsbegeeste. 26ste Jaarg. 4de Afl. N.V. Electr. Drukkerij „Luctor et emergo”, 's Gravenhage.

La Vie intellectuelle, 4e Année. Tome 7. Oscar Lamberty Editeur, Bruxelles.

Paedagogisch Tijdschrift voor het Chr. Onderwijs, 3de Jaarg. afl. 9, 10. G. M. Klemkerk, Hilversum.

De Tijdgeest, Maandblad voor Alg. Ontwikkeling, Jaar 82, Nummer 3, 4. Jes. Hinderdael, Temeche.

EENIGE OPMERKINGEN OMTRENT DE BETEEKENIS VAN NATUURWETEN- SCHAPPELIJK ONDERZOEK

DOOR

DR. C. VAN ROSSEM.

„En effet sans l'humanité, vertu qui comprend
toutes les vertus, on ne mériterait guères le nom
de philosophe.”
VOLTAIRE.

In het artikel „Eenige opmerkingen omtrent de geschiedenis der chemie” in de Maart-aflevering van dezen jaargang werd getoond, dat de natuurwetenschap niet in rustige onafhankelijkheid als een onbuigzame eik gegroeid is, maar dat zij met het gansche woud omlaag, omhoog gezwiept werd door de stormen.

Toch doet de overdenking van het beeld, waarmede in den slotzin van dat stuk een voorstelling werd gegeven van de verhouding van wetenschap tot wiskunde en wijsbegeerte, na een momentane bevrediging zóóveel vragen rijzen, dat de schrijver zich gedrongen heeft gevoeld om die verhouding duidelijker te schetsen.

Dat de 19-de eeuwse beoefenaars der natuurwetenschap in den regel binnen de grenzen van hun studievak gebleven zijn, is bekend.

Meestal ook hebben zij zoowel den technischen als den wijsgeerigen kant der wetenschap zelve hun aandacht weinig waard geacht, en toch worden bij de meest verfijnde waar-

neming en in de geniaalste theorie verschijnselen respectievelijk waargenomen en gerangschikt en komt geen onderzoeker, streng genomen, in zijn studievak ooit boven systematiseren, boven beschrijven uit, — al moet er hier terstond reeds op gewezen worden, dat b.v. het werk van DARWIN als beschrijving van een hooger orde historisch ná dat van LINNAEUS komt.

Geen natuurwetenschappelijke bibliotheek, onverschillig uit welke tijdschriften en handboeken zij is samengesteld, geeft méér dan verschijnselen gerangschikt in causaalverband met andere verschijnselen ad infinitum, zoodat b.v. de „biologie” een leer is van levensverschijnselen, zonder hoop ooit een leer van het leven zelf te kunnen worden.

LAVOISIER heeft nooit geweten dat de materie in, laat ons zeggen, 81 elementen verschijnt; wát er echter in die 81 elementen verschijnt, zal men langs chemischen weg nooit nader begrijpen, ook al gaat de aarde nog eens zoo-veel jaren om de zon.

Wel echter kan gezegd worden, dat het natuuronderzoek dátgene meer en meer volmaakt, wat men onze kennis aangaande onze omgeving noemt, dat meer en meer verschijnselen tot natuurkrachten zullen worden teruggebracht, zoodat men zich kan voorstellen, dat het van zelf sprekend zal kunnen gevonden worden, als een zeker verschijnsel onder zekere omstandigheden intreedt of uitblijft.

Treedt men met een natuuronderzoeker in gesprek over zijn arbeid, dan kost het niet veel moeite te weten te komen, dat hij er van overtuigd is, zich voor een edele taak gewijd te hebben; dat hij immers naar het Licht streeft, dat alle kennis den blik verruimt. Vraagt men hem dan, wiens blik er door het *geheele* natuuronderzoek verruimd wordt, dan zal hij meestal ten antwoord geven: van het Menschdom,

waarmede tevens door hem gezegd wordt, dat hij als geleerde voor de menschheid werkt, zich één voelt met de rest. Op de vraag, of hieronder door hem ook andere rassen dan juist het blanke gerekend worden, — b.v. Maories, Arabieren, Mongolen etc. —, zal hij wellicht huiveren om onomwonden „ja” te zeggen, en zoo zou het wel eens kunnen zijn, dat hij u zeggen zal dat hij door zijn arbeid de superioriteit van het blanke ras bewijst. Daar deze superioriteit — in zijne meening — gelijken tred houdt met de kennis der natuur, en deze terstond in macht over de natuur moet omslaan om als techniek in zijn voorstelling te geraken, zal de bedoelde persoon wel moeten gaan begrijpen (want van nuttigheidsoverwegingen mag hij niet worden verdacht en naar de techniek mag hij dus niet wijzen) dat er aan al die vaagheid iets gehaperd heeft: „die Phrase ist ein gefrässiges Wort, sie verschlingt die Wahrheit”. Hij zal dan meestal een gepasten uitweg zoeken met de opmerking, dat zijn woorden klaarblijkelijk verkeerd begrepen zijn: hij is er zich van bewust dat hij niet voor het menschdom werkt, maar dat hij werkt voor zichzelf in zijn eigen studeervertrek, uit loutere belangstelling in het natuurgeschieden; hijzelf verlustigt zich bij het geestelijk aanschouwen van het harmonisch geheel van orde en geformuleerde regelmaat, waaraan zijn studie gewijd is.

Een achtergrond schemert, zegt hij, door dit egoïstisch intellectueele kunstgenot niet door; ook die harmonie is zichzelf genoeg en te helder dan dat er ooit aan eenige schemering zou kunnen gedacht worden.

Wel moet het ons dan treffen, dat dit harmonisch geheel nooit geheel wordt, en dat alle natuurwetenschappelijk onderzoek zich voor zijn taak als voor een oneindigheid geplaatst ziet. En er schiet ons een uitspraak te binnen, die men allerwege hoort, dat namelijk de wetenschap met

reuzenschreden haar loop vervolgt, waardoor een zeer ijverige specialiseering van haar beoefenaars gevorderd wordt; hetgeen ook zóó zou kunnen worden uitgedrukt, dat er niets zoo snel veroudert in onze cultuur als juist onze natuurkennis.

Men heeft den natuuronderzoeker, om bij deze categorie te blijven, met iemand vergeleken, die gegevens verzamelt omtrent een zeilend schip met verzegelde lading en die geen uiterlijke waarneembaarheid verwaarloost om zich daaruit als geordend geheel een voorstelling te vormen omtrent het leven en bedrijf aan boord. Het is begrijpelijk, dat iemand, die nu eenmaal de reis moet medemaken, zich gaarne oriënteert, en dat voor de andere schepelingen (die niet van opmerken en denken houden) het nut van zulke waarnemingen en van het rangschikken daarvan groot zal kunnen zijn. De vraag schijnt zelfs gewettigd, of in dat nut niet juist de reden gelegen is, waarom de commandant den geleerden toestaat in het vooronder met het volk te spijzen.

Hij nu, die uit die verzameling van gegevens, aangroeiend met den dag, tracht te weten te komen wát de verzegelde lading is, zou ervaringsphilosoof kunnen genoemd worden. Mocht er in dit streven eenige dwaasheid gelegen zijn, dan is deze niet in de natuurwetenschap zelf reeds gegeven.

Want het is denkbaar, dat een vertegenwoordiger van de Reederij, die omtrent de lading is ingelicht, zijn gedachten dienaangaande nader zal willen bepalen, dat elke bijzonderheid in dezen zijn belangstelling wekt al was het slechts om de belangrijke vraag, wanneer zij haar bestemming zal bereiken. Hij zal zich voor iedere opmerking aan boord dankbaar betoonen, maar als hij zijn ideeën uitspreekt, zal ieder woord de lading betreffen en geen naam van een onderzoeker zal daarbij worden gehoord: hun werk zal zijn opgeheven.

Men begrijpt, hoe gevaarlijk een ruwe en willekeurige vergelijking als deze is; zij diene hier dan ook alléén ter inleiding van de volgende bespreking.

Het is bekend, dat de natuurwetenschap aan opheffing haar vooruitgang dankt. Zoo ordent iedere theorie verschijnselen naar hun gemeenschappelijken kant, het „feit” heeft zijn individualiteit er in verloren. Zoo zou men kunnen zeggen, dat de palaeontologie, voorzoover zij den duur van het leven op aarde heeft geschat, in de mutatietheorie is opgeheven. Zoo is de wet van BOYLE—GAY LUSSAC opgeheven tot een algemeener wet, die van VAN DER WAALS, die zelf wederom in de wet der overeenstemmende toestanden haar individueele parameters verloren heeft.

Doch al dit opheffen, gemakkelijk aan te toonen, voert niet boven het niveau der natuurwetenschap zelve uit, zoodat men in dit verband eerder zeggen zal dat onze natuurkennis zich uitbreidt, of wel dat zij zich dagelijks meer en meer verdiept.

Hoe nu al onze natuurkennis toch boven dat niveau steeds is opgeheven en hoe zij er doorlopend boven opgeheven wordt, schijnt dáárom moeilijker in te zien, omdat zij door zulk een opheffing tevens haar naam verliest en als zoodanig niet meer kan worden teruggevonden. Men zij op de ontwikkeling der wiskunde opmerkzaam gemaakt.

Deze, de koningin der wetenschappen, zooals GAUSS haar genoemd heeft, is diep in het nut geboren. Men kan zich haar oorsprong en aanvangsperiode niet grofzinnelijk genoeg voorstellen, zegt MAX SIMON.

Toch is er in de zuivere wiskunde van de 20ste eeuw niets wat aan nut of aan ervaring schijnt te herinneren, behalve deze of gene benaming.

Wel is het de ervaring geweest, die door alle eeuwen heen den voortgang der wiskunde heeft bepaald en zich

als natuurwetenschap ten langen leste heeft verfiind. Men krijgt den indruk, alsof de waarneming van wat er om ons heen geschiedt, ten allen tijde als „lösend Moment” wiskundige axioma’s in het menschelijk brein heeft losgerakeld, en alsof het tijdperk van kritiek waarin de mathematica gezegd wordt te verkeeren, met de volwassenheid onzer natuurwetenschappelijke methoden ten nauwste samenhangt. Zooals uit een oplossing, oververzadigd aan verschillende zouten, een ruwe stoot de gemakkelijkst kristalliseerende het eerst doet uitscheiden, maar voor de meer weerbarstige een wrijving in de oplossing zelf tegen den glaswand met een puntig voorwerp noodzakelijk zal zijn, en toch geen der toestanden die dat systeem achtereenvolgens doorloopt sporen van stoot of wrijving zal vertoonen, — zoo herinnert ons in de wiskunde er niets meer aan, dat b. v. het begrip van het variabele getal en van de functie eerst toen optrad, toen het causaliteitsbegrip voor het inzicht in alle natuurverschijnselen als leidend principe werd aangezien (Voss, vide infra). Voss noemt de zuivere wiskunde de leer der getallen, deze in zeer algemeenen zin opgevat en als symbolen voor ordenende eigenschappen van ons verstand genomen, zich volgens bepaalde regelen knoepend aan elkaar. Vooruitgang van de wiskunde zou dan verscherping van ordenende eigenschappen beduiden, verheldering van wat de mensch reeds als holenbewoner bij intuïtie gedeeltelijk heeft gevoeld. Het „moi subliminal” van den mathematicus, waaraan POINCARÉ in „Science et Méthode” vele woorden wijdt, zou men slapende axioma’s kunnen noemen, en van de pijnlijke ontwaking leggen zijn bladzijden getuigenis af.

„Le moi conscient est étroitement borné; quant au moi subliminal, nous n’en connaissons pas les limites.”

Er is in het bovenstaande het beeld gebruikt van „lösende Momente,” om de rol te schetsen, die de ervaring tegenover de wiskunde vervult. Het zou dwaas zijn van zulk een beeld meer dan een eenzijdige voorstelling te verwachten. Het is hier de plaats twee citaten te geven, die met elkander in het nauwste verband staan. In een rede: „Ueber das Wesen der Mathematik,” pag. 91, 92, (1908), zegt VOSS het volgende:

„In der Fähigkeit des menschlichen Geistes, neue Erfahrungen zu machen, aus ihnen allgemeine Anschauungen zu gewinnen, und diese wieder in rein mathematische Begriffe umzusetzen, d. h. dem Zahlbegriffe unterzuordnen, beruht das stete Wachstum der Wissenschaft, die sich selbst so mit immer reicherem Inhalte erfüllt.

Wie wäre es möglich gewesen, den Begriff der irrationalen Zahlen, ohne die Anschauung der Kontinuität, den Begriff der Grenze ohne den der Bewegung zu gewinnen! Auch der Begriff der variablen Zahl und der Funktion tritt erst da auf, wo der Kausalitätsbegriff als das leitende Prinzip für das Verständnis aller Naturerscheinungen angesehen wird. Und in der neuesten Zeit haben wir die Mengenlehre entstehen sehen, welche ersichtlich der räumlichen Anschauung ihre Entstehung, ihre prinzipielle Begründung aber dem reinen Zahlenreich verdankt. Und wer vermöchte zu sagen, ob nicht auch künftig neue Anschauungen wieder zu neuen Begriffsbildungen Veranlassung geben, die geeignet sind, die vielfachen Schwierigkeiten, welche der gegenwärtige Zustand der Wissenschaft noch vorfindet, in einfacherer Weise zu überwinden?

Die Anschauung, eine gewisse Divinationsgabe unserer schaffenden Phantasie, die dem eigentlichen künstlerischen Schaffen, dem ποιῆν, der Poetik, zu vergleichen ist, bildet in letzter Instanz immer den Keim, aus dem alle grossen Fortschritte der Mathematik entspringen, während die Ver-

wandlung in die arithmetische oder Zahlensymbolik das Geschäft der reinen Wissenschaft ausmacht."

Het is duidelijk, dat hier de ervaring vóór de wiskunde gedacht wordt: de ervaring als „lösend Moment."

In een rede: „De gestadige vervorming der wiskunde," pag. 18, (1910), zegt KLUYVER, na over het begrip grootheid gesproken te hebben en over de theorie van het meten, het volgende:

„Er moet overwogen worden, en die overweging zal op de aanschouwing moeten berusten en buiten de zuivere wiskunde omgaan, of bij de behandeling van een bepaald vraagstuk de getallensymboliek een beeld geven kan van den onderlingen samenhang der begrippen, waarvan in het vraagstuk sprake is.

De beteekenis dezer overwegingen is niet gering te achten. Immers (KLUYVER verwijst hier naar de overeenkomstige zinsnede in het bovenstaande citaat van VOSS) alle voortgang in de exacte wetenschap berust op het vermogen van den mensch, om uit zijne ervaringen bepaalde voorstellingen af te leiden en deze in verbinding te stellen met zuiver wiskundige begrippen, d. i. ze ondergeschikt te maken aan het getalbegrip.

Maar, het kan niet worden ontkend, ten allen tijde zullen deze overwegingen kunnen leiden tot meningsverschil. De een zal in een bepaald geval zonder aarzelen de wiskunde gebruiken, de ander zal hare toepasselijkheid betwijfelen."

Het is duidelijk, dat hier de voortgang der exacte wetenschap afhankelijk van de wiskunde gedacht wordt.

Er bestaat een ruwe, alledaagsche ervaring, en er is een meer geschoolde ervaring, die men empirie noemt.

Men krijgt den indruk, alsof in het citaat van VOSS de eerste bedoeld is en van haar invloed gewaagd wordt op de slapende axioma's in het menschelijk brein.

In het citaat van KLUYVER wordt een gedeeltelijk ontwaakt zijn van de wiskunde reeds vóórondersteld en worden voorstellingen, die de mensch uit zijn ervaring afleidt, daarmee tot exacte wetenschap verbonden.

Deze beide citaten zouden elkander kunnen aanvullen. Men leze, wat VOSS in dezelfde rede van het tangensprobleem zegt (pag. 15—22):

„GALILEI hatte durch seine Untersuchung über die Bewegung fallender Körper den ersten Anstoss zu einer wirklichen Kinematik und Dynamik, d. h. der Lehre von den Bewegungserscheinungen der Körper gegeben. Insbesondere verdanken wir ihm die fundamentalen Begriffe der Geschwindigkeit und Beschleunigung. Von der Geschwindigkeit wird zwar auch im gewöhnlichen Leben gesprochen... Wie aber kommen wir nun zu dem Begriff der Geschwindigkeit in einem bestimmten Augenblicke? Wir glauben zu bemerken, dass je kleiner das Zeitintervall gewählt wird, die mittlere Geschwindigkeit sich um so mehr einem bestimmten sogenannten Grenzwerte nähert, der eben die Geschwindigkeit im Anfangsmomente ist. In unserer heutigen Ausdrucksweise heisst das, die Grösse der Geschwindigkeit ist der Differentialquotient des Weges nach der Zeit, und man kann wohl kaum stark genug betonen, dass ein scheinbar so einfacher Begriff, wie der der Geschwindigkeit, schon nicht ohne die Vorstellungen der Infinitesimalrechnung erfasst werden kann.

Nun zeigt sich, dass die Ermittlung der Geschwindigkeit nach Richtung und Grösse vollständig mit dem Tangentenproblem übereinstimmt. Es kann daher nicht überraschen, dass man diese Auffassung bei durch Bewegungsprozesse erzeugbaren Kurven geradezu zur Tangentenkonstruktion benutzte.

Aber damit ergaben sich viel weitergehende Konsequenzen. Wir schreiben der Geschwindigkeit vermöge des Satzes vom Parallelogramm der Bewegungen Komponenten oder Seitengeschwindigkeiten nach den Achsen der Koordinaten zu, welche sie völlig nach Richtung und Grösse bestimmen. Und dann zeigen die einfachsten Betrachtungen, dass die Bewegung selbst völlig gegeben ist, wenn man ihre Geschwindigkeitskomponenten in jedem Augenblicke als Funktionen der Zeit und der augenblicklichen Lage des sich bewegenden Punktes kennt, falls nur die Anfangslage gegeben war. Wir sind damit in den Stand gesetzt, den Bewegungsprozess zu beschreiben, wenn wir nur in jedem Augenblicke seine Geschwindigkeitskomponenten kennen. Bezeichnet man diese letzteren als Differentialquotienten dx/dt , dy/dt , dz/dt der Koordinaten nach der Zeit, so hat man nach unserer heutigen Ausdrucksweise ein System von Differentialgleichungen erster Ordnung integriert.

Zugleich war damit aber auch das Inhaltsproblem gelöst,

Aber mittels des Begriffes der Geschwindigkeit allein würde die Mechanik niemals zu der unermesslichen Tragweite gelangt sein, die sie alsbald entfaltete. Denn die Geschwindigkeiten und ihre funktionelle Abhängigkeit von Ort und Zeit sind schwer durch Beobachtungen zu erkennen und schon in den einfachsten Fällen nicht an besonders übersichtliche Gesetze gebunden. Tragen wir aber die Geschwindigkeitskomponenten wieder als Parallelkoordinaten auf, so entsteht eine der ursprünglichen Bewegung zugeordnete neue, deren Geschwindigkeitskomponenten wir die Beschleunigungen der ursprünglichen Bewegung nennen, sie sind die zweiten Differentialquotienten der Koordinaten. Und wieder ist die ursprüngliche Bewegung durch ein System von Differentialgleichungen zweiter Ordnung vollständig

bestimmt, wenn man nur die Anfangslage und die Anfangsgeschwindigkeiten des Punktes kennt.

In den zunächst behandelten Fällen, wie der Fallbewegung, der Bewegung der Planeten, waren nun diese Beschleunigungen ganz einfache Funktionen von der Lage des sich bewegenden Punktes, und so eröffnete sich dem Genius NEWTONS die Möglichkeit, die KEPLERSchen Gesetze der Bewegung der Himmelskörper als notwendige Folgen einer allgemeinen Begriffsbildung nachzuweisen, für die allerdings manche metaphysische Vorstellungen, wie die eines absoluten Raumes, einer absoluten Zeit, die der Kraft und ihrer Beziehung zur Masse und Beschleunigung sehr wesentlich waren, und über deren Auffassung auch heute noch in den gebräuchlichen Darstellungen der Mechanik verschiedenartige Vorstellungen bestehen.

In der Tat sind die soeben ausgeführten Ueberlegungen für NEWTON massgebend gewesen, dessen Fluxionsrechnung schon durch ihren Namen darauf hinweist, dass seine infinitesimalen Grundvorstellungen der Bewegungslehre entnommen waren, wenn er sich auch zur Ermittlung dieser Fluxionen oder Geschwindigkeitskomponenten besonderer rein mathematischer Hilfsmittel bedienen musste.

LEIBNIZ dagegen, der sich weit enger an das Tangentenproblem und seine Umkehrung hielt, gelangte von den Vorstellungen ausgehend, die bereits B. PASCAL und J. BARROW in die Behandlung dieser Aufgaben eingeführt hatten, zu einer ganz anderen Darstellung, indem er unmittelbar an die geometrische Vorstellung anknüpfend, die unendlich kleinen Grössen seiner Betrachtung zugrunde legte. Dass die Länge eines Kurvenbogens um so weniger von der seine Endpunkte verbindenden Sehne abweicht, je kleiner derselbe ist, dass die Tangente um so mehr mit der Sekante zusammenfällt, je geringer der Abstand der beiden Schnittpunkte der

letzteren mit der Kurve ist, dass der Inhalt der Kugel um so genauer gefunden wird, je grösser die Zahl der eingeschriebenen Pyramiden ist, die ihre Spitze im Mittelpunkt, die Ecken ihrer Grundflächen auf der Kugelfläche haben, usw. das sind, wie es scheint, so unmittelbar einleuchtende, — allerdings mit dem scharfen logischen Denken der griechischen Geometer völlig unverträgliche — Vorstellungen, dass bereits KEPLER dieselben in konsequenter Verfolgung zu einer grossen Zahl von Inhalts- und Oberflächenbestimmungen geometrischer Körper verwenden konnte. LEIBNIZ aber gelang es, diese vagen und von der Exaktheit der Geometrie der Alten weit entfernten Vorstellungen teils durch schärfere Begriffsbestimmungen, teils durch eine für alle Fälle mit der grössten Leichtigkeit anzuwendende Methode in ein fast mechanisches Rechnen mit diesen unendlich kleinen Zahlen oder Grössen, die eben kleiner sein sollten als jede noch so klein vorgegebene, zu verwandeln.

Von nun an waren die Wege dem Fortschritt der Infinitesimalrechnung geebnet. Man erkannte, dass bei allen Vorgängen in der Natur — und auf diese richtete sich vorwiegend die damalige Forschung —, ganz ähnliche Verhältnisse wie bei den geometrischen und analytischen Untersuchungen auftreten. Eine gewisse Gruppe von unbekanntem Vorgängen, welche vermöge ihrer Eigenschaft, messbar zu sein, durch Zahlwerte ausdrückbar sind, ist durch ihre Fluxionen oder Differentialquotienten in bezug auf eine Gruppe unabhängiger Variablen (Zeit- und Längengrössen) gegeben; man soll die ersteren bestimmen. Bei der LEIBNIZschen Auffassung hatte man zugleich den Vorteil einer ausserordentlichen Erleichterung, welche der Gebrauch der unendlich kleinen Grössen für die anschauliche Erfassung der Aufgaben mit sich brachte.

Auf diese Weise gelang es allmählich, nicht nur Fragen

der Geometrie und Analysis, sondern die ganze Mechanik, und zwar nicht nur die astronomische oder Mechanik des Himmels, sondern auch die Molekularmechanik, die Elastizitätstheorie, die Hydrodynamik, die Theorie der Fortpflanzung der Wärme, später auch die Lehre von der Elektrizität und dem Magnetismus, soweit die experimentellen Grundlagen für diese Erscheinungen bereits feststanden, durch ein System von Differentialgleichungen vollständig zu beschreiben, aus dessen Lösung alles der Erkenntnis überhaupt Zugängliche hervorgehen musste. Niemals hat eine Wissenschaft grössere Triumphe gefeiert wie die Entwicklung der Mathematik unter den Händen der Heroen der Infinitesimalrechnung, der BERNOULLIS, EULERS, D'ALEMBERTS, LAGRANGES, LAPLACES; es war ein Siegeszug ohne gleichen, mit dem im 18. Jahrhundert die mathematische Analyse sich aller Gegenstände der Erscheinungswelt bemächtigte. Probleme, an deren Lösbarkeit man früher nicht einmal zu denken gewagt hatte, wurden jetzt aufgeworfen, und kaum aufgeworfen, auch schon fast spielend gelöst; nichts schien dem menschlichen Geiste im Gebiet der exakten Naturwissenschaften mehr unerreichbar. Den Abschluss dieser Periode mag wohl LAPLACE bezeichnen, der das stolze Wort, in dem wir freilich jetzt kaum mehr als eine starke Uebertreibung erblicken können, aussprach: Eine Intelligenz, der in einem bestimmten Augenblicke der Zustand der gesamten materiellen Welt gegenwärtig wäre, würde mit den Hilfsmitteln der mathematischen Analyse Vergangenheit und Zukunft der Welt mit einem Schlage überschauen können: Der Verlauf des Kosmos ist durch ein grosses System von Differentialgleichungen geregelt, welche bis auf die entferntesten Zeiten den Ablauf der vergangenen und zukünftigen Ereignisse voraussagen."

In het kort gezegd: Men merkt op, dat een bal, die onder een zekeren hoek wordt weggeworpen, weer ter aarde valt na een zekere hoogte bereikt te hebben, van scherpe hoeken heeft men niets gezien.

Stelt men genoeg belang ¹⁾ in dit valproces, dan zal men zich die baan in duidelijker voorstelling willen bewust worden, en onwillekeurig grijpt de hand naar een potlood en teekent op papier een continue curve met een maximum. Eén vraag naar de snelheidsrichting in een zeker punt der baan, — en onze hand trekt een raaklijn, waarvan wij ons reeds in den geest een voorstelling hadden gevormd. Eén vraag naar de snelheidsgrootte, en het vraagstuk van de raaklijn wordt overdacht. Eén vraag naar de versnelling: de fluxierekening ²⁾ wordt uitgevonden en sluimerende ²⁾ axioma's zijn gewekt om zich voorshands als infinitesimaalrekening te openbaren. Daarmee is ons verstand tot een meer zuivere rangschikking van voorstellingen gewapend, waarmede de mogelijkheid tot verdere uitbreiding van onze natuurkennis gegeven is, die wederom als voorstellingen meerdere axioma's wekt

1) „Es ist sehr merkwürdig, dass sich die eigentliche Bewegungslehre trotz der Ansätze von ROBERVAL u. a. erst so spät entwickelt hat. Erst 1763 findet GIULIO MOZZI den Satz, jede Momentanbewegung des Raumes sei eine Schraubenbewegung; 1827 wird derselbe von CAUCHY wirklich bewiesen; erst im Jahre 1858 legt HELMHOLTZ den Grund zur Kinematik der Flüssigkeiten. Eigentlich hat erst die neuere Zeit die ungemeine Fruchtbarkeit der Kinematik erkannt,” (VOSS, I. c.).

Daar niet zoozeer het voor iemand van zelf sprekende, als wel een uitzondering daarop door hem merkwaardig geacht wordt, moet Voss zich de ontwikkeling der cinemática aanvankelijk anders hebben voorgesteld. Men denke hier aan een zinsnede in de voorrede van HOFER'S *Histoire des Mathématiques*, (1874): „Au milieu des conflits permanents du monde moral, où l'humanité semble rester stationnaire, sinon rétrograder, les sciences seules nous offrent le spectacle consolant d'un mouvement calme, progressif.”

2) In verband met den term „fluxierekening” is op te merken, dat NEWTON den „methodus fluxionum et fluentium”, LEIBNIZ den „calculus differentialis et integralis” uitgevonden heeft. (HANKEL).

„Die Anfänge des mathematischen Wissens sind in tiefes Dunkel gehüllt; so weit wie wir sie zu verfolgen vermögen, treten sie uns schon auf einer fast rätselhaften Stufe der Ausbildung entgegen,” zegt Voss.

Steeds is er wiskunde geweest, als beekje vloeiend uit het schemerduister van de geschiedenis; steeds was er immers ervaring, en de Renaissance die een aanloop tot de wetenschap beduidt (FRANCIS BACON), en de „Aufklärung” van de laatste helft der 18de eeuw die haar bereikte, — zij waren voor de mathematica wat aanzwelling is voor een stroom.

Wat deze tijdperken inderdaad beteekend hebben, dit drukt zich het duidelijkst in de geschiedenis der wijsbegeerte uit in de namen CARTESIUS en KANT.

Sinds oude tijden zijn er filosofen geweest die wiskundig werkzaam waren, en wiskundigen die gefilosopheerd hebben; de geschiedenis der mathematica gaat parallel aan die der wijsbegeerte¹⁾: behalve tot ordenen alleen is ons

1) Vergelijk: HANKEL, „Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter”, pag. 4, (1874):

„Die Mathematik behielt bei den Italiern und, als sich vom Ende des 15. Jahrhunderts an auch die anderen Culturvölker Europa's mit ihr zu beschäftigen begannen, auch bei diesen den Charakter der indisch-arabischen Wissenschaft bei. Die Ehrfurcht vor den formell vollendeten Leistungen der griechischen Geometer war unbegrenzt, aber man vermochte nicht ihren Bahnen zu folgen; übersetzend und commentirend suchte man sie sich anzueignen. Die eigene freie Arbeit lag bis zum Ende des 16. Jahrhunderts ausschliesslich auf dem Gebiete der Algebra, ohne fruchtbare Verbindung gingen diese beiden Strömungen neben einander her.

Da trat der Mann auf, der diese dem modernen Geiste gleichsam angeborne Richtung auf die Algebra auch für die Geometrie erfolgreich zu verwenden, Alterthum und Mittelalter in eine Einheit aufzuheben wusste. Es ist DESCARTES, der den Anfang dieser neuen Periode bezeichnet; und wenn die Geschichte der Philosophie diesen gewaltigen Geist ebenfalls an die Spitze der modernen Philosophie setzt, so mag dies zum Beweise dienen, wie tief auch die Fortbildung einer abstracten Wissenschaft mit der Entwicklung allgemeiner Weltanschauungen zusammenhängt.”

Zou misschien de „nul”, als zij inderdaad van Indischen oorsprong is, het mathematisch „Nirwāna” zijn?

denkvermogen nog tot meer in staat, het zijn niet enkel axioma's die er slapen.

Men heeft een schilderij wel eens natuur genoemd, die door het hoofd van den kunstenaar is heengegaan: de projectie op het doek schijnt althans iets anders dan het vóórbeeld was, maar laat men weer zijn oogen gaan langs datzelfde landschap dat men te voren in onverschilligheid had waargenomen, dan is het alsof de natuur diréct tot kunst verheven is, alsof er iets in onzen geest is aangeblazen, dat zich thans helderder, maar als hetzelfde landschap projecteert. Zoo gaat een chaos van bewusteloos gebeuren door het menschelijk brein, en natuur heet de projectie. ¹⁾

Deze steeds grondiger te bestudeeren, haar regelmaat steeds nauwkeuriger te beschrijven, is de taak waartegenover de wetenschap zich geplaatst ziet. En als de onderzoeker, onverschillig van welke categorie, zich in de harmonie daarvan verlustigt, doortrilt hem de schoonheid van dat intellectueele schilderij, waarin de wiskunde den omtrek der figuren heeft geteekend.

In klaarheid begon dat beeld te dagen in de laatste helft

1) Toen in een woesten stroom van hartstochten de Romeinsche staat werd weggeslagen en een nieuwe op den ouden bodem nog niet wortelen kon, heeft ook de Muze der geschiedenis gerust, om in een ordelijker samenleving de oogen weder op te slaan, de pen weer op te vatten.

Er ligt tusschen die oude en nieuwe staatsorde een volstrekt bewusteloos geschieden, dat zich nooit door het aanschouwend brein van Clio als geschiedenis geprojecteerd kon zien.

Voor de filosofie, voorzoover zij een onbewust gericht drang in de wereldgeschiedenis aan het lot der staten tracht te begrijpen, heeft dat tijdperk dan ook weinig belang, al moge CARLYLE het zich als een chaos voorstellen dien hij met zooveel leeds en gruwelen identificeert, dat al de smartkreten van de Fransche revolutie en van den Napoleontischen tijd, daarna gehoord, een kindersprookje schijnen.

der 18-de eeuw, toen nevels werden weggevaagd. In dien tijd ook heeft KANT geleerd, dat dat eigen schilderij een zelfportret is: dat ruimte, tijd en causaliteit subjectief zijn, — en anderen hebben het hem herhaald, dat de geest in zijn projectie zichzélven terugvindt, hoe hij zichzélf daarin begrijpt.

Het beeld, dat men zich van onze maatschappij kan vormen, neemt tweërlei gedaanten aan, naar den afstand waarop men zich plaatst.

Van nabij gezien schijnt alles om profijt te geschieden, en het schijnt dat de Universiteiten, die de glorie heeten van een land, haar bestaansrecht ontleenen in het oog van de belastingbetalende burgerij aan de techniek, die van de „zuivere wetenschap” het gevolg genoemd wordt. Hiermede schijnt in verband te staan, dat de geneeskunde zich in de meeste populariteit verheugt.

De klacht, dat de wiskunde niet populair is, hebben mathematici herhaaldelijk geuit: hoe geringer die kans op onmiddellijke toepassing, des te geringer is het aantal bewonderaars, — des te moeilijker schijnt het ook, de vlucht te volgen.

Hoe verder van het nut, des te verder van de menschen: de wijsbegeerte schijnt vogelvrij.

Plaatst men zich echter op zulk een afstand van het heden, dat al wat er nu geschiedt een vager mythe lijken zal dan het hof van koning Arthur en zijn tafelronde, dan zal die voorstelling van de maatschappij een voorstelling worden van het blanke ras, zooals dit in Europa gedacht heeft.

De wijsgeerige ideeën van het oude Hellas (waarvoor

een ruwe ervaring als „lösend Moment" heeft gediend), — de 19-de eeuwsche, ná-Kantsche filosofie (met de hoogontwikkelde ordenende eigenschappen van het denkvermogen, met de verfijnde natuurwetenschappelijke empirie die waarnemingen ordent tot geniale wiskundige formules, met héél de wetenschap, of ze Aegypte deelt in dynastieën, of op den bodem van het Sanskrit haar vergelijkende taalstudie bedrijft), zij zijn in haar wezen één, van vaagheid meer en meer verhelderd.

Het is duidelijk, dat, als de wetenschappelijke grond, — waarop KANT zich eens verhief —, aan vastheid niet gewonnen had, geen filosoof ná KANT zich hooger dan zijn „geestelijke vader" zou verheven hebben.

Hoe grondiger de „natuur" gekend wordt, des te inniger kent ook de filosoof zichzelf, natuurkennis en zelfkennis houden innig in de geschiedenis verband en zullen in de toekomst ook verbonden blijven.

Verscherping van vroegere waarneming in de wetenschap wordt vroeg of laat verheldering van vroegere schemering in de wijsbegeerte, en omgekeerd.

De polaire tegenstelling van natuur en geest (die beiden slechts met elkander denkbaar zijn en waarvan de geest zich ten slotte aan de natuur is gaan begrijpen) heeft een arbeidsverdeeling ten gevolge gehad, die zich voor het eerst heeft duidelijk gemaakt aan het werk van ARISTOTELES en aan dat van PLATO, al lagen dan in dien tijd de accenten niet zoover uiteen als thans.

Het is begrijpelijk, waarom de inhoud van het vorige artikel, dat over de geschiedenis der chemie gehandeld heeft, den lezer niet bevredigen kon: slechts één der beide polaire onafscheidelijkheden werd in haar historische ontwikkeling beschouwd en eerst aan het slot, toen de idealen

als nevels werden weggeblazen, kwam ook de andere aan het licht.

In volkomen zuiverheid is wetenschap onhoudbaar. Men ziet haar in de geschiedenis dáár slechts groeien, waar zij doortrokken is van „humaniteit”, van onbewuste wijsbegeerte; en het hooge intellectuele kunstgenot, dat de scheppende geleerde door zijn arbeid smaakt, is wijsbegeerte zonder nadrukkelijk accent: het is, alsof de geest zichzelf in eigen schoonheid waarneemt.

Er is in den jongsten tijd een belangrijke proef genomen: men heeft onze natuurkennis, — ontdaan van ónze humaniteit, ontdaan van ónze onbewuste wijsgeerigheid —, in Japansche Universiteiten willen laten groeien. Het resultaat blijkt een goed ontwikkelde techniek.

Zoo is dan wetenschappelijke verklaring: verheldering van een (in geniale onbewustheid vooraf gevoeld en daardoor over de keus der te *bestudeeren* feiten beslissend) zinlijk niet waarneembaar verband tusschen verschijnselen onderling.

De wetenschap in haar hoogste phase beschrijft steeds nauwkeuriger die geestelijke wereld waarin alles, wat zinlijk waarneembaar is, is opgeheven.

Slechts het wetenschappelijk genie vermag die beschrijving uit te breiden na die heldere oogenblikken, waarin het verstand tusschen de afzonderlijke, op te heffen „feiten” zich plotseling van het algemeene, geestelijke verband huiverend bewust wordt.

Alleen in deze zeldzame momenten richt de wetenschap zich zuiver inductief in volstrekte onbaatzuchtigheid naar een, in zijn algemeenheid, niet duidelijk bepaalbaar doel; het lange tijdvak der „duistere” Middeleeuwen heeft die „intervalla lucida” gemist.

Deze wetenschappelijk beschreven, wiskundig geformuleerde, wonderbaarlijke wereld wordt door denzelfden wijsgeerigen drang, waardoor zij verwekt werd, ook tevens steeds inniger begrepen: het is de geest, die, aanvankelijk zichzelf nog onbewust, zijn „spiegelbeeld” steeds scherper ten slotte leerde kennen en zichzelf steeds duidelijker als het eeuwig geldende er in begrepen heeft.

De geschiedenis dezer bewustwording heet geschiedenis der filosofie, en een nieuwe phase beduidt de onverbiddelijke verheldering van de oude, die er aan voorafging.

De filosofie der geschiedenis leert, hoe de bewustwording van den geest slechts in successie van ordelijke staten haar phasen kon doorloopen, hoe zij haar spoor in de geschiedenis der volken heeft getrokken en achter zich „nations éteintes” laat.

EENIGE OPMERKINGEN
OVER DE GESCHIEDENIS VAN KANT'S
PRINCIPE DER FORMEELE
DOELMATIGHEID DER NATUUR VOOR ONS
KENVERMOGEN.

DOOR

C. PEKELHARING.

(*Vervolg*).

Par. 3. Stadler. In Stadler hebben wij een man, die, om zoo te zeggen, door dik en door dun met Kant mee gaat. „Meine Abhandlung”, zegt Stadler in de voorrede van zijn werkje Kants Teleologie, „wurde veranlasst durch die Untersuchungen H. Cohen's über Kants Theorie der Erfahrung. Aus ihren Resultaten ging mir neben dem eigentlichen Verständniss der Kritik der reinen Vernunft vor Allem auch die tröstliche Ueberzeugung auf, dass, wer der kritischen Philosophie sich zuwendet, an keinem morschen and veralteten Werke arbeitet”. In dezen man hebben wij dus niet een criticus te zien, wiens lust het is om fouten te zoeken, maar den apologeet. Evenwel, niet alles laat zich gemakkelijk verdedigen en ook Stadler heeft het wel eens zwaar, o.a. ook met het principe, dat het subject van dit opstel is; eene omstandigheid, waardoor wij worden bevestigd in onze overtuiging, dat er iets niet mee in den haak is.

Stadler begint zijne uiteenzetting van Kant's Teleologie met een korte schets van Kant's theorie der ervaring. Die schets zegt weinig anders dan dat de ervaring tot stand komt door ruimte, tijd en kategorie. Dat Kant in zijne uitwerking van die stelling gedurig geheel in de war was, dringt niet goed tot hem door. Dat b.v. een waarnemingsoordeel, dat slechts subjectief geldig is, zich van een ervaringsoordeel, dat objectief geldig is, slechts hierdoor zou onderscheiden, dat in het ervaringsoordeel behalve het waarnemingsoordeel ook nog bijzondere verstandsbegrippen zouden aanwezig zijn — daaraan neemt Stadler geen aanstoot. Dat verder objectieve geldigheid en algemeengeldigheid wisselbegrippen zouden zijn, zooals wij b.v. in par. 19 der Prolegomena vinden — ook dat doet Stadler niet pauseeren. En zoo zouden er meer dingen zijn te noemen ten bewijze daarvan dat Stadler Kant's theorie der ervaring, als 't ware, blind overneemt. Hoe noodlottig deze manier van doen moest worden voor een recht inzicht in het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, kan men licht bevroeden. Indien Kant de vraag: hoe is ervaring mogelijk? achterwege had gelaten, dan had hij een kans gehad om aan het logisch karakter der causale betrekking recht te doen en dan had hij wellicht den stap vermeden om het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen op te stellen; maar toen hij eenmaal die vraag: hoe is ervaring mogelijk? had opgeworpen, toen moest hij verder; en toen nam hij van onze kennis slechts die stukken, die hij noodig had voor het beantwoorden van die vraag — en van het causaliteitsbeginsel slechts de regelmatige successie. De rest er van liet hij liggen als materiaal, dat hij niet gebruiken kon. En daar van onze apriorische kennis slechts dat, dat tot de totstandkoming van ervaring noodig is, constitutief was volgens Kant — moest hij

later wel een regulatief a priori opstellen voor het te kwader ure verwaarloosde logische karakter der causale betrekking. En wat van Kant geldt, geldt a fortiori van Stadler; zijn blinde overname van Kant's theorie der ervaring leidde hem van de eene onzekerheid in de andere. Laat ons dit in eenige voorbeelden duidelijk maken!

In par. 6 van de Inleiding in de Krit. der Urtheilskr. spreekt Kant over de „Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur". Zijn gedachtengang daar is in 't kort deze: De overeenstemming van de menigvuldige bijzondere wetten der natuur met onze behoefte om te generaliseeren, moet als toevallig worden beschouwd. De overeenstemming van de algemeene wetten der natuur (het causaliteitsbeginsel, het substantiebeginsel en wat daarmee samenhangt) met ons verstand is natuurlijk niet toevallig. Die algemeene wetten worden door het verstand in de natuur gelegd; wij kunnen ons de natuur niet anders denken dan volgens deze algemeene wetten. De toevalligheid nu van de overeenstemming tusschen onze behoefte om te generaliseeren en de omstandigheid dat de bijzondere natuurwetten ook gedurig als deducties uit meer algemeene (hoewel steeds nog empirische en niet de algemeene, constitutieve) kunnen worden voorgesteld, — die toevalligheid is een zeer gelukkig toeval. Daarom verheugen wij ons ook, wanneer wij er in slagen om in de wetenschap een wet uit een meer algemeene af te leiden. Indien wij bij de opsporing van de wetten der natuur op eene heterogeneiteit van hare wetten zouden stooten, die de vereeniging van de bijzondere wetten onder meer algemeene empirische voor ons verstand onmogelijk zou maken, dan zou ons dat zeer mishagen, omdat daardoor het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen gelogenstraft zou worden. Aldus Kant in par. 6 van de Inleiding in de Kritik der Urtheilskraft.

Nu had Herbart zich aan deze bewering van Kant geergerd. Hij noemde het „eine der seltsamsten Paradoxien, womit je ein geistreicher Kopf gespielt habe, dass die Urtheilskraft in der Natur eine Art von Zweckmässigkeit nicht finden, sondern in sie hineinragen und, wenn das etwa gelänge, sich daran, wie an einer erreichten Absicht freuen sollte”.¹⁾

Voor zoover ik kan inzien, is die uitspraak van Herbart niet gerechtvaardigd. Zeker, indien de reflectierende Urtheilskraft eerst het logische verband in de natuur legt, dan is er geen reden meer om er zich over te verbazen, dat zij dat logisch verband ook weer vindt. Maar dat is niet Kant's bedoeling. Kant zegt nergens dat de reflectierende Urtheilskraft het logisch verband in de natuur legt. Deed zij dat, dan zou zij niet meer reflectierende Urtheilskraft zijn, maar verstand. Kant bedoelt dat de reflectierende Urtheilskraft zich zelf een maxime aan de hand doet om de speciale natuurwetten op te sporen; eene maxime, waarmede niets geconstitueerd, maar slechts gereguleerd wordt. En daarom is het zeker toevallig, wanneer het blijkt, dat de maxime ook werkelijk op de natuur past. In de bewering van die toevalligheid is niets tegenstrijdigs. Het eenige wonderlijke, onlogische en tegen Kant's verleden indruischende in die bewering van die toevalligheid bestaat hierin, dat Kant die toevalligheid niet verder onderzoekt en dat hij haar als een feit aanneemt en er niet verder over nadenkt. Maar dat is niet het bezwaar van Herbart. Herbart sprak in de aangehaalde regelen over ons principe, alsof het iets constitueerde. Hij stelt het op één lijn met de verstandsbegrippen, wanneer hij zegt, dat Kant het in de natuur inlegt. En eenmaal het op één lijn gesteld hebbende met de verstandsbegrippen, moest hij zich wel verbazen over het aesthetisch genot,

1) August Stadler, Kants Teleologie, bladz. 34.

waarvan in par. 6 van de Inleiding in de Kritik der Urtheilskraft sprake is; en zoo is zijn geestigheid over de „Paradoxie des geistreichen Kopfes” verklaarbaar. — De oorzaak van deze misopvatting van Herbart is misschien gelegen in de omstandigheid, dat Kant het predikaat transscendentiaal, dat hij aan de verstandsbegrippen toekende, ook toekent aan het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, terwijl hij het aan het aesthetische a priori, dat eveneens subjectief is, onthoudt. Doordat ons principe en de verstandsbegrippen een predikaat, dat bijna altijd iets constitutiefs beteekent, gemeen hadden, kan Herbart licht in de beschreven dwaling zijn vervallen.

En om nu terug te keeren tot Stadler. Hoe is nu diens reactie tegen Herbart's uitspraak? „In der That” — zegt hij — „scheint darin ein Widerspruch zu liegen, dass wir uns über Etwas freuen sollen, das wir doch notwendig voraussetzen mussten; aber er hebt sich sofort, wenn man die Art dieser Notwendigkeit versteht. Nicht die Natur ist unmöglich ohne diese Voraussetzung” — tot zoover dus niets bijzonders, — „sondern die Einheit unserer empirischen Erkenntniss”. Dat is de kwestie; en dat is juist Kant's bedoeling. Stadler verdedigt Kant dus tegen Herbart door hem eenvoudig goed uit te leggen. En hier is het nu de geschikte plaats om over die eenheid onzer empirische kennis iets te zeggen.

Zooals reeds meermalen is gezegd, was het kenmerk der regelmatige successie het eenige kenmerk der causale betrekking, dat Kant in het oog had, toen hij de vraag beantwoordde: hoe is ervaring mogelijk? De andere kenmerken liet hij liggen, verwaarloosde hij. Toen nu later de vraag voor hem opdoemde: hoe is de ervaring in systeem te brengen? stelde hij het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen op. De dienst,

dien hij van dat principe verwachtte, was dan deze: het zou ons leiden om een systeem op te bouwen, zooals men dat b. v. doet in de botanie; het zou ons helpen om rijken te vinden, afdeelingen, klassen, orden enz.; in 't kort, het zou ons helpen aan een systeem, dat te vergelijken zou zijn met een stamboom. Hij zegt wel niet, dat een volledig systeem ooit bereikt zal worden, maar hij zegt gedurig, dat zulk een systeem een ideaal is, waarnaar wij onder den invloed van ons principe jagen en moeten jagen. Nu grondde Kant zich bij deze beweringen niet op niets dan fantasie. Inderdaad leveren de empirische wetenschappen ons het tooneel van een voortdurend streven om speciale wetten uit meer algemeene af te leiden en om op te klimmen tot de hoogste abstracties. In de Logica was ook altijd het doel der wetenschap voorgesteld — en zoo wordt het nog op zeer groote schaal voorgesteld — als te bestaan „in referring a particular phenomenon to a general law. Thus we are said to explain the fall of a stone when we show that it is a consequence of the general law of gravitation. . . . It is clear that there is a limit to explanation. We at last reach the most general principle — one which is incapable of explanation. . . . The fewer the general principles which we require to assume, the more perfect in form is our science. The merit of Aristotle's theory of reasoning is his reduction of all reasoning to one principle" ¹⁾. Maar, hoezeer nu ook de werkmethode in de empirische wetenschappen en de traditioneele opvatting in de Logica van het doel der wetenschappen Kant mochten beheerschen, hij had behooren verder te zien. Het doel der wetenschap is niet voortdurende generalisatie, maar de logische kennis der dingen. Generalisatie is middel, geen doel — zooals

1) T. K. Abbott, The Elements of Logic (1904). bladz. 95 en 96.

reeds in den aanvang van dit opstel is in herinnering gebracht. Het is onjuist, als men meent dat een volledige stamboom in de botanie b.v. de weetbehoefte der menschen zou bevredigen. Zulk een stamboom zou evenveel problemen bevatten, als er elementaire soorten en varieteiten zouden bestaan. Want van elk dier elementaire soorten en varieteiten zouden wij altijd weer vragen: waarom moest onder die en die omstandigheden juist die en die elementaire soort en varieteit ontstaan? Wanneer wij den stamboom compleet voor ons hadden, zouden wij willen weten, waarom hij er juist zoo en niet anders uitzag. Maar aan dat feit dacht Kant niet, als hij sprak van de „Einheit der empirischen Erkenntniss". Hij was eenvoudig vergeten, wat hij in vroegere tijden als zeer gewichtige waarheid had geleerd. In de „allgemeine Anmerkung" van zijn werkje „Versuch den Begriff der negativen Gröszen in die Weltweisheit einzuführen" heet het: „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc. Wie aber etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist

etwas ganz Anderes. Indessen durch das Eine wird das Andere gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, is etwas; dadurch wird etwas Anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philosophen gesetzt. Ein Körper A ist in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von A ist etwas, die von B is etwas Anderes, und doch wird durch die eine die andere gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei, und so in den übrigen Fällen. Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen." In deze regelen, waarop Kant terecht trotsch mocht zijn, gaf hij blijk van een juist begrip daarvan, dat de causale betrekking niet een logische was zonder meer (zij is een verkapt logische) en dat de causale grond of „Realgrund" tot een „logischen Grund" moest worden gemaakt, zou er van een volkomen begrijpen sprake zijn. — Dus, indien Kant tijdens het schrijven van het werkje „Versuch den Begriff der negativen Gröszen in die Weltweisheit einzuführen" aan zoo iets had gedacht als een stamboom, dan zou hij het doel der wetenschap onmogelijk hebben kunnen noemen „die Einheit der Erkenntniss", maar dan had hij over den stamboom en het begrijpen daarvan zoo moeten spreken, als ik dat in het voorafgaande deed.

En, om nu weer terug te keeren tot Stadler's reactie tegen Herbart's kritiek. Stadler antwoordt Herbart door eenvoudig

Kant goed uit te leggen. Maar zoo wilde ik het niet gehad hebben. Herbart's misopvatting had Stadler op het spoor moeten brengen van de oorzaak van Kant's misgreep met het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen. Maar niets daarvan. Na Kant's bedoeling te hebben genoemd geeft hij eenige regels ten beste, die ik citeer om er mee te bewijzen, dat hij (Stadler) hoogstwaarschijnlijk bij deze gelegenheid zich onzeker gevoelde. De woorden zijn: Das Reflexionsprincip ist bei aller Notwendigkeit so unbestimmt, dass wir a priori gar nicht sagen können, ob oder wie weit es in der Natur Verwirklichung finde, während die Notwendigkeit der allgemeinen Naturgesetze das bestimmte Kennzeichen einer unbegrenzten objectiven Geltung an sich trägt. Welk een vage, indefiniete zin!

Vervolgens zou ik er de aandacht op willen vestigen, dat Stadler, het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen vergelijkende met J. St. Mill's axioma van de gelijkvormigheid van den loop der natuur, er niet toe komt om¹⁾ het verband tusschen dat principe en het causaliteitsbeginsel op te merken, hoewel hij er overvloedig aanleiding toe had.

„Kants Hypothese einer formalen Zweckmässigkeit der Natur ist nichts Anderes, als eine genaue Fassung des Principis, welches Mill in der vagen Form eines Axioms von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs der gesammten Erfahrung zu Grunde legt,“ zegt Stadler¹⁾. De bewering wordt zonder eenig bewijs uitgesproken. Stadler schijnt geen bewijs er voor noodig te achten. Maar wat wil hij met die bewering? Hij wil voorkomen, dat men het principe der

1) Stadler, Kant's Teleologie, bladz. 47.

formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, evenals Mill zijn axioma van de gelijkvormigheid van den loop der natuur, uit de ervaring afkomstig acht. Mill had dat „axiom of the uniformity of the course of Nature”, m. a. w. de onderstelling, dat, „what happens once will, under a sufficient degree of similarity of circumstances, happen again, and not only again, but as often as the same circumstances recur,” — noodig geacht voor elke inductie ¹⁾. Dat beginsel of die onderstelling rustte volgens Mill op de „law of causation” ²⁾; en die „law of causation” rustte op „inductio per enumerationem simplicem” ³⁾, dus op ervaring. Volgens Mill was dus het causaliteitsbeginsel een aan de ervaring ontleend beginsel en dus ook het „axiom of the uniformity of the course of Nature”, want dat rustte daarop. Nu schijnt Stadler er voor gevreesd te hebben, dat iemand, die de identiteit van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en van het „axiom of the uniformity of the course of Nature” mocht inzien, er ook toe zou kunnen komen om het eerste empirisch gegrond te achten; want hij argumenteert voor het a priori van het causaliteitsbeginsel, — alsof het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen daarmede iets te maken had! Maar, wat ik hiermee nu maar wil: Stadler heeft overvloedig gelegenheid om van het verband tusschen het principe, dat het subject is van dit opstel, en het causaliteitsbeginsel iets te bemerken; ja, wat meer is, hij scheidt zich zelf, zonder dat hij het wil, de gelegenheid daartoe, zooals in zijne discussie over Mill's axioma, —

1) J. St. Mill's System of Logic (Longmans, Green, and Co, 1904) Book III, Chapter III, par. 1.

2) J. St. Mill l. c. Book III, Chapt. XXI, par. 1 en Book III passim.

3) J. St. Mill l. c. Book III, Chapt. XXI par. 2.

en toch bemerkt hij het niet; eene omstandigheid, die moeilijk anders is te verklaren dan uit de onderstelling, die in den aanvang van deze paragraaf is geopperd; Stadler's vereering voor Kant belette hem om in zijn held fouten te zien.

In een hoofdstukje „Das Princip der formalen Zweckmässigkeit in der empirischen Forschung” bespiedt Stadler ¹⁾ het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen in zijn functie en tracht hij uitéén te zetten, „in welch verschiedener Form es nun thatsächlich der systematischen Naturforschung zum Leitfaden dient”. Wij behoeven ons niet te verbazen, dat Stadler vele dingen kan vinden, waarvan hij zeggen kan: zie! deze dingen te vinden werd mogelijk door het regulatieve subjectieve apriorische principe van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, dat de reflectierende Urtheilskraft ons verschaft. Immers, er wordt gedurig gegeneraliseerd, wetten uit algemeenere afgeleid. Maar het is er natuurlijk verre van, dat men nu ook maar van alle generalisatie zeggen moet, dat zij alleen mogelijk is door zulk een apriorisch regulatief principe. — Maar laat ons nu eens zien, hoe Stadler met feiten uit de wetenschap de functie van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen illustreert. John St. Mill had gevraagd: Why is a single instance, in some cases, sufficient for a complete induction, while in others myriads of concurring instances, without a single exception known or presumed, go such a very little way towards establishing an universal proposition? ²⁾ Stadler weet het antwoord en het is: Der Grad der Gewissheit, welchen eine Induction in unserem Bewusst-

1) Stadler, Kant's Teleologie, bladz. 74—110.

2) J. St. Mill, l.c., Book III, Chapt. III, par. 3.

sein erlangt, bemisst sich nach der Bedeutung, welche diese Induction für die Einheit der Erfahrung hat. Die Induction z. B. welche die Lehre von den specifischen Sinnesenergien verallgemeinert und den Satz opstelt, dass es mindestens so viele verschiedene sensible Fasern geben müsse, als einfache Empfindungsqualitäten voorkomen, wird bei jedem Forscher eine bedeutende Sicherheit erlangt haben, obwohl sie verhältnismäszig unvollkommen durchgeführt ist; denn sie vollzieht eine hervorragende Leistung für die Begreiflichkeit der Natur. Dagegen wird das wissenschaftliche Bewusstsein die durch unsre gesammte Erfahrung bestätigte Induction: „Alle Krähen sind schwarz” nicht als nothwendig empfinden, weil die systematische Einheit durch das Auffinden einer grauen Varietät nicht im mindesten gestört würde.”¹⁾ Nu kunnen wij de hier genoemde feiten toegeven; het wordt hoogstwaarschijnlijk geacht, dat er, ten minste, even zoo vele verschillende „sensible Fasern” moeten zijn als „einfache Empfindungsqualitäten” en niemand houdt een witte kraai voor onmogelijk. Maar waarop rust dat? Waarom wordt het hoogstwaarschijnlijk geacht, dat er, ten minste, even zoo vele verschillende „sensible Fasern” moeten zijn als „einfache Empfindungsqualitäten” en waarom houdt niemand een witte kraai voor onmogelijk? In plaats van zoo in het algemeen te zeggen, dat die feiten verklaard moeten worden uit het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, zou ik het gaarne eenigszins uitvoerig uitéengezet gehad hebben, hoe Stadler zich het proces denkt, waarbij door het principe, dat het subject van dit opstel is, zulke belangrijke zaken worden vericht. Bij zulk eene uiteenzetting zou Stadler wellicht gelegenheid hebben gehad om op bepaalde inductie-theoriën

1) Stadler, Kants Teleologie, bladz. 76.

te komen, die zouden kunnen worden beschouwd als concurreerende hypothesen van zijn theorie van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen — en dan zou misschien iets beslist kunnen worden vóór of tegen het principe, dat het subject van dit opstel is. — Maar door „blosze Behauptungen” wordt niets uitgemaakt. Ik heb zelden dingen gelezen, die meer in de lucht hingen dan dezen laatsten passus over de functie van het principe van ons opstel.

Een tweede prestatie van ons principe meent Stadler te vinden in het werk van Darwin.

Darwin heeft het begrip van den stamboom met volle bewustzijn uitgesproken, hetwelk, zooals hij (Darwin) zelf zegt, de beste systematici vóór hem, zonder dat zij zich daarvan duidelijk bewust waren, bij hunnè constructies leidde ¹⁾. „Nur so” — zegt hij (Darwin) — „nur so vermag ich die verschiedenen Regeln und Vorschriften zu verstehen, welche von unsern besten Systematikern befolgt worden sind.” ²⁾ En nu heeft Darwin — zooals Stadler zegt — „zu dieser unbewussten Tendenz das Gesetz gefunden und ausgesprochen, und so mit einem Male alles Dunkel aus den schweren Fragen verbannt.” ³⁾ En die wet is: „natürliche Zuchtwahl”.

Nu kan men deze dingen, wat substantie betreft, veilig toegeven. Ik weet niet of alle groote systematici — het begrip groot systematicus is nog al rekbaar — zich sléchts onduidelijk bewust waren van de mogelijkheid eener toepassing van het stamboombegrip op de organische natuur; maar dit is zeker, dat uit de begrippen van variabiliteit en natuurlijke teeltkeus het begrip van een stamboom volgt.

1) Stadler, l. c. bladz. 103 en 104. 2) Ibid. bladz. 104. 3) Ibid. bladz. 104.

Nu zal misschien iemand vragen: wat heeft nu deze zaak te maken met het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen?

Ik wil niet beweren, dat ik in staat zou zijn om Stadler's gedachtengang in deze zaak correct weer te geven, maar het volgende meen ik in en tusschen de regels te lezen: In de „Kritik der reinen Vernunft" (Anhang zur transscendentalen Dialektik) wordt aangetoond, dat „Vernunft" „das Systematische der Erkenntniss" tot doel heeft. Daarom streeft zij 1° naar eenheid, hetwelk in de metaphysische wijsheid voor den dag komt in b. v. de uitspraak: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda; 2° naar eene oneindige verscheidenheid, omdat uit niets kan worden ingezien, waar de specificatie ophoudt; dit wordt uitgedrukt door een uitspraak als deze: entium varietates non temere esse minuendas; 3° naar eene continuïteit in de vormen, hetwelk uitgedrukt is in: datur continuum formarum. Nu moet men verder weten, dat deze drie regelen door Kant worden afgeleid uit de derde transscendentale Idee; en vervolgens, dat de derde transscendentale Idee en het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen door Stadler (die dat zeer juist inzag) worden geïdentificeerd. En wanneer men daarbij dan weer denkt aan de afleidbaarheid van het begrip „stamboom" uit dat van „natuurlijke teeltkeus" (wanneer, natuurlijk, bij dit laatste stilzwijgend het begrip variabiliteit wordt gevoegd), dan bespeurt men een vrij nauwe verwantschap tusschen dat begrip van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en dat van de natuurlijke teeltkeus. Wat het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen is voor de genoemde regelen der metaphysische wijsheid, dat is de hypothese der natuurlijke teeltkeus voor den stamboom, dien de organismen, niet alleen zooals zij nu

waargenomen worden, maar zooals zij in de historie zijn geweest en nog zijn, vertoonen. Aldus zeer vrij weergegeven de bedoeling van Stadler in de niet al te duidelijk samenhangende bladzijden van 105—110.

Nu vraag ik: is in deze regelen bewezen, dat de hypothese van Darwin een gevolg is van de gemoedskracht, die wij het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen noemden? Kon het werk van Darwin niet anders worden verklaard? Kunnen de motieven, waaruit het voortspoot, niet dezelfde zijn geweest, die het generaliseeren in alle wetenschappen veroorzaken en die ten slotte ten doel hebben de logische kennis der dingen? Maar Stadler dacht hieraan niet, Een vingerwijzing daarheen had hij wel in Darwin zelf, in b. v. de functie, die het begrip „latentie” bij Darwin had; de opstelling van dat begrip sproot ter laatster instantie voort uit het substantiebeginsel: wat er eenmaal is geweest, kan niet verloren zijn gegaan; en over het verband tusschen het substantiebeginsel en het logisch karakter van alle verandering behoef ik niets te zeggen; — maar Stadler had nu eenmaal in zijn hoofd het phantasma van een regulatief principe eener formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen; en zooals men spoken niet als volmaakte nietsdoeners beschouwt, zoo Stadler niet het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen.

Het zou niet moeilijk zijn om meer aan te voeren ten bewijze, dat Stadler door zijn blinde overname van Kant's theorie der ervaring en daarna ook van Kant's principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen van de eene onzekere bewering in de andere viel; — maar ik meen het hierbij te mogen laten.

Ik zou aan deze uiteenzettingen van het principe der for-

meele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, zooals het voorkomt en niet voorkomt bij Schopenhauer, Trendelenburg, Janet en Stadler nog kunnen toevoegen eenige regelen over het principe der formeele doelmatigheid bij Hermann Cohen, den schrijver van „Kants Theorie der Erfahrung”. Maar deze schrijver is zóó geestverwant van Stadler, dat ik, hem behandelende, slechts zou behoeven te herhalen, wat met betrekking tot Stadler is gezegd. Daarom kan ik hem hier voorbijgaan.

In de voorafgaande regelen meen ik nu te hebben aan-toond, dat tengevolge van de verwaarloozing van een analyse van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, verschillende schrijvers daarmee eigenlijk geen weg wisten. Hadden zij goed in het oog gevat de motieven, waardoor Kant bewogen werd om dat principe op te stellen nm. het verlangen om kennis in systeem te brengen — en hadden zij daarbij maar de vraag gesteld, of met een systeem onze verklaringsbehoefte bevredigd was, dan hadden zij wellicht de fout van het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen gevonden.

Ook hebben zij verwaarloosd om de proef op de som te nemen. Ex hypothesi moest het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen de verklaringsbehoefte bevredigen, in de botanie b.v., wanneer het den stamboom compleet had doen opstellen. Wij hebben evenwel gezien, dat daarmee de verklaringsbehoefte niet volkomen bevredigd zou zijn. Dus, het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen levert niet dat, wat het pretendeert te leveren.

En de oorzaak van de slordigheden der hier behandelde

philosophen is natuurlijk de oude filosofenzonde, dat zij niet diep genoeg beseften de waarde, die er ligt in Hume's woorden; let us consider (this affair) as a question in natural philosophy, which we must determine by experience and observation.

Naschrift. — De lezer, die mijn opstellen over „Teleologische Beoordeeling” gelezen heeft, zal wellicht een tegenstrijdigheid bemerkt hebben tusschen iets in dit opstel en iets in Teleolog. Beoordeeling V. Ik bedoel dit: In Teleolog. Beoordeeling V beweert ik, dat Kant moeilijk te bewegen zou zijn geweest tot de bewering, dat de overeenstemming tusschen het a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en de werkelijk bestaande logische doelmatigheid der natuur toevallig is. De lezer kan deze bewering vinden in par. II van Teleolog. Beoordeeling V. En in dit opstel verwijs ik naar par. 6 der inleiding der Krit. der Urth., waar Kant die toevalligheid duidelijk uitspreekt. In Teleol. Beoord. V bega ik dus een slordigheid, waarvoor ik mij bij deze verontschuldig. De psychologische oorsprong van mijn fout is duidelijk. Evenwel, de essentie van het betoog wordt door deze slordigheid niet in het minst geschaad.

Nieuw-Beerta.

HET VERANDERLIJKE EN HET ONVER- ANDERLIJKE.

DOOR

R. J. KORTMULDER JR.

De mensch is een waarheidszoeker: steeds heeft hij getracht, door denken en proefneming, te komen tot het kennen van wat hij noemt: de waarheid. Dat streven vinden wij bij alle volkeren in alle tijden en heeft aanleiding gegeven tot het opbouwen van tal van filosofische stelsels, die elkaar bestrijden en tegenspreken, hetgeen al dadelijk het vermoeden wettigt: Is de waarheid misschien onbereikbaar? Heeft het waarheidsbegrip wel een duidelijke beteekenis en bedoelt ieder volmaakt hetzelfde, als hij over „waarheid” spreekt?

Verschillende definities zijn gegeven van wat met waarheid bedoeld wordt, waarvan zeker wel de bekendste is die van Aristoteles: Waarheid is overeenstemming tusschen kennis en object; d. w. z. objectieve kennis, kennis onafhankelijk van mijn persoonlijke eigenaardigheden, van mijn individueel belang, van mijn subjectief gevoel. Als zoodanig verstaat de *natuurwetenschap* de beteekenis van het woord „waarheid”.

Anderen vatten echter dit woord in geheel andere be-

teekenis op en begrijpen het kennen der waarheid als het kennen van de diepste gronden van het zijn.

Hoe het ook zij, een der eigenschappen van de waarheid is zeker wel haar onveranderlijkheid en zoo staat het zoeken der waarheid in verband met het zoeken naar het onveranderlijke, naar „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht.”

„Op welke wijze en door welke middelen kennis ook op voorwerpen betrekking mag hebben, steeds is de aanschouwing de wijze, waardoor ze onmiddellijk betrekking heeft op die voorwerpen en waarop al het denken als middel gericht is” (Kant, Kritik der reinen Vernunft, blz. 33) ¹).

In de aanschouwing vinden we een wereld, die daar buiten ons ligt, in de ruimte uitgespreid, in den tijd zich ontwikkelend, een wereld van kleuren, van tonen, van voel-, tastbaarheden, enz. Doch deze wereld wordt bearbeid door ons verstand ²): het wordt een wereld van dingen, die in voortdurende wisselwerking overgaan in andere dingen, zich onophoudelijk veranderen om nooit te verdwijnen. Deze wereld wordt natuur genoemd en door ons als een eenheid begrepen. „Zonder verstand zou er van natuur, d. i. „eenheid in het veelvuldige der verschijnselen” geen sprake zijn.” (Verg. Kr. d. r. Vern., blz. 126). Overeenkomstig dit principe handelen dan ook de natuurgeleerden, als ze wetten opstellen, waaraan de natuur gehoorzaamt. „Ik ben niet vrij, verschillende naturen aan te nemen; de groepeerings der planeten om de zon en de groepeerings van het

1) Aanhalingen uit de Kritik der reinen Vernunft naar de 2e uitgave.

2) Wat hier in den tijd gescheiden van elkaar wordt voorgesteld, nl. zinnelijkheid en verstand, is in werkelijkheid natuurlijk ongescheiden en in geen tijdelijk verband uiteen te rukken. 't Geldt hier geen psychologische onderscheiding maar een transcendentale verbinding.

ijzervijsel om de polen van een magneet moeten als werkingen binnen een geheel, dat een eenheid is, worden opgevat." (Chamberlain, Immanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk, blz. 199).

Natuurkunde, scheikunde en levensleer zijn de drie voornaamste wetenschappen, die zich bezighouden met de studie der natuurverschijnselen, resp. met kracht-, stof- en levensverschijnselen. Deze natuurwetenschappen nu doen uitspraken over onveranderlijkheid van natuurobjecten.

1. Te midden van alle veranderingen der stoffelijke wereld blijft de hoeveelheid materie onveranderd.

2. De hoeveelheid energie in een systeem is onveranderlijk.

Nu is de vraag: Zijn deze twee wetten empirisch gevonden door inductie uit een menigte feiten in de natuur waargenomen, of liggen deze wetten a priori in ons denken en schrijven wij ze aan de natuur voor, beschouwen we dus de natuur in het licht van deze twee denkvetten?

Laat ons een voorbeeld nemen:

Een mengsel van 2 L waterstof en 1 L zuurstof ontploft bij een zekere temperatuur. Er ontstaat een andere stof met geheel andere eigenschappen. Gaan we nu af op hetgeen we waarnemen, dan zeggen we: het mengsel gassen van daareven is er niet meer: het is vernietigd en uit het niet is een nieuwe stof ontstaan. In werkelijkheid oordeelen we echter anders aan de hand van twee denkvetten:

1. Iedere verandering heeft een oorzaak.

2. De oorzaak ¹⁾ is gelijk aan het uitwerksel.

Wat was de oorzaak? 't Mengsel gassen op een zekere temperatuur. Wat is het uitwerksel? 't Onstane water. Oorzaak en uitwerksel zijn aequivalent: het water is dus dezelfde stof als het mengsel gassen, dat te voren aanwezig was. Nu bouwt

1) Causa materialis.

de scheikundige zich een hypothese, om in overeenstemming met genoemde denkvetten zich een beeld te vormen van wat in werkelijkheid gebeurd is. Hij denkt zich de stof bestaand uit kleinste onveranderlijke deeltjes, atomen genaamd, die zich op verschillende wijzen tot moleculen kunnen vereenigen en zoo verschillende stoffen met verschillende eigenschappen kunnen vormen. Zoo is in de scheikundige formule voor water uitgedrukt, dat het molecuul water is opgebouwd uit twee atomen waterstof en een atoom zuurstof.

Duidelijk is, dat hier de empirie niet alleen aan het woord is, maar dat de twee genoemde denkvetten ons noodzaken het proces zoo op te vatten, als hierboven aangegeven is.

Bij nader doordenken bevredigt echter de verklaring niet geheel. Er is een tegenstrijdigheid. De atomen, waaruit de stof heet te zijn opgebouwd, zijn onveranderlijk en aan den anderen kant kunnen ze hun plaats ten opzichte van elkaar veranderen, ze zijn dus tevens veranderlijk.

Er is hier werkelijk een tegenstrijdigheid, als we de atomen op naïef-realistische wijze beschouwen als dingen, die op zichzelf bestaan en in hun wezen onveranderlijk zijn. Immers: dan is het onmogelijk te denken, dat, terwijl het innerlijk wezen der dingen onveranderd blijft, de betrekking, waarin ze tot elkaar staan, zou veranderen. Buiten het werkelijk innerlijk wezen der dingen immers bestaat dan niets en zoo kan de betrekking, waarin twee dingen tot elkaar staan, om het wiskundig uit te drukken, slechts een functie van hun wezen zijn: bij onveranderlijk wezen behoort een onveranderlijke relatie.

Atomen mogen we dus nooit beschouwen als dingen, die buiten onzen geest werkelijk een bestaantje op zich zelf leiden: het zijn niets anders dan denkbeelden, die ons mogelijk maken het natuurgebeuren in overeenstemming met onze denkvetten te begrijpen.

De wet van het behoud van stof, die dus niet in de natuur zelf zijn grond vindt, maar in onze denkwetten, die ons verstand dus aan de natuur voorschrijft en daardoor objectieve wetenschappelijke ervaring eerst mogelijk maakt, moet echter niet verward worden met een andere wet: de wet van het behoud van het gewicht of van massa. Zeer dikwijls worden deze twee wetten niet goed uit elkaar gehouden en dat is de oorzaak van veel misverstand. Zoo b. v. Poincaré; na eerst gesproken te hebben over proeven, gedaan over den invloed der temperatuur op het gewicht van een lichaam, proeven, die tot uitkomst hadden, dat werkelijk het gewicht eenigszins, al was het ook zeer weinig, beïnvloed werd door de temperatuur, zegt hij verder: „Als het werkelijk zoo is, kunnen wij ons geruststellen en met het oog op praktische toepassingen voortgaan, de materie als onvernietigbaar te beschouwen” (Poincaré, *La physique moderne. Son évolution* blz. 55) en wil het dus doen voorkomen, alsof de afname van gewicht noodzakelijk moet samengaan met vernietiging van materie, hetgeen twee heel verschillende dingen zijn. De wet van het behoud van gewicht is een empirische, kan dus door nieuwe feiten, door voortgezette proefnemingen worden omvergeworpen en wordt dan ook niet met noodzakelijkheid a priori ingezien. Deze wet is te beschouwen als een trachten om de hoeveelheid materie wiskundig te meten door middel van een eigenschap van de materie. Men bemerkte vroeger, dat te midden van fysieke en chemische werkingen het gewicht van eenzelfde hoeveelheid stof onveranderd bleef. Alle eigenschappen konden veranderen, alleen het gewicht bleef constant. Men kwam dus in verband met de a priori ingeziene wet, dat de hoeveelheid stof onveranderlijk is, tot deze waarschijnlijkheidswet:

De hoeveelheid stof kan gemeten worden door het gewicht.

Later ¹⁾ werd gemerkt, dat het gewicht geen goede maatstaf was. Het gewicht veranderde en was evenredig met de versnelling, leerde de ervaring. Toen vormde men een nieuw begrip: massa en definiëerde dit als gewicht of kracht, gedeeld door versnelling en stelde de waarschijnlijkheidswet op:

De hoeveelheid stof kan gemeten worden door de massa. De massa van de stof is onveranderlijk.

Ook deze wet is een empirische en kan door de feiten omvergestooten worden. Dat dit te eeniger tijd gebeuren zal, is zeer waarschijnlijk, doch dit zal dan samengaan met het vormen van een nieuw begrip, waarin men dan weer zal meenen een maat te hebben voor de hoeveelheid materie.

We kunnen ons best, zonder in strijd met onze denkweisen te komen, een natuur denken, waarin nu eens empirisch gevonden werd, dat in plaats van het gewicht het volumen der lichamen in weerwil van alle toestandsveranderingen hetzelfde bleef, terwijl het gewicht een functie was van dezelfde factoren, waarvan nu het volumen afhangt. 't Zou kunnen zijn, dat men door nauwkeuriger proeven vond, dat het volumen afhankelijk was van den afstand van het aardmiddelpunt en wel, ik noem maar wat, omgekeerd evenredig met dien afstand. Men had dan eerst de wet gevonden, dat de hoeveelheid materie kon gemeten worden in het volumen, om naderhand bij ontdekking van bovengenoemde afhankelijkheid, een nieuw begrip in te voeren, dat zijn wiskundige uitdrukking kreeg in volumen-afstand tot het middelpunt van het hemellichaam, onder welks invloed het lichaam stond. Dan zou men meenen, dat men de hoeveelheid materie wiskundig kon meten door de

1) Of het zich al of niet historisch precies zoo heeft toegedragen, als hier wordt voorgesteld, doet niets ter zake. Dat het zich zoo kon toegedragen hebben, is voldoende.

waarde van $v \times a$ te bepalen, totdat nog nauwkeuriger proeven zouden aantonen, dat ook deze wet slechts een waarschijnlijkheidswet was en men zou weer tot een nieuwe wet kunnen komen, evenals het in ons geval mogelijk is, dat in plaats van het massabegrip een ander begrip wordt gevormd, dat ons een betere maat aan de hand doet voor de hoeveelheid materie. Een empirist zal hier bedenkelijk het hoofd schudden en zeggen: Maar dan heb ik ook niets aan die zoogenaamd apriori opgestelde wet, ik kan haar best missen en ik doe het maar met de zooal niet met noodzakelijkheid ingeziene, maar dan toch voor de praktijk voldoende zekere wet van behoud van gewicht. Doch deze redeneering zou een geheel verkeerde zijn; immers: wel is de wet van behoud van gewicht een empirische wet, maar toch zou het onmogelijk zijn deze uit te spreken, zonder dat de wet van het behoud van stof apriori in den geest ten grondslag lag. Immers, bovengenoemde wet spreekt over het behoud van gewicht van . . . een zekere hoeveelheid stof en ik moet eerst het begrip „hoeveelheid stof” gevormd hebben, wil ik spreken over het behoud van gewicht daarvan. Zonder dergelijke apriorische grondstellingen zou geen ervaring mogelijk zijn. Deze eerst zijn het, die onze subjectieve waarnemingsoordeelen tot objectieve ervaringsoordeelen maken. Een scheikundige doet geen proeven met subjectieve zielsindrukken, met gewaarwordingen, maar met objectieve natuurvoorwerpen, die dat eerst geworden zijn door een apriorische toevoeging van het verstand bij de gegevens der zinnelijkheid. „En zoo liggen grondstellingen a priori ten gronde aan objectief geldige, hoewel empirische oordeelen. Deze grondstellingen zijn de eigenlijke natuurwetten” (Kant, Prolegomena § 26, behoudens een weggelaten tusschenzin. Verg. ook Kr. d. r. Vern. § 19)¹).

1) Soms schijnt een empirische wet in strijd met een apriorische, b.v. de

Eerst steunende op de wet van behoud van stof, kon de wetenschap zich tot taak stellen, dit stofbegrip te verduidelijken en de hoeveelheid wiskundig te meten. Immers daardoor eerst werden de verschijnselen onder het begrip der „substantie” gebracht.

Is het wezen der stof eenmaal begrepen als traagheid, dan kan zij alleen ons het natuurgebeuren niet doen begrijpen. Er is een nieuw begrip noodig, waarmee we de natuur kunnen naderen. „Twee soorten van oorzaken bestaan in de natuur, waartusschen de ervaring leert, dat geen overgang plaats vindt. De eerste soort zijn de oorzaken, waaraan de eigenschappen der zwaarte en ondoordringbaarheid toekomen — materie; de tweede de oorzaken, waaraan die eigenschappen ontbreken, — krachten. ¹⁾ Krachten zijn dus onvernietigbare, veranderlijke, imponderabele objecten.” (Mayer, *Mechanik der Wärme* blz. 4).

Nadat we de energie gedefiniëerd hebben als de oorzaak der beweging, leert ons de ervaring, dat „ruimtelijke afstand van zware voorwerpen” (Mayer, blz. 5) energie is. Deze oorzaak kan zich omzetten in beweging van materie.

De mechanika stelt nu een zeker verband tusschen de vermindering der afstand van massa's en de snelheden, die ze daardoor verkrijgen en wel onafhankelijk van den weg, die afgelegd wordt ²⁾. Uitgaande van de genoemde grondgedachte der aequivalentie van oorzaak en uitwerksel vormen we nu het begrip van een substantie, een onvernietigbaar

wet der gravitatie met den eisch van continuïteit tusschen oorzaak en gevolg in ruimte en tijd. Deze wet heeft echter haar mechanische verklaring nog niet gekregen, doch deze zal te gelegener tijd wel degelijk rekening hebben te houden met genoemden eisch, evenals hieraan bij de verklaring der electricische en magnetische verschijnselen reeds voldaan is. De aether zal wel hier weer zijn goede diensten moeten bewijzen.

1) In de beteekenis van tegenwoordig energie.

2) Steeds is $\int Pds = \frac{1}{2} m (v^2 - v_0^2)$ v_0 = aanvangssnelheid, v = snelheid op het beschouwde oogenblik.

object, dat we met den naam van energie bestempelen, (zoo dit begrip verwijdende) en dat zich nu eens in de natuur openbaart als afstand van zware voorwerpen (energie van plaats), dan weer als beweging van massa's (energie van beweging) en welks hoeveelheid onveranderlijk is.

Heeft energie van plaats zich omgezet in energie van beweging, dan kan deze laatste verdwijnen, zonder dat de eerste er weer voor in de plaats treedt. Zij kan echter niet vernietigd zijn. De ervaring leert nu, dat bij vernietiging van bewegingsenergie warmte kan ontstaan. „Is het nu uitgemaakt, dat voor de verdwijnende beweging in vele gevallen geen ander uitwerksel gevonden kan worden dan de warmte, voor de ontstane warmte geen andere oorzaak dan de beweging, dan geven we aan de onderstelling: warmte ontstaat uit beweging, de voorkeur boven de onderstelling van een oorzaak zonder uitwerksel en van een uitwerksel zonder oorzaak, zooals de scheikundige in plaats van waterstof en zuurstof te laten verdwijnen en water op onverklaarbare wijze te laten ontstaan, een samenhang tusschen waterstof en zuurstof aan den eenen — en water aan den anderen kant vaststelt (Mayer, blz. 9) ¹⁾.

Evenals bij de wet van het behoud van massa kan hier de vraag gesteld worden of we de juiste maat gevonden hebben voor de oorzaak der beweging, of de wet van het behoud van energie niet voor verbetering vatbaar is, of er geen juister benadering te vinden is, die ten doel heeft de hoeveelheid kracht ²⁾ van een systeem, die we a priori als onvernietigbaar moeten beschouwen nog nauwkeuriger wiskundig te meten.

1) Andere vormen van arbeidsvermogen kunnen hier verder buiten beschouwing blijven.

2) De beteekenis van dit woord, niet te verwarren met het tegenwoordige begrip kracht, als „causa mathematica” der versnelling.

Evenmin als de stof moet men de energie denken als iets dat in de buitenwereld werkelijk een bestaan heeft op zich zelf. Men komt dan tot dezelfde tegenstrijdigheid als bij de stof, n.l. dat iets in zijn wezen onveranderlijk en toch weer veranderlijk zou zijn.

Een opmerking wilde ik hier nog maken. Sommige natuurgeleerden vinden het a priori dwaas, dat wij met ons verstand aan de natuur wetten voorschrijven. Ze meenen, dat alle natuurwetten empirisch gevonden zijn, dat ze alle dus waarschijnlijkheidswetten zijn; ze spreken dan minachtend van intuïtie, van losse bewering, van subjectieven drang, waar Kant c. s. spreekt van synthese a priori.

Het woord intuïtie nu brengt velen op een dwaalspoor. Het brengt hen in de waan, dat Kant geleerd zou hebben, dat verschillende wetten, die men door proefnemingen empirisch kan vinden, ook al zonder die proefnemingen aan ons verstand bekend zijn. Heb ik vandaag een intuïtie, dat het morgen zal regenen en regent het morgen ook werkelijk, dan bevestigt mijn ervaring morgen de waarheid van mijn intuïtie. Een synthetisch-aprioristisch oordeel kan echter door de ervaring noch bevestigd noch weersproken worden. Onze denk wetten zijn er maar eens, d.w.z. in ons denken; zij zijn verder „de voorwaarden tot de mogelijkheid der ervaring.” Eerst door hen als functies van onzen geest wordt de natuur mogelijk. Er was dan ook niet eerst een tijd, waarin alleen de doode natuur bestond, zonder leven, zonder geest en daarin heeft zich dan niet op onverklaarbare wijze het leven, de geest ontwikkeld: de geest is de voorwaarde voor het bestaan der natuur ¹⁾).

1) Voor wie mocht meenen, dat hier de „*coordinatio idearum*” ontbreekt, het volgende:

De natuur heeft geen bestaan buiten de functies van onzen geest. Onze geest gaat vergezeld van ons leven in de natuur. Dus ook: De natuur zonder leven is onmogelijk. 't Leven is dus niet in de natuur uit doode stof ontstaan.

Evenmin mag het uitspreken van een synthetisch-aprioristisch oordeel toegeschreven worden aan een subjectieven drang. Deze oordeelen zijn zoo objectief mogelijk, zij zijn het, die pas ware, exacte, objectieve wetenschap mogelijk maken.

Het kort besluit uit het bovenstaande is: In de wereld onzer zinnen vinden we het onveranderlijk bestaande niet. We brengen het er zelf in en scheppen zoo de natuur.

Meteen is echter het tegengestelde begrip ons duidelijk geworden: het begrip veranderlijk. Veranderlijk noemen we datgene, dat trots zijn veranderlijkheid in werkelijkheid hetzelfde ding, d. i. onveranderd blijft¹⁾. Om ons niet in Hegelsche mystiek te verliezen, moeten we begrijpen, dat dit begrip niet toegepast mag worden op dingen, die hun bestaan in zichzelf hebben²⁾, maar wel op objekten, die *voor ons* als waarneembaarheid bestaan in de natuur. Water kan in zuurstof en waterstof veranderen; bewegingsenergie in warmte. Wij begrijpen nu volkomen, wat dit zeggen wil en willen niets hooren van een rede, die zichzelf weerspreekt.

Maar, als wat zijn bestaan heeft in zichzelf, dan niet veranderlijk mag heeten, is het dan onveranderlijk of is er een derde mogelijkheid? Om dit te weten te komen, moeten we datgene onderzoeken, waarvan we zeker zijn, dat het in zichzelf bestaan heeft, welks bestaan ons onmiddellijk gegeven is, dat is het bewustzijn. Het bewustzijn kan niet onveranderlijk heeten, maar ook niet, in den zoo even

1) Alles wat zich verandert is blijvend en slechts zijn toestand wisselt (Kr. d. r. V. 230).

2) Ik wensch hier onderscheid te maken tusschen een ding, dat op zichzelf bestaat en iets, dat in zichzelf bestaan heeft: Een bewustzijnsverschijnsel heeft bestaan in zich zelf, doch is niet te beschouwen als een ding op zichzelf. Het ding op zichzelf is een noodzakelijk gedachteding zonder werkelijkheid. Een stoel bestaat noch op zichzelf, noch heeft zijn bestaan in zichzelf, doch vindt zijn bestaan pas in de menschelijke voorstelling, d. i. in een bewustverschijnsel.

begrepen zin, veranderlijk. In ons bewustzijn gaat niet voortdurend iets in iets anders over, terwijl zijn wezen hetzelfde blijft.

Mijn gewaarwordingen, begeerten, gevoelens, gedachten, enz. van dit oogenblik veranderen niet in de gewaarwordingen, begeerten, enz., die ik straks zal hebben. Neen, ze worden vernietigd en ontstaan, terwijl niemand zal beweren, dat mijn bewustzijnsinhoud van straks zal zijn opgebouwd uit dezelfde elementen als mijn bewustzijnsinhoud van nu, van gisteren, enz. In mijn bewustzijn heeft plaats voortdurend worden en vergaan.

Zoo zou dus het onveranderlijke niet bestaan, tenminste voor mij niet te vinden zijn noch in een wereld buiten mij noch in de wereld van mijn eigen bewustzijn en zou Heraklitus dus gelijk hebben met zijn „*παντα ῥεῖ*”?

Als we het onveranderlijke opvatten als een ding, als een realiteit die in den tijd overanderd zou voortduren, ja, dan heeft Heraklitus gelijk, maar dan is die doode, levenlooze onveranderlijkheid ook verbazend onbelangrijk en kunnen we haar best missen. We moeten het onveranderlijke echter begrijpen als van ideëel en niet van reëel karakter, als een tijdelooze, eeuwige ¹⁾ geldigheid te midden van alle ontstaan en vergaan en dan vinden we die in onze begrippen en ideeën.

't Begrip hond bijvoorbeeld. Buiten ons bestaat „de hond” niet. Onze geest scheidt hier echter eenheid te midden van de wisselende menigvuldigheid der natuur en leert zoo de natuur begrijpen.

Maar, zal wellicht hier iemand opmerken: Het begrip „hond” is toch niet onveranderlijk; immers, het hondenras kan uitsterven, of het kan verandering ondergaan in den

1) Dat wil nog niet zeggen „altijd voortdurend”.

loop van den tijd; en eindelijk bedoelen alle menschen wel hetzelfde met het begrip: hond? Maar dan antwoord ik, dat het hier niet gaat om een empirische onveranderlijkheid in den tijd, maar om een transcendentale. Al sterft de hond uit, al verdwijnt alle herinnering aan dit dier bij de menschen van komende geslachten, zoodat het begrip zich in dien tijd niet meer in een menschelijk bewustzijn openbaart, dat doet niets af aan de onveranderlijkheid van dat begrip, buiten den tijd beschouwd.

Een fout is het ook te denken, dat begrippen en categorieën eenige beteekenis op zichzelf hebben, onafhankelijk van een zinnelijke wereld, waarin ze zich kunnen laten gelden. B.v. het begrip der oorzakelijkheid. Breng ik dit terug tot een bloot logisch schema, dan eischt het, dat „als er iets is, er ook iets anders moet zijn”, (Verg. Kant, Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen) hetgeen op zichzelf volmaakt onbegrijpelijk is. Zoo verklaar ik het mij ook, dat Hegel c. s. er toe konden komen, de identiteit van „zijn” en „niet-zijn” uit te spreken. 't Is namelijk onmogelijk „het zijn” zuiver te denken, onafhankelijk in de eerste plaats al van de gedachte aan een wereld, die in den tijd bestaat en zoo komt men gemakkelijk tot het besef, dat men niets gedacht heeft.

Neen, eerst waar zinnelijkheid en verstand elkaar de hand reiken, waar de gewaarwordingen onzer zinnen onder categorieën en begrippen worden gebracht. waarop op die wijze organische eenheden ¹⁾ ontstaan, veeleenigheden, waarvan de deelen ongelijksoortig en ongescheiden te onderscheiden zijn, daar ontstaat eerst ware kennis. Alleen, waar te midden van het ontstaan en het vergaan in de natuur onveranderlijkheid gedacht wordt, is ware wetenschap

1) Te vergelijken met de „organische eenheden”, die het leven in de natuur ons voor oogen stelt; heeft hier natuurlijk slechts symbolische beteekenis.

mogelijk. Daarom is het noodig wetten op te stellen als die van het behoud van stof, van het behoud van kracht en zoo zal de wetenschap van het leven er eens toe moeten komen, in plaats van de nonsens van een generatio spontanea, van een ontstaan van leven uit doode stof, van een ontstaan van iets uit niets, de wet op te stellen van de onvernietigbaarheid der levensvormen en te eeniger tijd zal het de taak van den wiskundige zijn (al lijkt dit nu heel vreemd) de levensvormen op een gegeven tijdstip in een wiskundigen vorm saam te vatten en zoo een maat te vinden voor een zekere hoeveelheid leven (als ik zoo spreken mag). Eerst aan de hand van bovengenoemde a priori opgestelde wet zal de levensleer een waardige plaats innemen naast natuur- en scheikunde en dan eerst den naam van wetenschap verdienen.

BOEKBESPREKING.

Groote denkers door Julius de Boer. Derde serie No. 2. *Descartes*. Baarn, Hollandia-drukkerij.

Dit populaire geschriftje, waarin leven en werken van Descartes in onderling verband worden geschetst, is de vrucht van zelfstandige studie en eigen inzicht en is daardoor levendiger en leesbaarder dan de min of meer slaafsche excerpten uit de groote handboeken. Helder is de beteekenis van Descartes' filosofie voor de moderne wetenschap uiteengezet: hier zien we het individualisme der Renaissance voor de wijsbegeerte vruchtbaar worden.

Heel goed is de samenvatting van Descartes' levensloop in zijne beteekenis voor zijne wijsgeerige ontwikkeling: „Wij zien nu in, hoe noodwendig en redelijk tegelijk het was, dat hij eerst de ware kennis hoopte te vinden in de boeken der school en der overlevering, waarna hij haar in het groote boek der wereld zocht, om haar ten slotte, als hij tot zichzelf inkeert, in de wereld van het denken te vinden.” (blz. 17)

Op zakelijke, heldere wijze zet J. d. B. vervolgens de hoofdgedachten van de Cartesiaansche filosofie uiteen Zijne methode (de mathematisch-deductieve denkwijze in tegenstelling met de syllogistische redeneerwijze der Scholastiek) en de hoofdlijnen van zijn stelsel, de twijfel, eenheid van denken en zijn, het denkend Ik, als grond van zekerheid temidden van den twijfel, het klare en duidelijke inzicht als criterium der waarheid. Zijne leer van substantie en attributen, de bewijzen van het bestaan van God, brengt hij ter sprake. Als een goed leerling van Hegel, geeft J. d. B. niet slechts een geschiedkundig overzicht van, maar tevens een wijsgeerig inzicht in deze begrippen. Den aandachtigen lezer kan dit boekje schenken ver-

rijking van historische kennis, maar ook van wijsgeerig denken.

Eéne zijde van Descartes' werkzaamheid heeft J. d. B. totaal in het duister gelaten: zijne ethica. En deze fout is te zwaarder, daar Descartes' rationeele ethica een eerbiedwaardige cultureele macht is geweest. In dit opzicht is Descartes wezenlijk Protestantsch; het is dan ook de goed-Protestantsche prinses Elizabeth van de Paltz die hem in deze richting heeft aangemoedigd. Zijne ethica is behalve in brieven, in het tractaat over de hartstochten wetenschappelijk behandeld. Het verhevenste aller vermogens is volgens Descartes de *generositas*, die de teugels van het zedelijk leven in de hand houdt. De ziel moet zich met wilskracht boven het niveau harer begeerten verheffen, eerst dan heeft zij met hare eigen wapenen gezegevierd en daarom waarachtig gezegevierd; dat is de triump van de geestevrijheid. „Wat ik haar eigen wapens noem zijn de vaste en zekere oordeelvellingen over goed en kwaad, volgens welke de ziel besloten is te handelen. Dat zijn de zwakste zielen wier wil zonder het roer van het inzicht zich door hare hartstochten van het oogenblik dan her-, dan derwaarts laten slingeren.” (De *Passionibus* I art. XLVIII).

De leer van Descartes wordt besloten door de geestevrijheid, d.i. de redelijke zelfbepaling van den wil; zoo sluit deze leer, doordat zij tot haren diepsten grond terugkeert¹⁾.

Zelf beschouwde Descartes de moraal als een integreerend deel van zijn stelsel. In de inleiding op zijne *Principia* toch lezen wij, dat zijne *Principia* in vier deelen verdeeld zijn: het eerste behelst de eerste beginselen van menschelijke kennis (*prima cognitionis humanae Principia*) de *metaphysica*; de drie anderen, datgene wat in de *physica* het meest algemeen is, n.l. de eerste wetten of *principia naturae*. Vervolgens erkent hij, dat zijn stelsel nog onvolledig is: *Verum ad hoc opus ad finem suum perducendum, postea naturam corporum magis particularium quae in terra sunt, mineralium scilicet, plantarum, animalium et principue hominis, eodem modo singulare explicata redeberem; tandem denique Medicina, Ethica, artesque mechanicae accurate tractandae essent.*”

1) *Kuno Fischer*, *Geschichte der neueren Philosophie* I: 388.

In Holland moge het Cartesianisme ook tot de Universiteiten zijn doorgedrongen, in Frankrijk was dat niet het geval. Dáár heeft het zijn grootsten invloed geoeffend in de salons; volgens Malebranche, hebben de vrouwen, vrijer van vooroordeelen dan de school, Descartes' leer beter dan deze begrepen. Zoowel de metaphysica als de ethica hebben de vrouwen in zich opgenomen. Ook de literatuur draagt de sporen van Descartes' ethica: de helden van Corneille en Racine en die uit romans als *La Princesse de Clèves* van Mme de la Fayette staan onder zijnen invloed. Molière heeft het tot een mode verworden Cartesianisme in „*Les Précieuses Ridicules*” gehemeld en Madame de Sévigné zinspeelt in hare brieven op het bekende Cogito ergo sum.

Kortom de nieuwe filosofie voedt een nieuwe dichtkunst, die zich boven de Renaissance uit voelt: zij wil de Ouden overtreffen en ze niet alléén navolgen.

Voor al waar de geschiedenis der filosofie populair behandeld wordt, moet m. i. op haren invloed op den tijdgeest gewezen worden.

Helmond. DR. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS.

N. Westendorp Boerma. De leer van den zedelijken zin bij Hutcheson. Proefschrift. (Geen uitgever vermeld.)

Al is reeds verscheidene maanden geleden de Heer N. Westendorp Boerma op dit proefschrift tot doctor in de theologie verheven, toch is een bespreking ervan niet te laat. De ethiek is geen aktualiteit en staat zelfs niet altijd op den voorgrond der wijsgeerige aandacht, hoewel zij toch het verzwegen of openbare doel is waarom het aan de filosoferende menschheid is te doen: dat een rasfilosoof als Spinoza aan zijn wijsgeerig stelsel den titel van *Ethica* gaf, wijst op een strekking, die hier in waarheid inheemsch is. Ook de wijsbegeerte is voor het leven; zij wil het ware in het leven verstaan.

Dat de ethische studie in de 17de en 18de eeuw in Engeland een grooten bloei beleefd heeft, is bekend. Hetgeen toen op gebied der ethiek is voortgebracht, verdient nog steeds onze wijsgeerige belangstelling en is, naar het schijnt, bovenal een

onderwerp dat aantrekkingskracht heeft voor aanstaande Doctores aan onze Universiteiten. Zoo werd door mijzelf in 1891 met „de beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek” en in 1899 door W. K. Weeda met „Joseph Butler als zedekundige beschouwd en gewaardeerd” en nu onlangs met het hierboven genoemde proefschrift de doctorale graad behaald.

De S. wil zijn onderwerp niet slechts historisch opvatten, maar beschouwt Hutchesons leer als eigenaardige oplossing van een probleem van algemeen-ethische beteekenis. Dat zijn belangstelling breeder is dan een direkt-historische blijkt reeds in de Inleiding. „Het is waar, de hypothese van een zedelijken zin als een soort zesde zintuig is volstrekt onhoudbaar . . . zij gaat uit van een verouderde psychologie. Daarmee is echter niet gezegd, dat de theorie enkel historische waarde moet hebben. Om van fijne, scherpzinnige opmerkingen niet te spreken, kan niet de methode juist zijn, ook al kunnen wij met het resultaat ons niet vereenigen? . . . Zóó beschouwd zijn de denkbeelden van Hutcheson nog in het geheel niet verouderd.”

In het Hoofdstuk I wordt H. in zijn historisch verband gesteld. Hier wordt gewezen op de beteekenis van Hobbes, voor de bijwijze van antithese hem opvolgende ethische schrijvers. Het anti-Hobbisme verdeelt zich in een intellektualistische en een emotionalistische strooming. Voor de eerste ligt het zedelijke, als objektieve werkelijkheid beschouwd, in de wereldorde (het wezen der dingen) en wordt het door de rede gekend; voor de laatste ligt het in de menschelijke natuur, en wordt gekend door een zekeren „aanleg, die in staat stelt een handeling” (d. i. een verrichting der menschelijke natuur) „onmiddellijk, zonder nadere overweging van persoonlijk voor- of nadeel als goed of slecht te ervaren” (bl. 16). Dezen aanleg als element onzer psychische organisatie beschrijft Shaftesbury als een reflecteerende aandoening (reflex-affection), Butler als een „vermogen tot reflectie, dat in staat stelt onderscheid te maken tusschen de handelingen, ze goed- of af te keuren” (bl. 20) — Hutcheson noemt hem: zedelijken zin.

Nadat in Hoofdstuk II het algemeen-wijsgeerig standpunt van Hutcheson behandeld wordt, komt de Schr. in Hoofdstuk III tot tot zijn eigenlijke onderwerp. De groote vraag waarvoor H. een

antwoord zoekt, is die naar het „ontstaan” van het zedelijk oordeel. Hoe komt de mensch er toe een onderscheid te maken tusschen handelingen en sommige goed, andere af te keuren? Het antwoord door H. gegeven is, dat de mensch een vatbaarheid heeft om van handelingen aangename of onaangename „ideëen” (d. i. enkelvoudige ideëen van goed- of afkeuring) te ontvangen. Deze vatbaarheid is wat hij onder „zedelijken zin” verstaat. Dat voor deze vatbaarheid een zelfstandig vermogen bestaat, en dus de zedelijke zin niet kan afgeleid worden uit sympathiegevoel, uit den zin voor het passende en voegzame, uit overweging van nut en schade enz. is met uitvoerige redegeving door H. betoogd. Het zedelijk oordeel is hem een oorspronkelijk verschijnsel, waarvan geen nadere verklaring kan gegeven worden (bl. 57). En het handelt bij wijze van waarneming: de mensch neemt waar of een handeling of een gezindheid goed is dan wel slecht (bl. 109).

Terecht wijst de Schr. hier op het aesthetisch karakter dezer theorie. Het onmiddellijke in de ontvangst der „ideëen” van goed- of afkeuring is gedacht analogisch met het onmiddellijke der ontvangst van schoonheidsaandoeningen. Shaftesbury geeft het voorbeeld van dit aestheticisme, en hoewel H. hem niet wil volgen is toch zijn beschouwing aan die van Shaftesbury ten duidelijkste verwant. Wat Dr. Boerma over dit onderwerp voordraagt behoort tot de beste gedeelten van zijn geschrift. Terecht wijst hij op het ongedecideerde van H.'s denken te dezen opzichte, daar H. zoowel de oorspronkelijkheid van den zedelijken zin wilde handhaven, als ook de verwantschap met het aesthetische moest erkennen. Hoe scherpzinnig de gedachte van H. overigens de roerselen des levens vermag te onderscheiden, blijkt ten klaarste in het exposé dat Dr. B. geeft ten opzichte van deze verwantschap van goed en schoon.

In de volgende hoofdstukken V (verplichting) en VI (Rede of gevoel?) verschuift echter het gezichtsveld en blijkt het dat de Schr. zich niet geheel recht stelde voor zijn onderwerp door de ethiek van Hutcheson uit het gezichtspunt van den zedelijken zin te willen bezien. De zedelijke zin is een oordeelende fakulteit, en het zedelijk oordeel bevat geen drijfveer voor ons gedrag. Het gedrag volgt naar de meening van H. uit neigingen, die met den zedelijken zin slechts in verwijderd verband staan,

Daar volgens de opname van de hoofdstukken V en VI de bedoeling van Dr. B. was H.'s ethiek in haar vollen omvang te behandelen, ware het dus verkieselijk geweest als uitgangspunt van beschouwing het algemeene begrip dezer ethiek en niet een onderdeel te kiezen. Verliest hierdoor het werk zekere eenheid — gelijk de Schr. ook zelf heeft gevoeld, zie blz. 75 — het neemt niet weg, dat in deze hoofdstukken een helder begrip blijkt van wat in de Engelsche ethische gedachten omging. De tegenstelling tusschen Locke en Hutcheson bijv. op blz. 72 enz. is op overtuigende wijze voorgedragen.

Tenslotte zal de Schr. zijn standpunt bepalen ten opzichte van H.'s ethiek, gelijk hij ook in de Inleiding betuigde niet slechts objektief-historisch in zijn stof belang te stellen. Zonder het begrip van een zedelijken zin te verdedigen, geeft Dr. B. aan Hutcheson gelijk, wanneer hij den oorsprong van het zedelijk oordeel niet zoekt in redeneering, neiging of gevoel. Ook wat betreft de onderscheiding van zedelijk en aesthetisch oordeel, waarop in dit proefschrift bijzondere nadruk valt, wil hij met H. overeenstemmen en staaft dit onderscheid met gelukkig gekozen voorbeelden. Maar wanneer de Schr. zijn werk afsluit met de uitspraak „mijn bedoeling was vooral aan te geven, in welke richting de oplossing van het probleem der zedelijke beoordeeling gezocht moet worden” — dan kunnen wij hem in zijn voornemen niet geslaagd achten. Met Hutcheson en de Engelsche moralisten als voorbeeld is zulk slagen m. i. niet mogelijk, omdat bij hen het metafysisch gezichtspunt is uitgesloten. Wat de Schr. gepraesteerd heeft voor toelichting der H.sche ethiek geeft m. i. geen uitzicht op de oplossing van het vraagstuk van het zedelijk bewustzijn.

Ik merk in dezen op vooreerst, dat het zedelijk oordeel door de Engelschen ten onrechte als grondfeit van het zedelijke is voorgesteld. Deze empiristische opinie maakt het zedel. oordeel uit het geheel van het zedelijk bewustzijn los, terwijl juist deze geestelijke aanleg, de zedelijke bewustzijnswijze in het algemeen, den voorrang heeft boven het speciaalfeit van het zedelijk oordeel. Het zedelijke is in eerste instantie een bewust-zijn, d. i. een denken; d. i. het denken der algemeenheid. Wij denken de Idee aan de wereld en stellen daarmede het ideaal. Het zedelijk oordeel is toepassing van dit ideaal-denken op speciale en

onmiddellijkerwijs zich voordoende gevallen Het zedelijk oordeel (de be-oordeeling) als afzonderlijk probleem te stellen, maakt vanzelf het vraagstuk onoplosbaar.

Vervolgens: de Schr. merkt terecht op „dat het zedelijk oordeel voor ons iets meer-dan-persoonlijks is” (bl. 139). Deze woorden, hoewel niet overduidelijk, beteekenen dat in het zedelijk oordeel zich een supra-individueele macht doet gelden. Zijn wij hier niet op metafysisch terrein aangeland? Op dit terrein ligt de oplossing van het zedelijk vraagstuk. Dr. Boerma zal vergeefs naar de oplossing zoeken, zoo hij zich hier niet waagt. In den mensch als voorwerp der psychologische studie, is en blijft het feit des zedelijken oordeels onverklaarbaar.

Kan ik dus niet toestemmen, dat door den Schr. de lijn der oplossing van het zedelijke vraagstuk is aangewezen — dat zijn studie èn omtrent de Engelsche ethiek èn omtrent speciale vraagstukken heldere inlichting geeft, zij hier gaarne erkend.

B. de H.

Jean de Bère, Aux fond des Yeux, petites poèmes en prose. Préface d'Edouard Schuré. Paris, Perrin et Cie.

Geen wijsbegeerte en dus geen aanspraak makende op behandeling in dit Tijdschrift. Toch wil ik met een enkel woord dit fijnvoelig boekje aankondigen, dat in de zuiverheid van zijn taal naar beeld en rythme aan poezie gelijk komt. Een toon van effenheid en teerheid overeenstemmend met het kontemplatieve gehalte van den inhoud en waardoor de lezing dezer gedichten in proza ten einde toe den lezer boeit. Verwantschap hier en daar met de Dreams van Olive Schreiner, met essays van Maeterlinck, maar toch eigen in toon en gedachte; de levensgedachte van een aesthetisch gevoelige — Mon âme suit à travers la vie la route vers l'Etoile.

B. d. H.

ONTVANGEN BOEKEN.

- Julius de Boer, Spinoza, Groote Denkers, Derde serie No. 3. Baarn, Hollandia-drukkerij.
- H. P. Berlage, Beschouwingen over Bouwkunst en hare ontwikkeling. Rotterdam, bij W. L. & J. Brusse.
- Dr. A. J. de Sopper, Vasthouden, Intreerede (uitgewerkt). Amsterdam, W. A. van Rooyen.
- De Nieuwe Gids, Maandschrift voor letteren, kunst, wetensch. en wijsbeg., Juni 1911. 's-Gravenhage, N.V. Electr. Drukkerij „Lector et Emergo”.
- Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs, 4de jaarg., afl. 1. Hilversum, G. M. Klemkerk.
- De Tijdgeest, Maandblad voor Alg. Ontwikkeling, 1911, No. 5. Temsche Jef Hinderdael.
- Le Monde, Anthologie des Revues de tous les pays, 1re Année No. 1. Bruxelles, 74 Rue du Fossé aux Loups.
- La Vie intellectuelle, IV Année, Tome VII, No. 3, No. 4. Bruxelles, Oscar Lamberty.
- Lotusknoppen, Geïll. Maandschr., gewijd aan Univ. Broedersch. en de verspr. der Theos. Deel XIII No. 8. Groningen, Uitg. van de Univ. Broedersch. en het Theos. Genootsch.
- Jean de Bère, Au fond des Yeux, petits poèmes en prose, Préface d'Edouard Schuré. Paris, Perrin & Cie.
-

DE PSYCHOLOGIE DER VROUW

DOOR

DR. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

G. Heymans. Die Psychologie der Frauen.
Heidelberg. Carl Winter's Verlag. 1910.

Indien onze landgenoot Prof. Heymans te Groningen een nieuw werk in 't licht zendt, waarin hij de uitkomsten neerlegt van door hem ingestelde onderzoekingen, kan een ieder, die in de behandelde stof belangstelt, verzekerd zijn dat hij zich de kennisneming van den inhoud niet zal beklagen en de genomen moeite ruimschoots beloond zal zien. Deze geleerde toch, op wiens bezit ons land trotsch mag zijn, houdt zich bezig met zeer belangrijke vraagstukken, terwijl hij zijn uitkomsten en oordeelvellingen grondvest op een omvangrijk materiaal van inductief-empirisch verkregen gegevens, die hij met groote zorg en nauwgezetheid verzamelt en daarna met strenge logica en groote helderheid verwerkt tot gewichtige en vruchtdragende gevolgtrekkingen. Afkeerig van alle vage en zuiver begripsmatige bespiegeling, laat hij gedachtengang en uiteenzettingen berusten op een menigte concrete, zorgvuldig bijeengebrachte en critisch gezifte gegevens; en ook voor hem, die wellicht zijn gevolgtrekkingen niet vermag te

deelen, blijft desondanks dit feitenmateriaal zijn waarde behouden door zijn objectief en onbevooroordeeld karakter.

Ook het laatste geschrift van Heymans, verschenen in eene Duitsche serie van psychologische monographieën, behandelt een zeer zeker niet nieuw, maar voortdurend hoog actueel, gewichtig en belangwekkend onderwerp, bij de bewerking van welke stof de schrijver gebruik kon maken van eene belangrijke enquête, in de laatste jaren door hem ingesteld aangaande erfelijkheidskwesties, psychologische correlaties enz. Wij willen trachten een denkbeeld te geven van den rijken inhoud, en aan de bespreking daarvan eenige critische opmerkingen vastknoopen ¹⁾).

I.

Het behandelde onderwerp vormt een onderdeel der zogenoemde *speciale* psychologie, die in tegenstelling van de algemeene, welke zich bezighoudt met het gemeenzame en overeenstemmende, juist het bijzondere en onderscheidende in de bewustzijnsverschijnselen van een bepaalde menschengroep tot object van studie heeft.

Heymans wenscht zich daarbij niet te bemoeien met praktisch *feministische* vragen. Eensdeels omdat deze geenszins alleen beheerscht worden door psychologische gezichtspunten maar daarnevens ook door allerlei oeconomische, sociologische enz.; anderdeels omdat het voor een onbevooroordeelde wetenschappelijke uiteenzetting allerminst wenschelijk is dat zij geschiedt in samenhang met dergelijke

1) Wij meenen hierbij te mogen verwijzen naar een vroegere verhandeling van onze hand „Sexueele psychologie” in de Vragen des Tijds van Oct. 1899, waarin vele aanverwante beschouwingen en punten van overeenkomst met Heymans' inzichten en resultaten zullen worden aangetroffen.

vragen van praktischen aard, die een gansch ander soort van belangen in 't oog hebben.

Een bijzonder gevaar, waarop dient gewezen te worden en dat gewoonlijk geenszins genoegzaam wordt vermeden, ligt hierin, dat men aan de verschillen tusschen beide geslachten *waardeeringen* vastknoopt en zich door deze van den aanvang af in zijn oordeel laat beïnvloeden; in dien zin, dat allerlei voorstellingen omtrent meerder- of minderwaardigheid een rol gaan spelen. Hieraan wel is het toe te schrijven, dat sommige voorvechtsters der vrouwenbeweging hun streven niet beter meenen te kunnen dienen dan door voor zich op het bezit van alle meer specifiek mannelijke eigenschappen, tot hardheid en egoïsme toe, aanspraak te maken.

De verschillen tusschen beide sexen bestaan niet in het al dan niet totaal ontbreken eener bepaalde psychische functie, maar zijn verschillen in *graad* en *intensiteit*. Hunne vaststelling is het resultaat van statistische gegevens. Hiervan dragen zij dan ook het karakter; d. w. z. de uitkomsten hebben betrekking op een *gemiddelde*, op een *doorsnede*, maar zijn niet absoluut toepasselijk op elk individu afzonderlijk. Zegt men b.v. dat de vrouw kleiner van lichaamslengte is dan de man, dan wil dit natuurlijk *niet* zeggen dat er geen vrouwen zouden gevonden worden die grooter zijn dan sommige mannen. Ditzelfde nu geldt ook op *psychisch* gebied.

Zeer gewenscht is het dat ten opzichte van speciaal-psychologische problemen als het onderhavige exacte stelselmatige onderzoekingen worden ingesteld en niet alleen de drie tot dusverre meest gevolgde methoden toegepast. Eene *ruwe inductie* toch, aangewend op het beschikbaar empirisch materiaal, voert noodwendig tot eene willekeurige, toevallige en moeilijk controleerbare uitkiezing. Hierop slaat J. S. Mill's

opmerking, dat men uit iemands opinie over de vrouwen voor een groot deel kan opmaken wat voor een vrouw hij heeft. Ook een tweede, veelal aangewende methode, namelijk die van met behulp van zijn *phantasie* zich in te denken en te verplaatsen in den gedachtengang en de gevoelswereld van anderen, kan slechts aanspraak maken op een heuristische waarde, maar niet aangemerkt worden als eene die tot definitieve resultaten zou vermogen te voeren. De derde en laatste methode eindelijk der *deductie* houdt geen rekening met de oneindige gecompliceerdheid der werkelijkheid; en hoe samengestelder en ingewikkelder het object is van onderzoek, des te gevaarlijker en hopeloozer wordt het om alleen langs den weg van zuivere deductie besluiten te gaan trekken. Ongetwijfeld kan ook deze methode heuristische beteekenis hebben en behulpzaam zijn om bij het zoeken de aandacht te vestigen op mogelijken samenhang, terwijl zij tevens onontbeerlijk is voor de *verklaring* van hetgeen langs inductieven weg werd verkregen, maar *bewijzen* vermag zij niets. Zij verschaft inzicht, maar geen zekerheid: juist omgekeerd als de stelselmatig aangewende inductie. Die beide methoden vallen dus elkander aan, alhoewel de leidende rol moet worden toegewezen aan de inductie.

Als zulke meer exacte onderzoekingsmethoden als bovenbedoeld nu zijn te noemen de *biographie*, de *enquête*, de *statistiek* en het *experiment*. Inzonderheid de *tweede* dezer is het, die door Heymans werd aangewend; en de uitkomsten daarvan zijn door hem statistisch verwerkt met onderlinge vergelijking ten opzichte van de psychische correlatie.

Gaan wij thans na tot welke resultaten Heymans geraakt ten opzichte van verschillende psychische functies, te beginnen met het *bewustzijn*.

De omvang van het bewustzijn is des te geringer, naarmate de opmerkzaamheid sterker gericht is op een bepaalden bewustzijnsinhoud. M. a. w. bewustzijnsgraad en bewustzijnsomvang verhouden zich tot elkander in omgekeerde evenredigheid. De omvang nu van het bewustzijn op zeker oogenblik is in hooge mate afhankelijk van de aanwezige *gemoedsstemming*: elk sterk gevoel heeft de neiging het bewustzijn te concentreeren. Bijgevolg zullen emotioneele naturen zich door een sterkeren bewustzijnsgraad en een geringeren bewustzijnsomvang kenmerken; en deze mogen dus meer verwacht worden bij de vrouw dan bij den man. Dit vermoeden wordt versterkt door de verbreiding der *hysterie*, die zich kenmerkt door een abnormaal ingekrompen bewustzijn en welker karakteristieke verschijnselen zijn te beschouwen als abnormale versterkingen van normale vrouwelijke eigenschappen. Vandaar het aanmerkelijk veelvuldiger voorkomen van hysterie bij vrouwen dan bij mannen (70 : 30 volgens Kraepelin), omdat uit hoofde van haren aanleg de vrouwelijke psyche een gunstiger bodem biedt voor die ziekte. Ook zijn vrouwen in 't algemeen veel vatbaarder voor *suggestie*; en evenzoo wijzen tal van andere verschijnselen er op, dat men bij de vrouw een sterker geconcentreerd, meer ingekrompen bewustzijn mag aannemen, benevens eenen, naar wij boven zagen daarmede gepaard gaanden, hooger bewustzijnsgraad.

De *secundaire functie* bestaat, gelijk bekend, in de nawerking van psychische indrukken, ook nadat deze uit het bewustzijnsveld verdwenen. Hare beteekenis bestaat in een invloed van het verleden op het heden, waardoor in de wisselende indrukken van het oogenblik een zekere bestendigheid wordt gebracht, een zekere eenheid en samenhang verkregen. De ervaring nu leert, dat voorstellingen met een sterken gevoelston langer en intensiever nawerken

dan andere. Bij de vrouw met hare hoogere emotionaliteit heeft dit ten gevolge dat vele voorstellingen bij haar een veel sterker secundaire functie vertoonen dan bij den man.

Inzonderheid gewichtig is die *emotionaliteit* der vrouw. Algemeen wordt aangenomen en erkend, dat de vrouw zoowel reageert op veel *zwakker* prikkels als veel *sterker* op gelijke prikkels dan de mannen. Die hoogere graad van emotionaliteit blijkt mede uit de psychopathologie, welke leert dat geestesstoornissen, die wassen op een emotioneelen bodem, bij de vrouwen talrijker voorkomen dan bij mannen. De vrouw neemt aan alles veel meer deel met haar gevoel; zij kiest veel sneller en eerder partij, lijdt veel meer aan partijdigheid. Met haar sterker gevoelsleven hangt ook samen haar heviger begeeren, alsmede de intensiteit van haar hopen. Niet slechts *van nature* bezitten zij sterke gemoedsbewegingen, ook haar *verlangen* strekt zich daarnaar uit: „deze vormen als 't ware,” zegt Heymans, „haar natuurlijk element, dat zij even zoo weinig kunnen ontberen als de visch het water, en welks gemis zij op pijnlijke wijze gevoelen als een ledig.” Het gevolg hiervan is, dat zij geenszins de emotioneële prikkels vermijden maar die veeleer opzoeken; ja verschillende onlustgevoelens als medelijden, vrees enz. bezitten ondanks hun onlustkarakter voor haar eene aantrekkelijke zijde. Vandaar ook haar zich aangetrokken gevoelen tot het geheimzinnige: bij den man wordt daardoor bovenal zijn *intellectueele* zin geprikkeld en hij tracht te begrijpen; bij de vrouw daarentegen wordt daardoor vóór alles haar *gevoel* en *phantasie* opgewekt. Vandaar eindelijk haar afkeer van abstracte beschouwingen, die wél zeker intellectueel genot vermogen te verschaffen, maar die aan het emotioneële leven gewoonlijk weinig voedsel bieden. Immers de intellectueële gevoelens, hoe waardevol ook, staan in sterkte verre achter bij andere soorten van gevoelens en worden in

een ontvankelijk gemoed gemakkelijk door deze verdrongen.

Wat het *waarnemingsvermogen* der vrouw aangaat, in scherpte is dit veelal gesteld boven dat van den man. Evenwel, dit is slechts in zooverre juist, als het geldt datgene wat hare belangstelling wekt en waar haar gevoelsleven bij betrokken is, *niet* datgene wat haar als een taak wordt opgelegd zonder dat het haar belangrijk voorkomt, m. a. w. wat hare opzettelijk gewilde, niet hare onwillekeurige, reeds door het gevoelsleven opgewekte aandacht vereischt. Deze uit hare emotioneele natuur gemakkelijk te begrijpen karaktertrek, welke Mad^{me} de Rémusat deed zeggen: „apercevoir nous va mieux qu' observer” en die haar in sterker mate eene *keuze* doet bewerkstelligen uit het aantal mogelijke waarnemingen, is aanleiding dat eenzelfde vrouw afwisselend den indruk kan maken van een zeer *goede* en van een zeer *slechte* waarneemster te zijn. En op wetenschappelijk of zuiver zakelijk gebied, waar een bepaalde waarnemingsstof wordt opgedrongen en waar het gevoelsleven op den achtergrond treedt, zal de vrouw bij haar gebrek aan de vereischte belangstelling en aandachtsconcentratie zich veeleer als een slechte dan als een goede waarneemster voordoen.

Ook ten opzichte van het *geheugen* vinden wij dat de vrouw een sterk selectorisch karakter vertoont in verband met hare door het gevoel beheerschte belangstelling. „Het is merkwaardig,” zegt Heymans, „welke uiterst eenvoudige, honderdmaal gehoorde zaken vele vrouwen desondanks niet onthouden kunnen, eenvoudig *omdat zij zich daarvoor niet interesseeren.*” Zoo getuigt een Ellen Key van zichzelf, dat zij reeds als kind alles vergat wat zij niet liefhad. In 't algemeen kan men zeggen, dat het der vrouw moeilijker valt dan den man haar aandacht lang en intensief te bepalen bij een oninteressant onderwerp, zóó dat dit werkelijk in den geest wordt opgenomen en vastgelegd op

eene wijze die het voor later gebruik beschikbaar maakt.

De *phantasie* eindelijk, welke zoozeer begunstigd wordt door de emotionaliteit, is juist daardoor doorgaans sterker bij de vrouw. Vandaar dat zij meer geneigd is tot overdrijving, en dat het haar moeilijker valt de dingen juist zóó te zien als zij zijn, zonder eenig toevoegsel van eigen geest.

II.

Meer uitvoerig, als van bijzonder praktisch belang, dienen wij stil te staan bij de *intellectuele* vermogens der vrouw. Ook hier begint Heymans met eenige algemeene beschouwingen. De intelligentie, zoo leert hij, is niet een enkelvoudige maar eene *samengestelde* functie. Nevens eene voldoende hoeveelheid benoedigde kennis alsmede bezonnenheid als uitwendige voorwaarden, vereischt ter levering van het benoedigd materiaal, wordt de intellectuele praestatie hoofdzakelijk beheerscht door een drietal factoren namelijk *belangstelling*, *phantasie* en *secundaire functie*. Stelt men tegenover elkander „verstandig” en „oppervlakkig”, dan heeft men vooral het oog op de mate van den derden dezer factoren nam. de secundaire functie; stelt men daarentegen „scherpzinnigheid” en „domheid” als tegenstelling, dan doelt men daarmede op de beide eerstgenoemde factoren namelijk op de intensiteit der belangstelling en de bewegelijkheid der phantasie. Maar alle drie de aangegeven factoren spelen hier een rol. Ontbreekt b.v. de belangstelling, dan heeft men te doen met verstandige menschen, die wél veel weten en zuiver denken, goede opmerkingen maken en grondig kritiseeren, maar die met dat al hun vermogen niet vruchtbaar gebruiken, zoodat van hen veelal getuigd wordt: „*indien* hij slechts gewild had”. En ontbreekt de

phantasie, dan verkrijgt men het type van den vlijtigen geleerde, die zich wèl zeer verdienstelijk kan maken, maar die nooit de reeds eenmaal gebaande wegen verlaat en geen origineele gezichtspunten vermag te openen.

Wat nu het intellect der vrouw aangaat, zien wij dat geen enkele groote ontdekking of uitvinding valt te noemen, die van vrouwen afkomstig is. Wel is waar zijn er tal van verdienstelijke vrouwen geweest; maar men mag niet vergeten dat, wil men tot eene zuivere vergelijking geraken, men niet de uitstekendste vrouwen mag gaan vergelijken met den doorslag-man, doch steeds personen van *gelijke* voortreffelijkheid in beide geslachten naast elkander moet stellen en dus òf geniale vrouwen met geniale mannen òf de doorsneevrouw met den doorsneeman vergelijken. Alsdan springt onmiddellijk in 't oog, hetgeen trouwens door geen wel-denkende betwijfeld wordt, dat de vrouwen in hare gelederen niemand vermogen aan te wijzen, die zich meten kan met de eerste grootheden op wetenschappelijk gebied onder de mannen.

Hoe nu is dit verschijnsel te verklaren? Het is duidelijk, dat die verschillende intellectueele ontwikkeling niet maar eenvoudig kan geweten worden aan ongunstige *uitwendige* omstandigheden of aan langdurige achterstelling en misdeeling. Zonen toch zoowel als dochters stammen van *beide* ouders; en eenige nadeelige invloed van sociologischen aard zou zich dus steeds op *beide* geslachten moeten overplanten en zich nimmer in zijn overerfelijkheid kunnen beperken tot één der beide sexen van het nageslacht. Ten onrechte hebben velen getracht de oorzaak der intellectueele sexe-verschillen toe te schrijven aan een verschil in *maatschappelijke* verhoudingen. Immers ook daar, waar aan de vrouw geen enkele moeielijkheid werd in den weg gelegd, zooals tijdens de renaissance, in de kloosters, op 't gebied der

kunsten, ook daar vinden wij volkomen hetzelfde verschijnsel, zelfs waar het betreft werkzaamheden waaraan, wat het aantal betreft, de vrouw veel meer deelneemt. Het geringer inventief vermogen der vrouw openbaart zich niet slechts op het gebied der wetenschap, maar ook op dat der *kunst*, waar hare kracht veel meer ligt in de vertolking van het gegevene dan in voortbrenging van nieuwe scheppingen. Ook hier zijn geen nieuwe banen door haar geopend, noch heeft zij een groot scheppingsvermogen aan den dag gelegd. Zelfs in de wereld der muziek, hoewel deze ten allen tijde door haar vlijtig werd beoefend en gevoelsfactoren er een zoo gewichtige rol in spelen, bleven hare composities schaarsch en leverden deze geen enkel meesterstuk op. Evenzoo behooren op het gebied van godsdienst, van kookkunst, van opvoeding, van verloskunde alle coryphaeën tot het mannelijk geslacht, niettegenstaande de vrouw uit hoofde van natuurlijke geaardheid of anderszins aan al die werkkringen zich veel meer wijdde. Dit alles wijst er op, dat de zeldzaamheid van genialiteit onder het vrouwelijk geslacht geenszins te wijten is aan uitwendige sociale omstandigheden, maar veeleer moet gezocht worden in de specifieke geaardheid der vrouwelijke psyche.

Zien wij thans die geaardheid, wat betreft de intellectuele vermogens, in hare kenmerken iets nader te omschrijven. Uit eene uitvoerige, in Duitschland door Kirchhoff bij professoren en andere leeraren ingestelde enquête bleek ten duidelijkste, dat terwijl de ondervraagden veelvuldig de aanwezigheid getuigden van vlijt en leervermogen bij hunne vrouwelijke leerlingen, daarentegen het voorkomen van gevoelsvrije verstandswerkzaamheid en zelfstandige wetenschappelijke productie door hen bij haar doorgaans werd ontkend. De leeraren roemden in 't algemeen het bevattingsvermogen en de nauwkeurige weergave van het geleerde,

den ijver en de gave om zich een bepaalde feitenkennis eigen te maken; maar ten opzichte van zelfstandig denken en verwerken van het geleerde oordeelden zij de vrouwelijke toehoorders hunner lessen beslist achter te staan bij de mannelijke. Eene enkele jaren later betreffende het vraagstuk der coëducatie ingestelde Fransche enquête kwam volkomen evenzoo tot de slotsom, dat allerwege ijver, nauwgezetheid en plichtsbetrachting bij de vrouwelijke leerlingen en studenten te roemen vielen, evenals haar geheugen en feitenkennis, in elk van welke punten zij veelal de mannelijke leerlingen overtroffen; maar dat anderzijds zij tekort schoten in onafhankelijkheid en diepte van gedachten: „Elles sont plus réceptives que créatrices; leurs qualités seraient plutôt négatives.”

Ook Heymans stelde een soortgelijke enquête in ter inwinning van het oordeel onzer eigen hoogleraren omtrent hunne vrouwelijke studenten. Ook daarvan waren de uitkomsten niet twijfelachtig. Zoo werden beslist meer bij vrouwelijke dan bij mannelijke studenten gevonden: ijver, geduld en volharding (30 : 7), getrouw bezoek der colleges en der praktische oefeningen (54 : 1), volgzaamheid in studie en naar goeden raad luisteren (32 : 2), ordelijke en gelijkmatige studiegang, gelijke aandacht schenken aan de verschillende onderdeelen, geen gelegenheid verzuimen zijn kennis te verruimen (21 : 8). Daarentegen werden weer in veel hoogere mate bij mannelijke studenten aangetroffen: algemeene geschiktheid om het geleerde toe te passen (39 : 0) en door eigen nadenken of onderzoek aan te vullen (51 : 0), verstandige en niet schoolsche wijze van studeeren (45 : 0), liefde tot het vak (37 : 2), zich gemakkelijk op wetenschappelijk gebied bewegen en zich daar thuis gevoelen (36 : 0), opmerkingsgave (21 : 0), scherpzinnigheid (31 : 3) en geschiktheid bij praktische oefeningen (20 : 1). Hieraan

sluiten zich dan nog verder aan ten gunste van de mannelijke helft der leerlingen: veel en nauwkeurig weten in eigen vak, wetenschappelijke lectuur onafhankelijk van exameneischen, kritiek over het geleerde en gelezene volgens eigen meening, behoefte aan duidelijkheid, zuiver zakelijke belangstelling in wetenschappelijke vraagstukken. De statistische cijfers omtrent al die verschilpunten zijn veel te groot om hier aan *toevallige* uitkomsten te kunnen denken; daartoe zijn ook die punten in hun groepsgewijze bijeenhooren veel te veel samenhangend in karakter. Vooral merkwaardig mag de uitkomst heeten, zoowel hier als elders verkregen, dat de handigheid en geschiktheid voor laboratoriumwerk zooveel geringer bleek bij de vrouwen, volgens bijkans eenstemmig getuigenis. Verrassend zeker was deze ervaring van gebrek aan dergelijke technische vaardigheid, waar men naar den aanleg voor en de oefening in handenarbeid veeleer juist het tegendeel zou verwacht hebben.

Een *schoolenquôte* eindelijk leerde, dat bij meisjes meer werden aangetroffen: ijver en oplettendheid, leervermogen, orde, punctueel zijn in tijd, aanleg voor talen, liefde tot lezen en tot muziek; bij jongens daarentegen meer aanleg voor wiskunde en natuurwetenschappen. Ook hier wees alles er op, dat de hoedanigheden, waarin de vrouwelijke leerlingen uitmunten en zij de mannelijke overtreffen, bovenal bestaan in plichtsbetrachting en ijver, meer dan in eigenlijke belangstelling in het geleerde. De meisjes hebben inzonderheid neiging het geleerde van buiten te leeren zonder daarop critiek te oefenen; zij verwachten allen uitleg van den leeraar en denken niet zelfstandig na om te komen tot eigen oplossingen. In al deze punten vinden wij niet anders dan eene bevestiging van de uitkomsten der zoeven vermelde *universiteits-enquôte*.

Hoe nu is het te verklaren, dat de praestaties der vrouw op het gebied der wetenschap zoo ver achterblijven bij die der mannen? Gelijk wij zagen ligt dit niet aan een gebrek aan vlijt, leervermogen of geheugen, noch aan een gemis van levendige en bewegelijke phantasie, noch aan eenigen achterstand in secundaire functie. De grond moet dan ook veeleer gezocht worden in haar gebrek aan belangstelling in alle *abstracte* vraagstukken wegens de concentratie harer belangstelling op met een sterkeren gevoelston voorziene *concrete* aangelegenheden. Hiermede hangt samen het welbekende feit dat de vrouw bij voorkeur spreekt over *personen*, de man over *zaken* ¹⁾. Evenzoo de geringere mathematische begaafdheid der vrouw in tegenstelling van haar grooter spraaktalent, alsmede hare neiging om haar kennis vast te knopen aan bepaalde voorbeelden en bizondere gevallen. De kille bloedeloosheid der abstractie boezemt den vrouwen afkeer in, daar zij geen bevrediging schenkt aan hare emotioneele behoeften. „A woman seldom runs wild after an abstraction”. zegt Stuart Mill. Zoo ook stuit eene strenge analyse en uiteenrafeling in samenstellende elementen haar tegen de borst; deze is haar veelal een soort van heiligschennis en bezondiging. Evenals in 't algemeen alle emotioneele naturen, zoo heeft ook de vrouw behoefte aan zintuigelijk waarneembare gevolgen en vruchten van haren arbeid. Haar geest heeft weinig aanleg tot of verlangen naar abstracte overwegingen, methodisch denken, het maken van algemeene gevolgtrekkingen; en zelden houdt zij zich langdurig achter een bezig met eenzelfde diepzinnig vraagstuk. Haar blik vestigt zich meer op de bizondere en concrete gevallen, haar geest meer op de onderdeelen dan op de algemeene gezichtspunten en den samenhang van het geheel; terwijl de man

1) Als cijfers geeft Heymans voor den man: zaken 58.6, personen 22.7; voor de vrouw: zaken 31.4, personen 44.2.

meer vermag zijn aandacht langdurig te concentreeren en zijn gedachtengang minder onderhevig is aan den invloed van gemoedsleven en gevoelsaandoeningen.

Uit dit alles volgt dat de vrouw op het gebied der *wetenschap* zich nimmer werkelijk thuis zal voelen. Want de wetenschap werkt nu eenmaal steeds met analyses en abstracties; en juist die analyseerende en abstraheerende arbeid is in strijd met den eigenaardigen aanleg van het vrouwelijk denken. Bij zulk een arbeid vindt zij geen aanknoopingspunten in haar gewone denkwerkzaamheid, voelt zij zich veeleer ontrukt aan haar natuurlijke sfeer. Daarom is eene wetenschappelijke studie om haar zelfs wille bij de vrouw zoo zeldzaam: de ware liefde voor de wetenschap ontbreekt haar; de omgang ermede is voor haar eene aangelegenheid van plicht, niet van vrije, genotrijke en natuurlijke werkzaamheid, en werkelijk intiem wordt die omgang niet. De wetenschap als zoodanig blijft voor haar eene vreemde en in den grond onaantrekkelijke macht; zij is voor haar geen voorwerp van *spontane* en onwillekeurige, maar veeleer van *gewilde* en met moeite verworven opmerkzaamheid.

Is al het leervermogen der vrouw verre van gering, veel zwakker is haar vermogen om het geleerde toe te passen en zelf aan te vullen. In waarnemingsgave en bevattingvermogen staat de vrouw niet achter bij den man; wèl in scherpzinnigheid, frischheid en oorspronkelijkheid van opvatting, in neiging en behoefte zich een eigen meening te vormen. Dit alles is alleen te verklaren uit haar *gebrek aan levendige belangstelling* in het voorwerp van studie. Gelijk Lotze zegt: „Er zal nauwelijks iets bestaan, hetwelk een vrouwelijk verstand niet zou kunnen inzien, maar zeer veel waarvoor de vrouwen zich nooit leeren interesseeren.” Aan volgzzaamheid, zorgvuldigheid, plichtgetrouwheid ontbreekt

het haar niet, wèl aan uitgesproken voorliefde voor bepaalde studievakken en problemen. Uit het terugtreden van zuiver intellectueele belangstelling, haar voorkeur voor het concrete en persoonlijke en haar sterk emotioneele behoeften verklaart het zich volkomen dat de vrouwen in de wetenschap, trots alle inspanning en daardoor verworven kennis, het zelden of nooit tot praestaties van eenige beteekenis gebracht hebben; terwijl het den man krachtens zijn veel grooter belangstelling in eigenlijke studie veel minder moeite kost zijn aandacht daartoe te bepalen en hij in veel geringer mate die aandacht willekeurig en met inspanning daarop heeft te richten.

III.

Zien wij thans hoe de vrouw zich naar hare geestelijke eigenschappen gedraagt in het *praktische leven*, dan vinden wij dat zij daar eene groote waarnemingsgave, gemakkelijk bevattingsvermogen, praktischen zin en menschenkennis ten toon spreidt. Zij bezit in hooge mate het vermogen de werkelijkheid scherp te vatten en bij intuïtie uit te leggen. In plaats van het analyseerend kritisch verstand treedt een inzicht en doorzicht bij *intuïtie* en *divinatie*. Ook in het werkelijk leven toont zich de vrouw minder verstandelijk dan de man en schijnbaar ook minder *logisch*. Dit laatste evenwel ligt niet daaraan, dat zij bij hare redeneeringen, bewijsvoeringen en besluiten er eene andere formeele logica op zou nahouden, maar hieraan, dat zij uit de praemissen, welke in aanmerking dienen genomen te worden, onder invloed van gevoelsindrukken feitelijk met slechts *een deel* daarvan rekening houdt met veronachtzaming van een ander gedeelte. Door vooraf aanwezige sympathieën, antipathieën

en wenschen, oefent zij als 't ware eene onbewuste *selectie* uit, welke slechts datgene tot klaar bewustzijn laat komen wat overeenstemt met voorafgaande wenschen en opvattingen.

Ook hierin ligt de grondslag van het verschijnsel in eene overmatige emotionaliteit ¹⁾. Bij de bespreking b.v. van eene kwestie kiest de vrouw reeds van den beginne af partij; zij treedt niet op als rechter maar als advocaat. De emotionaliteit toch brengt eene verenging teweeg in de bewustwording, waarbij hare snelle en overhaaste partijkiezing berust op de nawerking van vroegere ervaringen in verband met hare sterke secundaire functie van met gevoelstoon voorziene voorstellingen. Het gevolg hiervan is, dat nu eens de vrouw onaandoenlijk blijft zelfs voor de meest klemmende bewijsvoering, dan weer zich laat overtuigen door de zwakste bewijsgronden. „De man,” zegt Winkler, „gelooft niet spoedig wat hij gaarne wil, de vrouw maar al te dikwijls.”

Het behoeft nauwelijks opgemerkt dat deze voorafgaande partijkiezing in hooge mate storend werkt op het onbevooroordeeld denken; en overal, waar bij eenige strijdvraag valt aan te nemen dat een vrouw in haar hart reeds eene bepaalde uikomst *wenscht*, is dan ook aan hare intuïtieve oplossing weinig waarde te hechten. Daarom ook achten velen de vrouw weinig geschikt voor het beroep van rechter, omdat hare gevoelsopwellingen en gemoedsinvloeden allicht schade zouden doen aan een onbevangen oordeel, en aan hare gevoelens van medelijden, vrees of verontwaardiging eene te ruime plaats zou worden ingeruimd bij het vellen van vonnissen, terwijl haar geringer weerstandsvermogen tegen sympathieën en antipathieën het haar moeilijker zouden

1) Uit de neiging der vrouw alles in betrekking te brengen tot haar innerlijke persoonlijkheid laat zich ook verklaren haar geringer ontvankelijkheid voor daarbuiten staande *geestigheden*.

doen vallen eene strikt onpersoonlijke rechtvaardigheid te betrachten.

Laat zich alzoo de vrouw veel meer dan de man leiden door onberedeneerde gevoelens en intuïtie, toch is het verkeerd om met Lombroso die intuïtie gelijk te stellen met dierlijke *instinkten*. Wel komt zij daarmede overeen ten opzichte van haar *onbewust* karakter; maar terwijl het instinkt zich voordoet als iets stars en onveranderlijks, is daarentegen de bedoelde intuïtie gekenmerkt door buigzaamheid en kneedbaarheid. Daarenboven mag niet vergeten worden, dat die onwillekeurig aangewende intuïtieve methode, ten minste in de praktijk des levens, veelal voert tot betere resultaten dan de meer mannelijke discursieve, gegeven het feit dat de onbewuste gronden volgens dezelfde logische wetten werkzaam zijn als de bewuste. Wat de vrouw te kort komt in wetenschappelijk intellect, vergoedt zij door het intuïtief doorzicht waarin zij den man overtreft, bij wien juist door zijn sterker ontwikkeld argumenteerend verstand die gave veelal is verstompt. Zoo zal zij veelal eene grootere bekwaamheid ten toon spreiden in de voldoening van de praktische eischen des levens door hare scherpe voorstelling van het persoonlijke, bijzondere en onmiddellijke.

Het vrouwelijk denken alzoo is niet zonder meer als *minderwaardig* te brandmerken. Moge het al in de *wetenschap* minder bruikbaar zijn en tot minder betrouwbare resultaten leiden, in het *leven* kan het zeer schoone gevolgen dragen, aangezien het hier aankomt niet op algemeene en abstracte waarheden, maar juist op het bijzondere. Maar de door de vrouw bij voorkeur gevolgde denkmethode leent zich weinig tot discussie en wetenschappelijke bewijsvoering. Wordt de typische vrouw uitgenoodigd hare inzichten of haar bij intuïtie verkregen menschenkennis duidelijk te moti-

veeren en met gronden te staven, dan voelt zij zich gedesoriënteerd en in de war gebracht; haar zekerheid en beslistheid toch berust niet op klare voorstellingen, maar is het resultaat van onbewuste processen en gistingen. Vandaar dat een Mad^{me} Necker de Saussure getuigde: „Les femmes arrivent de plein saut ou n'arrivent pas”, en in aanverwanten zin John Stuart Mill: „Women do best what must be done rapidly.”

Na deze meer uitvoerige beschouwingen en uiteenzettingen over het karakter van der vrouwen intellectuele vermogens, zouden wij thans nog moeten te spreken komen over haar *wilsleven* en de wijze van haar *handelend optreden*. Wij zouden er dan b.v. op moeten wijzen, dat de vrouw zich in haar handelen veel meer laat leiden door haar gevoel dan door vastgestelde grondbeginselen, die haar veeleer tegenstaan en waaromtrent reeds La Bruyère opmerkt: „La plupart des femmes n'ont guère de principes.” Wij zouden verder kunnen aantonen dat deze eigenschap nauw samenhangt met het reeds vroeger besprokene en dat zij haar in den roep doen staan van eene onberekenbaarheid en kinderlijke wisselvalligheid, die eensdeels hare zwakheid uitmaken maar die anderdeels ook hare aantrekkelijkheid voor het sterkere geslacht verhoogen. Evenwel op dit gebied willen wij Heymans niet volgen, eensdeels omdat het zich moeielijk eigent tot eene gedrongen samenvatting, anderdeels ook omdat wij vreezen dat anders onze bespreking een te grooten omvang zoude verkrijgen. En om dezelfde redenen willen wij ook zijn meer speculatieve beschouwingen over den *oorsprong* der psychische verschillen ter zijde laten.

Slechts één enkele uitzondering willen wij maken ten opzichte van den geringeren graad van *waarheidsliefde* bij de vrouw. Ontelbare malen is er op gewezen, dat de volle waarheid om haar zelfs wille voor haar minder aantrekkelijk-

heid bezit dan voor den man en dat eene naakte en onomwonden blootlegging der feitelijke werkelijkheid voor haar weinig bekooring heeft. „Une entière franchise est rare chez la femme” zegt Mad^{me} Necker; en Schopenhauer spreekt van een instinktmatige en onuitdelgbare zucht tot leugen, terwijl volgens Lombroso de vrouw bij liegen geen gevoel van schaamte ondervindt, onwaarheid spreekt zonder blozen, en zelfs de hoogstaande daarvan gebruik maakt voor in haar oog goede doeleinden. In aller volkeren spreuken- en spreekwoordenschat ook vindt men soortgelijke aanduidingen en toespelingen; en moeielijk zijn die allen alleen toe te schrijven aan boosaardig opzet en kwaden wil, veeleer te beschouwen als berustende op eene langdurige ervaring.

Welnu, ook deze karaktereigenschap brengt Heymans in verband met de emotionaliteit der vrouw. Deze toch begunstigt de vreesachtigheid, verlevendigt de phantasie en verhoogt de autosuggestibiliteit welke de grenslijn tusschen waarheid en leugen verdoezelt. Hiermede hangt ook samen hare meerdere onbekwaamheid tot betrouwbare objectieve berichten over zekere voorvallen en gebeurtenissen, zich aansluitend bij de vroeger besproken partijdigheid en onbewuste selectie uit het waargenomene. M. a. w. de onbetrouwbaarheid der vrouw berust niet zoozeer op *bewuste* en *gewilde* leugenachtigheid als wel op eene aangeboren *onwillekeurige* onoprechtheid, doordat in haren geest de verschillende deelen van een geheel in hun onderlingen omvang, afmeting en verhouding worden gewijzigd. Daarnevens komt dan nog verder eene leugenachtigheid als machtsmiddel bij de fysieke zwakheid en ondergeschikte positie der vrouw; als een veelal onbewust toegepast hulpmiddel dus der zwakken, daar slechts in vrijheid waarheidsliefde en volstrekte eerlijkheid vermogen te gedijen.

IV.

Na in het voorafgaande de stof, die in Heymans' boek wordt behandeld, overzichtelijk te hebben weergegeven, zij het mij vergund ten slotte nog enkele critische opmerkingen te maken, die de schrijver moge beschouwen als een bewijs van rechte belangstelling in zijnen arbeid, welks rijken inhoud wij hoogelijk waardeeren.

In de eerste plaats dan wat betreft de gevolgde *methode*, aan welke, naar welbekend is, juist deze schrijver steeds terecht een zeer hooge beteekenis toekent. In zijn boek vinden wij alles betoogd met behulp van cijfers, die ontleend zijn aan eene omvangrijke enquête en uit welke een aantal vèrstrekkende gevolgtrekkingen worden afgeleid. De vraag is nu, welke waarde aan deze numeriek-statistische cijfers is toe te kennen. Ongetwijfeld valt het te prijzen, dat de beweringen niet eenvoudig worden gegrondvest op vage denkebeelden en vermoedens, zooals dit zoo menigmaal geschiedt ten opzichte van onderwerpen als het onderhavige, maar dat zij goed gedocumenteerd worden op eene wijze die voor contrôle vatbaar is. Evenwel dit neemt niet weg dat desondanks ook deze methode, ook al strekt zij zich in hare toepassing uit over een groot aantal individuen, bij velen niet zal gevrijwaard zijn tegen zekere bedenkingen. Een paar bekende hoogleeraren in de wiskundige wetenschappen spraken mij als hun oordeel uit, dat zij aan dergelijke vraaglijsten weinig waarde hechtten, aangezien zij alleen dan betrouwbare uitkomsten zouden vermogen te leveren, indien men te doen had met werkelijk uniforme grootheden, niet waar het geldt zoo uiteenloopende grootheden als menschelijke individuen met hunne eindeloze schakeeringen, aangezien hierbij eene cijfermatige uitdrukking en bewerking geen aanspraak kan maken op mathematische

nauwkeurigheid en zij geen getrouw beeld vermag te leveren van de werkelijkheid. ¹⁾ De mathematische inkleeding m. a. w. der uitkomsten zouden den bedriegelijken schijn wekken eener hoogere objectieve exactheid dan inderdaad aanwezig is.

Daargelaten nog deze bedenking heeft m. i. de onderlinge wiskundige vergelijking der verschillende vraagbeantwoordingen dit groote bezwaar, dat te weinig wordt rekening gehouden met het zoo uiteenlopend *subjectief* element van hen die de antwoorden inleveren. Men gaat te veel uit van de veronderstelling als zouden ten opzichte van eenzelfde individu door verschillende personen, ook indien zij met genoemd individu goed bekend zijn, inderdaad dezelfde getuigenissen en inlichtingen verstrekt worden, terwijl toch in werkelijkheid dit geenszins het geval zal zijn, aangezien de *maatstaf van beoordeeling* zeer bij hen zal uiteenlopen, zoowel door hun onderling verschillende levenservaring en menschenkennis, als door hun eigen uiteenlopende persoonlijkheid. Geen menschelijke eigenschap bijkans of zij is al naargelang van het standpunt des beoordeelaars in een gunstig of ongunstig daglicht te stellen, niet slechts uit moreel oogpunt maar ook wat betreft de gebezigde woordenkeus; terwijl daarenboven nog zelfde adjectiva bij verschillende personen een gansch verschillende klank en beteekenis bezitten. Stel b.v. iemand wordt gevraagd of een ander driftig, ijverig, eerezuchtig, vrijgevig is, dan zal het antwoord op die vraag natuurlijk in hooge mate afhangen 1°. van de omstandigheid in hoeverre de ondervraagde zelf met die eigenschappen bedeed is; 2°. met welke personen deze in zijn leven nader in aanraking is gekomen en welk beeld hij zich daardoor

1) Men vergelijke hiermede de opmerkingen van Dr. Timmermans in de Nieuwe Gids naar aanleiding van Heymans' bekende rede over de toekomstige eeuw der psychologie.

gevormd heeft van den gemiddelden mensch ten opzichte van die eigenschappen.

Met recht is dan ook wel eens beweerd, dat een geveld oordeel veelal nog meer den beoordeelaar zelven teekent dan den beoordeelde. Immers wij hebben hier niet te doen met absolute en concrete grootheden, maar met geestelijke eigenschappen die noodwendig blootstaan aan *subjectieve waardeering*. Trouwens ditzelfde geldt min of meer van elke ervaring: „Was man erfährt,” zegt Liebmann, „richtet sich nach dem was man ist; sogenannte Erfahrungstatsachen tragen den abweichenden Stempel der Individualität an sich.” Gronddenkbeeld dier gedachte is de feitelijke onmogelijkheid eener strikt objectieve ervaringsphilosophie en daarmede ook de hopeloosheid eener algemeengeldige zielkunde, gegeven de zoozeer verschillende indrukken, door eenzelfde verschijnsel gewekt bij verschillende waarnemers, en daarmede ook hun uiteenloopende beoordeeling van zulk een verschijnsel.¹⁾ Die indruk toch hangt niet slechts af van het uitwendig gegevene, maar veel meer nog van den bodem waarop de waarnemingen en gewaarwordingen vallen. En aangezien het nu onmogelijk is dat al het benodigd materiaal door éénzelfden persoon wordt verzameld, — in welk geval men althans met slechts één enkele subjectiviteit te doen had, — zoo zullen noodwendig bij een uitgebreide psychologische statistiek *ongelijksoortige* elementen worden saamgevoegd.

Als een tweede opmerking van minder fundamenteele beteekenis zou hieraan kunnen worden toegevoegd dat, naar het mij voorkomt, in de door Heymans opgegeven tabellen

1) De overleden kundige psychiater Moebius ging zelf zoover een geschrift uit te geven onder den titel „Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie.”

de percentische verschillen tusschen beide sexen ten opzichte van bepaalde vraagpunten veelal *te gering* zijn om daaruit gevolgtrekkingen van eenige beteekenis te kunnen afleiden. Wil men toch den mogelijken invloed van het toeval in de keuze der beantwoorders uitschakelen, dan zullen de bedoelde verschillen zóó groot moeten zijn, dat men soortgelijke uitkomsten mag verwachten bij ander of talrijker proefmateriaal en dat de mogelijkheid van gansch andere vergelijkende cijferuitkomsten nagenoeg is buitengesloten.

Maar liever dan hierop, wil ik ten slotte nog wijzen op een gewichtig verklaringsbeginsel in de uitlegging der feiten, waaraan naar ik meen door Heymans te weinig aandacht geschonken werd. Naar het mij toeschijnt, is door Heymans wel wat eenzijdig op den voorgrond gesteld de hoogere *emotionaliteit* der vrouw, tot welke bijna alle psychische geslachtsverschillen worden teruggebracht, althans waarmede die alle in nauw verband gedacht worden. Hoe belangrijk nu ook ongetwijfeld die factor zij, daarnevens zijn toch ook andere niet minder gewichtige te noemen. Inzonderheid heb ik hier op 't oog de *biologische*, in het organisch leven der sexe zelve zetelende factoren, samenhangende met het proces van de voortplanting der species. Wel is waar zijn de sexueel-psychische verschillen niet het *onmiddellijk* gevolg der anatomisch-morphologische, maar zij staan toch daarmede wel degelijk in een middellijk correlatief verband. Aan den bizonderen aard van het organisme van elk der geslachten moeten noodwendig zekere psychische eigenaardigheden beantwoorden; en niet slechts het gevoelsleven, maar ook de richting van het denken en van het willen zal daardoor haar bijzondere kleur aannemen. De inhoud toch van ons bewustzijn staat in verband met den onbewusten invloed van alle deelen des lichaams naar hun stofwisseling, verichtingen enz.; en waar dus physiologische en biologische

functies sterk uiteenloopen, kan het niet uitblijven of ook de geest ontvangt daarvan in zijne uitingen de inwerking en vertoont er den weerslag van. Zoo zal b.v. de periodieke stofwisselingsschommeling, waaraan de vrouw gedurende de krachtigste periode van haar leven onophoudelijk is onderworpen, niet nalaten eenen invloed te oefenen op haar geheele levensontplooiing en energie, welke invloed zich weerspiegelt in allerhande levensverschijnselen en volgens Schultze zelfs oorzaak is van een groot deel der secundaire somatische geslachtskenmerken.

Bijgevolg is het niet te verwonderen, dat de verschillende roeping en bestemming der beide geslachten ten opzichte van de voortplanting zich uitspreekt in allerlei karaktertrekken die, hoe veraf gelegen ook van de eigenlijke functie der procreatie, toch in een min of meer verwijderd verband daarmede staan. De vrouwelijke aanleg tot moederschap, onverschillig of deze zich al dan niet in zwangerschap zal openbaren, doet zijn invloed gelden in allerlei levensteeken, en dat wel des te meer, naarmate de vrouw sterker de specifieke karaktertrekken harer sexe vertoont; en ook al wordt een vrouw zelve nooit moeder, toch ondervindt zij desondanks den invloed der haar bij de geboorte meegegeven inherente vermogens tot vervulling van het moederschap. En juist bij den evolutionistisch zoo hoogstaanden mensch zal bij zijn langdurige ontogenetische ontwikkeling en de daarmede samenhangende langdurige hulpbehoevendheid des kinds, hetwelk zoo bijzondere zorgen opeischt, die invloed van het moederschap zich des te krachtiger en duurzamer doen gevoelen.

Het viel mij op dat deze gewichtige biologische factor, wortelend in het organisch leven, door den geleerden schrijver bij de verklaring der door hem vermelde verschijnselen niet meer werd in aanmerking genomen, in tegenstelling van

andere, vooral Duitse geleerden, die er gewoonlijk het volle licht op doen vallen. Hij had dan b.v. nog kunnen wijzen op de zooveel grootere variabiliteit, zoowel in geestelijk als lichamelijk opzicht, der mannelijke sexe, wier vertegenwoordigers in hunne onderlinge individueele verschillen schommelen tusschen wijder grenzen, zoodat het mannetje meer neiging vertoont af te wijken van het soorttype om zich door bijzondere trekken te onderscheiden, terwijl het wijfje met haar grooter stabiliteit meer het conservatieve element vertegenwoordigt.

Laat ons eindigen met een woord van dank voor Heymans' hernieuwde bewerking der zoo dankbare stof. Zijn nuttige arbeid, opgetrokken op een breeden algemeenen wetenschappelijk-psychologischen grondslag, zal veler gezichtskring verruimen door hen scherper de specifieke begaafdheden en eigenaardigheden der vrouw te doen inzien. Vooral in onzen tijd met zijn veelvuldige feministische woelingen en strevingen zal het boek vele lezers vinden, en kan het dienstig zijn om te waarschuwen tegen allerlei overdreven voorstellingen en zelfoverschatting, alsmede voor een juister beoordeeling van allerlei veelal onbekookte hervormingsvoorstellen. Want de aandacht wordt er weder eens door gevestigd op de talrijke verschillen in geest en karakteraanleg tusschen beide sexen, met welke verschillen steeds dient rekening te worden gehouden en die nòch door kunstmatige middelen, nòch door opvoeding, nòch door struisvogelpolitiek zijn weg te nemen. Het onderscheid tusschen beide sexen is niet minder psychisch dan physisch en wordt niet opgeheven door meerdere beschaving of maatschappelijke vooruitgang; gelijk Maudsley zegt: „Sex lies deeper than culture”. Hoezeer de vrouwen ook onderling mogen uiteenloopen, er bestaat toch iets typisch vrouwelijks in

tegenstelling van het karakteristiek mannelijke; en de miskenning en verwaarloozing van dat feit kan niet anders dan betreurenswaardige gevolgen dragen. Hoe meer zich het vrouwenleven naar aard en aanleg ontplooit, des te menigvuldiger zullen zich de kenmerken ten toon spreiden, waarin de vrouw zich van den man onderscheidt en door welke beide geslachten aantrekkingskracht op elkander oefenen. Want de sexualiteit openbaart zich niet alleen in allerlei primaire en secundaire lichamelijke kenmerken, zoodat bijkans geen enkel orgaan geheel aan dien invloed is onttrokken, maar niet minder in het psychisch leven in zijnen ruimsten omvang.

OVER VERSIERINGSKUNST

DOOR

Dr. A. PIT.

In een viertal opstellen trachtte ik op het logische in de ontwikkeling der beeldende kunsten de aandacht te vestigen. ¹⁾ Eerst gold het de schilderkunst en de beeldhouwkunst, op het keerpunt van middeneeuwen en renaissance en hare veranderingen gedurende de nieuwere tijden, tot het einde der 18e eeuw. Daarop volgde de aanvullende arbeid „Over het wezen der beeldende kunst”, waardoor ik het kunstzinnige leven als een bewustwordingsproces poogde te begripen. Eindelijk werd het wezen der bouwkunst als een streven naar bevredigende uiting van het denken als ruimtebepaling behandeld. Bleef nog over de versieringskunst kategorisch te behandelen. Ik waag zulks thans.

Ik twijfel niet, of het zal met deze studie gaan als met de vorige; nauwelijks is zij in druk verschenen, of onvolkomenheden worden duidelijk, het pas verschenen werk lijkt den opsteller reeds in sommige opzichten verouderd. Toch acht ik het wenschelijk nu reeds een en ander, dat ik meen gevonden te hebben, vast te leggen, om als een nieuw hoofdstuk voor eene toekomstige phaenomenologie

1) Tijdschr. v. Wijsbeg. Jaarg. I, afl. 3. Jaarg. III, afl. 1. Jaarg. IV, afl. 1 en Jaarg IV, afl. 5.

der beeldende kunsten mede te kunnen gelden. Eene phaenomenologie toch stel ik mij voor dat eenmaal geleverd moet worden, wil men een helder inzicht in de kunstgeschiedenis krijgen. Eene phaenomenologie waarin aan elke categorie van het kunstzinnige leven, na behoorlijk doordacht te zijn, haar functie in de continuïteit der geschiedenis wordt gewezen.

De moeilijkheden bij deze studie over het ornament, al waren zij van geheel anderen aard dan die welke zich bij de studie over de bouwkunst voordeden, bezwaarden mij niet minder. Stond mij daar het nuchtere en zakelijke in den weg, hier scheen mij aanvankelijk alles phantastisch en toevallig. Bovendien, waar de kunst van het ornament zich voortdurend heeft aan te passen aan andere kunstuitingen, waar zij zich nagenoeg voortdurend in dienstbaarheid vertoont, daar schijnt haar eigen leven nooit te kunnen tieren en gaat ook het logische in dat leven schuil. Men vraagt zich in den beginne af, of er wel eene ontwikkeling, in den eigenlijken zin van het woord, valt waar te nemen. De schrijvers die in het bijzonder het ornament hebben behandeld, gewagen wel van ontwikkeling, maar bedoelen dan slechts eene vervorming van versieringsmotieven, zonder te letten op de schematiseerende kracht welke aan die motieven hun eigenlijke waarde geeft. Of bij eene versiering, als motief, een lotusbloem, of een akantusblad, een granaatappel, of een anjer gebruikt wordt, of de toegepaste vormen plantaardig of dierlijk zijn moge invloed uitoefenen op het behaaglijk aanzien, de beheerschende gedachte welke het ornament deed ontstaan en het toepasselijk maakte, blijkt er volstrekt niet uit. Hoe voortreffelijk overigens en onmisbaar studiën, met name die van Aloïs Riegl, ook zijn, voor het doel dat ik mij stelde, boden zij geen onmiddellijke hulp.

Men heeft, meer dan bij het bestudeeren der beheerschende gedachten in de bouwkunst, in de categorie der versierende kunst van uiterlijkheden afstand te doen. Waar het, bij slot van rekening, dan op neerkomt, zal blijken zeer eenvoudig te zijn. Dat zoo eenvoudige ontwikkelingsproces heeft niettemin eeuwen noodig gehad zich te volbrengen en even traag als de menschelijke geest zich getoond heeft in deze categorie iets nieuws tot stand te brengen, even bezwaarlijk wordt het voor de historici het toch zeer voor de hand liggende te ontdekken.

Voor hen die de behoefte hebben aan éénheid van continuïteit in het geschiedverhaal, is het logische waarop ik doel, hoe nuchter en vanzelfsprekend ook, toch het bij uitstek onmisbare. Of dat logische niet anders voorgedragen kan worden dan ik het zal doen en op meer bevredigende wijze, ik wil het gaarne aannemen. Het gaat er om, evenals voor de bouwkunst een gedachtegang te vinden, welke ons in staat stelt de overgebleven monumenten met elkaar in verband te brengen en te begrijpen. Van welke werkhypothese men zich daarbij bedient is betrekkelijk onverschillig.

Wij zien den arbeider in vóórhistorische tijden, toen zijn arbeid hem blijkbaar een spel werd en hij zijn oorspronkelijk doel, iets nuttigs te maken, voorbij streefde, het bewerkte wapen niet alleen zekere behagelijke vormen geven, maar daarin ook insnijdingen, indrukken van een slag aanbrengen op zoodanige wijze, dat zij de aandacht moesten trekken. Die insnijdingen of indrukken werden in gelijke richting, op gelijke afstanden aangebracht, groepsgewijs op kleine afstanden regelmatig herhaald, ook wel zigzagsgewijs naast elkander gezet enz. Het is duidelijk, dat de bewerker heeft ingezien, dat zijn insnijdingen niet onverschillig over het voorwerp verstrooid moesten zijn, maar

dat zij door regelmaat in het oog moesten vallen; met andere woorden, dat eene versiering gerhythmeerd moet zijn, blijkt eene vanzelfsprekendheid. Werd gevraagd een vlak van eenige beteekenis te versieren dan werden eenvoudig zoovele rijen van insnijdingen naast elkaar geplaatst, dat zij het vlak vulden. Wenschte men twee vlakken naast elkaar te doen spreken, dan gaf men aan de rijen, waarmede de vlakken versierd werden, verschillende richtingen. De insnijdingen, de versieringsmotieven, konden verschillende vormen krijgen: streepjes, puntjes, kruisjes, iets wat op bloempjes gelijk enz. komen voor. En zoo spoedig de welbekende realistische teekeningen naar dieren, in het palaeolithicum zich vertoonen, worden ook deze als versieringsmotieven gebruikt.

Men vindt bijv. een aantal bokkenkoppen, alle in dezelfde richting, op een rij geplaatst.

Bij dit laatste kan dan opgemerkt worden, dat die koppen hoe langer zoo minder natuurgetrouw geteekend worden, hoe langer zoo minder realistisch, zoodat er ten slotte iets ontstaat dat men een gestyliseerd ornament zou kunnen noemen. In het geval dat niet het aanzicht van terzijde, maar van voren, laat ons zeggen van zoo'n bokkenkop, wordt geteekend, zal er vanzelf iets als een symetrisch ornament ontstaan. Ook deze motieven worden dan echter weer rhythmisch op een rij geplaatst, zonder dat er verder waarde aan wordt gehecht, of partij van wordt getrokken. De schematiserende gedachte blijkt er in geen deele door gewijzigd.

Er zij hier op gewezen, dat, terwijl in de kategorie der beeldende kunst, reeds met het tot stand komen eener realistische teekening naar een dier, zich een zeer belangrijk proces van bewustwording heeft afgespeeld ¹⁾, in de

1) Zie „Over het wezen der kunst”, Tijdschr. v. Wijsb. Jaarg. IV afl 1.

kategorie der versieringskunst de gedachte nog slechts bij het allereerste begin, bij het vanzelfsprekende rhythmische in blijven staan. Verder dan het bewust herhalen van zijn daad is de kunstenaar, als sierkunstenaar, nog niet gekomen.

De daad van den sierkunstenaar schaadt zelfs aan de verrichtingen van den beeldenden kunstenaar, want toen deze zijn te herhalen motief aan het werk van gene ontleende, zagen wij hem het verbasteren. Zoo blijkt de ontwikkeling van de eene kategorie onmiddelijk in strijd te zijn met die der andere. En deze strijd ligt in de rede. In de beeldende kunst, als verhoudingsprodukt van het beeldend subject en zijn object, wordt van den beginne af aan naar eene zuivere, evenwichtige verhouding gestreefd, naar eene gelijkwaardigheid der twee factoren, waarin noch het subjectieve noch het objectieve geaccentueerd is. In de versierende kunst daarentegen, als in eene ondergeschikte kunst, maakt zich de factor van het subjectieve minderwaardig, omdat dit zich aan iets anders heeft aan te passen.

Wij zien het gebeuren, dat, wanneer de beeldende kunst sterk bloeit, de versierende kunst een minder beduidende rol speelt en zich eerst weer gaat ontwikkelen, wanneer haar het terrein wordt vrijgelaten. Om een beeld te gebruiken: zij toont zich vaak als de woekerplant die groeit in voor andere onvruchtbaren bodem. Maar evenals de dienaar ontaardt wanneer hij de rol van den meester tracht te spelen bij ontstentenis van deze, wordt het ornament naturalistisch en neigt tot verwildering wanneer de vrije kunst slaapt. Zij vervult eerst recht haar roeping wanneer zij wederom in dienstbaarheid wordt terug gedrongen.

In de Egyptische kunst, in de Assyrische kunst is van naturalistisch ornament geen sprake. De beeldende kunst en de versieringskunst ontwikkelen zich daar vrijwel gelijkelijk. Aan de dienende kunst worden hooge eischen gesteld,

zoodat deze zich van zelf inspant, en er zelfs in gezamenlijken evenwichtigen arbeid eene productie ontstaat waarin beide kategoriën vertegenwoordigd worden. Wij zullen dat straks zien. Daarentegen geeft de opkomende Grieksche wereld, die zich voorloopig hoofdzakelijk aan het ornament wijdt, voor het eerst weer naturalistische motieven, namelijk de Mykeensche diervormen en doorlopende gebladerde ranken, ranken welke dan weer in den Griekschen bloeitijd gestyliseerd worden. Rome blijft aan dat strenge ornament vasthouden, maar de Hellenistisch Romeinsche kunst brengt weer het naturalisme in het ornament. De Islamitische kunst die, naast het geometrische streven, in de arabesk ook het naturalisme tot zijn recht tracht te laten komen, houdt het midden tusschen de twee gedachten. Bij den opbloei der kunsten in de middeleeuwen, in de twaalfde eeuw, vertoont het ornament geometrisch verwerkte plantmotieven, terwijl van lieverleê, naarmate de beeldhouwkunst meer schematisch wordt, in het ornament bepaalde plantensoorten zich laten onderscheiden, zóó dat er zelfs van verwildering sprake kan zijn. De renaissance der beeldende kunsten moet hieraan een einde maken. Het ware voor het ornament wordt in het dienende gevonden; als zoodanig zullen wij het zich zien ontwikkelen.

Dat dienende leven, dat leven voor iets anders in de bedoelde categorie kan zich ten doel stellen óf aan de bepalende lijnen van een voorwerp meerdere beteekenis te geven, óf aan de bepalende vlakken.

Wij weten reeds wat vòrhistorische tijden vermochten. De Egyptenaar van het oude rijk ontwikkelt in zooverre de vòrhistorische grondgedachte, dat hij zijne enkele motieven bindt, hetzij door een rechte, hetzij door een golvende lijn. Wanneer hij een vlak wil versieren, kan hij, door twee zulke gebonden rijen tegenover elkaar te plaatsen en

in elkaar te schuiven, zóó dat de ruimten tusschen de motieven door de tegenovergestelde motieven gevuld worden, althans meerdere éénheid in het aanzien van het vlak bewerkstelligen. Het vlak wordt niet alleen in kleinere vlakken verdeeld, maar die kleinere vlakken worden door het overgrijpen der motieven zelve, weer tot een éénheid gebonden. De versierende rijen kunnen elkaar kruisen, op de kruispunten om elkaar heenslaan, evenwijdige rijen kunnen eene vlechting vertoonen, middelen waardoor de schijn van éénheid verhoogd wordt. Deze éénheid kan nog meer gesloten worden, wanneer, gelijk wij het in Egypte en Assyrië zien gebeuren, het vlak door een rand van een verschillend versieringsmotief wordt omtrokken.

Met dat al bleef het bij dezelfde gedachte: het plaatsen van steeds dezelfde versieringsmotieven, in dezelfde richting ten opzichte van elkaar, in een rij. Zoo'n rij kan, al naargelang de behoefte, onbepaald langer of korter gemaakt worden. In zich zelve mist zij alle bepaaldheid. Zij bestaat uit een reeks motieven, maar zij is zelve geen motief.

Tot eene door zich zelve bepaaldheid kwam het ornament in wat men zoo juist pleegt te noemen de „antithetische groep”, dat wil zeggen de éénheid van twee tegengestelde motieven, verbonden door een derde motief, welke éénheid dan als nieuw versieringsmotief gebezigd wordt.

Vermoedelijk is de antithetische groep eene oud-Egyptische gedachte die door de Assyrische kunst meerdere toepassing kreeg. In elk geval is zij ontstaan toen, gelijk ik hierboven zeide, de beeldende kunst en de ornamentkunst zich gelijkwaardig parallel ontwikkelden.

Aanvankelijk toch vinden wij de antithetische groep gevormd door twee min of meer naturalistisch geteekende tegengestelde eendere dieren, verbonden door een plantaardig ornament. De teekening van het dier heeft hare zelf-

standige rol verloren, alleen reeds door het feit, dat zij hare gelijke omgekeerd tegenover zich heeft en door een derde teekening er mede verbonden wordt; van beeldende teekening wordt zij versieringsmotief. Later, wanneer de dieren door tegengestelde gestyliseerde palmetten, verbonden door een vruchtbeginsel, een bloem, of eenvoudig door een band, vervangen worden, is de gedachte uitsluitend eene uiting van versieringslust geworden.

Met het vinden van de antithetische groep is de sierkunstenaar zich voor het eerst bewust geworden van eene zekere zelfstandigheid in zijn werk. Hij heeft het nu in zijn macht een vlak door een enkel, in zich gesloten ornament te bepalen, de waarde van een vlak als zoodanig onmiddellijk te laten gevoelen. Voor het eerst heeft hij zich weten te bevrijden uit de verveling der herhaling van een onbepaald aantal motieven.

Bij zijn triumph kan hij echter niet blijven. Zijn handeling is in strijd met het wezen der categorie. Hij heeft de eischen van het dienende veronachtzaamd. Zijn bepalend ornament geeft aan zijn vlak eene bepaalde richting, geeft eene gebruiksaanwijzing, stelt een onder en een boven vast, wil heerschen terwijl het beheerscht moet worden. Dit heerschende karakter kan eerst worden opgeheven, wanneer hij het werkzaam laat zijn voor iets anders, wanneer hij het wederom in het gelid brengt met andere motieven. Nu wordt echter niet meer terug gegaan tot het oude systeem van het in onderlinge onverschilligheid op een rij plaatsen; hieraan is de gedachte ontgroeid. Tengevolge van de éénmaal aangenomen in zich zelve beslotenheid van het motief kan evenmin eene doorgaande beweging verlangd worden in den zin waarin de oorspronkelijk Mykeensche golvende rank het geleerd heeft. De beweging wordt intermittent.

Door een aantal antithetische groepen, om en om naast elkaar te plaatsen, wordt niet alleen het gevoel van richting dat elke groep op zich zelve geeft, geneutraliseerd en blijven de groepen elkaar juist daarom noodig hebben, zoodat er continuïteit, dus éénheid ontstaat, maar verkrijgt men tevens eene nieuwe samenstelling waaraan men nu alle richtingen kan geven. Aan weerszijden toch van de bindende motieven der enkele groepen kan men de tegen-gestelde motieven laten kantelen, zoodat hunne assen een hoek vormen. Het wordt mogelijk den omtrek van een willekeurig gevormd vlak volgend, dit vlak te versieren zóó, dat de versiering in zich zelve terugkeerend één geheel vormt dat nu verre van zijn dienende rol te verliezen de waarde van het vlak helpt verhoogen.

Riegl maakt reeds de opmerking (Stil Fragen blz. 253), dat in het intermitterende schema naturalistische vormen niet passen. Inderdaad, in deze bij uitnemendheid dienende versiering zouden wij zulks dan ook niet verwachten.

Denkt zich de kunstenaar de beweging van de versiering eenmaal intermitterend, dan kan hij, dit spreekt vanzelf, alle motieven daarop toepassen, de meest ingewikkelde blad-vormen, zoowel als de eenvoudigste band- of zelfs lijn-motieven, mits zij symetrisch, regelmatig terugkeeren. In den vroegen keizertijd vinden wij het schema, te Rome, reeds volkomen ontwikkeld, de Islamitische kunst gebruikt het bij hare arabesken, de Byzantijnsche, de Romaansche kunst toonen er eene voorliefde voor en de renaissance geeft het aan de Lodewijkstijlen, ter verdere ontwikkeling over.

Het rhythmische, na zich ontwikkeld te hebben tot het intermitterende ornament, komt tot betrekkelijke vrijheid in het asymetrische. Wij zien dit in den nieuweren tijd gebeuren.

Met een enkel woord spraken wij reeds over het midden-euwsche ornament en wezen er op, dat het na de twaalfde eeuw de neiging vertoont naturalistisch te worden.

In de gothiek zien wij het ornament zich een organisch karakter aanmatigen en tegelijk met de beeldende kunsten naar een zelfstandig bestaan streven. Was bijv. een kapiteel versierd, zoo scheen het alsof uit het lichaam van het voorwerp kleine takjes ontsproten die volkomen natuurgetroouw op eigen bodem bloeiden; kwam het voor dat een vlak versierd moest worden, dan bracht de kunstenaar niet zelden, met behulp dierzelfde naturalistische takjes en blaadjes een strooisel aan, zonder blijkbaar eenig besef te hebben van de hulpmiddelen die de toch reeds zoo ontwikkelde versieringskunst hem aanbood. Buiten den Islam beteekent de middeneuwsche kunst niets voor de ontwikkeling van het schematiseerende leven in de kategorie. Zij vindt een enkel nieuw motief, gelijk het zoogenaamde briefpaneel, in de meubelkunst, of als de verschillend gevormde zwellingen, in de goudsmidskunst, maar zelfs dit weinige heeft iets zoo armoedigs en is als vlakversiering zoo oneigenaardig, dat het spoedig voor goed verdwijnt.

De renaissance geeft, gelijk ik in mijne studie over de bouwkunst opmerkte, aan het vlak hare volle beteekenis terug en roept wederom de sierkunst uit haar slaap op.

Wij zien dan, als vanzelfsprekend, het motief van de cartouche, die niet anders is dan een afgebakend vlak, tot ongekende ontwikkeling komen. De cartouche beteekent bij uitnemendheid het vlak als plastisch ding dat dan ook allerhande vormen kan aannemen. En omdat die vormen zich allereerst aan den rand tastbaar maken, zal het de rand zijn dien de kunstenaar wenscht te versieren, het midden tot andere doeleinden onversierd latende. Aan welke motieven hij nu ook bij zijne versiering de voorkeur geeft,

hij gaat hierbij intermitterend te werk, omdat hij het vlak als zelfstandige éénheid wil accentueeren. Het 16e eeuwse Deutsche „rolwerk”, of het ook door den Hollandschen goudsmid, in de 17e eeuw, gaarne gebruikte „knorpelornament” vertoont altijd eene intermittente beweging, is niet anders denkbaar. In Frankrijk is noch het rolwerk, noch het knorpelornament met voorliefde behandeld geworden; men hield er zich aan de primitieve bandversiering, ontleend aan de eenvoudige cartouche welke het voordeel bood onbepaald uitgerekt te kunnen worden om dan als een ondergrond voor andere motieven dienst te doen.

Later toen in den ontwikkelden barokstijl het gebouw en ook het meubel niet meer als uit muurvlakken of planken opgebouwd, maar als een enkelvoudig organisch lichaam, als eene homogene gesteldheid, werd gedacht, was die ondergrond van het intermitterend bandmotief niet meer noodig; het voorwerp was uit zich zelf reeds als gebonden éénheid gegeven. Van de versiering die nu niet meer vlakken heeft te accentueeren, maar de beteekenis van plastische vormen heeft te verhoogen, worden andere diensten gevergd. Men verlangt, dat zij als het ware uit het lichaam van het gebouw of van het meubel groeie en dan ook liefst geene vormen vertoone die aan bepaalde planten, dieren of voorwerpen herinneren. Hare verschijning mag geen oogenblik de éénheid van het voorwerp in gevaar brengen, mag dus nooit de verving vertoonen van gelijkmatig herhaalde motieven.

Er wordt gevraagd om een versierend systeem, waarin elk motief om een verschillend roept, waaraan het beteekenis geeft en waaraan het tegelijkertijd eigen beteekenis ontleent. Elk onderdeel van het systeem moet op zich zelf de aandacht onbevredigd laten en in spanning houden, tot-

dat de gedachte van het geheel volledig is uitgesproken. Dit werd bereikt door het asymmetrische in den stijl van Lodewijk XV. Hier heeft het ornament, getrouw aan zijn dienende rol, het hoogtepunt bereikt van eene betrekkelijke vrijheid.

De kunstenaar die eene dergelijke versiering ontwerpt, heeft voorzeker rekening te houden met de vormen van het voorwerp dat hij wenscht te versieren, maar overigens is het aan hem overgelaten zijne motieven naar goedvinden te vormen, zoo het hem blijft ze onderling volkomen te laten verschillen en ze vrijelijk ten opzichte van elkaar te richten. Van zijn individueel gevoel wordt alleen gevergd, door de harmonische samenwerking van het disparate, rust te midden van onrust te brengen.

De asymmetrische versiering vertoont rythme, maar van het verschillend gevormde, vertoont intermittentie, maar zonder het evenwijdige; het is te beschouwen als een derde moment van de schematiseerende versierings-gedachte.

KORTE INLEIDING TOT DE THEORIE DER WAARDE.

DOOR

M. VAN HAAFTEN.

Noemt men het bepaalde afzonderlijke in zijne onverschilligheid voor persoonlijkheid, zakelijkheid of abstractheid element, dan is waarde van iets voor wat anders de onderlinge verhouding of het tot elkaar in betrekking staan van twee elementen, gedacht als eigenschap van het ééne element, welke ten bate komt aan het andere ¹⁾).

¹⁾ De definitie, welke A. Marshall, „Principles of Economics” I (1898) p. 8 van waarde geeft, en die door hem klaarblijkelijk ontleend is aan J. Stuart Mill (Principles of Political Economy B III, Ch. VI, § 1), is slechts eene omschrijving van hare meetbaarheid en past dan ook op ieder kwantitatief begrip.

„The value, that is the exchange value, of one thing in terms of another at any place and time, is the amount of that second thing which can be got there and than in exchange for the first. Thus the term value is relative and expresses the relation between two things at a particular place and time.”

Evengoed is bijvoorbeeld de inhoud van een hectoliter het aantal liters dat men er voor in de plaats kan krijgen; en evengoed als van waarde kan men ook van inhoud zeggen dat zij relatief is en eene relatie uitdrukt, in casu tusschen hectoliter en liter.

Aan Stuart Mill kan men een dergelijk verwijt niet maken, omdat hij de relativiteit van de waarde vooropstelt en er de met de bovenstaande corresponderende woorden slechts ter nadere verduidelijking op laat volgen, zoodat zij aldaar niet, gelijk bij Marshall, het karakter van een definitie aannemen.

Voor psychische beschouwingen over waarde zij verwezen naar G. Schmoller. „Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre (1904) p. 560, en inzonderheid naar Jhr. Dr. N. van Suchtelen. „De waarde als psychisch verschijnsel” Amsterdam 1911. Vergelijk hierbij J. N. Keynes. „The Scope and Method of Political Economy. (3e Uitg. London 1904). Ch. III. § 2 (Political Economy and Psychology).

Aangezien gedacht worden een denkend element onderstelt, kan men derhalve waarde nader beschouwen als te zijn voortgekomen door samenwerking van drie elementen, namelijk een element *waardoor* waarde gedacht wordt, een element *met betrekking tot hetwelk* waarde gedacht wordt, en een element *waaraan* waarde gedacht wordt.

Als kwantitatief bepaalde waarde is zij dan voortbrenghsel van den kwantitatief bepaalden invloed van elk dezer drie elementen, met andere woorden is zij product van drie factoren, die de grootte aanduiden van den invloed, die elk der betrokken elementen op het tot stand komen der bepaalde waarde uitoefent.

Stellen wij de waarde, wanneer zij kwantitatief bepaald is of althans bepaalbaar gedacht wordt, vóór door V, de factoren, die den invloed van elk der drie elementen in de gegeven volgorde uitdrukken, respectievelijk door K, C en F, dan is derhalve:

$$V = K C F.$$

Wenscht men er de aandacht op te vestigen, dat in het algemeen gesproken het element waaraan waarde gedacht wordt, een meer overwegenden invloed op de waarde uitoefent dan de schatting van het element waardoor, of de omstandigheden van het element met betrekking tot hetwelk de waarde gedacht wordt, dan kan men in het product K C F den factor F essentielen factor, K en C bijkomstige coëfficiënten noemen, en wel K den schattingscoëfficiënt en C den omstandigheidscoëfficiënt ¹⁾.

Deze benamingen behouden hare juistheid volkomen, wanneer men niet wil aannemen dat de invloed van F op

¹⁾ V = Value.

K = Koefficient.

C = Coëfficient.

F = Factor.

de grootte van V gemeenlijk de sterkste is; het essentieele van F tegenover het accidenteele van K en C is toch feitelijk hierin gelegen. dat V een bijzondere modificatie van F is, namelijk de eerst op zich zelf gedachte waarde F , gewijzigd door de coëfficiënten K en C ; men heeft zich dan ook F als een benoemd getal, K en C als onbenoemde getallen voor te stellen.

Een en ander heeft tengevolge, dat het product zijn beteekenis verliest, wanneer men F de waarde nul laat aannemen, terwijl daarentegen het nul worden van V tengevolge van het nul stellen van een der coëfficiënten K en C beteekent, dat de aan F gedachte waarde van het gewaardeerde element op zich zelf ¹⁾ door een bijzondere wijze van waardeering, hetzij door de bijzonderheid van het waardeerende element, hetzij door de bijzonderheid van het betrokken derde element, de grootte nul verkrijgt.

Wanneer de invloed van een der drie elementen op het product niet een nulmakende — wat overigens voor F is uitgesloten — doch zelf nul is, of wel wanneer men om andere redenen van een dergelijken invloed wenscht af te zien, dan zal men de letter, die dezen invloed uitdrukt, door het cijfer één moeten vervangen, daar vermenigvuldiging van een grootheid met een tweede grootheid alleen dan de waarde van de eerste grootheid onveranderd terug geeft, wanneer de tweede grootheid de éénheid is.

In de noodzakelijkheid om F gelijk aan één te stellen verkeert men zoowel wanneer de waarde van het element

¹⁾ Iets op zich zelf is niets en heeft dus ook geen waarde. Maar wanneer men bijvoorbeeld zegt, dat de waarde van een element onder alle omstandigheden en voor alle personen pleegt te veranderen wanneer de grootte van het element verandert, dan wordt men er vanzelf toe geleid om de waarde van het element te beschouwen als iets wat tot op zekere hoogte niet van personen of omstandigheden afhangt, maar aan het element op zich zelf eigen is. Men kan met niet meer en niet minder recht spreken van de waarde van een ding op zich zelf als bijvoorbeeld van de kleur van een ding op zich zelf.

zuiver in afhankelijkheid dáárvan gedacht, de grootte nul heeft, alsook wanneer zij gelijk is aan die van den gekozen waardemeter zelf.

Het product heeft in beide gevallen dezelfde gedaante; in het laatste is echter $F = 1$ een benoemd getal, terwijl in het eerste $F = 1$ feitelijk onbenoemd is en men aldaar de benoeming op C moet laten overgaan, dat is dus coëfficiënt en essentieelen factor van rol moeten laten verwisselen.

In het bovenstaande is het woord element gebezigd voor iets, wat als éénheid wordt beschouwd en als zoodanig weêr deel uit kan maken van een veelheid, die in hare verhouding tot de samenstellende eenheden groep genoemd zal worden, doch die zelf op haar beurt als éénheid opgevat in een ruimer verband opnieuw een element kan vormen. Element en groep verhouden zich dus tot elkaar als éénheid tot veeléénheid.

De mogelijkheid van samendenking van elementen tot een groep vereischt bij die elementen wel is waar een zekere mate van gelijkheid ten opzichte van datgene, waarin zij geacht worden één te zijn, doch sluit de aanwezigheid van onderlinge afwijkingen in datzelfde opzicht binnen willekeurig te kiezen grenzen geenszins uit.

Beschouwt men evenwel de groep bepaaldelijk als (veel)-éénheid van hare elementen, dan abstraheert men van de afwijkingen, die aan een *bijzonder* element eigen zijn, met andere woorden dan wordt aan de groep het gemiddelde element als het *algemeene* element gedacht. Element en groep verhouden zich dus ook tot elkaar als het bijzondere tot het algemeene.

Nu is de verhouding van het bijzondere tot het algemeene op haar beurt weer de verhouding van het subjectieve tot het objectieve, iets waarop hier niet nader zal worden inge-

gaan ¹⁾, doch wat voldoende verduidelijking moge vinden in eene verwijzing naar de gebruikelijke tegenstelling van subjectieve (bijzondere) opvatting met de algemeene (objectieve) opinie.

De overgang van het bijzondere element tot het aan het woord groep gedachte algemeene element zal dus kunnen worden weergegeven door den overgang van de kwalificatie subjectief tot de kwalificatie objectief.

Er is derhalve aanleiding om te spreken van subjectieven of objectieven schattingscoëfficient, al naar mate niet of wel van den invloed der schatting als geschiedende door een bijzonder element wordt geabstraheerd, van subjectieven of objectieven omstandigheidscoëfficient, al naar mate niet of wel wordt afgezien van de bijzondere omstandigheden waarin het element, ten opzichte waarvan de schatting aan het waarde hebbend element geschiedt, verkeert.

Aangezien abstractie van den invloed van een element in een product slechts tot uiting kan worden gebracht door aan den betrokken factor de waarde één toe te kennen, zal men zoowel den objectieven schattingscoëfficient als den objectieven omstandigheidscoëfficient door het cijfer één moeten voorstellen.

Men zal hierbij allicht de opmerking maken dat, wanneer aan de groep als het algemeene element het gemiddelde element wordt gedacht, aan den daarbij behoorenden coëfficient niet de waarde één, doch de gemiddelde waarde der coëfficienten van de afzonderlijke elementen toekomt.

Hierbij wordt evenwel uit het oog verloren, dat de zuivere abstractie van het subjectieve of bijzondere niet is het algemeene, dat zelf weer als het bijzondere gedacht kan worden, doch het absoluut objectieve of het volstrekt algemeene;

¹⁾ Cf. Hegel. Encyclopädie § 163, 193, 194, Ausgabe Bolland, Leiden 1906, p. 216, 245, 248.

daarom is ook de zuivere abstractie van element tot groep in de verhouding van subject tot object niet de groep, die die op haar beurt weer in een ruimer verband als element kan worden opgevat, maar de absolute groep, de groep die geen andere groepen naast zich vindt, en die dus zelf het ruimst denkbare verband uitmaakt.

Een groep, die gekarakteriseerd wordt door een zekere constante, opent echter vanzelf het uitzicht op ten minste één al of niet reële nevensgroep, waar die constante een andere waarde heeft, namelijk op de groep, waarvoor die constante één is, en die men in hare verhouding tot de gegeven groep maatgroep zou kunnen noemen.

Wenschen wij dus de abstractie der elementen tot groep in volstrekte zuiverheid te voltrekken, dat is: wenschen wij de veeleenheid als alheid te zien, en dus aan de als abstractie der elementen gedachte groep geen andere groep te zien verschijnen, dan moet die ééne groep de maatgroep zelve wezen, dan moet aan de haar karakteriseerende constante de waarde één worden toegekend, of, practisch gesproken, dan moet de waarde van den invloed van het gemiddelde element als waardemeter voor die der afzonderlijke elementen worden aangewend.

Hiermede is overigens niet bedoeld, dat de zuivere abstractie en de daaraan verbonden invoering van een gemiddelde als waardemeter ook voor de practijk der waarde-bepaling aanbeveling zou verdienen, want voor de practijk is er geen subjectiviteit en objectiviteit in volstrekte zuiverheid, doch subjectiviteit en objectiviteit als onderlinge verhouding, als verhouding van éénheid tot een veeleenheid, die zelf weer als veeléénheid deel uit maken kan eener veeleenheid van hoogere orde. De practijk werkt niet met het absolute element en de absolute groep, doch het is de theorie, die hier tijdelijk de zuivere abstractie te baat moet

nemen om aan den aanvang harer uiteenzettingen een helder licht te doen vallen op de verschillende wijzen, waarop waarde ter sprake kan komen met betrekking tot elk der drie als veeleenheden te beschouwen elementen, door welker samenwerking zij ontstaan is te denken ¹⁾).

Elk der drie elementen; want ook ten aanzien van de zaak waaraan de waarde gedacht wordt, blijft het bovenstaande van kracht, al doet zich de verhouding van subjectiviteit en objectiviteit dáár veelal voor als die van species tot genus, en niet gelijk bij de eerste twee elementen als die van individu tot gemeenschap.

Bij abstractie van de bijzonderheid der betrokken zaak in algemeener verband zal men de aan de zaak op zich zelf als algemeen gedachte waarde, dat is de gemiddelde waarde der in de algemeenheid begrepen bijzondere zaken, tot waardemaat moeten verheffen. F wordt dan vervangen door het benoemde getal één,

Bij algeheele abstractie van iedere betrokken zaak is echter het iets, waaraan waarde gedacht wordt, niets, en valt dus de volle nadruk op de waardeering zelve. Voor de voorstelling der waardeering door middel van

$$V = K C F$$

heeft men derhalve te doen met het boven reeds vermelde geval, dat de waarde van het derde element, in zuivere afhankelijkheid daarvan gedacht, nul is, zoodat men ten behoeve dezer voorstelling F nu door het onbenoemde getal één moet vervangen. Onder $F = 1$ zullen wij voorloopig de onbenoemde eenheid verstaan.

* * *

Overeenkomstig het aantal combinaties, dat men van

¹⁾ Op het feit, dat waarde zoowel naar de zijde der schatting als naar de zijde der omstandigheden subjectief en objectief kan zijn, wordt in het voorbijgaan gewezen door Schmoller. l. c. p. 566.

drie elementen kan vormen, zijn uit het algemeen waarde-product door het één stellen van een of meer factoren zeven bijzondere waardeproducten, corresponderende met zeven bijzondere waardebegrippen, af te leiden.

Men verkrijgt zoo de volgende tabel:

K C F	Subjectief subjectieve	(algemeene) waarde.
1 C F	Objectief subjectieve	waarde.
K 1 F	Subjectief objectieve	waarde.
1 1 F	Objectief objectieve	waarde.
K C 1	Subjectief subjectieve	waarde(ering).
1 C 1	Objectief subjectieve	waarde(ering).
K 1 1	Subjectief objectieve	waarde(ering).
1 1 1	Objectief objectieve	waarde(ering).

(waarde als leege abstractie).

Ter toelichting dezer begrippen diene het volgende:

K C F. Dat in dezen vorm subjectief subjectieve samenvalt met algemeene waarde, terwijl boven toch het subjectieve juist met het bijzondere op één lijn werd gesteld, valt hieruit te verklaren, dat het algemeene het algemeene is van het bijzondere of het algemeene bijzondere. Als zóódanig is het algemeene het bijzondere met een bepaalde kwalificatie, of het bijzondere bijzondere, wat dan hiermee overeenstemt dat de coëfficiënt 1 van het algemeene een bijzonder geval is van den coëfficiënt C van het bijzondere, zoodat laatstgenoemde zich tot den eerste verhoudt als algemeene coëfficiënt tot bijzondere.

Wij willen thans K C F nader beschouwen als subjectief subjectieve waarde. De waarde van een winkelhuis voor den eigenaar kan vooreerst afhankelijk wezen van het feit, dat het in ettelijke geslachten door zijne familie be-

woond is geweest (affectie), vervolgens van de omstandigheid dat hij zelf juist dat bedrijf uitoefent, waarvoor het huis zich het meest leent, en eindelijk van de eigenschappen van het huis als zoodanig — afgescheiden van eenig beroep — bijvoorbeeld grootte, stand, staat van onderhoud.

De persoon, die waardeert, en de persoon, ten opzichte van wien gewaardeerd wordt, zijn in dit geval dezelfde. Het feit, dat de waardeerende persoon affectie voor het huis heeft, is dus bovendien een omstandigheid, waarin de persoon ten opzichte van wien gewaardeerd wordt, verkeert. Bij den invloed van een omstandigheid denkt men zich echter altijd iets objectief bepaalbaar, en aangezien over den invloed der affectie vooralsnog louter subjectieve meeningen bestaan, kan zij als omstandigheid buiten rekening worden gelaten, om geheel te worden opgevat als een de waarde beïnvloedende gemoedsgesteldheid van den schattenden persoon. Werd echter bedoelden invloed in het algemeen bepaalbaar geacht, dan zou ook het bestaan van affectie als een omstandigheid moeten worden aangemerkt.

I C F. Na overlijden van den eigenaar wordt de opbrengst bij onverwachten ondershandschen verkoop gewoonlijk bepaald door de waarde, welke het huis heeft voor een toevallig opdagend persoon, die hetzelfde wenscht te koopen in verband met het daarin tot dusverre uitgeoefende beroep en de bovenvermelde eigenschappen van het huis als zoodanig.

Neemt men aan dat de waarde voor alle beroepsgenooten dezelfde is, dan speelt de persoonlijke schatting bij deze waardebepaling geen rol, zoodat de schattingscoëfficiënt één gesteld moet worden.

K 1 F. Men kan zich voorstellen, dat voor piëteitvolle bloedverwanten, die een ander beroep uitoefenen dan wijlen de eigenaar, de waarde een hoogere is dan de prijs, die bij

ondershandschen verkoop door een vakgenoot van den overledene wordt geboden. Eerstgenoemden zullen hieraan uiting geven door als minimum verkoopprijs vast te stellen een bedrag, waarvan de grootte bepaald wordt door hun persoonlijke affectie en door de eigenschappen van het huis als zoodanig. Voor deze bloedverwanten treedt het beroep niet als waardebepalende omstandigheid op. Het is duidelijk, dat de verkoop slechts tot stand komt voor:

$$1 C F > K 1 F,$$

dat is voor

$$C > K.$$

De attractie van het huis voor de vaklieden moet de affectie der bloedverwanten overwinnen.

1 1 F. De niet om redenen van affectie beïnvloede opbrengst in de onder gunstige omstandigheden gehouden publieke veiling zal als de objectieve waarde van het huis kunnen worden opgevat. De minimum opbrengst heeft de grootte 1 C F, doch bij een depressie in het bewuste bedrijf of bij een naar verhouding zeer sterke vraag naar huizen voor andere bedrijven, zal dit minimum gemakkelijk overschreden worden.

De aldus verkregen prijs is weliswaar op haar beurt ook een uiting van de waarde, die het huis heeft voor de bijzondere groep, welke te dien opzichte in de gunstigste omstandigheden verkeert, doch de abstractie van iedere *bijzondere* bijzondere groep rechtvaardigt toch weer de gedachte van algemeenheid, die door de benaming objectieve waarde wordt opgewekt.

Ten aanzien van de vier met „waardeering” betitelde vormen van waarde, waarin F gelijk aan één is gesteld, geldt als algemeene opmerking dat zij van weinig belang geacht moeten worden, aangezien waarde in *zuivere af-*

hankelijkheid van persoonlijke schatting of toevallige omstandigheden van bijzondere elementen practisch gesproken voor de staathuishoudkunde geen beteekenis heeft, doch aldaar uitsluitend dienst doet om den invloed van de twee coëfficiënten uit het waardeproduct duidelijk te doen uitkomen tegenover dien van den essentielen factor.

Als element, waaraan waarde gedacht wordt, zal hier gekozen worden het zeldzame, dat, zonder in practisch, religieus, aesthetisch of ander algemeen menschelijk opzicht nuttig te wezen, toch voorwerp van gewenschtheid is voor een categorie van personen, die evenwel zóó beperkt in aantal zijn en zóó weinig algemeene bekendheid genieten als koopers van de bedoelde zeldzaamheden, dat zij aan die bijzondere voorwerpen hunner gewenschtheid geen algemeen gangbare handelswaarde vermogen te verleen.

K C 1. Het bedoelde zeldzame is dan door zijn absoluut gebrek aan nuttigheid en gangbaarheid waardeloos voor het algemeen, doch heeft — ook in de oogen van datzelfde algemeen — waarde voor het individu, dat in de omstandigheden verkeert te behooren tot een kleine en weinig bekende groep van personen, die de betrokken zeldzaamheden verzamelt.

Bij de bepaling der waarde kan men hier derhalve afzien van den invloed der waarde, gedacht in zuivere afhankelijkheid van het te waardeeren voorwerp, iets wat, gelijk boven is opgemerkt, neerkomt op het stellen van F gelijk aan één. Het feit, dat de persoon ten opzichte van wien gewaardeerd wordt in de omstandigheid verkeert tot een bepaalde categorie van verzamelaars te behooren, dwingt tot de invoering van den omstandigheidscoëfficiënt C , terwijl de invloed der persoonlijke schatting, dat is gewoonlijk de schatting van een bijzonderen verzamelaar, wordt uitgedrukt door den schattingscoëfficiënt K .

I C I. Wanneer men van den laatstgenoemden invloed af mag zien, dan heeft men te doen met de waarde, die het objectief waardelooze toch weer objectief heeft voor de betrokken verzamelaars. Toevallige bezitters van rariteiten kunnen bijvoorbeeld in de omstandigheden verkeerden, dat de bedoelde voorwerpen voor hen zelf en voor hun geheele omgeving geen waarde hebben, terwijl het opsporen van bijzondere koopers, die daaraan wèl eenige waarde zouden hechten, zeker grootere kosten met zich mee zou brengen dan de prijs, die zij er in het gunstigste geval voor konden maken. Zij kunnen dan hunne rariteiten, die voor hen zelf nuttig noch aangenaam zijn en die zoowel in het algemeen als hier in het bijzonder geen prijs kunnen bedingen, objectief waardeloos noemen en er toch van overtuigd zijn dat zij voor enkele verzamelaars een zekere algemeen erkende en dus objectieve waarde hebben.

Deze vorm van waarde speelt in het dagelijksch leven geen onbelangrijke rol, omdat aldaar dikwijls opzettelijk van de gangbare handelswaarde van vele voorwerpen wordt afgezien ¹⁾; ook in dit geval kan men zeggen, dat deze geen zuivere (objectieve) waarde op zich zelf hebben (ergo: $F = 1$), doch wel een objectieve omstandigheidswaarde (ergo $K = 1$, $C = C$), in casu dan waarde voor verzamelaars.

K 1 1. Wanneer wij van de waarde van het gewaardeerde element op zich zelf mogen afzien, en de omstandigheden van het element, ten opzichte waarvan gewaardeerd wordt, als normale omstandigheden beschouwen ($C = 1$), dan is

¹⁾ Zoo zullen personen, die overigens van groote zuinigheid blijken geven, bijvoorbeeld door het bewaren van gebruikt touw, toch zeldzame gebruikte postzegels, waarvan hun de betrekkelijk groote handelswaarde bekend is, dikwijls wegwerpen of aan anderen, die hun volmaakt onverschillig zijn, als waardeloos wegschenken, eenvoudig omdat zij de waarde niet *begeren* te realiseren.

K 1 1 de waarde, die het gewaardeerde element tengevolge van de subjectieve schatting krijgt in verhouding tot de waarde bij objectieve of normale schatting ($K = 1$).

Dat abnormale schatting in haar overdrevenheid, als schatting door een abnormale, leidt tot abnormale waarde, dat is tot waarde die als zoodanig feitelijk geen naam meer mag hebben, vindt men geconstateerd in de bekende uitdrukking, dat iets onder omstandigheden waard is wat een gek er voor geeft, een zegswijze waarin de abnormale waarde als waarde tegelijk gesteld en ontkend wordt.

1 1 1. De bovengemaakte opmerking, dat men in waarde bij abstractie der betrokken zaak uitsluitend de waardeering ziet, is feitelijk slechts juist, wanneer er inderdaad nog van eene waardeering sprake is. Hoewel, mede ter wille van de symmetrie, in de tabel aan 1 1 1 de benaming objectief objectieve waardeering werd toegevoegd, dient men dus niet uit het oog te verliezen, dat hier ook van iedere bijzondere waardeering is geabstraheerd ($K = 1, C = 1$), zoodat men zich aan 111 slechts de waarde als volmaakt zuivere en daarmee volmaakt leege abstractie kan denken.

Men kan elk der drie factoren, die den invloed van de drie elementen op de waarde V uitdrukken, op zijn beurt voorstellen als een product van eenige, zeggen wij voorloopig van twee, factoren.

De beteekenis van een dergelijke splitsing is dan deze, dat men zich den invloed van een factor denkt te bestaan uit den invloed, dien het element uitoefent als algemeen lid van een bepaalde groep, en den invloed, die er als bijzonder element van die groep aan moet worden toegekend.

Stelt men: $C = E G^1$,

¹⁾ E = Elementscoefficient.

G = Groepscoefficient.

dan beteekent hierin C het aantal malen, dat de waarde van een zeker element met den invloed F ten opzichte van een tweede, welks omstandigheden door C gekarakteriseerd worden, grooter is dan de waarde van dat eerste element ten opzichte van een derde, welks omstandigheden als normale zijn aangenomen ($C = 1$). Het tweede element wordt nu verder geacht te behooren tot een groep, die op zich zelf een invloed uitoefent, welke G maal grooter is dan de als normaal gedachte, terwijl voorts de invloed van dat bijzondere element dier groep E maal grooter gerekend wordt dan de in het algemeen voor die groep geldende, dat is dan het gemiddelde G van de coefficienten, die de invloeden van alle afzonderlijke tot die groep behorende elementen aanwijzen. Gelijkstelling van de twee verschillende beschouwingswijzen van dien invloed leidt dan tot de zoeven aangenomen uitdrukking van C in E en G .

Daar iedere groep opnieuw weer beschouwd kan worden als element van een groep van hoogere orde, kan een dergelijke splitsing in het onbepaalde worden voortgezet.

Het is de toepassing van dit beginsel op F , die onder meer den grondslag vormt voor de wiskundige theorie van rente, leeningen, verzekering en loterijen. Wij laten evenwel F voorloopig ongesplitst, beperken ons ten aanzien van C tot splitsing in de twee factoren E en G , en laten den factor K geheel uit het product vervallen.

Al moet namelijk worden toegegeven, dat de verschillende wijzen van subjectieve waardeering zeker niet in mindere mate de drijfveer tot tal van daden in het dagelijksche leven vormen dan de verschillende omstandigheden van de betrokken personen, zoo moge toch uit de bespreking van $K C F$ en $K 1 1$ voldoende gebleken zijn, dat de invloed van het waardeerende element in de staathuishoudkunde slechts een bescheiden rol speelt.

Zoodra toch de subjectieve schatting van dit element objectief erkend wordt op redelijke gronden te berusten, houdt zij op subjectief te zijn, terwijl de redelijke en dus niet door het gevoel bepaalde schatting geheel op de zuivere beschouwing van de verhouding van het gewaardeerde element en het element ten opzichte waarvan gewaardeerd wordt, moet berusten. Deze beschouwing geschiedt uit den aard der zaak wel nooit zonder gevoel, maar de invloed daarvan wordt als liggende tusschen zekere grenzen hierbij als normaal aangenomen en daarom nul gesteld ($K = 1$).

Het is derhalve slechts de abnormale invloed van het gevoel die in een andere waarde van K dan $K = 1$ tot uiting komt.

In de verdere besprekingen zal over deze abnormale gevallen niet gehandeld worden, doch beperken wij ons tot $K = 1$, waardoor wij nu dezen constanten factor zonder invloed geheel kunnen laten vervallen. V neemt dan de gedaante:

$$V = C F = E G F$$

aan, waarin C , E en G geheel willekeurig zijn, doch voor F weer de waarde nul is uitgesloten.

Het ligt voor de hand, om aan E en G respectievelijk de namen elementscoëfficiënt en groepscoëfficiënt te geven, en er op te wijzen, dat men deze coëfficiënten, evenals de vorigen, subjectief of objectief zal moeten noemen, al naarmate zij een willekeurig bedrag of wel de eenheid voorstellen. De toevoeging objectief aan elementscoëfficiënt wijst er namelijk op, dat het ter sprake komende bijzondere element tegelijk het algemeene element is van de groep, waartegenover het, hoewel daarvan deel uitmakend, toch door de toekenning van een bijzonderen elementscoëfficiënt als afzonderlijk element gesteld is; daar het element echter als algemeen element geen bijzonderen invloed heeft, moet

aan den factor E, die dezen invloed uitdrukt, in dat geval de grootte één worden gegeven.

De toevoeging objectief aan groepscoëfficiënt wijst er evenzoo op, dat de ter sprake komende bijzondere groep tegelijk algemeene groep ¹⁾ is in een groep van hoogere orde, welke laatste men zich, wanneer C slechts in twee factoren is gesplitst, niet opnieuw als element in een weer hoogere groep, doch slechts als alheid, bijvoorbeeld als de menschheid, kan voorstellen.

Daar groep en groepencombinatie of groep van hoogere orde zich tot elkaar verhouden als element en groep, is de bijzondere groep als algemeene groep algemeen element van de alheid, waartegenover zij echter door de toekenning van een bijzonderen groepscoëfficiënt als afzonderlijke, element zijnde, groep is gesteld; daar de groep echter als algeméén element zijnde groep geen bijzonderen invloed heeft, moet aan den factor G, die dezen invloed uitdrukt, in dat geval de grootte één worden gegeven.

Door aan de drie factoren E G en F in alle denkbare combinaties de grootte één toe te kennen, zal men een tabel kunnen samenstellen van formeel geheel dezelfde gedaante als die, welke boven ten aanzien van

$$V = K C F$$

is opgemaakt, doch waarbij nu de benamingen subjectief en objectief op andere als subject of object, dat is als bijzonderheid of algemeenheid, gedachte elementen betrekking hebben dan in de tabel voor K C F.

Daar de vier factoren K, E, G en F afzonderlijk of in verschillende combinaties de waarde één kunnen aannemen, zou een geheel volledige uitwerking van de K C F tabel na de splitsing $C = E G$ namelijk 16 verschillende vormen op-

¹⁾ Een groep, die het gemiddelde vormt van de andere groepen der combinatie, waarvan zij deel uitmaakt.

leveren, terwijl in de benamingen van elk dier vormen één der woorden subjectief of objectief driemaal voorkomt. Door het stellen van $K=1$ zijn hieruit de acht vormen gekozen, welker benaming met het woord objectief begint.

Het weglaten hierin van den factor zonder invloed $K=1$, wat gerechtvaardigd werd door het verder buiten beschouwing blijven van de vormen met $K=K$, vereischt ook het weglaten van het eerste woord objectief. Men verifieert nu gemakkelijk, dat de overblijvende tabel ten aanzien der benamingen geheel dezelfde gedaante heeft als die, waaruit zij is ontstaan, doch kan hiertoe overigens ook terstond besluiten op grond der overeenkomst van de beide vormen $K C F$ en $E G F$.

Wij willen thans de verkregen tabel nogmaals halveeren door het weglaten der vormen, die aangeduid zijn met het woord waardeering.

Wij herinneren er aan, dat uit het feit, dat voor de voorstelling dezer vormen door middel van het product

$$V = K C F$$

aan F de grootte één is gegeven, niet mag worden opgemaakt dat nu ook:

$$V = K C 1$$

altijd een vorm van waardeering verbeeldt.

Men dan deze vergelijking namelijk met tweeërlei nadruk lezen; zij zegt zoowel dat de waarde V van het element niet afhankelijk is van eenige daaraan op zich zelf gedachte waarde F , maar uitsluitend van de waardeering (K en C), als ook dat de bepaaldelijk als éénheid gedachte waarde op zich zelf van een zeker element — of wel dat de waardeëenheid — onder invloed der waardeering de grootte V aanneemt. Boven is reeds opgemerkt dat $F=1$ in het eerste geval een onbenoemd, in het tweede geval een benoemd getal is en dat men ten behoeve van de voorstelling

der waardeering door middel van het product V den factor F door het onbenoemde getal één dient te vervangen.

Wenscht men dus de vormen van waardeering buiten beschouwing te laten, dan moet men wel is waar van het geval F gelijk aan één en onbenoemd afzien, doch mag men F als benoemd getal nog wel de bijzondere grootte één doen aannemen. Men zou kunnen zeggen, dat het product V uitsluitend vormen van waarde uitdrukt, zoolang F essentiële factor en de beide andere factoren coëfficiënten blijven; Hierin ligt van zelf opgesloten, dat men F niet nul of onbenoemd laat worden.

Onder inachtneming van deze beperking verkrijgt men:

E	G	F	subjectief	subjectieve	waarde.
1	G	F	objectief	subjectieve	waarde.
E	1	F	subjectief	objectieve	waarde.
1	1	F	objectief	objectieve	waarde.

Wanneer men ter onderscheiding van de eerste tabel en om in overeenstemming te komen met eene reeds elders ¹⁾ gebezigde terminologie de benamingen eenigszins wil wijzigen, dan kan men hiervoor schrijven:

E	G	F	subjectieve	waarde in	subjectieven	zin.
1	G	F	subjectieve	waarde in	objectieven	zin.
E	1	F	objectieve	waarde in	subjectieven	zin.
1	1	F	objectieve	waarde in	objectieven	zin.

Hoewel de voorbeelden, ter toelichting van de verschillende vormen gegeven, allen van min of meer staathuishoudkundigen aard zijn en er ook meer aandacht is gewijd

¹⁾ Ch. Cornelissen, Theorie der Waarde. Amsterdam. H. J. W. Becht, 1903.

aan de vormen, welke een speciaal belang in dat opzicht hebben, zoo is toch de eigenlijke afleiding geheel buiten de staathuishoudkunde om geschied, waardoor het verband tusschen de waardebegrippen in dezen tak van wetenschap en die, welke buiten haar in andere takken of wel in het dagelijksch leven voorkomen, bewaard blijft ¹⁾.

De overgang naar de wetenschappen der samenleving wordt nu vooreerst hierdoor gevormd, dat men als elementen en groepen, waarvan de invloed door K, C, E of G wordt uitgedrukt, personen en groepen van personen kiest. G heeft dan betrekking op een groep, als hoedanig ook de geheele menschheid, voor zooverre zij in een bijzonder opzicht beschouwd en daarmee als het bijzondere tegenover de menschheid in het algemeen gesteld wordt, kan fungeeren, terwijl E slaat op individuen of op bepaaldelijk als individu gedachte groepen.

Zij nu F de op zich zelf gedachte waarde speciaal van een of andere ruilbaarheid, en laat men G betrekking hebben op de menschheid in hare hoedanigheid van gebruikers, dat is van voortbrengers, handelaars, gebruikers in engeren zin en verbruikers, dan kan men, als de eenheid van tegengestelde gebruikswaarden ruilwaarde genoemd wordt ²⁾, aan de E G F-tabel de volgende gedaante geven ³⁾:

E G F	Persoonlijke gebruikswaarde.
1 G F	Sociale gebruikswaarde.
E 1 F	Persoonlijke ruilwaarde.
1 1 F	Sociale ruilwaarde.

¹⁾ Het gebruik van het woord waarde in den zin van grootte zonder meer is ter voorkoming van verwarring door mij zooveel mogelijk vermeden, wat niet wegneemt dat juist de spreekwijze „waarde eener grootheid” voor „grootte eener grootheid” den vorm 1 1 F buiten de staathuishoudkunde zeer goed illustreert.

²⁾ Cf. G. J. P. J. Bolland. Zuivere Rede. 2e Uitgave. Leiden, 1909, p. 516.

³⁾ Cf. Cornelissen. l. c. p. 10.

Laat men E niet, gelijk hier is geschied, slaan op afzonderlijke gebruikers, doch op als individu gedachte groepen, dan krijgt men als eenheid van de subjectieve gebruikswaarden een vorm van subjectieve ruilwaarde, gelijk deze zich bijvoorbeeld manifesteert in de prijzen, die voor het betrokken goed door den kleinhandel aan den groothandel worden betaald.

Voor verschillende groepen van gebruikers heeft het goed een subjectieve gebruikswaarde, welke aanleiding geeft om te spreken van een subjectieve ruilwaarde zoodra de groepen als koopende en verkoopende tegenover elkaar worden gesteld. De beide uiterste groepen worden gevormd door hen, die het goed produceeren om het te verkoopen en hen, die het koopen om te consumeeren of wel ten eigen behoeve te gebruiken, een overweging die vanzelf aanleiding geeft om te spreken van productie ¹⁾ – en consumptiewaarde. Ruilwaarde wordt derhalve eenheid van productie- en consumptiewaarde, zoodra producent en consument onmiddellijk met elkaar in verbinding treden buiten een afzonderlijken handel om.

De verdere uitwerking en bespreking dezer hier slechts aangestipte begrippen vormt de eigenlijke staathuishoudkundige theorie der waarde, gelijk zij bijvoorbeeld door Cornelissen in zijn reeds aangehaald werk van dien naam is ontwikkeld. Het is mijns inziens een van de groote verdiensten van dezen schrijver er op gewezen te hebben, dat de eenvoudige scheiding van waarde door von Böhm-Bawerk in „Werth im subjectiven” en „Werth im objec-

¹⁾ Het overnemen van deze en andere door Cornelissen ingevoerde benamingen heeft niet de bedoeling om onvoorwaardelijk instemming te betuigen met alles wat te dien aanzien door dezen schrijver wordt gezegd. Voor productiewaarde in een eenigszins andere beteekenis vergelijkte men G. Schmoller. l.c. p. 564.

tiven Sinne" niet afdoende kan worden geacht¹⁾ en de overweging, dat men in elk dezer waardevormen het subjectieve en het objectieve element kan terugvinden, als grondslag voor zijn werk te hebben doen dienen²⁾. In de boven gegeven meer algemeene uiteenzetting der waardebegrippen treedt deze overweging vanzelf nog meer op den voorgrond.

Laat men F niet de op zich zelf gedachte (gelds) waarde van eenig goed, doch een zekere geldswaarde in het algemeen voorstellen, dan betreedt men het terrein van het geld- en credietwezen. Het is in de bijzondere takken rente-, leening-, loterij- en verzekeringswezen, dat de voorstelling van waarde door een product algemeen toegepast wordt.

F wordt hierbij de waarde der eenheid, zooals deze zich onder invloed van verschillende oorzaken wijzigt (kanswaarde) en zal in vele gevallen vervangen moeten worden door een som van F's, die allen uit meerdere factoren bestaan. Een nadere beschouwing hiervan in verband met het bovenstaande moge als van meer wiskundigen aard elders een plaats vinden.

¹⁾ Böhm noemt bijvoorbeeld voedingswaarde objectieve waarde. (*The Positive Theory of Capital*, translated by W. Smart. London 1891. 3e boek. p. 130). Dit is niet onjuist, maar het is even goed subjectieve waarde, aangezien het de waarde is voor de menschheid (tegenover het individu het objectieve) in een bijzondere hoedanigheid (tegenover de menschheid in het algemeen het subjectieve).

²⁾ Cf. l. c. p. 10, 30 (noot), 39, 267. De uitwerking wijkt op verschillende punten af van die, welke uit het door mij gegeven schema zou voortvloeien.

HET WARE IN DE RELIGIE II.

De identiteit van God en wereld in de religie,

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

Het geestesleven kosmisch beschouwd. Religie meerder dan een psychologisch feit (identiteit van *wereld* en God). Identiteit niet een vereenzelviging (Pantheïsme). In 't opzicht van de feitelijke bijzonderheid der wereld is geen identiteit van haar en God denkbaar.

In onze vorige verhandeling over het ware in de religie ¹⁾ betoogden wij dat de religie een denkwijze is. Den schijn van verwantschap met rationalistische godsdienstopvattingen wierpen wij daarbij af, maar hielden het intellektualisme tegen het voluntarisme ²⁾ vol. Religie is een denkwijze, die tot beleving wordt. Zonder denkwijze, d. i. zonder beschouwing, zonder opvatting van leven en werkelijkheid is er van religie geen sprake. Deze is de eerste faktor van haar begrip.

Zooals nu in hoogste instantie het denken een denken van

1) Zie Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Mei 1911.

2) In het vorig artikel gaf ik als noot een citaat uit Prof. Cannegieters artikel „de samenhang van godsdienst en geluk” (T. T. T. 1907, bl. 25) ten bewijze eener sympathie voor het voluntarisme ook dezerzijds. Ik acht het gewenscht nog te vermelden dat een kwalifikatie van Prof. C's wijsbegeerte van den godsdienst met dit citaat niet bedoeld is.

identiteit is, zoo wordt bijzonderlijk in de religie de identiteit als een eenheid van wereld en God gedacht. Het begrip dezer identiteit willen wij nader ontvouwen.

Voor wij tot deze taak overgaan een enkel woord ter algemeene karakteristiek dezer opvatting. In de religie, achten wij, wordt een identiteit van wereld en God beleden. Dat is niet een identiteit of eenheid van individueele persoonlijkheid en God. Waar de religieuze mensch een persoonlijke relatie voor de relatie der wereld met de Godheid substitueert is zijn religie onzuiver. Een opvatting die hem gelijk geeft, is individualistisch-psychologisch gestempeld; de onze beziet de religie uit *kosmisch* oogpunt en acht haar in eerste plaats een kosmisch feit.

Immers wij achten de religie niet maar een psychisch feit, doch zien bovenal haar beteekenis in de ontwikkeling van het wereldleven. Het wereldproces voltrekt zich in twee fasen: natuur en geestesleven; het vangt aan met natuur te zijn, om daarbovenuit geestesleven te worden. Zoo is dus het geestesleven niet maar een menschelijk-persoonlijke eigenaardigheid, maar een fase van het wereldproces en de voortbeweging naar het werelddoel. Terwijl de mensch denkend, zedelijk-bewust, schoonzinnig en religieus wezen is, is het bij dit alles *niet om hem te doen*. Maar hij is òm het Geheel, dat op deze wijze door en in hem, zichzelf dient en eigen proces voltooit.

Ook de religie, als hoogste fase van het geestesleven heeft deze kosmische strekking. Het is in haar niet om een persoonlijk belang te doen; de mensch is niet godsdienstig om zichzelf. Hij is godsdienstig namens en krachtens de wereld, bijzonderlijk namens de menschheid, van welke hij de vertegenwoordiger is. Zoo is het dus niet zijn zaak, maar de wereldzaak, die in de religie wordt behartigd en is de mensch getuiger en belever van een relatie,

die verre het individueel-persoonlijke overschrijdt: hij beleeft in zijn religie de identiteit van *wereld* en God.

Zie hier het metafysisch gezichtspunt boven het psychologische, en dat moet aangemerkt om het geestesleven in 't algemeen, maar ook om de religie in 't bijzonder te begrijpen.

Na deze voorbeschouwing kunnen wij tot ontvouwing van 't religieuze begrip der identiteit van wereld en God overgaan.

Identiteit is relatie van subjekt en objekt. In de identiteitsverhouding van God en wereld is God het subjekt der wereld en de wereld het objekt van God. Men zij hier op zijn hoede voor spraakverwarring, daar bij een beschouwing van de religie als psychologisch feit God juist het objekt en de mensch het subjekt der religie is. Immers, het geloof als denkwijze heeft zijn subjekt in den geloovige en zijn objekt in datgene, waarop het geloof zich richt, dus in God. Maar zoodra het psychologisch gezichtspunt verlaten wordt en niet meer gehandeld wordt over het religieus bewustzijn als menschelijke geestesgesteldheid, zijn de verhoudingen anders: in metafysische beschouwing is God (de Idee) subjekt. Wanneer wij het begrip der identiteit als inhoud van het religieuze bewustzijn ontwikkelen, bedoelen wij dan ook, dat de wereld objekt is bij het subjekt of God. Deze verhouding ligt in het identiteitsbegrip vervat.

De identiteit of éénheid, waarvan het religieus bewustzijn vervuld is, is niet een *vereenzelviging* bij wijze van gelijkstelling; waarin de twee gelijkgestelde grootheden met elkaar kunnen verwisseld worden. In de identiteitsverhouding van God en wereld kan dus ook niet de wereld voor God en God voor de wereld gelden. De uitspraak van Calvijn dat „*pie posse dici naturam esse Deum*”, schijnt

dan ook een, vooral in dien mond onbegrijpelijk, pantheïsme. Het pantheïsme dat God en wereld vereenzelvigt, is niet religieus, maar aesthetisch, zonder rekening te houden met den zedelijken faktor onzes geestes, die tegen zulke vereenzelviging opkomt. Deze al te kort genomen identiteit zou beduiden, dat er tusschen God en wereld geen onderscheid lag, terwijl de wereld, als verschijning, hoezeer ze ook vergroot en verbreed gedacht werd, toch nooit God zou worden. Het zedelijk bewustzijn waarschuwt om het tijdelijke niet met het eeuwige en het eindige niet met het oneindige te verwarren. De wereld nu is eindigheid en de Godheid is de oneindige.

Behalve dit zou bij een dergelijke vereenzelviging, omdat er niet voor twee, maar slechts voor één faktor plaats bleef, de identiteit zelve te kort schieten, die een eenheid is van twee. Een van beiden zou wegvallen; òf het subjekt òf het objekt; zoodat de identiteit eenerzijds in a-theïsme, anderzijds in a-kosmisme uitliep. Eenerzijds werd de absolute geest in de wereld, anderzijds de wereld in den absoluten geest opgelost. Zoo is ook aan Spinoza, die de vereenzelviging van God en natuur met het woordje „sive” (Deus sive natura, God of de natuur) uitdrukte, door sommigen atheïsme, door anderen akosmisme verweten. En hoewel in de Ethica uitspraken voorkomen, die deze onmiddellijke vereenzelviging te boven zijn, is toch in de Spinozistische wereldleer een zoodanige opperheerschappij van het objekt, dat het godsbegrip er zijn wijsgeerige en religieuse waarde bij verliest. Zoo is dus in de identiteit de onderscheidenheid volgehouden.

Om nu aan te geven, hoe wij de identiteit van God en wereld opvatten, is noodig te bezien *in welk opzicht voor de wereld* deze identiteit mogelijk is.

De wereld heeft haar konkrete eindigheid; zij is verschijning in tijd en in ruimte; zij bestaat uit een tallooze veelheid van enkelwezens en een tallooze veelheid van gebeurtenissen. Sommige dezer gebeurtenissen hebben langer verloop dan andere, sommige der wezens hebben breeder invloedssfeer — eindige bijzonderheden zijn ze allen, doordat ze factoren zijn der verschijning, bestanddeelen eener wereld, die voor onze onmiddellijke waarneming openligt. Zoowel de materiele als de psychische verschijnselen zijn aldus gesteld. Ook mijn wilsstrevingen, gevoelsaandoeningen en voorstellingswerkzaamheden zijn funkties, die deel uitmaken van deze wereld, naar haar eindige en bijzondere bestaanswijze.

In dit opzicht nu is er geen sprake van een identiteit van wereld en God.

De loutere gebeurtenis staat in *kausaal verband* met andere, maar niet in identiteitsverband met de Godheid. Dat een tak van den boom is afgescheurd, houdt verband met een windvlaag, die aan deze afscheuring voorafging, en deze windvlaag verwijst terug naar metereologische gesteldheden, die op hun beurt afhankelijk waren van lokale warmtetoe-standen enz. Dat de tak op een wandelaar is neergekomen en zijn hoed of misschien zijn hoofd heeft verbrijzeld, behoort evenzoo tot de reeks van bepaalde gebeurtenissen; en dat uit deze verbrijzeling gevolgen zijn voortgekomen, niet te overzien, daar de gesneuvelde eerste minister was en de eenige die in de moeilijke tijdsomstandigheden den weg wist — ook deze politieke nasleep van den windvlaag maakt deel uit eener reeks van gebeurtenissen die in kausaal verband met elkaar, doch niet in enig verband met de Godheid staan.

Elke gebeurtenis verwijst naar andere; en men kan daarvan zeggen wat in den Theaetetus gezegd wordt van ieder onzer: dat wij een eindelooze reeks voorzaten hebben, waarin zoowel bedelaars voorkomen als koningen.

Het kausale verbergt een konstantie. Dit is zeker, maar deze konstantie is die der geschiedwet en is daarin *verborgen*, zij beduidt een andere waarde aan de gebeurtenissen, dan die van empirische voorvallen te zijn — want alles heeft achtergrond; maar daarmee is de gebeurtenis zelf en de bepaaldheid van het enkelwezen overschreden.

Evenzeer als in de gebeurtenissen der natuur het kausaal gezichtspunt en daarmee de bijzondere bepaaldheid van elk voorval en van elk feit de hoofdzaak blijft, zoo ook in de gebeurtenissen van het menschenleven: zij zijn bepaalde eindige enkelfeiten, moeten in kausaalverband beschouwd worden en niet in eenig identiteitsverband met de Godheid. Eerst door deelname aan het algemeene hebben ze hooger beteekenis — omdat hier een ander opzicht van het wereldbestaan zich openbaart. Want de wereld is niet slechts een som van enkelwezens en een verloop van enkelvoorvallen, maar zij heeft haar algemeenheid ook.

Dat in dit opzicht harer bijzonderheid de wereld in geen verband met de Godheid staat, wordt somtijds in de religie begrepen, al treffen wij hieromtrent veelal misverstand aan. Het is niet anders mogelijk of het onverstand spreekt hier zijn woord mee, omdat de religie in populaere vormen leeft, en geen verschijnsel zelfs zoozeer aan populaere misvatting lijdt als zij. Daar het religieuze bewustzijn niet in begrippen, maar in symbolische voorstellingen denkt, is het zelfs onmogelijk om hier het gevaar der misleiding buiten te sluiten en is een afdwaling uit den soberen eenvoud der religieuze waarheid te meer mogelijk. Juist ook omdat de religie de hoogste slotsom in het leven is, wil men haar overal toepassen en zoo wordt zij in alle bijzonderheid gemengd, bij maaltijd en schoolles te pas gebracht en als een zout aangewend om ook de dagelijksche spijzen te kruiden. God wordt op deze manier tot een

vriend des huizes, en wel een vriend, die al te zeer onze empirische belangen dient, onze oogsten zegent en onze reizen met behouden terugkomst kroont.

Er is zeker bij een tegenovergestelde houding gevaar, dat de religie uit de menschelijke aandacht verbleekt en dat het leven verarmt door de wegzinking der gedachte van God — maar er is bij deze toepassing van de Godsgedachte bij ons eten en leeren toch het evengroot gevaar eener vervlakking van het hooge; en de god wiens naam bij alle gelegenheden kan genoemd worden, is niet verhevener dan die van Asklepias of Morfeus.

Wat aangaat deze betrekking der Godheid op de bijzonderheden van het wereldbestaan en van ons eigen wereldbestaan (d. i. ons leven): er is in de godsdienstgeschiedenis een beroemd voorbeeld van deze, waarbij de Godheid zelf voor de verschillende gevallen harer betrekking verbijzonderd is geworden; de Romeinen hadden hun *indigitamenta* d. i. hun priesterlijke wetboeken en godenlijsten, op welke een onnoemelijk aantal van godheden wordt opgeteld en de vereering voor deze vastgesteld: wel nergens is de verveelvuldiging van het goddelijke wezen zoo in het oneindige volgehouden; elke afzonderlijke toestand, elke handeling, ja elk deel eener handeling, elke klasse van voorwerpen had bijzondere beschermgoden. De duizenden van wezens welke de *indigitamenta* opnoemden, werden echter niet eens als ondergeschikte geestelijke machten, maar als goden gedacht, al was hun werkingsgebied tot een enkel moment beperkt ¹⁾. In deze verbijzondering der godheid viert het heidendom hoogtij, hetgeen licht bespeurbaar is aan den polytheïstischen vorm dezer religie. Maar de eigenlijke beteekenis dezer verveelvuldiging van het goddelijke, ligt

1) P. D. Chantepie de la Saussaye. Religionsgesch. Freib. '89. II Bd. s. 204.

toch niet in het veelgodendom, maar in de verbijzondering, waardoor het *bijzondere* der wereld in goddelijke betrekking wordt gesteld. En wanneer in het Christendom, of waar ook, deze betrekking der godheid op het bijzondere der wereld erkend wordt, daar is het heidendom aan het woord. De blik is hier ingekrompen. Religie is *wijde* gedachte, en de wijdsheid ziet over de bijzonderheden heen.

In tegenstelling hiermede staat een religieeleer, waarbij de Godheid boven de aanraking der wereld gezet wordt. God wordt alsdan als hoogere onbekende in een transcendentie gedacht, bij welke het verband tusschen God en wereld is doorgesneden. Om, gelijk in het latere Jodendom, toch het leven en de wereld onder hooger opzicht te begrijpen, worden hoogere wezens aannemelijk, die geen goden zijn, maar in wijsheid en macht de ervaarbare wereld met haar bewoners overtreffen; middelaars tusschen wereld en God. Een angelogie wordt onmisbaar. Het religieus gemoed wil de *leiding* van het leven in hooger handen stellen, maar waagt niet de verhevene Transcendentie met deze zorg te ont-heiligen en voelt zich veilig onder het toezicht van wezens, die zoowel de dingen dezer wereld als de Godheid kennen. Maar van een betrekking tusschen God en wereld is geen sprake meer, omdat beide zijn tegengesteld, en de wereld *geen opzicht heeft*, waarin een identiteit met de Godheid mogelijk ware. Deze opvatting ligt in de religie voor de hand, wanneer men ongezind is om van de gedachte eener hoogere leiding van bijzondere levens afstand te doen, en tegelijk huivert om God in de gebeurlijkheden der werkelijkheid te betrekken.

Wie het betrekkelijke dezer wereld erkend, de betrekkelijke onwaarde van het menschelijk gebeuren ingezien heeft, zich op hooger standpunt dan dat onzer menschelijke belangen

plaatsend; acht het God familiariseeren om Hem in deze relativiteit aandeel te geven; en de religieuze mensch schuwt deze verlaging van het goddelijke. Niettegenstaande de indigita-menta, erkent hij geen verband van de Godheid en ons tandenkrijgen of onze puberteit. Hij wil religieus zijn niet in verband met de bijzonderheden van wereld en leven, maar *boven deze uit*.

Ook de grooter schijnende gebeurtenissen van de vaderlandsche geschiedenis en der staatkunde, zijn bijzonderheden in het wereldbestaan en geen inhouden van het godsdienstig geloof. De meening dat God in een oorlog tusschen Israël en Moab voor den eerstgenoemde partij kiest, is reeds bij uitspraak veroordeeld. Wie haar verdedigde poogde aanstonds het gedrag van Israël in het algemeene over te brengen en tot zijn strekking te herleiden, en verliet daarmee het terrein der wereldgebeurlijkheden. De religie is daarom wezenlijk onpolitisch en niet slechts vrij van alle partijpolitieke belang, maar vreemd aan alle staatsbegrip, daar zij niets heeft uit te staan met eenige instelling en zelfs de kerk als instituut niet kent. Ook de kerk is een politiek begrip en bij het religieuze bewustzijn onbekend. Oudtijds golden de goden als staatshelpers en waren zij nationaal, maar zij waren dit bij toelating van het ongelouterd intellect en de godsdienst was heidendom — een godsdienst die zich wel niet laat uitroeien, ook in het Christendom niet, maar die toch niet religie is. De spreuk: cuius regio illius religio, heeft alleen staatkundig-kerkelijke waarde, want de religie weet van geen betrekking Gods op het bijzondere der wereld, doch integendeel van een verheffing der wereld boven hare bijzonderheid en tot God.

Werd dus de Godsgedachte uit deze betrekking op de bijzonderheid losgemaakt, om haar verhevenheid niet te ont-heiligen, en de leiding van het bijzondere in handen gegeven van hoogere wezens, — dan werd aan de godsgedachte in

één opzicht recht gedaan. Maar anderzijds was de identiteit van God en wereld miskend en dus het religieuze bewustzijn van zijn hoofdinhoud vervreemd.

Het blijft noodig dat bij de religie de wereld opgevat wordt niet in haar bijzonderheid. Indien de *wereld zelve een hooger opzicht* heeft, dan zal in dit opzicht haar identiteit met de Godheid denkbaar zijn. De wereld nu heeft behalve haar bijzonderheid evenzeer haar *algemeenheid*.

Dat ook in de religie zelve verstaan is, dat er in 't opzicht der gebeurlijkheid en der enkelingen geen verband met de Godheid bestaat — gelijk ik zeide — blijkt in alle mystieke gezindheid. Hier wil de mensch al het aardsche niets achten, zijn eigen leven voor verlies houden, onverschillig zijn voor den wereldschen loop van zaken; vaderland, huisgezin en eigen belang in de vlam van het universele liefdevuur der Godheid opofferen: d. i. het bijzondere en enkele als vergankelijkheid buiten de aandacht laten bij het genieten der gemeenschap met God. Er is in deze gezindheid een gevaar voor akosmisme; maar dat daarin een echt religieuze toon getroffen wordt, is zeker. De stem, die aldus spreekt, kan zeker zijn een echo in religieuze gemoederen te wekken, een echo van bepaalder of minder bepaalden weerklank; en dit bewijst, dat het religieus bewustzijn niet per se een betrekking erkent tusschen de Godheid en de ervaarbare wereld in haar bijzonderheden. Wat niet per se erkend wordt, wordt inderdaad niet erkend. Het zijn „in Gods hand” als religieuze formuleering der betrekking van God en mensch, heeft dan ook andere beteekenis, dan dat God ons redt uit een gevaar of steunt in een voornemen: het duidt op de algemeene strekking van het leven: de innerlijke levenswet ligt in de Godheid verzekerd.

II.

Het andere opzicht der wereld: het algemeene; alle werkelijkheid heeft hare algemeenheid. Het algemeene aan de wereld (wereldproces) is hare *richting*. Richting veronderstelt wereld*grond* en wereld*doel*.

De werkelijkheid heeft ook het opzicht der algemeenheid. De identiteit van wereld en God betreft *het algemeene aan de wereld*.

Het algemeene nl. is geen optelsom van de bijzondere gevallen of enkelwezens, noch een uittreksel uit deze. Velen achten het algemeene uit het bijzondere opgebouwd, en meenen dat een groot geheel zich konstitueert uit een veelheid van enkelgevallen; vele eenen maken duizend: indien nu de Godheid in geen betrekking tot de bijzonderheid van wereld en leven staat, dan achten zij ook de betrekking op het algemeene vervallen en alle betrekking van God wereld, hoe ook, opgegeven.

Deze opvatting is onwaar, omdat het algemeene niet volgt uit het enkele, maar daaraan ten grondslag ligt. Een wandeling wordt uitgevoerd door een zeker aantal voetstappen, maar dit zekere aantal voetstappen vormt nog geen wandeling, evenmin als het geblinddoekte paard een wandeling maakt, wanneer het in een modelboerderij de dorsbrug gedurende geheele morgens in beweging brengt. Zoo de voetstappen niet beheerscht zijn door de gedachte van het wandelplan, en zoo niet een zekere richting als het algemeene van te voren bepaald wordt, in overeenstemming waarmede de voetstappen elkaar opvolgen, is er van geen wandeling sprake. *Het algemeene ligt aan het bijzondere ten grondslag*, en volgt niet uit dit.

Zoo hebben ook wereld en leven hun algemeenheid, niet als een uit de bijzonderheid gedistilleerde en afgeleide, maar

als een grondzakelijke gesteldheid. Hier ligt de identiteit van wereld en Godheid.

Het algemeene aan de wereld is de *richting*.

Ware de wereld een verzameling van voorwerpen, een stapel van dingen, met hoedanigheden, zooals men bij de bestudeering van een handboek der natuurlijke historie of bij een museumbezoek meenen zou; dan zou hare algemeenheid moeten gezocht worden in het soortelijke, het klassematige, waarin de voorwerpen elkaar verwant zijn. De wereld is echter een *proces*, waarin zich de Wereldgedachte, het centrale Beginsel aller werkelijkheid, verwerkelijkt. Ook het mensche-bestaan is geen som van deelen, onze lichamelijkeit geen som van lichaamsdeelen, noch ons zielsbestaan een som van vermogens, maar deze enkelheden zijn de permanente factoren van een proces, het levensproces, waarin het centrale beginsel zijn werktuigen schept om zich te verwerkelijken. Het is met de wereld in het groot een zelfde geval: daarin is niets tot ding vastgesteld, daar is geen enkel wezen „bestaand” als zelfstandigheid; maar in alles en in allen is een omvangrijk wereldproces gaande.

Het algemeene ligt dus niet te vinden in het soortelijke en klassikale, niet in de soortbegrippen mensch en paard; maar dier en mensch en plant zijn gestalten van het leven, d. i. van het proces der werkelijkheid zelf; het algemeene der wereld moet begrepen worden als algemeenheid van het proces, en het proces heeft zijn algemeenheid in de *richting*, die het volgt.

De richting is in alle evolutie de beheerschende faktor en zonder haar is het proces geen voortbeweging, maar een regellooze opvolging van feiten en een planlooze toedracht. De richting is de wet der wereld, waaronder niet deze of geene empirische wet verstaan is, maar de grondwet

en wet des geheels, welke het wereldproces volgt en waaraan alle ervaarbaarheid deel heeft.

Zoodra de mensch zich boven de wisselvallige bijzonderheid des levens en der wereld verheft en in het algemeene uitkomt, leeft hij mede in de richting der werkelijkheid en verkeert hij in de hooger sfeer der identiteit van Wereld en God.

Heeft nu de wereld, daar zij een proces is, hare algemeenheid in haar richting. . . richting is de betrekking tusschen twee onderscheiden punten: begin en eind. Een plaatselijke beweging heeft haar richting hierin, dat zij ergens begint en ergens eindigt en dat tusschen deze twee punten een lijn kan getrokken, welke zij volgt. Een proces in den tijd bestaat uit een opvolging van fasen en heeft evenzoo een aanvangstoestand en een eindstaat. Het wereldproces nu is slechts denkbaar als een evolutie, die eveneens door twee punten is bepaald. De twee punten zijn *grond* en *doel*.

Grond en doel zijn geen begin- en eind-toestanden, zooals bij een empirisch proces, daar immers het wereldproces niet kan opgevat als een verloop in den tijd, maar als een gradatie of rangorde van fasen; als een ideëele wereldorde en dus tusschen twee ideëele punten vastgelegd. Grond en doel zijn dus ideëele punten. Maar zoo een dezer beide werd opgeheven ware daarmee de richting tot nul herleid.

Wanneer in zijn Ethik ¹⁾ Wundt verklaart dat de „Individualwille” geen „Gesamtwille als einziger und untheilbarer sondern als eine Stufenordnung einheitlicher Willensmächte” tegenover zich vindt; zoodat overal de individueele wil het leidend, scheidend en doelstellend beginsel is en in de wereld geen ander leidend beginsel kan wonen dan de historische persoonlijkheid en geen doel dan hetgeen

1) Stuttgart, '86. S. 396.

onmiddelijk door deze gesteld wordt — dan is niet slechts het werelddoel, maar daarbij ook het heele begrip van evolutie, voortbeweging en richting te niet gedaan; want hoe kan een individu de wereld *verder* brengen, tenzij het ideëele schema van den voortgang reeds aan de wereld ten grondslag ligt? Alleenlijk is het doel niet bepaalbaar als eindstaat in den tijd, zooals in de christelijke dogmatiek op een toekomstig tijdstip als voltooiing van het individueele leven en van het wereldbestaan gewezen wordt. Elke feitelijke toestand of staat van zaken, ook de toekomstige, is een overgang; maar het doel kan alleenlijk een vast punt zijn buiten den tijd en waarheen het proces zich richt.

Evenzoo de *grond*: de wereld heeft grond, niet in een aanvangstoestand, hoe ook beschreven; geen chaos aan het begin of geen wereldvrede aan het begin, zijn de grond voor het wereldverloop, maar ook de grond is het Beginsel, waarin het proces ligt gewaarborgd; het Beginsel ligt evenzeer buiten den tijd als het Doel.

De ontkenning dezer dubbele waarheid van wereldgrond en werelddoel zou het denken dringen zich te bepalen tot het gegevene, de ervaring niet overschrijdende, volgens de positivistische methode... en in hoevele moeilijkheden deze zich wikkelt is meermalen aangetoond. Het denken is meerder dan de ervaring en overschrijdt haar dus met recht en met noodwendigheid.

Zoo bestaat dus de richting, die het algemeene is aan de wereld, *in de betrekking der twee onderscheiden punten: wereldgrond en werelddoel.*

III.

Identiteit een relatie zonder bemiddeling.

Ethisch bezwaar tegen het rechtstreeksch verband van wereld en God.

De wereldrichting in God, het Werelddenken, begrepen, geïmpliceerd. Praedestinatie.

In God ligt de éénheid van wereldgrond en werelddoel.

Nu wij dan aanwezen het opzicht, waarin een identiteit van wereld en Godheid denkbaar is, moet het begrip der identiteit zelve ontwikkeld.

Identiteit is *relatie zonder bemiddeling*.

Dat zij niet een vereenzelviging is, hebben wij alreeds aangewezen: identiteit is een relatie van twee. Wanneer de identiteit van 5×5 met 25 wordt toegestemd, dan wordt daarbij tegelijk onderscheid gemaakt tusschen de beide waarden. Het denken vereenzelvigt het feit der 25 niet met dat der 5×5 , maar het stelt een zeer bepaalde relatie tusschen beide. Waar het nu niet maar ons menschelijk denken betreft, doch de wereldgedachte zelve in identiteit staat met de wereld — waar het Goddelijk-reëele Denken de wereld denkt, daar blijft deze onderscheidenheid als moment der werkelijkheid zelve gehandhaafd.

De relatie die zonder bemiddeling is, *ligt in het wezen der betrokkenen zelf*: anders ware juist een middel noodig om ze saam te binden; maar nu het wezen der beide op elkaar is aangewezen, is geen bemiddeling noodig, noch mogelijk. De relatie van 5×5 eenerzijds en 25 anderzijds wordt door geen tusschenschakel bewerkstelligd, maar is van rechtstreekschen aard.

De relatie van wereld en God, is een relatie der identiteit, omdat zij in beider wezen ligt en er niets anders is, dat tusschen wereld en God inligt, noch om scheiding te maken, noch om te verbinden — gelijk de rationeele theo-

logie haar stelsel tusschen God en wereld inplaatst, en gelijk de populaere religie de betrekking tusschen God en mensch bemiddeld acht door de gebeurtenis der bekeering of door de bemiddeling der kerk, of door een bepaald raadsbesluit der praedestinatatie, maar niet in het wezen des levens gegrond. In de theodicee van Leibniz is de wereld het produkt eener gedachte, naar welke zij is gevormd. God denkt verschillende werelden als mogelijk en kiest uit deze een, die Hij de beste oordeelt; maar de wereld had ook anders kunnen zijn, want zij is volgens een bepaalde gedachte geschapen. Ook hier worden wereld en God gescheiden en verbonden door een schakel: de bepaalde gedachte, naast welke andere gedachte mogelijk was: de wereld is alzoo niet in het wezen Gods gegrond; van God uit gedacht bestond er geen noodwendigheid, dat de wereld in het algemeen de richting heeft, die zij heeft.

De fantasie, die dergelijke theoremen verzint, moge grootsch zijn: zij is toch mythologisch en mist die innerlijke noodzaak, waardoor het denken voor afdwaling wordt behoed. Daarom is ook de ware, d. i. de eenig-denkbare relatie door haar niet gevonden.

Aan de wereld ligt niet ten grondslag een *bepaalde* gedachte, naast welke een andere mogelijk ware, alsof de Godheid de gedachten voor zich uit liet spelen en daarna behagen had in de schoonste — aan de wereld ligt ten grondslag, wat in de wereld is verondersteld: de Wereldgedachte in haar volstrekte algemeenheid; het Denken, dat de wereld denkt; de denkende Aktiviteit, waaruit de wereld volgt.

De wereld zelve veronderstelt de Wereldgedachte: zoo is de relatie van beide een relatie zonder bemiddeling. Zij is de relatie van subjekt (Godheid) en objekt (wereld) die op elkaar zijn aangewezen.

Het bezwaar, dat tegen deze rechtstreeksche betrekking van God en wereld wordt te berde gebracht, bestaat gewoonlijk in de opmerking van het wereldleed en het wereldkwaad. God wordt, zoo meent men, daardoor in de wereldellende ingehaald, hetzij als medelijder, hetzij als medewerker daarvan. Het vraagstuk van lijden en kwaad is de oorzaak, dat de theologische spekulatie de Godheid uit het dadelijk bereik der wereld heeft weggeschoven. Maar, men vergete niet, dat de wereld haar twee opzichten heeft, haar bijzonderheid en haar algemeenheid. In de algemeenheid, d. i. in de richting, waarin het proces beweegt, is het lijden niet; het is slechts mogelijk als aktueele, bijzondere, oogenblikkelijke levens- en zielstoestand. Er is geen lijden in *het algemeen*. Het ontleent zijn pijnlijk karakter juist aan zijn aktualiteit. En wat het kwaad aangaat, het is resultaat eener waardeering aangaande de lagere fase der evolutie: het bestaat als zoodanig niet, en is in de algemeenheid der wereld niet vervat.

Deze korte aanwijzing, die hier niet verbreed wordt, om het onderwerp onzer studie niet uit het oog te verliezen, zij voldoende tot erkenning en afwijzing van een ethisch bezwaar, tegen de gedachte van een rechtstreeksche relatie van wereld en God geopperd. Het ethische bezwaar echter vermag de denknoodwendigheid dezer relatie niet te veranderen en zoo het een andere dan de denknoodwendige opvatting wil voorstellen, bedient het zich van mythologie.

Staat nu de wereld in het opzicht harer richting in een relatie der identiteit met God; en is de identiteit een relatie zonder bemiddeling — dan ligt dus de identiteit hierin, dat de wereldrichting in God, het Werelddenken *begrepen* is; geïmpliceerd. En de wereldrichting is in God inbegrepen, zoo haar twee punten, grond en doel, in de Godheid één

zijn. De identiteitsverhouding van wereld en God, bestaat dus in diepsten aanleg hierin, dat *in God ligt de eenheid van wereldgrond en werelddoel*.

Een in het wereldproces geordende wereld is, gelijk wij zeiden, slechts mogelijk, doordat de wereldgrond en het werelddoel zich als twee vaste punten *onderscheiden*. Binnen deze onderscheiding ligt de wereld en haar veelvoudigheid, het gedaanterijk en wisselvallig verloop der dingen, dat, bij al zijn verwarring toch door de wet van het wereldproces wordt beheerscht. De *tijd* is de vorm van het proces, zoodat de geheele werkelijkheid eerst krachtens de onderscheiding van verleden en toekomst mogelijk is. Deze onderscheiding is dan ook het symbool voor de onderscheiding van wereldgrond en werelddoel. Door de onderscheiding dezer twee leven wij in het wisselend bewegen dezer wereld mee, en houdt de wereld zich als wereld gaande, in betrekkelijke tegenstelling met de Godheid.

Maar de richting, in welke grond en doel onderscheiden zijn, veronderstelt evenzeer de onderlinge betrekking van beide. Zoo veronderstelt dus de wereld tegelijk een *eenheid, in welke* grond en doel te zamen zijn: het Werelddenken, d. i. God. In de Godheid ligt voor de wereld de eenheid van grond en doel. Het wereldproces is zoowel in God gegrond als op God gericht en hier ligt de wereld in de Godheid *inbegrepen*.

Dit inbegrepen zijn heet in de theologie *praedestinatie* beschikking; maar wordt aldaar mythologisch als een dekreet opgevat, en er wordt, naar analogie der menschelijke willekeur een negatieve praedestinatie of verwerping tegenover gesteld. De wereld is in God tot hare richting van voortbeweging gepraedestineerd. Haar weg is een gedetermineerde — hoewel niet van buiten af, gelijk de kausale determinatie. Gedetermineerd krachtens de identiteit met

God, die in het wezen der wereld zelf ligt. Deze praedestinatie, niet als besluit in een vroeger tijds punt opgevat, is de permanente bemoeiing Gods met de wereld; het inbegrepen zijn der wereld in God. waarbij wereldgrond en werelddoel in God één zijn.

Het religieuze gemoed heeft dan ook, om dit inbegrepen zijn der wereld in God te vieren, juist de *eenheid van wereldgrond en werelddoel* in de Godheid erkend. Het zijn dichterlijke woorden, waarin het zich uit, omdat zijn levende overtuiging intuïtief, en zonder de omzichtigheid der rede-neering naar het ware grijpt. „God is Alfa en de Omega, het begin en het einde” zoo spreekt het religieuze hart en bergt daarin niet twee uitspraken: dat hij het begin is en ook het einde; maar één uitspraak: dat hij begin en einde in-één is; d. i. de eenheid die wij terugziende als begin en voorwaarts ziende als einde onderscheiden. Maar de eenheid beider heeft den hoofdnadruk, want het is in deze uitspraak juist te doen om de omvatting, waarmee de Godheid de wereld overspant. In gelijke beteekenis heet het: „uit God en tot God zijn alle dingen” en met nog grooter nadruk: „Ik ben de eerste en met de laatsten ben Ik dezelfde” (Jesaja 41, 4: 44, 6; 48, 12). Dat Wereldgrond of Beginsel voorgesteld wordt in den vorm van het tijdssymbool en Werelddoel evenzoo (begin en einde) is kenmerkelyk voor de religieuze taal; om de eenheid van grond en doel is het echter te doen.

Zoo erkent dus de religie de verhouding van wereld en God als een begrepen zijn, waarbij de wereld in God als in haar eenheid ligt omvat. Zij belijdt als haar centrale waarheid, de identiteit, de relatie zonder bemiddeling.

IV.

Immanentie.

In deze beschouwing ligt tevens de oplossing van een oud vraagstuk over de verhouding van God tot de wereld: nl. of God transcendent boven of immanent in de wereld moet heeten. Waar de verhouding van God tot wereld als eene van transcendentie of immanentie werd overwogen, werden altijd de begrippen van transcendent of immanent op de Godheid toegepast. Wie de immanentie leerde, beschouwde deze dan ook als immanentie van God in de wereld en naar die opvatting was het, dat de immanentiegedachte toestemming of verwerping ontving.

Het is echter duidelijk dat het religieuze gemoed de gedachte eener immanentie als verhouding van wereld en God aanneemt, en dat vele religieuze uitdrukkingen op haar duiden: dat wij in God leven, ons bewegen en zijn, gelijk het woord op den Akropolis luidt; dat Hij niet ver is van een ieder onzer; dat wie Hem zoekt Hem vindt; dat God „nabij” is enz. zijn uitspraken van ondubbelzinnige be tekenis.

Toch is de opvatting van God als immanent in de wereld ontoelaatbaar, omdat het meerdere niet *in* het mindere woont. De verhouding van God tot de wereld is een *transcendente*, hetgeen tegenover pantheïstische oplossing Gods in de wereld moet worden vastgehouden. God gaat op zichzelf de wereld te boven, daar de Eenheid eenheid blijft, ook al manifesteert zij zich in het menigvuldige. Het goddelijke Wezen is op zichzelf gericht.

Maar deze transcendentie-leer is niet die der theologie, die aan God een afzonderlijk bestaan tegenover de wereld toeschreef, alsof God zonder wereld denkbaar ware en de wereld in een willekeurige, d. i. in een bepaalde wilsdaad

of een bepaald wilsbesluit der Godheid rustte. De theologie dwong dan ook zichzelf om aan de transcendentie een nieuw leerstuk, dat der immanentie toe te voegen, omdat God als boven de wereld gesteld, haar niet innerlijk vervullen kon. De immanentie echter werd als eigenschap niet van God zelf, maar van den Zoon of van den Geest naast de transcendentie Gods gesteld. De rationeele theologie deed hier haar werk om den afstand van God en wereld te verminderen.

De *immanentie* echter is niet een immanentie van God in de wereld, maar van de wereld in God: het inbegrepen zijn der wereld in de Wereldgedachte. De wereld is in de goddelijke Eenheid omvat.

De mensch, die de menigvuldigheid der wereld overschrijdt tot haar algemeenheid, en aldus het velerlei vervluchtigt voor erkenning der wereldrichting; en alsdan de tweeheid der richting te boven komt in de Eenheid der Wereldgedachte — is gekomen tot de indentiteit met God.

Alles leeft, in wezen van de Godheid ongescheiden.

V.

De religie stelt geen persoonlijke, maar een algemeene relatie: indentiteit van wereld en God.

Het religieuze bewustzijn heeft tot inhoud de indentiteit van wereld en God. Zijn nu „wereld” en „God” de eenige factoren van dezen inhoud en rekent het religieus bewustzijn zichzelf niet mee? Ziet dus de mensch in zijn religie zijn eigen persoonlijkheid voorbij? Deze vraag, hoewel reeds voorloopig beantwoord in het voorafgaande, moet nog afzonderlijk overwogen worden.

Een onderzoek naar de feitelijke gesteldheid, langs den weg van enquête of door nasporing van de meest gangbare godsdienstige litteratuur, zou zeker als resultaat opleveren, dat de mensch in zijn religie aan zichzelf denkt. De meest gelezene godsdienstige woordvoerders, gelijk de bekende C. H. Spurgeon, verklaren onomwonden de religie voor een kwestie van persoonlijk heil; en al staat niet altijd de eudaemonistische opvatting op den voorgrond, maar vaak ook de ethische, toch schijnt het in de religie om een persoonlijke verhouding van mensch en God te doen, waarbij de wereld eer uit- dan ingesloten is. Een persoonlijke verhouding: daarmee is bedoeld, dat de godsdienstige mensch een aandacht van God voor hemzelf verlangt, inplaats van een aandacht voor het geheel, en meent dat God niet de wereld als zoodanig, maar speciaal hemzelf kent. In het Nieuwe Testament treft ons menige uitspraak in dezen geest, ook de Confessiones van Augustinus en de overpeinzingen van Thomas à Kempis werken in die richting. Toch achten wij de religie, die de persoonlijkheid van den religieuse in dier voege naar voren schuift, en een speciaal verband denkt tusschen God en mijzelf, verdwaalde religie; religie in haar onzuiverheid.

Er moet hier onderscheiden worden tusschen eenerzijds den populaeren godsdienst, waarin de mensch misleid wordt door zijn natuurlijk egoïsme, en die van sommige groote geesten, die krachtens hun dieper natuur en zwaarder geestesstrijd zichzelf uitverkoren meenen boven de wereld. Hier zijn twee bronnen van begripsverwarring. Dat in de populaere religie het element van egoïsme ter misleiding aanwezig is, blijkt hieruit, dat in al hare vormen het toekomstig-gewaarborgde heil der eigen ziel als hoogste belang geldt. Hetzij piëtistisch, hetzij ethisch hetzij dogmatisch gestempeld, hetzij goddelijk raadsbesluit of hetzij eigene ge-

zindheid als bepalende faktor des heils wordt geacht — de *cardo rei* is en blijft hier het persoonlijke zielsheil, en de mensch laat zich daarbij voorlichten door den slechtsten raadgever: de vrees.

Daarnevens komen figuren als Luther of Augustinus door de openbaarmaking hunner worstelingen de opvatting versterken, als ging het in de religie om een persoonlijke relatie. Bij den innerlijken strijd gaat het om wereldbeginselen en de mensch in zijn strijd is niet meer dan de plaats, waar de wereldkrachten zich doen gelden. Maar hij zelf in zijn verstoring der innerlijke rust, meent dat het om hem gaat. Het is hijzelf, die er van lijdt, naar hij meent, omdat hij zelf het voorwerp is waarover God en Satan strijden. Het schijnt alles om hem, terwijl het toch om de wereld te doen is, want in een vertegenwoordigende persoonlijkheid, zijn het kultuur en wereld, die geleid en verheven worden. Wat de eene bereikt is voor de velen, die door hem zullen bezielde worden. In zijn strijd echter verstaat hij zelf de beteekenis daarvan niet, en met den religieuzen heros deelen de geloovigen van mindere bevatting in dezelfde misleiding, wanneer zij ook hun worstelingen duiden als een aanwerving hunner eigen ziel door God. De innerlijke ervaring met haar gemis van kritischen blik, en de populaere zucht naar toekomstig heil stemmen samen in dezelfde misvatting; maar al imponeert ons ook de kracht der worstelende heroën — dat hun verontrust gemoed de helderheid van het zuivere oordeel mist, zien wij niet voorbij.

Dat de religie niet een persoonlijke, doch een algemeene relatie stelt, blijkt hieruit, dat het godsdienstig gemoed naar *gemeenschap* uitgaat, terwijl het juist isolement zou zoeken, indien een persoonlijke relatie verwacht werd. De idee der gemeenschap is zoozeer integreerend bestanddeel der religie, dat

een speciaalverhouding van God met een individueelen persoon niets denkbaars is. Ook bij des menschen inkeer tot zichzelf is het niet om afzondering uit de menschheid, maar om een geestelijke gemeenschap te doen.

In de religie wordt juist de gemeenschap als punt der relatie met de Godheid beseft: de oude godsdiensten hebben nationaal karakter of gelden voor een vereeniging van ingewijden, in de synoptische Evangelien heerscht de idee van het Godsrijk. In Israël is de volksidee een onverdelgbaar bestanddeel van het religieuze leven, zoodat bijv. het „ik” dat in de psalmen zich uitspreekt niet als individueel maar als algemeen ik is gedacht. Het O. T. koestert de gedachte van een verbond van Jahwe en Volk, waarbij de religie is een deelname aan deze algemeenheid des verbonds. In ethisch-religieuze kringen spreekt men van de religie als een geestelijke atmosfeer, waarin de mensch leeft: dit alles duidt op een andere dan een persoonlijke verhouding tot de Godheid. De aandacht van den religieusen mensch is daarbij niet tot zichzelf gewend.

Deze gemeenschap wordt metterdaad in het religieus bewustzijn verstaan als van grooteren omvang nog dan de menschenwereld. Aangezien „uit God en tot God *alle dingen*” zijn en dus de heele wereld hierin één is met de Godheid, dat haar grond en haar doel in God ligt, moet in de religie het besef ontwaken, dat de geheele schepping, hoe ook onbewust, aan de identiteit met God deelneemt. Vandaar dat Paulus in Romeinen VIII de geheele schepping ziet reikhalzen naar de geestelijke vrijheid, en Jesaja XI de dierenwereld idealiseert en Franciscus van Assissi de zon als geestverwant begroet, en dat de theologie de opklimmende reeks voortzet in heiligen en engelen. Deze geheele trappenreeks is een symboliseering der gedachte van de algemeene richting als waarin de wereld met de Godheid ident is.

In haar is de opstijging afgebeeld, met welke al het levende zich tot God beweegt.

In elk geval wordt hier dan de religieuze speciaalverhouding tusschen God en persoon ontkend. Slechts vatte men de religieuze gemeenschap niet op als een empirisch feitelijke samenleving, doch als een gemeenschappelijke sfeer en gedachte-inhoud: de religieuze mensch *denkt* de eenheid der wereld met God: deze wereld-gemeenschap is een faktor des bewustzijns. Als empirische, historisch-feitelijke gemeenschap is de *kerk* opgetreden, maar heeft tegelijk daarmee bewezen, dat de religie niet kan georganiseerd, zonder haar wezen in te boeten; bij de organisatie als empirische gemeenschap gaan allerlei belangen voor, zooals de behoefte aan macht, aan eer, aan bezit en die met de religie zelve niets hebben uit te staan. Processies, offerplechtigheden, godsdienst oefeningen zijn sociale feiten en deze zijn hoofdfactoren van het empirische samenleven; maar de religie is niet hier, maar in hetgeen het gemoed daarvan maakt — en juist daarin is het kerkelijke, georganiseerde of sociaal-empirische overstegen. In tegenstelling met de kerk heeft de ketterij de gedachte eener niet-empirische, niet georganiseerde, niet historisch konstateerbare, doch alleen ideëele gemeenschap voorgestaan: een gemeenschap, die in onze gedachte bestaat en derhalve van universeelen aard is.

Zooals nu het religieus bewustzijn zijn *diepte* heeft in het besef der identiteit met Góð, zoo heeft het zijn *breedheid* en emfase in het besef eener wéreld, die in relatie met God staat. In deze breedheid zijn de tegenstellingen der samenleving te boven gestegen. Terwijl kerk en maatschappij scheiding maken, maakt het religieus gemoed verbinding. Het kent Jood noch Griek, dienstknecht noch vrije om met Paulus te spreken en heft het onderscheid van ras, nationaliteit en klasse op. Het kent geen verschil

van godsdiensten of kringen en vereenigt goeden en bozen, zooals God „regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen”; want op de hoogte van het zuiver menschelijke valt ook de zedelijke tegenstelling weg en zijn „alle menschen broeders.” Inderdaad verkeerden in de religieuze gedachte wolf en lam te zamen, want de wereld wordt hier genomen in haar algemeenheid. Hier bestaat een volstrekt universalisme.

Men kan dan zeggen, dat in de religie de mensch met een *hoogere onverschilligheid* omtrent zichzelf behept is en dat hij in de religie tot algeheele onbaatzuchtigheid komt, andersom dan zooals in den populaeren godsdienst wordt voorgesteld, waar eigen heil en verderf de twee polen zijn der as, waarom alles wentelt. Dit gemis van eigenbelang geeft juist de verruiming, die aan de ware religie eigen is; en door dit te boven stijgen aller belangen kenmerkt zich de religie als opperste verschijnsel der menschelijke kultuur.

Aan het vorige moet ter voorkoming van misverstand deze opmerking toegevoegd, dat het persoonlijke bewustzijn voor religie onmisbaar is en dat dus in de religie geen opheffing der persoonlijkheid is gegeven. Al heeft de religieuze persoon niet zijn eigene, maar een algemeene verhouding in de gedachte, het neemt niet weg, dat er eerst religie is, waar deze verhouding gedácht wordt, en dat dit gedachtworden het bestaan der persoonlijkheid veronderstelt. Zonder dat er menschen zijn, individuën, geestelijke wezens, is er geen religie. Het persoonlijke is de hoogere bestaansvorm van het geestelijke, terwijl het sociale de lagere bestaansvorm is. Werd het persoonlijke als wereldfaktor opgeheven, dan zonk de wereld tot het lagere standpunt van het natuurbestaan terug.

De persoon is dus de denker en de belever der identiteit van God en wereld. En hij denkt haar niet in abstracto,

omdat de identiteit zich niet buiten de wereld om voltrekt. Zoozeer als de algemeenheid een opzicht is aan het wereldbestaan zelf, zoozeer is ook de identiteit met God, aan de wereld zelve werkelijk en dus in hare leden immanent. De religieuze mensch *ervaart aan zichzelf* de identiteit van wereld en God. Hij is vertegenwoordiger der wereld en heeft deel aan 't geen de wereld toekomt. Zooals een concert, gegeven voor de schare, doch voor niemand in 't bijzonder, het welbehagen van de toehoorders, elk in 't bijzonder, verwekt, zonder koestering der bijgedachte dat voor iemand in 't bijzonder de muziek bestemd is — zooals dus elkeen zich verheugt in het algemeene: zoo heeft ook de religieuze mensch, terwijl hij in het geheel terugtreedt, het persoonlijke welbehagen aan de identiteit, die niet is de persoonlijke, maar de identiteit van God en wereld. Het persoonlijke in deze gesteldheid is het welbehagen, de beleving, de weerklank van het algemeene in de eigen ziel, de verheffing onzes bewustzijns in deze sfeer der eeuwigheid.

ONTVANGEN BOEKEN.

- Dr. Hans Ehrenberg, Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. Felix Meiner, Leipzig.
- Kurt Kessler Rudolf Euckens Werk. G. Kreuschmer, Bunzlau.
- Le Monde, Encyclopédie mensuelle illustrée. Anthologie des Revues de tous les Pays. 1^{re} Année no. 2, 3. 4. 47 Rue du Fossé aux Loups, Bruxelles.
- La Vie intellectuelle 4^e Année, Tome VIII, no. 8, Osc. Lambert, Bruxelles.
-

BERICHT DER REDACTIE.

Het Tijdschrift voor Wijsbegeerte heeft met den laatsten December 1911 zijn eerste vijftal jaren voltooid, en bewezen dat te midden der Nederlandsche periodieken voor een wijsgeerig tijdschrift plaats en behoefte is. De redactie, de ervaring van de vijf jaren raadplegende, acht nu het oogenblik gekomen om eenige wijziging in de inrichting van haar tijdschrift aan te brengen. Zij wil aan een grooter publiek dienstig zijn, dan waaraan tot nu toe wijsgeerige lektuur verschaft werd en zal dus met 1 Jan. 1912 niet onveranderd de oude lijn voortzetten, en met het tijdschrift een nieuw tijdperk intreden. De verandering van het arbeidsplan bestaat hierin, dat aan de taak van *wijsgeerige voorlichting* meer plaats zal worden gegeven.

Wilde tot nu toe het T. v. W. bovenal „een vrije tribune voor het wijsgeerig woord” zijn, waarbij dus het onderwijzend element op den achtergrond bleef — er zal voortaan juist aan dit element grootere zorg worden besteed. Behalve dat stukken van algemeene inlichting een grooter aandeel zullen hebben in de samenstelling der afleveringen, zal een *rubriek van bepaald didaktischen aard* worden ingevoerd, waarin wijsgeerige standpunten, beschouwingen en stroomingen in binnen- en buitenland op objektieve wijze worden toegelicht. De lezer zal dus in het T. v. W. meer dan tot nu toe het geval was, in aanraking komen met de aktueele wijsgeerige vraagstukken en hun behandeling.

Aan de bestaande redactie hebben zich als nieuwe leden aangesloten Prof. Dr. G. Heijmans, Prof. Dr. Ph. Ritter, Dr. J. Clay, Dr. J. A. dèr Mouw, Dr. B. J. H. Ovink; terwijl ook nieuwe medewerkers hun arbeid aan het T. v. W. hebben toegezegd.

De uitgave, die voortaan bij de Erven F. Bohn, te Haarlem, verschijnen zal, zal geschieden in driemaandelijksche afleveringen van grooter omvang dan de tegenwoordige tweemaandelijksche, gelijk waarmee de uitgave in 1907 begon. De eerste aflevering verschijnt in het einde van Januari.

TELEOLOGISCHE BEOORDEELING VI.

KANT'S BEGRIP DER RELATIEVE DOELMATIGHEID IN DE NATUUR.

DOOR

C. PEKELHARING.

De objectief-reële doelmatigheid werd door Kant verdeeld in een innerlijke en een relatieve, welke laatste hij ook de „äusere” noemt. Over de innerlijke doelmatigheid of, nauwkeuriger, over het a priori der innerlijke doelmatigheid werd gehandeld in Teleologische Beoordeeling V. Het is thans de beurt van de relatieve of „äusere”.

Het opschrift van dit opstel spreekt van een relatieve doelmatigheid *in de natuur*. Deze gecursiveerde woorden werden bijgevoegd, omdat het begrip der relatieve doelmatigheid ook eene relatieve doelmatigheid der menschelijke willekeur omvat en deze laatste hier, in dit opstel, niet in behandeling kan komen, omdat daardoor in de discussie een volkomen overbodig stuk zou worden gemengd, waardoor de duidelijkheid en de niet-verwardheid gevaar zouden loopen. Onder deze relatieve doelmatigheid der menschelijke willekeur versta ik het volgende: Ieder mensch gebruikt in zijn dagelijksche leven dingen als middelen. B. v. een vork is een middel om te eten; een lamp is een middel tot verlichting; een paard is een middel om lasten te vervoeren, enz. Deze middelen zijn doelmatig met betrekking, met

relatie tot andere dingen; zij zijn dus relatief doelmatig. Maar deze doelmatigheid is niet eene door de natuur bepaalde. Indien bewezen kon worden, dat er, opdat menschen zouden kunnen bestaan, vorken moesten zijn; dat er, opdat menschen zouden kunnen bestaan, kunstmatige verlichting moest zijn en dat die kunstmatige verlichting onmogelijk was zonder lamp; dat er, opdat menschen zouden kunnen bestaan, lasten vervoerd moesten worden en dat die vervoering niet kon plaats hebben zonder paard; ja, dan kon men spreken van een door de natuur bepaalde relatieve doelmatigheid dezer dingen. Maar het is er verre van, dat dat bewijs zou kunnen worden geleverd. Daarom moet deze relatieve doelmatigheid der menschelijke willekeur streng gescheiden worden gehouden van de andere, die wel door de natuur is bepaald.

Eene uiteenzetting en beoordeeling van de gedachten van Kant over de relatieve doelmatigheid in de natuur kan, dunkt mij, het best gegeven worden door eerst de vraag te behandelen, wat Kant dacht van een mogelijke absolute realiteit dezer doelmatigheid; door, in de tweede plaats, iets te zeggen van het a priori er van en door, in de derde plaats, eenige opmerkingen te maken over den inhoud van de „Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft”, voor zooverre de natuurlijke relatieve doelmatigheid daar aangeraakt wordt.

I.

Het is gemakkelijk genoeg om voorbeelden van relatieve natuurlijke doelmatigheid aan te voeren. Kant zelf is er royaal mee B. v., er bestaan grassen. Die grassen zijn middelen voor het bestaan van koeien, schapen enz. Bestonden

die grassen niet, dan zouden ook die dieren niet kunnen bestaan. Die grassen zijn dus doelmatig met betrekking tot die dieren. Er bestaan tijgers en leeuwen. Voor het bestaan van die dieren zijn andere dieren noodig om als voedsel te dienen. Die andere dieren, zooals koeien en schapen, zijn dus doelmatig met betrekking tot het bestaan van tijgers en leeuwen. En zoo kan men voortgaan en een zeer lange rij van natuurlijke relatieve doelmatigheden opstellen. Daartoe vrage men slechts: welke dingen moeten noodzakelijk bestaan, opdat dit of dat organisme kunne bestaan? De vraag, wat bestaan moet, opdat deze of gene anorganische stof kunne bestaan, zou slechts in zóó verre passen in een systeem eener relatieve natuurlijke doelmatigheid, als die anorganische stof noodzakelijk was voor het bestaan van organismen. Want alleen organismen zijn doelen der natuur, of, nauwkeuriger, alleen organismen beschouwen wij als doelen der natuur.

Wanneer wij nu eene rij van relatieve doelmatigheden hebben opgesteld, komt vanzelf de vraag, hoe zij te verklaren is. Dat de voor het bestaan van menschen noodige planten bestaan, dat het voor het bestaan van planten noodige koolzuur bestaat, deze natuurlijke relatieve doelmatigheid is niet toevallig, evenmin als de honderden anderen, die men voor het grijpen heeft. Het een schijnt er te zijn voor het ander. En deze meening krijgt de kracht van een overtuiging, wanneer men acht geeft op na Kant bekend geworden feiten, die in verband staan met de in-stand-houding van plantensoorten. Laat mij een paar van de hier bedoelde feiten noemen. „Op de kroonbladen der meeste dagbloemen, bij wie de honig zeer diep gelegen of verborgen is, nemen wij vlekken, stipjes, of streepjes waar, die òf lichter, òf donkerder zijn dan de grondkleur der kroonbladen. Deze teekeningen zijn zóó gerangschikt, dat zij naar één punt

gericht zijn. Dat punt is altijd de plaats waar honig te vinden is. Soms wordt het honigmerk gevormd door rijen van bijzonder gekleurde haren. Het kan niet anders, of ook de insecten merken die teekeningen op en volgen den hun aangewezen weg. Dit is 1^o door herhaalde proeven bewezen en 2^o windbloemen en nachtbloemen missen het honigmerk". Ik vond deze bijzonderheid in Leerboek der Natuurlijke Historie II Plantkunde, door Dr. A. C. Oudemans, bladz 161. Wanneer men nu in het oog houdt, dat de insecten, al zoekende naar honig, beladen worden met stuifmeel, en dat vele plantensoorten niet doeltreffend bestoven kunnen worden dan door insecten, dan springt het in het oog, dat er tusschen honigmerk, insect en voortplanting een relatieve natuurlijke doelmatigheid is. — Vervolgens, er zijn bloembestuvende vogels, b. v. kolibri's en nectarvogels. Die vogels leven voornamelijk van insecten. Nu bieden die bloemen, die men vogelbloemen noemt, honig aan insecten, en de insecten weer aan de vogels, die, tot belooning, de bloemen doeltreffend bestuiven. Dus, ook hier een sterk sprekende relatieve doelmatigheid. Hoe moet die nu worden verklaard? Het antwoord op deze vraag hangt af van de kwestie of het bestaan van de wezens, die andere wezens, hetzij organisch of anorganisch, als middelen voor hun bestaan noodig hebben, noodzakelijk is. Indien bewezen kon worden, dat er schapen en koeien moesten bestaan, dan was daarmee ook bewezen, dat er grassen moesten zijn om te dienen als middel voor het bestaan dier dieren. Indien bewezen kon worden, dat er menschen moesten zijn, dan was daarmee ook bewezen, dat er zuurstof, water, eiwitstoffen enz. moesten bestaan. En indien bewezen kon worden, dat er vogelbloemen moesten zijn, dan was daarmee ook bewezen, dat er vogels, zooals de kolibri, moesten zijn. M. a. w. wij zouden de natuur moeten opvatten als een naar het specifieke teleologische

agens der relatieve doelmatigheid werkend wezen, indien de noodzakelijkheid van het bestaan van wezens, die andere wezens voor hun bestaan noodig hebben, kon worden aangetoond. Maar daar is nu juist de moeilijkheid. Wie kan bewijzen, dat er schapen, koeien of menschen of wat ook *moet* bestaan? Het is denkbaar, zoowel als voorstelbaar, dat noch schapen, noch koeien bestonden. De bewering, dat deze dingen ook niet konden bestaan, sluit geen tegenstrijdigheid in zich. En zoo is het met alle wezens, die wij gewoonlijk als natuurdoelen opvatten. Ook met den mensch. Niemand kan bewijzen, dat er menschen moeten zijn. Om dat te kunnen bewijzen zou men over materiaal moeten beschikken, dat niet aan de ervaring is ontleend, over bovenzinnelijk materiaal, waarover nu eenmaal de mensch niet beschikt. Men komt, wanneer men de absolute realiteit van de natuurlijke relatieve doelmatigheid wil bewijzen, m. a. w. wanneer men de stelling wil bewijzen, dat de natuur volgens het specifieke teleologische agens der relatieve doelmatigheid werkt, in soortgelijke moeilijkheden als die zijn, waarin hij vervalt, die het bestaan Gods volgens het argumentum causale wil bewijzen. Zooals deze laatste argumentator er eindelijk toe komen moet om te leeren, dat een regressus in infinitum onmogelijk is, dat men dus den stap van het „Bedingte” naar het „Unbedingte” veilig kan doen en zooals hij daarmee de Logica versmaadt, zoo ook de man, die van oordeel is dat de in de natuur constateerbare relatieve doelmatigheid niet tot in het oneindige kan voortgaan. Wanneer hij, ook op dit terrein den regressus in infinitivum verwerpende, eindelijk, om zoo te zeggen, halt maakt en zegt: hier is nu het wezen, waarvoor alles bestaat!, dan is ook dat eene grondlooze bewering, die nooit bewezen is. Kant noemt in par. 68 van de Krit. der Urtheilskraft een zoodanig oordeel „vermessen” en hij voegt

daaraan de volgende behartigenswaardige woorden toe: „Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaass seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergisst, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch grosse Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollten”.

Dat het werken der natuur volgens het specifieke teleologische agens eener relatieve doelmatigheid niet bewezen kan worden uit het Godsbegrip is eigenlijk al te duidelijk dan dat men er over zou behoeven te spreken. Hoe zou dat begrip der relatieve doelmatigheid uit het Godsbegrip gededuceerd kunnen worden, indien het niet te voren erin was gelegd? Of, nog iets anders uitgedrukt. hoe anders dan door ervaring kan in het Godsbegrip het begrip der relatieve doelmatigheid worden opgenomen? En daar nu de ervaring nooit de noodzakelijkheid van het bestaan van bepaalde wezens kan bewijzen en daarmee nooit de absolute realiteit der natuurlijke relatieve doelmatigheid, kan zij ook nooit uit het Godsbegrip worden gehaald. Aldus Kant in par. 63, 67 en 68 van de Kritik der Urtheilskraft. En ik meen, dat deze tot hiertoe in dit paragraafje weergegeven gedachten Kants onweerlegbaar zijn.

Wij zouden nu van deze kwestie van de absolute realiteit der relatieve doelmatigheid kunnen afstappen, indien het niet het geval was, dat de menschelijke geest een sterke neiging vertoonde om er in te gelooven en indien niet ook na Kant ernstige en geleerde menschen zich hadden uitgesloofd om haar te bewijzen. Daarom, bij wijze van aanhangel, een enkel woord over deze dingen.

Dat de weinig ontwikkelde geesten niet alleen de genoemde neiging vertoonen, maar ook werkelijk in de hier bedoelde absolute realiteit der relatieve doelmatigheid gelooven, is geen wonder. De natuurlijke relatieve doelmatigheden, die ieder voor het grijpen heeft, bieden zooveel punten en zulke sterke punten van overeenkomst met de relatieve doelmatigheden, die de mensch tusschen de producten zijner kunst doet bestaan, dat de conclusie tot een gelijksoortige oorzaak, nm. eene intelligente (die dan in het geval van de natuurlijke relatieve doelmatigheid voor bovenzinnelijk wordt gehouden), zich met kracht opdringt. En het contra, dat nm. de natuur de middelen op andere wijze schept en aanwendt dan de menschen, schijnt niet van groote kracht om aan de genoemde conclusie te doen twijfelen. En zoo wordt het dan onder het volk vrij algemeen aangenomen, dat de relatieve doelmatigheid door God is gewild en dus absoluut reëel is. Dat er in zijn gedachtengang een ergerlijk geval van Heterozetesis is, een *μεταβασις εις άλλο γενοσ*, die den geheelen gedachtengang waardeloos maakt — om daaraan aanstoot te nemen, daarvoor is het logisch geweten des volks te weinig ontwikkeld.

Ook zijn er onder de geleerden, die de absolute realiteit der relatieve doelmatigheid leeren. Wel is waar, vroeger meer dan nu. Maar zij zijn er nog. Kant's argumentatie in de Kritik der reinen Vernunft tegen het physico-theologisch bewijs en zijne uiteenzettingen in par. 63, 67 en 68 van de Kritik der Urtheilskraft hebben zulk een diepen indruk gemaakt, dat er van de oude relatieve doelmatigheids-leeren zeer weinig is overeind gebleven. Niemand denkt er in onzen tijd aan om eenige waarde toe te kennen aan redeneeringen als die van Nicolas Fuss, die het bestaan van dubbelsterren op de volgende manier bestreed: „A quoi bon des révolutions de corps lumineux autour de leurs semblables?

Le soleil est la source unique où les planètes puisent la lumière et la chaleur. Là où il y aurait des systèmes entiers de soleils maîtrisés par d'autres soleils, leur voisinage et leurs mouvements seraient sans but, leurs rayons sans utilité" ¹⁾). Noch zal iemand van onzen tijd er licht toe komen om met Fénelon vol te houden, dat de maan aan de aarde gegeven is om haar te verlichten tijdens de afwezigheid van de zon, of dat de oceaan er is om te zijn „le rendez-vous de tous les peuples". Zulke vóór-Kantsche relatieve doelmatigheidsleeren, waarvan een zeer lange rij zou zijn op te stellen en waarin het onderscheid tusschen de relatieve doelmatigheid der menschelijke willekeur en die der natuur meestal niet of zeer slecht wordt gemaakt, vinden wij vrij wel absurd. Ook Paul Janet vindt niet veel instemming. Hoewel in Kant geen vreemdeling en dus duidelijk onderscheidende tusschen de relatieve doelmatigheid der natuur en die der willekeur — hij spreekt van „causes finales accidentelles" en „causes finales essentielles" — handhaaft hij toch de absolute realiteit der natuurlijke relatieve doelmatigheid. Hij is een van de weinige geleerden van den laatsten tijd, die een Teleologie, welke essentieel niet verschilt van de dogmatische (dit woord genomen in Kantschen zin) Teleologiën, verdedigen ²⁾). En zoo zijn er, niettegenstaande Kant, in dezen tijd meer soortgelijke dogmatische Teleologen. Evenwel, allen hebben den invloed van Kant min of meer ondergaan. Het is met de Teleologie, zooals het is met elk onderdeel der Metaphysica. Met Kant moet ieder rekening houden en aan zijn invloed kan niemand zich geheel onttrekken.

1) Cf. Les causes finales par Paul Janet (4e editie) bladz. 668.

2) Over de Teleologie van Paul Janet, zie Theol. Tijdschrift van September 1908, in een opstel van schrijver dezes en genaamd: Paul Janet over Kant's kritiek op het physico-theologisch bewijs in de Kritik der reinen Vernunft.

Wij kunnen verder over de neiging van den menschelijken geest om in de absolute realiteit der natuurlijk relatieve doelmatigheid te gelooven, en over de argumentatie van geleerden in deze zaak zwijgen, daar zij geen verandering brengen in onze overtuiging, dat de absolute realiteit der natuurlijke relatieve doelmatigheid onbewijsbaar is.

De vraag, hoe het te verklaren is, dat in de natuur het een zoo goed bij het ander past, welk feit met het begrip der relatieve doelmatigheid nauw is verwant, kunnen wij hier onbesproken laten. Die behoort thuis in de natuurlijke historie.

II.

Ons tweede punt van overweging zou zijn het a priori der natuurlijke relatieve doelmatigheid.

In een vorig artikel, gen. Teleologische Beoordeeling V, heb ik gepoogd te verklaren, hoe Kant er toe kwam om een a priori voor de innerlijke doelmatigheid op te stellen. Daartoe kwam hij, doordat hij waarnam, dat alle natuuronderzoekers tot zijn tijd alle levende wezens hadden beschouwd als wezens, waarin alles doel en middel is. Die beschouwingswijze was in Kant's achting noodzakelijk. Niemand kon zich er van losmaken. Er moest dus een a priori aan te gronde liggen, dat ik het a priori der innerlijke doelmatigheid noemde. Dat a priori was, in Kant's achting, subjectief evenals het a priori der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en het aesthetisch a priori. Het was dus van geheel andere natuur dan de a priori's van tijd, ruimte en kategorie, die objectief waren. Maar daarover behoef ik hier niets meer te zeggen; in voorafgaande opstellen zijn die zaken, naar ik meen, voldoende duidelijk uiteengezet.

Nu beweert Kant in par. 67 van de Kritik der Urtheils-

kraft: „dieser Begriff“ — en hij bedoelt daarmee het begrip van een organisme, dus van een wezen, waarin alles wederkeerig doel en middel is, — „führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts als was im Ganzen zweckmässig ist zu erwarten“. M. a. w. de natuur als een geheel moet opgevat worden als een systeem van doelen. Dit *moet* ligt in de uitdrukking „führt nun nothwendig auf die Idee“ Hoe maakt Kant nu dat „moet“ of dat a priori duidelijk? Mij dunkt, dat daaraan veel ontbreekt. Alleen dit is duidelijk, dat Kant het a priori der relatieve doelmatigheid zeer innig verwant acht aan dat der innerlijke doelmatigheid. Men zou zelfs aan identiteit kunnen denken, maar Kant laat zich niet met volkomen beslistheid en duidelijkheid over het al of niet bestaan dezer identiteit uit. De identiteit zou men kunnen vinden in de uitdrukking: „alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst“. Men zou in die uitdrukking iets kunnen lezen van dien aard, dat de natuur ook op te vatten is als een wezen, waarin het een voor het ander bestaat, dus als een organisme. Maar het is moeilijk om in te zien, hoe het verdedigd zou moeten worden, dat wij de natuur als een organisme *moeten* opvatten. Ook de uitleggers van Kant's Teleologie maken ons met betrekking tot dit a priori niet wijzer. Stadler zegt, dat het principe, volgens hetwelk wij de geheele natuur

als een systeem van doelen opvatten, „gegenüber dem Princip der objectiven Zweckmässigkeit noch einer Beschränkung bedarf. Die erweiterte Maxime ist bloss hypothetisch objectiv, weil uns ja die Natur im Ganzen als organisiert nicht gegeben ist. Dort liegt die Veranlassung zu einem teleologischen Urtheil in einem wirklichen Gegenstande vor; hier ist die systematische Einheit bloss erwartet, inductiv gefolgert”¹⁾. M. a. w. het principe der relatieve doelmatigheid is eene beperking van dat der innerlijke; het is hypothetisch objectief. Maar wat beduiden die qualificaties? Wordt het a priori van dit principe daardoor duidelijk? Het is er verre van. En verbijsterend is bepaald de uitdrukking; „hier ist die systematische Einheit bloss erwartet, inductiv gefolgert”. Dus, het principe der relatieve doelmatigheid is inductief verkregen — en toch, zooals Stadler implicite toegeeft, wanneer hij zegt, dat het een beperking der innerlijke doelmatigheid is, een noodzakelijk principe, dus een a priori! Het is, alsof Stadler het hem zoo goed bekende onderscheid tusschen de strenge algemeenheid, die altijd noodzakelijk is en niet door inductie verkregen kan worden, en de comparatieve algemeenheid, die door inductie verkrijgbaar is, hier in dit verband, heeft vergeten.

Kant zelf gaat, na de aangehaalde woorden, in plaats van het principe der relatieve doelmatigheid te verduidelijken, ons direct er aan herinneren, dat het principe der relatieve doelmatigheid niet is „ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectierende Urtheilskraft”, dat het regulatief en niet constitutief is en dat het dus volstrekt niet beweert, dat het gras er is voor het rund of het schaap en deze wezens weer op hun beurt voor den

1) August Stadler, Kants Teleologie, bladz. 144.

mensch. Maar, zegt Kant, „es ist gut, selbst die uns unangenehm und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen, das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Mosquitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesunder zu machen”¹⁾. Deze dingen aldus te beschouwen, dat is goed, zegt Kant. Ja, zelfs is het goed — zoo gaat hij dan door — om het er voor te houden, dat de lintworm in het lichaam van sommige menschen verblijft, opdat die lintworm de functie van een dien menschen ontbrekend orgaan vervulle. Ook de droomen zijn op te vatten als noodzakelijk voor de instandhouding des levens; want als de mensch niet droomde, dan zou „der Schlaf selbst im gesunden Zustande wol gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein”²⁾, — reden, waarom wij dan ook altijd in den slaap droomen, al bemerken wij dat ook niet altijd.

Ook maakt, zegt Kant, dit principe der relatieve doelmatigheid de natuur, die door dit principe gemaakt wordt tot een groot systeem van doelen, tot een object van schoonheid voor ons, waardoor het komt, dat zij ons liefde inboezemt. En wij kunnen ons dus, haar uit dat oogpunt beschouwende, „veredelt fühlen, gerade als ob die Natur ganz

1) Kant, Krit. der Urth. par. 67. 2) Ibid.

eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe" ¹⁾).

Na deze opmerking over de schoonheid van het systeem van doelen besluit Kant zijn expositie van het principe der relatieve doelmatigheid met een resumé van het door hem daarover medegedeelde. Wij behoeven dat resumé niet te herhalen; het bevat geen nieuwe gezichtspunten.

Wat moeten wij nu zeggen van deze theorie, als ik zoo spreken mag?

Eerstens dit: Hetgeen hij zegt van de manier, waarop het ongedierte, de lintworm enz. beschouwd moeten worden of, nauwkeurig, van de manier, waarop het goed is om deze dingen te beschouwen, is wel fantastisch. Deze dingen zijn als ernst bedoeld, maar schijnen komisch. Het beste, dat wij er mee kunnen doen, is, geloof ik, dat wij veronderstellen, dat deze beweringen reminiscenzen zijn aan een standpunt, dat hij reeds lang had overwonnen, toen hij ze schreef. Het zijn beweringen, die passen in een dogmatische physico-theologie. Kant neemt in de Kritik der Urtheilskraft een houding aan van deze soort: laat ons nu eens zien, of wij ook op deze dingen een gezichtspunt kunnen krijgen, waarbij het hinderlijke ervan verdwijnt, en laat ons dan op het zoo tot stand gekomen gezichtspunt de aandacht voor de praktijk des levens gevestigd houden! Een zelf-suggestie dus. — Maar, als wij vragen, of hierin wetenschap is, — dan is het antwoord: niets. Hier mogen wij denken aan Baco, die ergens zegt, dat de *causa finalis* gelijk is op een aan God gewijde maagd, wel heilig, maar onvruchtbaar.

In de tweede plaats de kwestie van het a priori. Hoe slecht Kant dit veronderstelde a priori behandelt, meen ik

1) Kant, Krit. der Urth. par. 67.

met voldoende duidelijkheid te hebben aangetoond. Maar de kwestie rijst: hoe kwam hij er toe om voor het principe der natuurlijke relatieve doelmatigheid een a priori te onderstellen? Op die vraag vinden wij nergens duidelijk antwoord. Wij moeten dus gissen. En nu zijn er, geloof ik, wel dingen te vinden, waaruit het zou kunnen worden verklaard. Datgene, waaraan ik hier denk, is het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen: die Natur specifiert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft. Nu, wanneer men nu bedenkt dat elk logisch systeem ook opgevat kan worden als een systeem van doelen, dan verliest Kant's bewering iets van haar onduidelijkheid. Dat elk logisch systeem ook opgevat kan worden als een systeem van doelen kan men illustreeren met het voorbeeld van de machine. Men kan een machine opvatten volgens den nexus effectivus, dus op deze wijze: dit wiel beweegt dat wiel en dit laatste weer een derde enz. en aldus beweegt het geheele mechanisme. Maar men kan haar ook opvatten volgens den nexus finalis, dus op deze wijze: ik wil een machine construeeren, die aan die en die eischen voldoet en deze middelen staan mij daarbij ten dienste, dus de machine zal dien en dien bepaalden vorm moeten hebben. Deze nexus effectivus en finalis dekken elkaar volkomen. Men zou hier ook kunnen spreken van een progressieve en een regressieve opvatting van hetzelfde ding. De progressieve is dan die van den nexus effectivus en de regressieve die van den nexus finalis. Nu, wanneer nu de reflectierende Urtheilskraft de natuur opvat als een logisch systeem, waarom zouden wij haar dan niet evenzeer mogen opvatten als een systeem van doelen, dus volgens den nexus finalis? Dus, wanneer Kant zegt dat wij de natuur moeten opvatten als een systeem van doelen, dan is die bewering slechts de toepassing van

den algemeenen regel, dat de nexus effectivus van een systeem en de nexus finalis ervan slechts twee verschillende opvattingwijzen zijn van hetzelfde ding. — Op deze wijze kan Kant hebben gedacht, toen hij een a priori te gronde legde aan de hier bedoelde opvatting. Maar, om het nog eens te zeggen, het is niet alles duidelijk, hoe Kant precies dacht. — Om dit laatste, nm. de onduidelijkheid, waarmee Kant zich dat begrip van het „systeem der doelen” dacht, helder te begrijpen, denke men er slechts aan, dat nergens duidelijk uitkomt, hoe het systeem der doelen moet worden gedacht. Het schijnt, zooals ik reeds zeide, dat hij daarbij aan organismen dacht; maar ook een gebouw kan worden opgevat als een systeem van doelen; en er is nog al onderscheid tusschen een gebouw en een organisme — welk onderscheid duidelijk gemaakt moest zijn, maar niet is. Wij missen ook op dit terrein dus een voornaam kenmerk van uitnemenden arbeid, nm. strenge specificatie.

Kant's bewering van de schoonheid van het systeem van doelen kunnen wij hier, als hier niet op haar plaats, onbesproken laten. Die zaak blijve in de Aesthetica.

III.

Het begrip der relatieve doelmatigheid brengt van zelf op het begrip van een einddoel, dat zelf niet weer middel is, en daarover zegt Kant het een en ander in de Methodenlehre.

Wanneer er gezegd wordt dat het begrip der relatieve doelmatigheid van zelf voert op het begrip van het einddoel, dan wordt er gesproken ex analogia hominis. Het is de kwestie, of het begrip van een einddoel op de natuur van toepassing is. Nu is er, zooals reeds in den aanvang werd betoogd, geen wezen in de natuur, waarvan bewezen zou kunnen worden, dat het bestaan moet. Dus op die manier kan

nooit iets gevonden worden, dat einddoel zou kunnen zijn. Nu is het nog wel mogelijk, dat iemand zich een systeem van doelen vormt, dat er niet al te dwaas uitziet en waarvan hij zou kunnen meenen, dat daarin een plaats was ingeruimd aan een einddoel. B.v., hij zou kunnen zeggen, dat de mensch het einddoel der natuur is, dat voor hem het dier bestaat en voor het dier de plant en voor de plant de anorganische stof. Maar hij zou niet kunnen bewijzen, dat deze opvatting ook in de natuur is gegrond. En, bovendien, zoo zou ik aan deze uitspraak van Kant willen toevoegen: Is deze opvatting niet te algemeen? Men denke b.v. eens aan de vleeschetende planten, die allen, zonder uitzondering, na twee generaties zouden zijn uitgestorven, als vleeschvoeding haar werd onthouden. Zulk een feit, aan Kant, naar ik sterk vermoed, nog onbekend, past niet in de abstracte theorie. En, vervolgens, zegt Kant, zou men niet even goed met Linnaeus kunnen zeggen, dat de plantenvretende dieren er zijn om te verhinderen, dat het plantenrijk zich zóó uitgebreide, dat vele species zouden verstikken; dat de roofdieren er zijn om de toename der plantenvretende dieren te matigen en dat de mensch er is om een zeker evenwicht tusschen deze wezens te handhaven? Zoo zou men kunnen redeneeren en daarmee den mensch tot een middel verklaren¹⁾. Er is, inderdaad, niets in de natuur, waarvan gezegd kan worden, dat het een einddoel is. Welk wezen men ook mag nemen, het is licht om ervan aan te toonen, dat het zelf ook weer opgevat kan worden als een middel voor het bestaan van andere wezens. B.v. de mensch is op zijn beurt weer voedsel voor planten en dieren.

Maar hoe dat nu ook zij, toch laat, volgens Kant, het begrip van het einddoel ons niet los, en wel omdat wij

1) Krit. der Urtheilskr. par. 82.

weten dat wij niet slechts phaenomenon maar ook noumenon zijn. En zoodra wij daaraan denken weten we, dat er van ons, als moreele wezens, niet gevraagd kan worden, waarvoor (quem in finem) wij bestaan. Wij weten, dat wij, als moreele wezens, einddoel zijn.

Hoe maakt nu Kant deze dingen duidelijk? In par. 1 van de inleiding van de Krit. der Urth. vermeldt Kant met instemming de oude indeeling per philosophie in theoretische en praktische. Met die oude indeeling wil hij gepaard laten gaan een soortgelijke indeeling in de principia van den geest. Tot op zijn tijd was dat slecht gedaan. Men had b. v. ook den wil, voor zooverre hij begeervermogen is, onder de objecten der praktische philosophie gerekend. Dit nu mocht niet volgens Kant. Men had onder praktische philosophie alleen de philosophie van het „Freiheitsbegriff” te verstaan, dus de moraalphilosophie; en onder theoretische philosophie alle andere wetenschappen, dus ook de philosophie van het begeervermogen. Want het begeeren was per slot van rekening een acte van den mensch als natuurproduct, maar de door het vrijheidsbegrip bepaalde wil was van andere natuur. Aldus Kant.

Dit gezichtspunt nu op de constitutie van den menschelijken geest leidt Kant bij zijne beschouwingen over het einddoel.

Zijne redeneering is nu ongeveer deze: In de eerste plaats heeft hij voor den geest zijn geliefde overtuiging, dat de menschelijke geest streeft naar het „Unbedingte”. De mensch is niet tevreden met de kennis van de wereld van het Bedingte”; hij wil meer. Die zucht naar de kennis van het „Unbedingte” doet geboren worden de bewijzen voor Gods bestaan en leidt ook in andere zaken. Nu, dit streven van den geest doet ook uitzien naar een doel, dat niet „bedingt” is, maar voor zichzelf bestaat en „unbedingt” is dus. Zoo

bestaat er dus een motief, dat ontleend is aan een theoretisch principe van den menschelijken geest om een einddoel te vinden. Maar, zoolang men zich alleen door dit theoretisch principe laat leiden, zal het niet gelukken om te vinden wat men zoekt. Zoo min men, Gods bestaan willende bewijzen op zuiver theoretische gronden, ooit uit de rij van het „Bedingte” komt, zoo weinig kan men ook op theoretische gronden een einddoel vinden. Dit hebben wij nederig te erkennen, hoezeer ook onze geest aanhoudt met vragen om toch het einddoel theoretisch aan te wijzen. Dezen gedachtengang vindt men in bijna elke paragraaf van de Methodenlehre.

Nu is er, evenwel, in de natuur een wezen, dat zich doelen stelt op een bepaalde wijze. De mensch n. l. stelt zich doelen, die van de natuur onafhankelijk zijn en die als noodzakelijk worden erkend. Zulke doelen stelt hij zich als moreel wezen, dus door het vrijheidsbegrip, dus als noumenon. De mensch staat als vrij wezen buiten en boven de natuurcausaliteit. Niet, doordat de mensch naar gelukzaligheid streeft staat hij buiten en boven de natuurcausaliteit, want de gelukzaligheid is een toestand, waarin neigingen bevredigd worden en voor zoover de mensch een wezen met neigingen is, is hij natuurproduct. Eenig en alleen als moreel wezen staat hij buiten en boven de natuurcausaliteit. Aldus Kant in par. 84 van de Kritik der Urtheilskraft. En terwijl hij nu deze dingen overweegt, komt weer bij hem op de trek om tot het „Unbedingte” op te stijgen; en hij besluit deze paragraaf met te zeggen: „Wenn nun Dinge der Welt als ihrer Existenz nach abhängige Wesen einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber

auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist." Bij deze woorden, die de leer, dat de mensch als moreel wezen niet slechts als „Endzweck" kan worden opgevat, naar het ook inderdaad is, voorafgegaan, passen precies eenige woorden uit par. 86: Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen, nämlich dass der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne; . . . Was hilft's, wird man sagen, dass dieser Mensch so viel Talent hat, dass er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluss auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniss sowol auf seine Glücksumstände als auch auf anderer Nutzen einen grossen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? ¹⁾. Nu is hetgeen in deze citaten staat, boven twijfel verheven. Inderdaad, indien er een einddoel moet zijn, dan zouden wij niets eerder aanwijzen dan den mensch als moreel wezen. Hierin stemmen de grootste geleerden en de onwetende massa overeen. Maar wordt hierdoor bewezen, dat de mensch ook werkelijk einddoel is? Niemand, die het zou willen beweren. En wat brengt Kant nu te voorschijn, dat als bewijs zou kunnen worden aangemerkt? Niets. Hij beredeneert in par. 86 uitvoerig, dat niet het beschouwen van de natuur einddoel kan zijn, noch het streven naar gelukzaligheid, maar alleen de moreele wil. En in al die redeneeringen kunnen wij

1) Dat Kant in deze woorden aan het oordeel der vulgaire massa eenige achtung bewijst, brenge niemand tot de gedachte, dat hij het ook elders doet. Inderdaad is hij een echte aristocraat in geestelijken zin. Men leze b. v. de voorrede van de Prolegomena, waar hij zelfs zegt, dat de filosoof zich schaamt, als de vulgaire massa hem toejuicht.

hem volgen; maar zij bewijzen niet, dat de moreele wil einddoel is. Het is steeds: „Wenn wir, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzweck unterordnen”, — maar uit deze voorwaardelijkheid geraakt het betoog nooit. — Wij kunnen dus zeggen, dat Kant niet bewezen heeft, dat de mensch als moreel wezen einddoel der natuur is. — Het spreekt vanzelf, dat ook de theologie, die hij bouwt op de stelling, dat de mensch als moreel wezen einddoel der natuur is, als op ondeugdelijke fundamenten rustende, in de lucht hangt. Maar die kwestie kunnen wij hier in dit opstel over de relatieve doelmatigheid achterwege laten.

Deze leer van den moreelen wil als einddoel der natuur is een zeer groote fout van Kant geweest. Het is mogelijk, dat half bewust, half onbewust de zucht om de overgeleverde Theologie te redden hem die leer heeft aan de hand gedaan. Die Theologie, die theoretisch, d. w. z. volgens theoretische principes niet te redden was, zooals hij herhaaldelijk beweert en in par. 85 uitvoerig betoogt, meende hij een zekere basis te kunnen geven in het begrip van den moreelen wil als einddoel. Maar in hoeverre nu die leer van den moreelen wil als einddoel een uitvinding is en in hoeverre een dwaling, wie zou dat kunnen uitmaken? Dit is zeker, dat Kant niet altijd naief was. In de Kritik der reinen Vernunft b. v. wringt hij zich in allerlei bochten om toch maar iets te voorschijn te brengen, waardoor bewezen kon worden, dat ervaring slechts mogelijk is onder die en die voorwaarden. En den indruk, dat hij ook in zijn leer van het einddoel veeleer de functie van een advocaat, wiens zaak niet al te zeker staat, dan die van een rechter waarneemt, kunnen wij niet gemakkelijk van ons

afhouden; of, nog beter, hij laadt in die leer den schijn op zich van brutaal te zijn, daar hij niets bijbrengt ten bewijze van wat hij beweert.

Evenwel, Kant's eenvoudige uiteenzettingen betreffende de kwestie der absolute realiteit eener natuurlijke relatieve doelmatigheid is een voortreffelijke arbeid, die door zijn fout in de leer van het einddoel niet van waarde wordt beroofd.

Nieuw-Beerta.

HET GODSBEGRIIP VAN MALEBRANCHE

DOOR

JULIUS DE BOER.

God is volgens Malebranche „Creator”. Causaliteit hebben en scheppen, ware oorzaak en God zijn, goddelijke wezenheid en substantie, zijn in zijn leer ident. De goddelijke natuur schept uit hare substantie de wereldsche dingen volgens oorzakelijkheid. Zoo is 't ook God, die de vereeniging van ziel en lichaam, als substanties, veroorzaakt, — het „grootste wonder” volgens Geulincx.

Het Universum is in God, zegt Malebranche, en hij meent dat de „atheïst” Spinoza de tegengestelde gedachte in zijn systeem uitwerkt: God is in het Universum.

Het Universum is in God, en is dus niet identiek met God. God is derhalve volgens Malebranche méér dan het Universum. God met het heeal identificeeren acht Malebranche onjuist; God slechts in het Universum te denken ver-raadt den atheïst in Spinoza. God gaat het heeal te boven.

„Dieu découvre dans sa substance les essences de tous les êtres” ¹⁾. God is echter niet slechts in de wereld, maar ook in zichzelf en oneindig boven de wereld. De intelligibele substantie en de absolute attributen zijn voor den menschelijken geest onbegrijpelijk. „Tous les attributs absolus de la

1) Malebranche. Oeuvres I. pg. 191. Entret. VIII. Uitg. 1871.

Divinité sont incompréhensibles à l'esprit humain, quoiqu'il puisse clairement comprendre ce qu'il y a en Dieu de relatif à des créatures, je veux dire les idées intelligibles de tous les ouvrages possibles" ¹⁾). Dus „la substance intelligible" is voor de Rede onbegrijpelijk, gaat het begrip te boven. Is zij zélf dan geen begrip, is de redelijke vraag? Zoekt Malebranche in het begrip, of er achter, meer of iets anders dan het begrip, de begrijpelijkheid, zelf?

Volgens Malebranche, den theologischen denker, zien wij de dingen in God. We hebben een aanschouwing der wereld zonder te weten hoe wij die verkrijgen. Zij wordt niet in onzen geest door den geest veroorzaakt, noch veroorzaakt de buitenwereld haar in onzen geest.

Descartes had verklaard hoe de twijfel overwonnen wordt, hoe wij tot zekerheid van ons zelf en tot kennis komen. Hij sprak ook van de idee Gods, die de realiteit der wereldsche dingen in het licht stelt, die de lichamelijke en geestelijke substantie, als twee elkaar negeerende wezenheden vol realiteit, doet kennen. God verlicht onzen geest en verklaart de wereld, en wij zien alle dingen in God. Hier toont zich een duidelijk verband tusschen Descartes en Malebranche. En hoeveel Malebranche schijnt af te wijken van Geulincx en hoezeer hij, de theoloog uit de school van Augustinus, in Spinoza den atheïst ziet en scheldt, hij vertoont ook met deze twee groote overeenkomst.

Op het voorbeeld van Descartes verklaart Malebranche dat de denkende en uitgebreide substantie elkaar uitsluiten; zoo aanvaardt ook hij het dualisme als den grondslag zijner wijsbegeerte. Substantie, zegt hij, is het wezen dat zonder bemiddeling van een ander bestaat en gedacht kan worden. Het denken bestaat zonder de uitbreiding en is substan-

1) Oeuvres I. pg. 187, 188. Entret. VIII.

tiel; de uitgebreidheid is onafhankelijk van het denken en is eveneens substantieel¹⁾. De denkende en uitgebreide wezenheden, de geesten en lichamen, zijn zelfstandig ten opzichte van elkaar; de eene heeft de andere voor zijn bestaan niet noodig: ze zijn substanties. De wijzen van bestaan der substanties zijn afhankelijk; haar modificaties, die tot haar kennis aanleiding geven, zijn bepaald en onzelfstandig. De dingen zijn onwerkzaam; uit zichzelf kunnen ze zich niet bewegen; ze kunnen geen oorzaak van werkingen zijn. Ook de geestelijke substantie heeft geen macht over de lichamen, daar de stoffelijke substantie geheel onafhankelijk is van de denkende. De menselijke wil, een „manière d'être" van de denkende substantie, is niet in staat iets te bewegen. De oorzaak van het menselijke bestaan ligt *buiten* de natuur, buiten de denkende en uitgebreide substanties. Er is geen wezensgemeenschap tusschen ziel en lichaam, anthropologisch gedacht, en tusschen denken en uitbreiding, als substanties het geestelijke en lichamelijke, metafysisch gedacht.

De oorzaak van het menselijke bestaan ligt niet in de natuur, niet in de wereldsche dingen. Tusschen de wil en de beweging is geen oorzakelijk verband²⁾. De z. g. natuurlijke oorzaken acht Malebranche slechts *occasioneel*. Hij zegt het b.v. duidelijk in deze woorden: „Il est nécessaire d'établir clairement les vérités qui sont opposées aux erreurs des anciens philosophes, et de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; que la nature ou la force de chaque

1) Entretiens sur la Métaphysique etc. Chap. I.

2) Dit mlskennen de materialisten op natuurwetenschappelijk gebied, die de causaliteitscategorie verkeerd aanwenden als ze beweren dat al het geestelijke veroorzaakt wordt door physiologische, chemische en andere processen.

chose n'est que la volonté de Dieu, que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles" ¹⁾, evenals in het volgende: „Les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu" ²⁾. Hier blijkt Malebranche in overeenstemming te zijn met Geulincx, die in zijn *dualisme* der substantiebegrippen ook een volgeling van Descartes is ³⁾. Als de werkzaamheid der natuurlijke wereld slechts occasioneel is, dan kan 't niet anders of de werkelijk voortbrengende oorzaak moet een daarboven verheven, oneindig en volkomen wezen zijn. Dit wezen is God.

Verder moet men, zegt Malebranche, niet gelooven dat de wereld en de imaginaire ruimten (espaces) of de uitgebreidheid om zoo te zeggen de plaats is „qu'occupe la substance infinie de la Divinité", want God is in zichzelf, niet alleen in de wereld, doch ook „infiniment au delà" ⁴⁾. Hieruit blijkt duidelijk dat volgens Malebranche van dat „au delà" der goddelijke substantie de menschelijke geest nooit iets zal begrijpen of weten. Góð weet evengoed als de geesten, maar hij denkt niet als deze. God is „à lui-même l'objet immédiat de ses connaissances" ⁵⁾. Hier zoekt Malebranche achter of boven het begrip de goddelijke waarheid, — die *onbegrijpelijk* is. Doch de waarheid is slechts in het begrip der waarheid begrijpelijk, dat als werkelijk weten in het systeem der Rede ook de substantie begrijpt, gelijk daarin het heelal begrepen is, als in een „diamanten

1) Oeuvres IV, pg. 325. Uitg. 1871.

2) Oeuvres IV, pg. 328.

3) De la Recherche de la Vérité. Livre VI. Part. II. Ch. III. Oeuvres IV, pg. 322—325.

4) Oeuvres I. pg. 184.

5) Oeuvres I. pg. 185.

net" ¹⁾). Zooals Malebranche en vele andere theologen God willen begrijpen is hij abstract, niet absoluut.

Ook door Clauberg en Geulincx is de goddelijke substantie nog niet in waarheid begrepen, vooral als bij den laatste, voor de vereeniging der denkende en uitgebreide substantie, een „wonder" tusschenbeide moet komen. Bij Malebranche is God oneindig boven de wereld, en is zijne realiteit en substantialiteit boven ons begrip verheven. Ook bij Spinoza is de goddelijke substantie, objectief zijnde, eigenlijk voor ons weten ontoegankelijk; overigens heeft hij het wetenschappelijk inzicht in de filosofie verduidelijkt door de dualiteit der substantiebegrippen, door Descartes gesteld, op te heffen. In schoone beeldspraak, doch ook in dialectisch begrijpen opgeheven, blijft in anderen vorm de dualiteit (en eenheid) van geest en natuur aanwezig, waar Hegel in zijne natuurfilosofie, de abstractie Gods loochenend, zegt: „Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Process, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefasst, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geiste, ist Gott Subject" ²⁾). In nog duidelijker beeldspraak, na eerst, alsof hij Malebranche ging weerleggen, de abstractie Gods, „eine Wirklichkeit für sich, fern von der Welt" geloochend te hebben, zegt Hegel: „Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist" ³⁾).

1) Dit symbool gebruikt Hegel in de Natuurfilosofie. „Metaphysik heisst nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen." (Encyklopädie II. § 246. Zusatz.)

2) Encyklopädie II. § 246. Zusatz.

3) Ib.

Het kan schijnen of hier in Hegel nog het oude dualisme der twee substanties als verduisterde herinnering aanwezig is. Doch, was de loochening der ware Godheid als eene abstracte substantie of z. g. absoluut wezen „au delà” der wereld op Malebranche’s leer van toepassing, het dualisme der beide substanties van Descartes tot Spinoza in ’t algemeen, wordt dialectisch opgenomen in het systeem der zuivere Rede. Dus niet als naschijn van onware voorstellingen uit de Cartesiaansche wijsbegeerte, maar als moment der waarheid, als phase in hare ontwikkeling. „Wie kommt Gott duzu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschliessen?” zegt Hegel vragenderwijs. Bedoeld is: in de natuur. „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben” ¹⁾. Dat is: „in der Weise der Aeusserlichkeit” ²⁾. Het is de waarheid in hare verkeerdheid. „Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äusserlich ist, so ist die Natur nicht nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist) äusserlich, sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist” ³⁾. „Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geist zu sein” ⁴⁾.

Het is vooral hier dat het oude dualisme van Descartes en anderen, ook Malebranches occasionalisme, en zelfs het monisme van Spinoza wordt opgeheven. Hier blijkt ook dat eene filosofie weerleggen, immers het dualisme der substanties en het monisme der absolute substantie is weerlegd,

1) Hegel. Encyclopädie, § 247. Uitg. Rosenkranz. 1870, pg. 206. Uitg. Bolland „Hegel’s kleine Logik nebst dem Kapitel über Raum, Zeit und Bewegung etc.” pg. 316.

2) Hegel’s Werke. IV, 1. pg. 653.

3) Encyclopädie, § 247. Uitg. Rosenkranz, pg. 206. Uitg. Bolland pg. 316.

4) Encyclopädie, § 247. Zusatz.

niet is die filosofie te niet doen, maar veeleer een opheffen, in den zin van een opnemen en bewaren. Zoo is 't met het Cartesiaansche tweevoudige dualisme (God en Wereld, Geest en Lichaam), dat nog lang na hem voortbestond, en waarin het substantiebegrip het *allesbeheerschende principe* was, vooral als dualiteit van begrippen, als onbegrijpelijke tweehed en tegenstrijdigheid, met name bij Malebranche (en min of meer bij Clauberg en Geulincx, bij Rohault en Régis, bij De la Forge en De Cordemoy). Hegel drukt het zoo uit — terwijl hij het probleem der tegenstrijdigheid, dat bij hem geen probleem is, anders stelt — : „In der Natur ist der Widerspruch nur an sich oder für uns, in dem das Anderssein als ruhige Form an der Idee erscheint. — Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgeschlossen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs”¹⁾. In de Natuur is niet alleen de noodzakelijkheid, van Descartes-Malebranche-Spinoza, maar eveneens de toevalligheid²⁾.

Laat zich in absolute negativiteit naar waarheid opgevat alles begrijpen, de noodzakelijkheid en de toevalligheid, het oneindige en het eindige, de ruimte zoowel als de tijd, het substantiebegrip enz., van de laagste en abstractste tot de hoogste en meest concrete categorie, — bij Malebranche is de goddelijke substantie „onbegrijpelijk”. Men moet, zegt lij verder, „l’immensité divine” niet verwarren met „l’étendue intelligible”³⁾, waartusschen een oneindig verschil zou zijn. „L’immensité de Dieu, c’est sa substance même répandue partout, et partout tout entière, remplissant tous les lieux sans extension locale, voilà tout ce

1) Encyklopädie. II. § 247. Zusatz. Uitg. Bolland, pg. 316.

2) Vergelijk § 81 en § 250. Encyklopädie.

3) Malebranche. Oeuvres I. pg. 186 en 187.

que je prétends être tout à fait incompréhensible. Mais l'étendue intelligible n'est que la substance de Dieu, en tant que représentative des corps" ¹⁾). En niets is meer helder dan de intelligibele uitgebreidheid, niets is intelligibeler dan de ideeën der lichamen; daardoor leeren we niet God kennen, maar de natuur der stof, want God heeft geen lichamelijke uitgebreidheid. De intelligibele uitgebreidheid is geen modificatie van het denken -- meent Malebranche — noch eene der uitgebreidheid; want niets van de uitgebreide substantie is intelligibel, evenmin als een modificatie van het denken past op de uitgebreidheid. Zij is eigen aan een oneindig wezen zonder tegenstelling van denken en uitbreiding, geest en lichaam, de goddelijke substantie. De idee der uitgebreidheid is, evenals alle werkelijke ideeën, doch vooral deze „idée primordiale", slechts in God en daarom zien wij alle dingen uit de goddelijke substantie in God. „Le Verbe divin, en tant que raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et créés et possibles" ²⁾ zegt de geloovige Augustiniaan. De ideeën zijn voor den geest de duidelijke objecten zijner aanschouwing. Deze zijn voor alle geesten en de ééne algemeene Rede, „la raison universelle", hetzelfde. Deze „raison universelle" en de primordiale idee der „étendue intelligible" staan tot elkaar als subject en object. „Dieu voit en lui-même l'étendue intelligible, l'archétype de la matière dont le monde est formé et où habitent nos corps. — Nos esprits n'habitent que dans la raison universelle, dans cette substance intelligible qui renforme les idées de toutes les vérités que nous découvrons" ³⁾). En toch is de goddelijke substantie voor

1) Malebranche I, pg. 186 en 187. Ultg. Simon 1871.

2) Malebranche I, pg. 42. (Entret. III. No. II).

3) Malebranche I. Entret. III. (Malebranche verwijst naar Entret. XII).

den menschelijken geest onbegrijpelijk. Het is als in zoo-vele filosofieën van voorgangers en volgelingen, tegenstanders en medestanders van Malebranche. God en zijne substantie zelf, „la substance intelligible” en „l’immensité divine”, is „au delà” der wereld en voor onzen geest onbegrijpelijk. Zelfs ook bij den grootsten denker vóór Kant, die het substantiebegrif het verhevenst aanschouwde en er zijn schoon doch redelijk onvolmaakt systeem op bouwde, ook bij Spinoza is in abstractie de absolute substantie der goddelijkheid, in volmaakte objectiviteit, geplaatst buiten alle kennis of wetenschap. Malebranche, de theologische denker, spreekt het onomwonden uit: „Nul esprit fini ne peut comprendre l’immensité de Dieu, ni tous ces autres attributs ou manières d’être de la Divinité” ¹⁾. Die bestaanswijzen zijn altijd oneindig, altijd goddelijk, en „par conséquent toujours incompréhensibles” ²⁾. En nog duidelijker zegt hij: „Toutes les manières divines sont incompréhensibles.” ³⁾.

Malebranche ⁴⁾, die waarschijnlijk vooral met het oog op Spinoza, den gesmaden atheïst, — nù eens met blijkbare instemming door den mond van Ariste — sprak van „cet impie de nos jours, qui faisait son Dieu de l’univers”, heeft in zijne naturalistische inzichten nochtans veel gemeen met Geulincx en Spinoza. In de vereeniging van ziel en lichaam, beide door God uit zijne substantie voortgebracht en samengevoegd, is de ziel door het lichaam verduisterd; de dwaling is de schuld der zonde, doch kennis is verlichting der ziel door het goddelijk licht. Maar Descartes sprak vooral van „la lumière naturelle”. Uit het dualisme van Descartes

¹⁾ Malebranche. Oeuvres I. pg. 187.

²⁾ Ib.

³⁾ Oeuvres I. pg. 191.

⁴⁾ Wiens werken wondertijk genoeg toch nog op den Index geplaatst werden.

ontstaat het occasionalisme van Malebranche e. a., een zeer theologisch getint dualisme en occasionalisme in de opvatting der substantiebegrippen, als afwering van het naturalisme zijner voorgangers en als steun voor de theologische school van Augustinus. De goddelijke wil bewerkt in volkomen causaliteit de werelden van geesten en lichamen. Het dualisme der denkende en uitgebreide substantie tracht zich te vergeefs te handhaven voor het redelijk besef. De ideeën zijn alleen in het oneindige wezen van God, „l'être universel”, die de eenige oorzaak is der ideeën en der wereldsche dingen en van alle kennis ¹⁾. En toch heeft deze geloovige leerling van Saint Augustin veel meer overeenkomst met den gesmaden ‘atheïst’ Spinoza, „le misérable Spinoza”, zooals hij hem noemt, dan hij zelf wilde weten ²⁾.

Malebranche blijkt overigens Spinoza slecht gelezen en begrepen te hebben ³⁾. De Mairan, een goed kenner zoowel van Malebranche's als van Spinoza's leer, vroeg hem het „faux principe” van Spinoza aan te toonen, dat Malebranche in zijne Méditations chrétiennes terloops noemt; en nu bleek, dat het daarin zou bestaan, dat Spinoza de intelligibele en materiele uitgebreidheid, de wereld in God en de geschapen wereld, de ideeën der dingen en de schepselen, niet onderscheiden en derhalve de schepping miskend zou hebben. Doch De Mairan bracht hem het foutieve zijner eigen verklaring onder 't oog; de intelligibele uitbreiding is de uitgebreidheid zelf, en „wat gij geschapen uitgebreidheid noemt, staat tot de intelligibele als de modificatie tot de substantie.”

¹⁾ De la Recherche de la Vérité. Livr. III. Part. II. Chap. V en Entret. II.

²⁾ „Le misérable Spinoza a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé? Plus on raisonne juste, plus on s'égare, lorsqu'on suit un faux principe.” (Oeuvres II. pg. 116. Uitg. Simon Médit. chrét. IX. No. 13).

³⁾ Zie Kuno Fischer. Gesch. d. n. Phil. I. 2 pg. 83. Uitg. 1880.

Door het wegvallen van dit gewaande verschil, blijkt de groote overeenkomst der beide philosophieën.

Zonder God geen intelligibele wereld, zonder intelligibele wereld geen kennis, — derhalve berust al onze kennis in laatste instantie in God; of: alle kennis der geestelijke en lichamelijke wereld, door God uit zijn substantie geschapen, berust in God. Doch God zelf of de goddelijke Substantie zelf, „au delà”, oneindig boven de werelden, bereiken we — volgens Malebranche — met al onze kennis, met ons begrip, niet. En toch zegt hij in zijn *Recherche de la Vérité*: „Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits” ¹⁾, en „Il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui seule n’est intelligible ou capable de nous éclairer que parce qu’elle seule peut affecter les intelligences”. „Insinuavit nobis Christus”, zegt Saint Augustin ²⁾, „animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei” ³⁾. Als God de *intelligibele wereld* is, wat is dan toch meer bekend? Wat kent de geest beter dan *zich zelf*, en wat is van de goddelijke substantie buiten of boven de Rede? Toch niet het redelooze? Zelfs het relatief onlogische begrijpt de Rede; het absoluut onlogische is zonder zin, omdat het onlogische als tegendeel van het logische, met betrekking tot het logische, slechts relatief onlogisch kan zijn. Dat is al zeer ver van Malebranche’s bedoeling als hij de absolute substantie buiten de wereld van redelijke kennis tracht te plaatsen. Doch *niets is er goddelijks dan in het goddelijke Begrip* ⁴⁾. Nergens is eene substantie, die niet in het Begrip door het begrip begrepen wordt. Het

¹⁾ Oeuvres IV. jrg. 409. D. I. Rech. d. I. Vérité. Livre III. Part. II. chap. VI.

²⁾ In Joan., tract. 23.

³⁾ Oeuvres de Malebranche IV. pg. 403. (Rech. III, II, VI).

⁴⁾ Begrip hier voor Idee, om den Nederlandschen klank.

substantiebegrip worde als een hoog moment in de zelfverwerkelijking des Begriips begrepen.

Alle schepselen, geschapen uit de substantie Gods, zijn, zooals Malebranche verklaart, slechts onvolkomen verbijzonderingen van het goddelijke wezen. Doch zooals ieder begrip zich spiegelt in zijn tegendeel en de waarheid zich alleen dialectisch voortbeweegt en verwerkelijkt, zoo is niet „slechts” het „onvolkomene” en „verbijzonderde” de waarheid. Aan het bijzondere, aan het onvolkomene, aan het eindige, hebben we evenzeer het algemeene, het volkomene en het oneindige. Zoo zijn ook niet alle bijzondere ideeën, evenmin als alle wilsbewegingen (*mouvements de la volonté*), slechts beperkingen van de goddelijke substantie en slechts determinaties van de goddelijke wil, maar evenzeer onbegrensd en vrij ¹⁾).

¹⁾ Fragment uit „Het Substantiebegrip, historisch en critisch beschouwd”.

KUNST EN WIJSBEGEERTE

DOOR

G. J. D. C. STEPELS.

Kunst en wijsbegeerte streven naar een zelfde doel: ont-plooiing van ons dieper zelf.

Wat is ons dieper zelf?

Het algemeen menschelijke, in tegenstelling van het bij-zonder, subjectief menschelijke; het oorspronkelijke, het wezenlijke van, in ons, zooals zich dat in stil zuivere oogenblikken aan ons openbaren, in ons zich tot uiting brengen kan.

Ons dieper zelf beleven is het doorleven van de ons ten grondslag liggende Werkelijkheid — die van de alomvat-tende werkelijkheid niet is te scheiden want daarmede één is — waarin gevoel en begrip tot hooger Eenheid zijn op-gelost. Gevoel en begrip komen in de Werkelijkheid te samen, en omgekeerd gaan gevoel en begrip weer van de Werkelijkheid uit.

Mag nu het doorleven van de Werkelijkheid het door-leven van *het* Ware of van *de* Waarheid worden genoemd?

Zonder twijfel, want van de Waarheid sprekende als van de Werkelijkheid gewaagt men immers niet van *dit* in zijne bijzondere bepaaldheid of *dat* in zijne bijzondere bepaaldheid, d. w. z. van dit of dat in hun oorzakelijke afhanke-

lijkheid, in hun oorzakelijk verband, m. a. w., van de Werkelijkheid als kausale verschijnselenreeks, van de Werkelijkheid in hare *betrekkelijke* waarheid!

Wanneer dus iemand poneert: „Het is mij te doen om de waarheid”, zij aanstonds de vraag: In welken zin wordt hier waarheid genomen? Wordt bedoeld op de ons ten grondslag liggende Werkelijkheid (het Ware) als zoodanig, of gaat het om eene betrekkelijke of afgeleide waarheid? —

Kunst en wijsbegeerte streven naar ontplooiing van ons dieper zelf, dit wil dus zeggen naar ontplooiing van de Werkelijkheid in en van ons, die voelen en begrijpen in Eén is. Van die Werkelijkheid ontplooit, ontwikkelt de kunst het voelen; van die Werkelijkheid ontplooit, ontwikkelt de wijsbegeerte het denken. Het voelen in ons beoogt zich tot kunst te projecteeren; het denken in ons streeft zich tot wijsbegeerte te kristalliseeren. De kunst doet alzoo bepaaldelijk het gevoel in ons, de wijsbegeerte bepaaldelijk het denken in ons in talloze nuances uiteen en weer ineen gaan.

Wordt derhalve, in aanmerking nemende dat in de Werkelijkheid die de Waarheid is gevoel en begrip Eén zijn, niet te ver gegaan wanneer *nu* wordt beweerd, dat in en door de kunst de Werkelijkheid doorleefd worden kan, dat in en door de wijsbegeerte de Werkelijkheid doorleefd worden kan?

Deze vraag dwingt tot nadere gedachtenontwikkeling.

De kunst streeft naar uitdrukking van gevoel, maar onmisbare voorwaarde voor gevoelsuitdrukking is aanwezigheid van gevoel, aanwezigheid van aandoening. Nu is eene aandoening niet naar verkiezing voort te brengen, immers zij openbaart zich onafhankelijk van onzen wil of wensch, en of iemand vele en sterke aandoeningen zal hebben, is in

hoofdzaak afhankelijk van zijne vatbaarheid voor aandoeningen, van de ontvankelijkheid en diepte zijns gemoeds.

De kunst streeft naar uitdrukking van gevoel; de ontvankelijke kunstenaar, de artistiek-vermogende mensch zoekt dus zijn aandoeningen, waartegenover hij zich aanvankelijk afwachtend, ontvangend verhoudt, uit te drukken, te objectiveeren. Zijn gevoel wordt een voorwerp voor hem, iets dat hij vermeesteren wil; hij zoekt zijn aandoening te belichamen, in beeld te brengen, te verbeelden, te verklanken. Is zij in zijn werk uitgedrukt, dan heeft hij kunst gemaakt, en het kunstwerk zal als kunstwerk hooger staan, naar de mate waarin zich de aandoening daarin zuiver terugvindt, naar de mate waarin zij in het werk waar is uitgedrukt.

De wijsbegeerte streeft naar ontplooiing van het denken in ons. Zij poogt dat te ontwikkelen tot een begrippenstelsel, doet het uiteen-vallen in tallooze onderling verband houdende differenties, die ten slotte weer in Eén — in het Begrip — blijken saam te komen. Deze zich tot in het oneindige voortzettende ontplooiing, ontwikkeling van het denken in ons kan slechts geleidelijk en in zekere mate verkregen worden door ontwikkeling van ons denkvermogen.

Of een wijsgeerig aangelegde het ver in denkontwikkeling brengen zal, wordt bepaald door de kracht van zijn denkvermogen, hangt af van de mate, waarin hij dat vermogen aanwendt of vermag aan te wenden.

Zoodat kunstenaar-zijn, wijsgeer-zijn in hoofdzaak bepaald wordt door de natuurlijke gesteldheid, het natuurlijk-zijn van den mensch. In hoofdzaak is het de natuur zelve die beslist, op welke wijze en in hoever ze zich in en door een bepaalde persoonlijkheid zal openbaren, zal uiten. Anders gezegd: kunstenaar-zijn is begaafd-zijn; wijsgeer-zijn is begaafd-zijn. Elk van hen is begaafd op zijne wijze.

Toch is een kunstenaar in zekere mate wijsgeerig, een wijsgeer in zekere mate kunstlievend gezind; de tegenstelling kunstenaar en wijsgeer opgevat als diametrale tegenstelling is eene tegenstelling in abstracto. Kunstenaars zonder tendens naar het wijsgeerige, wijsgeeren zonder tendens naar het artistieke zijn zeldzaam.

De kunstenaar onderscheidt zich echter van den wijsgeer en de wijsgeer zich op zijn beurt van den kunstenaar, doordat bij den kunstenaar het gevoel, bij den wijsgeer het begrip overweegt.

Maar aan beider werk ligt hetzelfde ten grondslag, met name de Werkelijkheid, waarvan de kunstenaar in het bijzonder het werkelijke gevoel tracht uit te drukken, de wijsgeer in het bijzonder het werkelijke begrip tracht te ontplooiën.

Dùs is het dat kunstwerken wijsgeerig, wijsgeerige vertoogen artistiek zijn getint, al blijft van de kunst het zuiver gevoel, het innerlijk bewogene — van de wijsbegeerte het zuiver begrip, het innerlijk onbewogene (niet het koud-harde) het kenteeken.

Die kenteekenen, welke op verschillende zijnswijze, op verschillende levenshouding van kunstenaar en wijsgeer duiden, zijn de criteria waarnaar te beoordeelen valt, of en in hoever een bepaald voortbrengsel, een bepaald werk, kunst of wijsbegeerte vertegenwoordigt.

Dat werken als deze tot in het oneindige worden voortgebracht, volgt uit hunnen aard. Immers er is geen bepaalde rubriek van aandoeningen, waartoe de kunstenaar zich zou moeten beperken, die met uitsluiting van andere slechts in aanmerking zouden komen om te worden belichaamd, in beeld gebracht, verbeeld, verklankt; evenmin een bepaalde rubriek van denkbaarheden, die met uitsluiting van andere in aanmerking zouden komen om in begrip te worden opgelost.

Iedere aandoening, van welken aard ook, kan aanleiding geven tot kunst-voortbrenging; iedere denkbaarheid kan uitgangspunt zijn van filosofie. De sereene emotie kan impuls, daarna object zijn van den kunstenaar, maar de bittere kan dat ook, zoodat het bij den kunstenaar aandoening opwekkende voorwerp op zich zelf niet wat men noemt schoon — mooi — behoeft te zijn opdat hij kunst make. Een knottig vermolmde wilg, een mismaakt mensch kunnen, evenzeer als een bloeiende beuk of een bloeiend meisje, in bepaalde gevallen bij den gevoelige aandoening opwekken. De aandoening, eenmaal opgewekt, kan den kunstenaar tot vertolking nopen en zijn werk zal kunstwerk zijn, wanneer daarin zijne aandoening zich weervindt. Zijn werk objectiveert dan aandoening, d. i. schoonheid; zijn werk is dan aandoenlijk en heet dan ten rechte schoon.

Want wat is hetgeen gemeenlijk schoon, mooi, wordt genoemd eigenlijk?

Een woord waarmede wordt aangeduid het onder invloed van omgeving, gewoonte en overlevering behagen scheppen zonder meer in zekere regelmaat. zekere vormelijke afwerktheid in en van objecten in den ruimsten zin des woords, van woord-, kleur- en klankeffecten. Behagen scheppen zonder meer — d. w. z. het ondergaan van gevoelens die aan de oppervlakte blijven, zich niet verdiepen, zoodat eene zuivering van het behaaglijk gevoel niet plaats grijpt en ook in het geval dät zij zou plaats vinden in het algemeen niet aanleiding zou kunnen zijn tot het ondergaan van eene aandoening. In dat geval toch zou blijken dat het behaaglijk gevoel, hier ter sprake, in den regel van weinig waarde, want gemeenlijk het primitief gevoel der massa — waarin alleen bij uitzondering zuivere aandoening schuil ging —, een gevoel zonder beteekenisvollen inhoud is, dat

niet anders dan een voorbijgaanden indruk, die in dieperen zin geen indruk is, kan teweegbrengen.

De waarlijk echte schoonheid niet of niet genoegzaam ondergaande, dus ook niet de bevrediging welke zij vermag te schenken, zal men behagen blijven scheppen in schoonheid die geen schoonheid is, dus nooit bevredigd worden, want het object van behagen heeft als eenige eigenaardigheid deze eigenaardigheid dat het verveelt. De bloeiende beuk verveelt omdat ze niet statig b. v. wordt gezien, het bloeiende meisje verveelt wijl niet zonnig b. v. doorschouwd.

Evenals nu de schoonheid van lager orde valt te onderscheiden van de schoonheid aan het menschelijk ik ontwelt, welke wij, haar eenmaal kennende, altijd weer te doorleven verlangen, zijn ook wijsheid en wijsheid twee. Want wordt niet gemeenlijk, van wijsheid gewagende, daarmede geduid op eene onder invloed van omgeving, gewoonte en overlevering vagelijk als min of meer volmaakt veronderstelde wijze van gedraging als mensch? In dit gewaad toont de wijsheid zich in betrekking tot daden, d. w. z. tot bijzonderheden; in dezen zin heet wijs eene naar het algemeen gebruik geoorloofde, welbegrepen, min of meer volmaakte en dus lofwaardige behartiging zoowel eigener als anderer belangen.

Wijsheid in den anderen zin echter staat behalve tot zich zelf tot niets in betrekking, want is ontplooiing van het zuiver begrip eenig en alleen om der wille van die ontplooiing zelve, al zal dit zuiveringsproces niet zonder invloed op het dadenleven blijven.

De in dezen trant wijsheid begeerende zal in zijn moeizaam pogen telkenmale de vertroebeling, de onzuiverheid zijns bewustzijns ondervinden, en wel verre van te wanen gestadig in wijsheid en zoo volmaakt wijs te zijn — in welk geval hij ten rechte gek mocht heeten — zich gelukkig

achten wanneer hem ook maar oogenblikken van zuiverheid ten deel vallen mogen.

Wel opgevat komen dus kunst en wijsbegeerte nooit aan een eind, blijft naar uitdrukking van het zuiver passioneele streven de kunst, blijft de wijsbegeerte op ontplooiing van zuiver begrip gericht.

Maar al tracht de kunst in het bijzonder zuiver gevoel uit te drukken, de wijsbegeerte in het bijzonder zuiver begrip te ontplooien, toch streven kunst en wijsbegeerte naar eenzelfde doel.

Want de kunst in haar veredelde natuurlijkheid verheft zich boven de natuurlijkheid als zoodanig. In haar streven om de natuurlijkheid — het gevoel — in haar van alle toevalligheid ontdane zuiverheid te openbaren, komt zij in hoogste uiting tot vertolking van het wezen der natuurlijkheid, tot uitdrukking van het eeuwige in en aan de natuurlijkheid.

Zoo is het dat kunst gevoel van het eeuwige in en aan de natuurlijkheid vermag te wekken, en daar het eeuwige in en aan de natuurlijkheid niet anders is dan — want natuur en geest, hoewel als denkbaarheden uit elkaar te houden, zijn Eén — de geestelijke kant van de natuur, anders gezegd de Geest zelf, wordt in hoogste uiting in en door kunst in verheffing de tegenwoordigheid des Geestes doorleefd.

De wijsbegeerte op haar beurt zoekt niet, als de wetenschap, bloote verklaring van en dus opklaring omtrent het kausaal verband der verschijnselen die zich hier en daar, bij deze of gene gelegenheid voordoen; niet blooten inkeer tot de onderlinge verhouding der verschijnselen waarin — het verschijnsel mensch uitgezonderd — geen bewustzijn en dus ook geen besef van het algemeene schuilt en waaruit besef van het wezenlijke dus ook niet tot ons komen kan,

zoodat b. v. de natuuronderzoeker als zoodanig zich wel aangaande de natuur als verschijnsel, niet omtrent de natuur in haar wezen vindt opgeklaard, maar zij beoogt een inkeer tot de eenige vindplaats van het algemeene, met name het menschelijk ik, om in ontplooiing van zuiver begrip ten slotte de begrenzing van het subjectief bewustzijn, d. w. z. de grenzen van de persoonlijkheid als verbijzondering van het algemeene, waarmede zij in dieperen zin één is, te doorbreken en tot het bewustzijn in zijn objectieve algemeenheid, d. i. tot besef van het algemeene zelf, van den geestelijken kant der natuur te geraken, m. a. w., in verheffing de tegenwoordigheid des Geestes te doorleven.

Zoo verlossen in hoogste uiting en de kunst en de wijsbegeerte uit den kerker der eindigheid, schenken en de kunst en de wijsbegeerte in hoogste uiting den Vrede, d. i. reine harmonie.

De kunst verwekt meer onmiddellijk, de wijsbegeerte meer middellijk die harmonie, de eerste in zuiverheid van gevoel, de laatste in zuiverheid van begrip, zoodat de kunst wel sneller geestelijk kan inwerken en zodoende sneller verheffing kan stimuleeren dan de wijsbegeerte vermag, doch de laatste — daar besef meer stabiel is dan gevoel en dus het door besef verworvene gradueel ook meer stabiel karakter heeft dan het door gevoel opgewekte — tot meer blijvende harmonie voeren kan.

Met deze verschillen in kunst en wijsbegeerte gaan verschillen in de persoonlijkheid van den kunstenaar en de persoonlijkheid van den wijsgeer parallel; die verschillen zijn het, welke het bij hen zoo markant verschil in levenshouding, hiervoor reeds aangeduid, bepalen. Zij doen ons den kunstenaar zien als den in stille beroering begenadigden dienaar, door wiens bemiddeling de Meester zich uit; zij doen ons den wijsgeer doorschouwen als den in ijle be-

peinzing vervoerden verkondiger van Zijn hoog Woord.

De musicus, wiens onstoffelijk werk in hoogste uiting de goddelijke adem zelf is, typeert het zuiverst den kunstenaar, en al komt hem de dichter zeer nabij, aan den anderen kant nadert de laatste dicht den wijsgeer; 's dichters aard is tweeslachtig.

De hooger opgeworpen vraag of zoowel in en door kunst als in en door wijsbegeerte de Werkelijkheid, die de Waarheid is, doorleefd worden kan, is thans geen vraag meer. Wanneer toch de Werkelijkheid zij verstaan niet als verschijnsel van het Wezen, niet als verschijnsel van de oneindige kausale reeks van oorzaak en gevolg, van wetenschappelijk in onderlinge verhouding gaandeweg juister, nauwkeuriger vast te stellen gelegenheidsoorzaken en gelegenheidsgevolgen, zoodat de wetenschap als zoodanig wel meer en meer zuiver betrekkelijke, nimmer echter absolute waarheid geeft noch geven kàn; maar als het Wezen zelf, opgevat in den zin van het alomtegenwoordige immanente Ware, dat niet veroorzaakt wordt door iets anders want zijn eigen oorzaak, dus grondeloos is, zich alzoo niet verklaren laat noch zich onthult, want zich manifesterende — d. w. z. doorleefd wordende — Mysterie blijft, dan is het antwoord op die vraag niet twijfelachtig meer.

Dan moet ook duidelijk zijn, dat kunst en wijsbegeerte in hoogste uiting den religieusen trek gemeen hebben. Want de religie beoogt de Vereering van het Mysterie.

ZEDELIJKE WERELDORDE.

DOOR

DR. W. MEIJER.

Het geloof in den regelmatigen gang der natuur, is de grondstelling waarop elke inductie berust, zegt Stuart Mill.

De mensch die wetenschap zoekt, zoekt orde. En waar hij die ziet heerschen noemt hij vaak het geheel naar zijn inhoud en noemt dan het voorwerp zijner beschouwing zelf „orde”. Zoo heeft men een Staatsorde, een Rechtsorde, een Ridderorde, een Kloosterorde en ten slotte een Wereldorde. Waar uit een chaos van verwarring eindelijk licht ontstaat, daar wordt de kosmos geboren. Dat is de wijsgeerige zin van de Genesis-mythe. Staande voor een overweldigende massa feiten, die men eerst ongeregeld verzameld heeft, begint men met rangschikken en vindt eindelijk door die rangschikking de wetten die 't geheel beheerschen, de regelen, welke die rangschikking mogelijk maakten.

Dit is de weg die 's menschen geest op elk gebied van kennis volgen moet. Van feiten tot wetten, inductief; van wetten tot feiten, deductief. Zijn we opgeklommen van feiten tot wetten, dan blijft proefneming nog altijd onmisbaar; maar dalen we van wetten tot feiten, dan is de logica ons voldoende borg voor de waarheid, dan zijn we in staat voorspellingen te doen.

Men is begonnen de sterren waar te nemen tot Képler vond dat de enkele punten der planetenbanen door hem waargenomen, zich 't best lieten opnemen in den ellipsvorm. Toen besloot hij dat deze ook voor alle planeten zou gelden.

En toen de wetten van Képler als algemeen geldend waren aangenomen werd daaruit door Newton de algemeene aantrekkingskracht afgeleid en durfde men zich daarop gerust te verlaten, hetgeen Leverrier in staat stelde de baan van Neptunus te berekenen voor en alear door iemand die planeet ooit waargenomen was. Men vertrouwde op de *mécanique céleste* ook voor men haar ante oculos had gedemonstreerd.

Dit nu is metaphysiek. Buiten of bovenzinnelijkheid.

Met de spectraalanalyse is 't evenzoo gesteld.

Nadat de waarneming geleerd had dat gloeiende metaaldampen regelmatig 't zelfde verschijnsel teweeg brachten in het spectrum, waarin hun licht gebroken werd, stelde men omgekeerd, dat men het recht had uit daaraan beantwoordende afwijkingen in het spectrum der zon, te besluiten tot dezelfde metalen in de zon. Ook dat is natuurlijk metaphysiek. Immers tot nog toe is dit bestaan proefondervindelijk niet bewezen. Zoo vinden we hier metaphysiek in astronomie en physica, en zelfs in de anthropologie doet dit verschijnsel zich aan ons voor.

Vastgesteld is dat overal en altijd de mensch genoodzaakt is geweest de geometrische waarheden te erkennen en dit heeft de Franschen bewogen tot het voorstel om door geometrische lichtbeelden te toonen, met de bewoners van Mars in correspondentie te treden. Want wáren er menschen — zoo redeneerde men — dan zouden ze ook geometrisch denken.

Ook dit is metaphysiek, alles gegrond op 't geloof in de regelmatigheid of orde in 't heelal. Wat men op onze planeet als algemeen geldend erkend heeft, onderstelt men in 't heelal, en zulk een orde noemt men wereldorde.

Met dit woord „wereld” is zonderling gespeeld. Oorspronkelijk gebezigd voor 't begrip heelal, is 't al spoedig afgedaald tot 't begrip van onze planeet, zooals blijkt uit de woorden „werelddeel” en „wereldgeschiedenis”, en eindelijk in onzen tijd beperkt tot de naaste omgeving van bepaalde individuen. Zooals: de groote wereld, de halve wereld, de kunstwereld enz. In echten oorspronkelijken zin komt het te pas bij 't woord: wereldorde.

Dit is een der stoutste sprongen van den menschelijken geest, de onderstelling namelijk van iets te weten dat overal zou gelden. Dit is 't echte wijsgeerig beginsel, dat dus tevens dogmatisch mag heeten en met alle agnosticisme den spot drijft, en het gelijk stelt met loochening van den grondslag waarop al onze kennis berust.

Met 't aannemen van dergelijke algemeene beginselen op 't gebied der waarneembare natuur is de wijsbegeerte begonnen, daaraan heeft ze haar naam van *metaphysiek* te danken. Die wetten werden geacht altijd en overal te gelden, hadden dus niets meer met 't betrekkelijke uit te staan, maar vertegenwoordigden eenvoudig: 't absolute.

Maar niet alleen in 't waarneembare erkende men dit absolute, ook in 't denkbare, dat wil zeggen in alles wat gedacht kan worden.

Men bracht 's menschen oordeelen tot algebraïsche formules terug, men analyseerde die weder op hunne beurt en kwam zodoende tot logische grondwetten die evenzeer absoluut geldende kracht hadden voor al wat mensch mocht heeten.

Zoo ontstond er naast de *metaphysica* een *metalogica*, een kennis die boven de grenzen der ervaring uitgaat en die door redeneering durft besluiten tot stellingen die niet alleen nog niet bewezen zijn, maar waarvan sommige uit den aard onbewijsbaar mogen heeten.

Evenals de natuurwetten spoken en duivelen verjagen,

die kwelgeesten van 't menschelijk geslacht, verdwijnen nu voor de denkvetten de daemonen en spookbeelden van ons gemoed en zoo verdeelt zich de geheele wereld onzer kennis in tweeën, en zien wij 't absolute of het noodwendige onder tweeërlei gedaante voor ons geestelijk oog.

Daarnaar moeten wij ons leeren schikken en erkennen dat er onontkoombare dingen zijn op natuurlijk gebied, en dat tevens alle verstandelijke werking noodzakelijk is; dat de mensch niet maar zoo leven kan als hij wil en evenmin zoo denken als hij wil, maar dat er tweeërlei wereldorde is, waarnaar hij zich heeft te voegen.

Maar strijden dan die wetten nooit met elkaar. Dit is onmogelijk, zegt Spinoza, want strijdig met de onderstelling, dat ieder dier genoemde wetten overal heerscht en altijd. Wat tegen de natuur is, is tegen de rede en wat tegen de rede is tegen de natuur.

Niet gemakkelijk leert men hierin berusten.

Kinderen, — en de meeste menschen blijven altijd kinderen — verzetten zich tegen alle orde en tucht, en zoo neemt men dan ook telkens weer zijn toevlucht tot een of ander verzinsel om zich tegen de natuurwetten of tot een natuurwet om zich tegen de rede te verzetten.

Wie de natuurlijke wereldorde wenscht te negeren, komt met wonderen aandragen. Zelfs in onzen tijd zijn daarvan bewijzen voorhanden — Bij de Christenen ontstond in de 19de eeuw Lourdes en de zoogenaamde Christian science, en bij de ongeloovigen verhief zich de geestenzienerij en de kwakzalverij tot ongehoorden bloei.

Omgekeerd zal men overal waar de rede de hartstochten tracht te breidelen, natuurwetten in 't geding brengen.

Toch zijn beide pogingen principieel verkeerd, want de hier besproken wetten kunnen elkaar niet tegenspreken,

aangezien ze alomtegenwoordig en alles beheerschend worden voorondersteld.

Al kunnen we de natuurwetten niet logisch en de logische niet natuurkundig verklaren, strijd tusschen beide is uitgesloten voor elk wijsgeerig denkend mensch.

Er is maar ééne wereldorde, waarvan twee zijden ons bekend zijn.

Daarnaast nu wordt door velen echter nog van een derde, een zedelijke wereldorde gewaagd.

Wat hebben wij daarvan te denken?

Van oudsher heeft men daaraan geloofd. De inrichting van ons maatschappelijk leven werd beheerscht, zoo leerde men, door een eeuwige zedewet. Hoe was men daaraan gekomen? De een zei, zij was afgekondigd in 't Paradijs, een ander op den berg Sinai, weer een ander door de onsterfelijke Goden aan Solon, Numa Pompilius of aan de Sibylle geopenbaard. Die zedewetten kwamen echter dan eens met de natuur, dan weer met de rede in botsing, en dit gaf aanleiding tot groote verwarring.

De godsdiensten zijn de eerste pogingen tot een wijsgeerige wereldbeschouwing. Zij zijn de volkswijsbegeerte. In den aanvang van de geschiedenis van elk volk (niet van de wereldgeschiedenis, want elk volk begint weer van voren af aan en terwijl Rusland b. v. eerst nu aan de midden-eeuwen begint, zijn wij reeds lang in de nieuwe geschiedenis) begint het de vraag „van waar” te beantwoorden in zijn kosmogoniën. *In den beginne* schiep God hemel en aarde. In dat tijdperk is van absolute zedelijkheid nog geen sprake. De Grieksche Goden b. v. hadden daarmede niets van doen. Ze waren *niet* zedelijk en de vraag naar hun zedelijkheid werd zoo ongepast geoordeeld dat wie ze met dien maatstaf meten wilde als een ongodist werd

beschouwd. We zullen straks zien hoe juist dit was.

Bij latere ontwikkeling gaat de godsdienst echter van kosmogonie over tot theodicee. Ik bedoel nu niet zoozeer die theodicee die zich ten doel stelt 't bestaan van God te bewijzen, dan wel die theodicee, die aannemende dat God is, het wereldbestuur tracht te rechtvaardigen. Dit is 't karakter van alle hoogere godsdiensten.

Men stelde een zedelijke wereldorde, en eischte nu zeer terecht, — de onontwikkelde mensch doet dit nog — dat de natuurlijke orde der dingen overeenstemde met de zedelijke eischen der menschheid.

Men gevoelde toen reeds dat maar één wereldorde mogelijk was.

In Israël werd elk onheil, ook 't geringste onmiddellijk toegeschreven aan ongeloof of afgoderij, d. w. z. ongehoorzaamheid aan Gods bevelen.

Deze vergeldings-theorie is nog de grondslag der Christelijke leer, immers door de *zonde* is de *dood* in de wereld gekomen en nog in onze dagen worden rampen als die van Martinique en Messina van kerkelijke zijde beschouwd als straffen voor de zonden der bevolking: 't geen alles nog wordt overtroffen door Immanuël Kant, die, omdat hij voor zijn ideaalmensch een eeuwig leven en een Godheid noodig had, op dezen grond beide als postulaat stelde, hoewel hij zelf moest erkennen dat zijn theoretische Vernunft met die beiden geen weg meer wist.

In onze dagen ligt deze dwaling op den grond der zoo algemeen verbreide theosophie, waarvan immers de karma-leer de quintessens mag heeten.

Ik zeg *dwaling*, want een dwaling is het inderdaad. Oogenshijnlijk heeft men gelijk. Logisch moet *elke* wereldorde met de andere sluiten; overeenstemmen. Wie in de

wereld (d. i. 't Heelal) orde onderstelt, sluit elke tegenspraak uit, want de wereldorde is absoluut, kent geen grenzen.

Wat tegen de natuur is, is tegen de rede enz.

Zoo moet 't dus ook met de zedelijke wereldorde wezen althans, indien er een zedelijke wereldorde bestaat. Maar deze onderstelling is verkeerd. Absoluut is in 't zedelijke niets. Er is dus geen zedelijke *wereldorde*.

De Grieken hadden 't goed gezien. De Grieksche Goden stoorden zich niet aan maatschappelijke wetten.

Eerst toen de Godheid op aarde was gekomen en mensch geworden was, kreeg de zedelijkheid een bovenaardsch karakter en werd godsdienst en zedelijkheid een.

De mensch moest N. B. volmaakt worden gelijk de Vader in de hemelen volmaakt was, men stelde zich als ideaal een Koninkrijk Gods op *aarde*.

Nog eens, dit is verkeerd gezien. Onze zedelijke verhoudingen zijn betrekkelijke verhoudingen. Zij hebben met het Absolute niets van doen en zijn afhankelijk van plaats en tijd.

Zulke betrekkelijke verhoudingen en wetten kunnen nooit op 't eeuwige worden toegepast.

God is niet schoon, zooals de Grieken droomden; God is niet goed, zooals ons Plato heeft geleerd, want God is geen persoonlijkheid. Is God een mensch? riep de vrome Israëliet terecht, verontwaardigd uit. Nu doet Kant wel zijn uiterste best de zedelijkheid zoodanig op te schroeven, dat zij absoluut schijnt, maar al dat abstraheeren en formaliseeren helpt niets. Een Rus blijft altijd een Tartaar.

Spinoza zag dit beter in. Kant zeide: De zedelijke geboden zijn geboden van God. Dit is niet waar, „want”, zegt Spinoza op zijn verheven, eenvoudige, verstaanbare wijze: „want ware dit 't geval, dan *konden* zij niet overtreden worden”.

Een goddelijke wet is onschendbaar. Avec le ciel il n'y

a pas des accommodements, en juist omdat hij het tegendeel als zijn meening vooropstelde, heeft Tartuffe zich voor eeuwig belachelijk gemaakt.

Zoolang men een zedelijke wereldorde stelt, is de vraag naar den oorsprong van 't kwaad onoplosbaar.

Maar is er dan geen zedelijke orde, zal men vragen. En dáárop moet volmondig ja geantwoord worden. Maar dat is menschenwerk, die hebben wij gemaakt, die is niet kosmisch maar geografisch, die betreft de wereld in haar meest alledaagsche, bekrompen beteekenis.

Wel staat zij verre boven de rechtsorde, maar met de wereldorde heeft zij niets van doen. Wie met 'teeuwige rekt kan geen zedewetten vaststellen, en te verlangen dat 't wereldgebeuren zich zal schikken naar de eischen die wij stellen aan 's menschen gedrag, is een kinderachtige opvatting van 't Wereldbestuur.

Deze vraag behoort niet gesteld te worden, is niet voor beantwoording vatbaar.

Zedelijke overwegingen kunnen niet gelden bij natuur- of denkvetten, en daar is het alleen dat wij 't Absolute kunnen benaderen. Gelukkig wie dat nog gelooft. Al 't andere is bijgeloof dat de menschen ongelukkig maakt en aan de bangste twijfelingen ten prooi laat.

Al wat uit den aard betrekkelijk is, moet verwijderd worden uit ons wereldbeeld, willen we daarin waarlijk het Bestendige en het Volmaakte zien.

SOCIALE WEGWIJZERS

DOOR

H. VAN TRESLONG.

De Psyche der Menigte; door
Mr. H. L. A. Visser. Haarlem 1911.

Wie een twintigtal jaren geleden de vorderingen der jonge wetenschap der sociologie mocht gadeslaan, hij zou allicht de verwachting hebben uitgesproken, dat de ontwikkelingsgang dier wetenschap een even rustige en regelmatige zou zijn als die der zoogenaamde exacte natuurwetenschap. Die verwachting nochtans werd bedrogen; de sociologie begaf zich op gevaarlijke zijpaden; de emotioneele natuur van menig socioloog verleidde tot uitstapjes op politiek en zedekundig terrein, gedreven door de hoop, de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek te kunnen benutten, ten einde zekere ongewenschte maatschappelijke verschijnselen van onze dagen te brandmerken als strijdig met de wetenschap, als onredelijk en onzedelijk. De sociologie, nauwelijks de kinderschoenen ontwassen, weinig meer dan een verzameling van systematische rubrieken, begaf zich in den dienst der politiek en der zedeleer. . . . De onderzoeker moest zijn plaats afstaan aan den welmeenenden geneesheer, die ook door andere dan wetenschappelijke drijfveeren zich liet leiden. Op die wijze bracht zij zich op dubbele wijze

in discredit: de ongewenschte sociale verschijnselen vermocht zij niet weg te redeneeren, en de zuiverheid harer bedoelingen en uitkomsten leken zeer verdacht.

Als er één gewichtige conclusie uit het hierboven aangekondigde werk te trekken is, dan is het des schrijvers stelling, dat men met redeneeringen niet veel bereikt op sociaal gebied (p. 230). Toch is zijn boek een poging om een ongewenscht maatschappelijk feit door argumenten tegen te gaan. De schrijver meent n.l. opgemerkt te hebben, dat er in onze dagen te veel wordt geofferd aan den gemeenschapsgeest, ten koste van de „individualiteit”. Daarom wenscht hij als goed vaderlander de lieden van het „Binnenland” in te lichten, wat er op sociaalpsychologisch gebied in het „Buitenland” zoo al tot stand gekomen is. Met die kennis gewapend, zal men hier te lande in de aangegeven richting kunnen doorgaan, en aldus het door hem geschetste gevaar kunnen keeren. Men ziet het, de schrijver heeft nog niet alle vertrouwen verloren in de bekeeringswaarde der redeneering.

„Overigens begint men hier te lande dat gevaar reeds in te zien”, verklaart hij in de Inleiding (p. XIV). Mannen als G. Heymans, Krabbe en Treub hebben er reeds op gewezen (ibid.). „Deze verschillende uitingen,” aldus de schrijver, „die „te meer waarde hebben, omdat zij allerminst van eenzijdig conservatisme of gemis aan gemeenschapswaardering „verdacht kunnen worden, bepleiten direct of indirect versterking van de kracht der individualiteit als correctief „tegen gemeenschapsuitwassen.” (Inleiding p. XVI). Deze duistere zinsnede geeft geen duidelijk inzicht in den aard van het geschetste gevaar, ook al zegt de schr. even te voren: „En indien het waar is, dat het in gemeenschap zijn „in meerdere of mindere mate een gevaar oplevert; dat „het een buitengewone meesleurende kracht in zich bergt

„en dat de individualiteit er in somtijds zelfs dreigt ver-
„loren te gaan” (p. XIV).

Allereerst, is men geneigd te vragen, wat bedoelt de schrijver met den term individualiteit. Is hij gelijkbeduidend met het begrip persoonlijkheid? En zoo ja, heeft hij de individualiteit van den éénling op 't oog, of die der gemeenschap? Het is toch een bekend feit, dat ook de gemeenschap, een individualiteit, een persoonlijkheid, soms zelfs een zelfbewuste persoonlijkheid kan zijn. Die sociale persoonlijkheid groeit soms ten koste van de persoonlijkheid der leden, het is waar. Maar schuilt daarin te allen tijde een gevaar? Als de tempel een indruk van harmonie en grootheid maakt, ten koste van de bouwstenen, die onzichtbaar blijven, schuilt dan in dat feit een gevaar? Is een losse hoop bouwmetaal mooier, of minder „gevaarlijk” dan het bouwwerk, dat er uit groeide? De beantwoording van die vraag is steeds een eenzijdige, al naar mate men zich op individueel of wel op collectief standpunt plaatst. Er zijn gevallen inderdaad, waarin het te betreuren is, dat de persoonlijkheid van belangwekkende individuen zoo weinig zich doet gelden. Maar het is ook te betreuren als een overdreven individualisme de sociale bouwsels tegengaat, waarin de eenling herboren wordt tot een nieuwe persoonlijkheid. De vraag kan dus niet in een algemeene, afdoende formule beschouwd worden; zij behoort tot het gebied der sociale ethiek en wanneer de schrijver meent, dat de psychologie der menigte die vraag kan oplossen, dan begaat hij dus een vergissing. Het zeer bijzondere onderwerp der menigte-psychologie, waaraan zijn geheele boek is gewijd, is niet in staat de sociale problemen op te lossen, waarvan de schr. ons een overzicht geeft.

Hij brengt ons n.l. in kennis met de weidsche, min of meer fantastische theorieën, die het driemanschap Tarde, Le Bon en Sighele over de „ziel” der menigte ten beste

hebben gegeven. Vervolgens probeert hij op het voetspoor dezer gidsen eene systematiek der menigten te schetsen, eene systematiek, die duidelijk doet uitkomen, hoezeer de eigenlijke wetenschap, waartoe de psychologie der menigte behoort, onbekend bleef bij dit drietal voorlichters van het groote publiek. Anders toch zijn uitingen als deze onverklaarbaar: „Aan den anderen kant valt een onderzoek te doen in „de richting van het minimum gemeenschappelijk belang, „dat voor den socialen band noodig is. Voor het te zamen „zijn is steeds minstens een gedeeltelijke belangengemeen- „schap noodig. Verschillen de belangen te sterk, dan valt „de sociale groep uiteen.” (p. 92). In werkelijkheid berusten weinige sociale groepen op belangen, hoe miniem ook. Gelijk men weet hebben vooral de Engelsche psychologen en filosofen het belang als hoogste sociale drijfveer beschouwd. De nieuwere psychologie van het onderbewuste heeft de onhoudbaarheid dier theorie aangetoond. De wijze van ontstaan en ontbinding der groepen is een andere, dan zooals de schrijver het zich voorstelt. Het instinct, de nauwelijks-bewuste drang spelen de groote rol in het sociale leven; het belang daarentegen eischt zelfbewustheid en heeft daardoor een geringe sociale beteekenis.

Men krijgt bij het lezen van des schrijvers arbeid den indruk, dat hij in de meening verkeert, alsof Le Bon, Tarde, Sighele en hunne volgelingen de ontdekkers zijn der sociaalpsychologie. In werkelijkheid staat de zaak anders. De sociaalpsychologie is een wetenschap, die vooral door den arbeid van Duitschers en Amerikanen een eerbiedwaardige hoogte heeft bereikt. Tarde en Sighele hebben zich ongetwijfeld verdienstelijk gemaakt door de aandacht te vestigen op een onderdeel der sociaalpsychologie, dat vrijwel ontsnapt was aan de aandacht der vakpsychologen, maar hun arbeid moest gebrekkig blijven, omdat zij niet voldoende psychologisch geschoold waren.

De intuïtie wees hun den weg, en al begingen zij vele grove fouten, er blijft na behoedzame schifting toch genoeg over om de door hen verkregen resultaten te waardeeren.

Tarde, de schitterendste geest van het drietal, heeft wel de minste wetenschappelijke uitkomsten verkregen. Zijn zoo-genaamde „wet” der nabootsing is allerminst een wet, doch enkel de uitdrukking van het feit, dat vele sociale feiten berusten op het instinct der nabootsing. Naast dit instinct doen zich nog tal van andere sociale instincten gelden, die alle hun waarde hebben bij het tot stand komen der groepenverschijnselen. Tardes werken bezitten de schitterende aantrekkelijkheid van elke dialectische poging, die de resultaten, door de wetenschap verkregen, nog eens òm weet te werken en wel zoodanig, dat al die resultaten lijken voort te vloeien uit de eeuwige wet der innerlijke tegenstrijdigheid.

Wat Le Bon betreft, — hij heeft veel aan Sighele ontleend. Zijn fantazie en zijn politieke hartstocht spelen hem dikwijls parten. Doch wij mogen deze bespreking niet uitdijen tot een psychologische kritiek van de vele onzinnige stellingen, door Le Bon met brutalen durf neergeschreven — uit onbekendheid met de psychologie. — Ook Sighele is allerminst psycholoog; hij begrijpt b.v. niet dat de term „misdadige gemeenschap” een tegenstrijdigheid is, wijl iedere gemeenschap de normen aangeeft voor de handelingen harer individuen. Genootschappen van misdadigers berusten wel degelijk op zedelijke beginselen; de afschuw voor verraad, voor ongedisciplineerdheid is in die kringen even sterk als in de gewone sociale groepen. Wat bovendien het door Le Bon „ontdekte” verschijnsel betreft, dat in de „menigte” de affectieve momenten op den voorgrond treden, ook dat is slechts gedeeltelijk juist. Er bestaan affect-groepen, zeer zeker. Doch evenzeer bestaan er intel-

lectueele gemeenschappen, belangengemeenschappen, wils-gemeenschappen, enz. Elk individu maakt deel uit van tal van uiteenloopende groepen. zelfs al maakt hij geen deel uit van eene menigte. Le Bon noemt alles „menigte”; hij bedoelt daarmee de „affect-menigte”, en aangezien die affect-menigte aan affecten onderhevig is, en hij persoonlijk de affecten niet welgezend is, veroordeelt hij heel het gemeenschapsleven, wijl het teert op affecten. Zulk eene psychologie is wel zeer gemakkelijk, maar aan den anderen kant toch te naief, dan dat zij in ernst kan worden aanvaard. Daarom blijft het raadselachtig, hoe de schrijver zich heeft kunnen neerleggen bij de eenzijdige voorlichting van het meergenoemde drietal, waar hij toch over ernstige wetenschappelijke werken had kunnen beschikken. We behoeven heusch het „Buitenland” niet te benijden om zulk een oppervlakkige psychologie, en de proeve, die de Nederlandsche vertolker er van aanbiedt, kan ons allerminst tot ander inzicht brengen. Want na de systematiek, op de menigte-psychologie gebaseerd, biedt de schrijver ons een hoofdstuk aan over „psychische infectie”. Infectie is een leelijk woord; het wijst op een ziekte-toestand en op een ziektehaard. Uit de toelichting blijkt echter, dat de schrijver het oog heeft op het veld-winnen van overtuigingen, en dat die overtuigingen niet altijd ziekelijk zijn te achten. Zoo had hij dus evengoed kunnen spreken van de ideeën-voortplanting, ware het niet, dat de zedelijke strekking van het boek een brandmerken van het meergenoemde „gevaar” eischte en dus een krachtigen term noodig maakte. Sommige epidemieën waren inderdaad van ziekelijken aard; de schrijver had echter bij de sociaalpsychologie of bij de milieutheorie inlichtingen kunnen vragen, waarom in bepaalde tijdperken een nieuw veld-winnend geloof ziekelijk is, en waarom in andere tijden die geloofs-voorstellingen

normaal zijn te achten. In plaats daarvan heeft hij het advies ingewonnen van zekeren heer Stoll, die ontdekt meent te hebben, dat alle propaganda, alle voortplanting van overtuiging op „suggestie” berust. Deze ontdekking is echter niet zoo geweldig als zij lijkt. Immers, als suggestie beteekent: het ondergrondsche uitoefenen van invloed, dan beteekent zijne ontdekking enkel, dat propaganda plaats heeft door het feit, dat de eene mensch op den ander onderbewusten invloed uitoefent. Bij zelfbewuste propaganda geeft de beïnvloede uit vrije overweging zijn instemming te kennen; bij suggestie ontbreekt die instemming ¹⁾. Doch bij Stoll is elke „infectie” een suggestief proces. Niet redeneering, maar wilsdwang door mystieke voorstellingen of door krachtsontplooiing, door „heroïsme” begunstigen de voortplanting der ideeën. Een voortplanting door affecten is echter nog geen suggestieve voortplanting. Bovendien bezitten redeneeringen wel degelijk propagandistische waarde. Geen redelijke *verklaring*, maar een zedelijke *benaming* moet den lezer tevreden stellen: de schrijver die een vierde deel van zijn werk aan de ideeën van den Heer Stoll heeft gewijd, had gerustelijk heel dit hoofdstuk kunnen weglaten. De Stollische psychologische wijsheid (of is het de schrijver, die hier aan 't woord is?) wordt overigens treffend toegelicht door de volgende kostelijke frazen:

„De psychologische proef of iets zijn oorsprong dankt „aan rustig overleg dan wel aan den zwijmel van suggestief-enthustiastische ekstase, ligt daarin, of men daarna „berouw heeft.” (pag. 149). En: „Ook heroïsme is een „suggestief verschijnsel, een door uitwendige omstandigheden, wier werking zoowel direct als contrair-suggestief „zijn kan, bewerkte ekstase.” (ibid.) Dergelijke staaltjes hadden

1) P. Janet. L'automatisme psychologique. Paris. 1910 p. 140.

den schrijver reeds moeten argwaan doen krijgen in de bevoegdheid van zijn leidsman.

In een slot-hoofdstuk geeft de schrijver de voorbehoedmaatregelen aan, die in verband met het door hem meegedeelde kunnen, of moeten genomen worden. De rechter b.v. zal voortaan op advies van Sighele en Le Bon moeten rekening houden met een verminderde verantwoordelijkheid voor misdaden, in gemeenschap begaan. We zijn zoo vrij een tegengestelde meening te huldigen. Zeer zeker moet de rechter er van doordrongen zijn dat elke daad de resultante is van tallooze motieven, maar alleen met die motieven heeft hij te rekenen. Het individu, dat als lid eener misdadige bende tot misdaden overging, worde niet met een zachteren maatstaf beoordeeld uithoofde van een verminderd zelfbewustzijn, doch enkel wijl de rechter beseft, dat tragische worstelingen zich hier voordeden, „goede” zoowel als „kwade” met het gevolg dat de kwade overwonnen, wellicht na langen strijd.

Men leze eens na wat er voorafging aan den moord der de Witten om te leeren beseffen, hoezeer de beulen zich beschouwden als de voltrekkers van een strafvonnis, door de natie geischt, wijl de gerechtigheid de bestraffing der verraders eischte. Men herleze de scene van Verhoeff den zilversmid, dien dweper, toen hij op het Stadhuis geroepen werd om hem te doen zwichten; men herdenke de standvastigheid van dien man, die zich beschouwde als een werktuig, bestemd om de geschonden gerechtigheid te herstellen, om te beseffen hoezeer ook de misdadige menigte gehoor pleegt te geven aan zedelijke motieven. Dat Le Bon en Sighele die zedelijke motieven niet vermochten te ontdekken het is de schuld van hun politiek fanatisme, dat in den tegenstander den slechtaard pleegt te zien.

Wat heeft tenslotte de schrijver bereikt door zijn betoog?

Mij dunkt de oogst moet hem zelven wel schraaltjes lijken. De argumenten waarvan hij zich bedient zijn niet gecontroleerd in de ervaring en dus onbetrouwbaar. Ongetwijfeld bestaat het verschijnsel waarop hij doelde ¹⁾; doch aan hem ware de taak geweest aan te toonen, wát het gevaar is en waarom het een gevaar is. Die taak zal hij wellicht volbrengen, onderstellen we, in een nieuw werk, een boek van sociaal-ethische strekking. In dat boek zal hij de normen kunnen stellen, die hij voor zich als maat der dingen erkent om, daarop steunende, het gevaar te bestrijden met wapenen, aan het zedelijk leven ontleend. Dan zal hij sterker staan dan op het thans door hem betreden gebied, dat met sociale politiek en sociale ethiek voorloopig niets heeft uit te staan. Hem brengen wij intusschen lof, niet enkel om de zedelijke bedoeling die uit zijn werk doorstraalt, maar om den ijver ook, die hem bijna alle litteratuur deed bijeenbrengen, welke op het speciale gebied der menigte-psychologie bestaat.

1) Hem zij echter in overweging gegeven het feit op te helderen, waarom in tijdperken van inzinkend gemeenschapsbesef, zooals in ons land in de periode van 1820—1870 het geestelijk peil en het persoonlijk besef zoo laag stonden, getuige het menschensoort der Camera obscura en van den roman van Woutertje Pieterse. Individualisme en gemeenschapszin vermogen beide groote mannen voort te brengen, getuige Sokrates, Luther aan de ééne zijde, en Schiller, Paulus, Tiberius Gracchus aan den anderen kant. De hoofdzaak is, dat beide stroomingen jong en vol leven zijn; alleen het sleurleven der traditie doet schade aan de „individualiteit”.

REPLIEK

in zake „de R. K. Kerk en de afstammingsleer”

DOOR

L. H. GRONDIJS.

De Katholiek dr. ing. Beekman heeft in het weekblad „de Groene” van 27 Aug. jl. eene beoordeeling geplaatst van mijne aanvankelijk in dit tijdschrift verschenen en daarna in brochurevorm uitgegeven verhandeling: „De R. K. Kerk en de afstammingsleer.” Hij heeft daarin de opmerking gemaakt, dat ik sommige R. K. auteurs oppervlakkig zou hebben gelezen en daaronder met name P. Wasmann S. J. Een enkel woord zij mij hierover gegund. ¹⁾

In de Maart afl. pp. 106—111 ²⁾ heb ik eenige citaten beproken uit werken van vier R. K. schrijvers, waaruit m. i. volkomen blijkt, welke onzekerheid daar heerscht in de bepaling van het kenmerkende onderscheid tusschen de menschen- en de dierenziel. De door mij gekozen auteurs zijn: de Kannunik dr. Duilhé de St. Projet, wijlen rector van het Seminarie te Toulouse, pater M. Th. Coconnier O. P., Paul Schanz wijlen professor aan de universiteit

1) De redacteur der 'Groene' heeft — m. i. ten onrechte — bezwaar gemaakt, eene anti-kritiek van mijn hand op te nemen, teneinde daarmede voortvloeiende debatten te vermijden. Geen criticus mag boven censuur gesteld worden!

2) Brochure pp. 59—64.

Tübingen, en Pater E. Wasmann S. J., vier mannen, die een groot, zij 't wellicht door de ultra-orthodoxie gewraakt, gezag hebben in de apologetische wetenschappen.

De belangwekkendheid der gekozen citaten berust hierop: dat men ze slechts achter elkaar behoeft te lezen om onmiddellijk te worden getroffen, door de meer dan gedwongen houding, door deze geleerden aangenomen. Als katholieken, en vooral als geestelijken, vertrouwd met het gansche „depositum fidei” moesten zij bij hunne studie zich blijvend laten leiden door theologische aannamen, die ook in de natuurwetenschappen, van verstrekkende beteekenis zijn. Onaantastbaar is bijv. voor hen de meening, dat 's menschen ziel een anderen oorsprong heeft dan de ziel van het dier. De eerste wordt telkens op een oogenblik, liggende tusschen conceptie en geboorte van elken mensch, afzonderlijk voor hem geschapen; de laatste vormt zich door natuurlijke, in de dingen blijvend werkende, oorzaken. Misschien zou de katholiek mogen aannemen, dat de ziel des menschen uit de zielen der ouders zonder tusschenkomst van den Schepper ontstond, welke aanname hem een eind dichter bij moderne opvattingen zou brengen, doch al zou dit — gelijk door mij is aangevoerd — niet zijn te beschouwen als eene *ketterij*, de vorige meening is zoo algemeen, dat het teberdebrenge van het laatste gevoelen, gelijk o. a. Günther dat heeft gedaan, zou moeten worden beschouwd als eene temeraire en gevaarlijke daad.

Voor bovengenoemde heeren stond dus, voor hun onderzoek begon, als een paal boven water, dat de menschelijke ziel, als onsterfelijke en onvernietigbare vorm verre moest staan boven de vergankelijke dierenziel. Dit onderscheid van oorsprong moet blijken in een volstrekt verschil tusschen de functies of „vermogens” der ziel. De menschelijke ziel is bestemd voor de aanschouwing der waarheid, al blijft

zij tijdens het aardsche leven aan de zinnen gebonden. De dierenziel is veel meer één met het lichaam.

Bovendien is elke Katholieke schrijver over deze onderwerpen gehouden, de afscheiding tusschen de menschen en de dierenziel zóó scherp te handhaven, dat de afstamming onzer psyche van die van het dier den lezer als iets wezenlijk onmogelijks wordt ingeprent. Deze Katholieke lezer moet gevrijwaard blijven voor tal van genetische verklaringswijzen, die in de Europeesche ontkerstende wetenschap de leeringen van de moraal, de samenleving, den godsdienst etc. beheerschen.

De vier genoemde Katholieke geleerden behooren niet tot het genus der 'dompers'. Zij zijn vaak zoover gegaan, als zij maar eenigszins konden, en hun moed moet vooral niet te laag worden aangeslagen. Wanneer men zool lees, wat de z.g. orthodoxe Kath. pers een ijver ontwikkelt, om geloofsgenooten op modernisme en ketterij te betrappen (laat staan andersdenkenden) om dan gedurende lange maanden en jaren de edelste en meest belangelooze mannen door aanhitsing het werken onaangenaam te maken, en onmogelijk, zoodra Rome op dit gedrijf mede ingaat; wanneer men kennis neemt van de Fransche Semaines religieuses, en ten onzent van het Huisgezin, de Maasbode etc. etc., van het gedoe der Maignen's, en Fontanes en der in ons land, dan is men niet in de stemming gekomen, om van de leeringen van p. Wasmann e. a. anders dan met achting kennis te nemen.

Maar het blijft met dat al voor den buitenstaander opmerkelijk te zien, hoe deze auteurs met al hunne kennis, ja hunne genialiteit zich blijven bewegen aan deze zijde van een vóór hen getrokken streep, op straffe van censuur en vernietiging van hunne sociale roeping en hun levenswerk.

Men ziet bij al de schrijvers van deze meer wetenschappe-

lijke groep in de Kerk de neiging om de zielsqualiteiten van het dier naar boven te schuiven.

De een blijft op een flinken afstand van de streep, de ander nadert haar soms met groote gelijkmoedigheid, om plots terug te schrikken, een derde dringt er zoo spannend dicht op aan, dat men zou willen roepen: „pas op, denk om den inzet!” — maar erover gaat geen een.

Men stelt zich bij dit alles onwillekeurig de vraag, of deze geleerden, die tegelijk als ordegeestelijken eene veelzijdige pressie ondergaan, niet elk oogenblik worden beïnvloed door bijgedachten, waaronder de vrijheid en onbevangenheid van hun geestelijk werken lijden moet. Ditzelfde behoort wel in mindere mate voor den R. K. leek te gelden, doch alleen wijl deze niet de smijdigheid heeft, die door eene opvoeding op de theologische ordescholen en seminaria wordt bereikt, en omdat hij niet zoo spoedig door de censuur getroffen wordt.

1°. „*Eenige onvoorzichtig gekozen uitdrukkingen van Schantz en Duilhé de St. Projet, die in hun verband gelezen, weer volkomen duidelijk worden, hadden mij niet tot de uitspraak mogen brengen, dat volgens hen aan de dieren verstand mocht worden toegekend.*”

Ik moet antwoorden, dat ik mijne citaten blijf handhaven. Ze geven het standpunt der schrijvers geheel weer. Dr. B. heeft te veel willen bewijzen.

2°. *Van oppervlakkig lezen is de schrijver niet vrij te pleiten, waar hij Wasmann's argument om den wevermieren geen verstand toe te kennen, aldus wedergeeft: indien wij aan die mieren verstand toeschreven, zouden wij dit evenzeer moeten doen jegens de hoogere dieren. En hier is geen reden voor, ergo.... Zoo bezien, ziet het er nog al raar uit.*

Maar Wasmann schrijft: „Wenn die auf der menschenähnlichen Gehirnentwicklung beruhende „eigene Intelligenz der Tiere“ zu solchen Leistungen fähig wäre, dann müssten wir ja jene wunderbaren Beispiele bei den höheren Säugetieren finden, nicht aber bei den Ameisen mit ihrem Insektengehirn.“

Het bewijsprocédé van Wasmann is in het algemeen het volgende.¹⁾ Hij beschrijft een in de rij der dierlijke wezens laag aangeschreven dier, bestudeert eene handeling, waarin het karakter van doelmatigheid duidelijk is uitgedrukt, *overdrijft* dan in hooge mate de samengesteldheid der in het dierlijk bewustzijn werkende finale oorzaak, zoodat de bedoelde handeling zich voor 's lezer's oog gaat afspiegelen als een *zelfs voor het menschelijk vernuft* bijna onbereikbaar kunstwerk, om vervolgens den lezer het volgende argument toe te voegen: „Neemt gij aan, dat de denkkraacht bij dierlijke wezens in verband van evenredigheid staat met de samengesteldheid der hersens, *dan hebt gij te verklaren*, hoe het komt, dat „hoogere” dieren, ja de mensch, in de verste verte niet tot soortgelijke praestaties bekwaam zijn. Kunt gij dat *niet*, dan zult gij toegeven, dat die handelingen niets met een „verstand” der dieren hebben uit te staan, voorts, dat zij in haar geheel aan die dieren moeten zijn medegegeven, en dit wel door een „persoonlijken Schepper van hemel en aarde etc. etc.”

Dit echter is een argumentum *ad hominem*, waar achter verborgen is het volgende argumentum *ad rem*: „van mij zult gij niet anders te hooren krijgen dan eene repliek op uwe eenzijdigheden, want ik ben bij voorbaat niet bereid om een dierintelligentie toe te geven.”

Want Wasmann's argument (dat ik volmaakt correct heb

1) Zie o. a. zijne studie: Der Trichterwickler.

weergegeven) is alleen doorslaand, wanneer toegegeven wordt, dat z. g. hoogere diersoorten niet in staat zijn tot gelijke of hoogere praestaties dan i. c. de wevermieren (die hun nesten weven door met hun eigen larven, die een draad afscheiden, in den bek, heen en weer te loopen, en enkel hier en daar dien draad te hechten) Secundo, wanneer de tegenstander met den graad der complicatie van de hersens toegeeft bijv. enkel het aantal hersenwindingen te meenen.

Want (om van de eerste vooronderstelling niet eens te spreken) op zijn beurt zou de tegenstander aan Wasmann, den voorstander van eene meerstammige ontwikkeling der dieren, kunnen vragen, of 't niet mogelijk was, dat de insecten een eigen morphologische ontwikkelingsrij, ook van de hersenvormen, hadden doorloopen. Het is nl. bekend, dat bijen en mieren, van wie meer ongewone praestaties in aller mond, en ook proefondervindelijk geconstateerd zijn, niet het minst door Wasmann's geniale vindingrijkheid, ook een zeer veel samengestelder „Insektengehirn” hebben, dan de andere insecten. ¹⁾

Waar de gecompliceerdheid der mierenhersens een feit is, kan men wellicht wijzen op het grootere relatieve hersenvolumen bij de hoogere dieren. Wil men uit dit grootere volumen

1) Das Hirn (sc. bij de insecten) entsteht ontogenetisch durch Verschmelzung von drei Ganglienpaaren und besitzt, namentlich bei den Staaten bildenden Formen, einen sehr complicirten Bau.

R. Hertwig, Lehrbuch der Zoölogie⁵, 416.

Les parties que nous venons d'énumérer (sc. l'encéphale) sont, dans plusieurs groupes d'Insectes, bien distinctes les unes des autres. Il n'en est pas de même chez les Hyménoptères, (waartoe de mieren, wespen en bijen behooren). Dans cet ordre le cerveau et le ganglion sous-oesophagien se réunissent en un encéphale massif, ... L'encéphale est, dans ce cas, simplement perforé d'un trou oesophagien relativement très étroit.

Ch. Janet, sur les nerfs céphaliques, etc. de la Fourmi.
(Mém. de la Soc. Zoöl. 1899, p. 297).

een meer uitgebreide hersenwerking afleiden, dan moet men onderscheiden tusschen het *aantal gevallen*, dat door het denken (verstand) moet worden verwerkt, en de *meer of minder intensieve wijze*, waarop elk geval waarin het dier kan geraken, wordt opgelost. Het is bijv. niet onmogelijk te achten, dat bij de hymenopteren de moeilijkheden, waaraan zij blootgesteld zijn, tengevolge van hunne zeer geregelde individueele en stam-huishouding, veel beperkter in getal zijn, dan bij veel hoogere dieren, doch dat elke moeilijkheid op betrekkelijk even heldere en bevredigende wijze, door *overleg* wordt opgelost. In 't algemeen kan men bij alle vormen van begaafdheid onderscheiden tusschen extensieve en intensieve bewustheid.

Overigens is het verband tusschen hersenprocessen en bewustzijn, van enkele altijd min of meer oppervlakkige op dogmatisch parallelisme berustende analogieën afgezien, nog duister, en evenzeer de vraag naar de doelmatigheid in den bouw der hersenen. Argumenta ad rem kan men er moeilijk uit afleiden.

En laat men bovendien, gelijk Wasmann, eene polyphyletische afstammingsleer gelden, dan wordt de beteekenis van Wasmann's opmerking nog meer apokrief, of als men wil nog duidelijker.

Zulke argumenta ad hominem kan men in Wasmann's werken herhaaldelijk aanwijzen. Wanneer hij (en hier dwaal ik niet af van mijne verdediging) bijv. *verstand* en *rede* onderscheidt in zijne polemieek tegen scheiding dier twee „vermogens”, gaat hij *niet* na, wat Kant daarover gezegd heeft, maar voert een fundamenteel begrip van tegenstanders der scholastiek als volgt aan: Vernunft, insofern sie vom Verstande sich unterscheidet, bezeichnet **nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche**, die Fähigkeit, die Mittel

zum Zwecke hinzuordnen und zweckmässig — vernünftig — zu handeln.”¹⁾

Op dezelfde wijze zou men de scholastiek kunnen bestudeeren met behulp van een latijnsch schoolwoordenboek. Een ieder weet echter, dat een woord, zoodra het door den wijsgeer wordt overgenomen, den geijkten zin verliest en nieuwen inhoud krijgt!

Kant komt ook nog! „Indem der „philosophische Reformator” Kant den Verstand als ein Vermögen der **Regeln**, die Vernunft als ein Vermögen der **Prinzipien** bezeichnet, weicht er zwar von der alten Unterscheidung nur im Ausdruck ab (*sic!*) Wenn er jedoch beifügt, die Vernunft besitze Begriffe, die sie nicht dem Verstande entlehne, hat er eine neue, aber unrichtige, und widerspruchsvolle Behauptung aufgestellt, deren Beweis ihm völlig mislungen ist. Wir brauchen auf dieselbe hier um so weniger Rücksicht zu nehmen, da sie unter den modernen Zoölogen, . . . schwerlich einen Verteidiger finden dürfte (lees: *daar Kants werken op den Index staan, zijne leerstellingen ex cathedra zijn veroordeeld, en daarom in alle seminaria ad majorem gloriam philosophiae S. Th. Aq. jaarin jaaruit worden weerlegd*). Wir sind **somit** vollständig berechtigt, Verstand und Vernunft als sachlich gleichbedeutend zu betrachten”²⁾.

Het is ook dáárom niet verdedigbaar, dat Wasmann den zin van het wijsgeerige woord „Vernunft” uit eene Duitsche dictionnaire opslaat, daar deze vooral bij de Nakantische filosofen voor 't grootste deel samenvalt (nl. in zijn onderscheid van „Verstand”) met dien van „intellectus” bij S. Thomas. „Intellectus” beteekent daar het aanschouwen van de waarheid naar verhouding van de mate onzer bevassing, en wel zonder redeneering. Elke redeneering is een

1) Instinkt und Intelligenz im Tierreich 3, 19.

2) *ibid.* 20.

daad van het verstand, die begint met, en weer eindigt in de rustige kennis, die de redelijke is ¹⁾). De engelen hebben de zuivere rede; de mensch kan daaraan alleen naar verhouding zijner betrekkelijke krachten deel hebben.

Wat de scheiding van verstand en rede betreft even het volgende: De plant heeft volgens de School een vegetatieve ziel, het dier een sensibele; dit beteekent niet, dat het vegetatieve en het sensibele leven bij het dier niet één zijn, noch wellicht, dat sporen van sensaties bij alle planten noodzakelijk afwezig moeten zijn.

Evenmin behoeft men kortweg te verwerpen, dat verstand en rede (in de scholastiek: ratio en intellectus), ook al zijn zij in het menschelijk bewustzijn niet zuiver scheidbaar, daarom niet overwegend met het accent op 't verstand in het dier, en vooral met den nadruk op de rede in den mensch, maar in beide kunnen worden aangenomen. Mijne opmerking was daarom te minder „*absurd*” (dr. B.) daar ik in een reeks van citaten had aangetoond, dat de onderscheiding door apologeten, die zich op de basis van S. Th. leer stellen, feitelijk al ingevoerd is.

Wasmann's psychologie heeft vele zoölogen geïmponeerd, doch dit moet behalve door zijne uitgebreide kennis en groote handigheid ook verklaard worden door de onvoldoende logische scholing dier zoölogen, waarop Wasmann zelf trouwens telkens den nadruk legt.

Volgens Wasmann is reeds in het eenvoudige oordeel „de hond is een dier” eene uiting van „intelligentie” na te wijzen, waartoe een dier niet in staat is. Nu strijdt zulk eene opmerking met de feiten. Een hond, die naar een rood voorwerp toespringt met de vreugde, waarmede hij anders naar zijn stuk vleesch holt, heeft in 't bewustzijn:

1) Summa I, qu 79 a. 8.

dat (het voorwerp) = (als vleesch): een oordeel. Wanneer hij herhaaldelijk een als heer gekleed persoon vriendschappelijk besnuffelt: die = (iemand als mijn baas): een oordeel. Het ontbreken van gearticuleerde en daarom modificeerbare *geluiden* is nooit een bewijs voor het ontbreken van *begrippen*. Het kind, dat nog niet spreekt, heeft onophoudelijk begrippen, oordeelen, gevolgtrekkingen. Even zoo vele dieren.

Men kan ze bij deze niet door middel van hunne uitingen *bewijzen*, en het kan niet in mijne bedoeling liggen, deze inzichten aan een ander op te dringen. Maar even verdacht als de romanticus à la Brehm en Büchner, die de aandoenlijkste psychologische romans tusschen dieren uitspint, is de scholasticus, die met hardnekkigheid *bewijst*, dat het dier geene oordeelen etc. heeft.

Wil men sommige handelingen van 't dier, die m. i. niet anders te verklaren zijn dan door oordeelen en gevolgtrekkingen aan te nemen, slechts als instincthandeling zonder begeleidend finaliseerend bewustzijn, laten gelden, dan betaamt een *non liquet*, doch niet Wasmann's houding, door dr. Beekman als volgt weergegeven:

„*De hoofdzaak, waar het om gaat, is alleen of het dier al dan niet abstract-algemeene begrippen kan vormen, en blijken deze afwezig te zijn volgens onze waarnemingen, etc.*” Deze kunnen natuurlijk nooit *blijken* afwezig te zijn.

Het gaat tusschen haakjes bij Wasmann niet alleen om abstract-algemeene begrippen, maar om *algemeene voorstellingen*. Ook onderlinge coördinatie hiervan in oordeelen, wordt door Wasmann bij het dier ontkend.

Men moet er eene averechtsche pneumatische psychologie voor op na houden, om niet in te zien, dat ons normaal niet-wetenschappelijk denken verloopt in associatief verbonden voorstellingen.

3°. Ook mijne opmerking, dat vele menschelijke *geestes*-processen kunnen worden beschouwd als verloopende in het zinnelijke begeer- en kenvermogen, wordt bestreden. De psychologie bijv. van Ziehen is echter eene geestige uitwerking van eene soortgelijke these.

4°. Het finalisme eener instincthandeling is volgens Wasmann aan een dier door den Schepper potentiâ medege-deeld; zelf is het niet in staat tot die mate van overleg, die voor eene bewuste verrichting noodig zou zijn. Nu blijkt echter, alweer volgens Wasmann, het instinct te veranderen en over te gaan in een ander, evenzeer scherp omljnd instinct. Deze sprongsgewijze verandering kan verklaard worden

1°. door direct ingrijpen van den Schepper, sed Contra: non recurrendum ad primas causas cum possunt effectus in causas secundas reduci.

2°. door inschakeling van een bewust oordeel, dat vervolgens in het instinctieve leven overgaat.

Het gaat niet aan, gelijk dr. B. doet, zulk eene, misschien ongewenschte, opmerking gewoon door eene ontkenning opzij te schuiven.

Ik eindig met mijne waardeering uit te spreken voor dr. Beekman's beoordeeling, die blijkt geeft van onafhankelijkheid en moed. ¹⁾)

1) Als ik mij niet vergis, is dr. B.'s Critiek in een aantal R.K. bladen afgewezen, zoodat hij zich tot publicatie in een radicaal orgaan genoodzaakt heeft gezien.

BOEKBESPREKING.

Kurt Kessler, Rudolf Euckens Werk.
Eine neue idealistische Lösung des Lebens-
problems. Zur Einführung in sein Denken
und Schaffen. Bunzlau. Verlag von G.
Kreuschmer.

Dr. A. H. de Hartog, Drie wijsgeeren onzer
dagen, Haarlem, Tjeenk Willink.

In den vijfden jaargang van het Tijdschrift „Onze Eeuw” (Januari 1905) heeft Prof. van der Wijck een uitvoerig artikel aan de wijsbegeerte van Rudolf Eucken gewijd onder den titel „een pleidooi voor geestesleven”. Van de drie door Dr. de Hartog behandelde „wijsgeeren onzer dagen”, en reeds in 't vorig jaar verschenen, herdrukt uit de serie „Mannen en Vrouwen van beteekenis” is Eucken de man, die de eerste plaats der beschouwing inneemt. Ook heeft voor ongeveer tien jaren deze Duitse wijsgeer een aantal voordrachten in twee Nederlandsche akademiesteden gehouden. Zijn „Die Lebensanschauungen der grossen Denker”, dat reeds een negende druk bereikte; „Geistige Strömungen der Gegenwart”, „Der Wahrheitsgehalt der Religion” en „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt” zijn ook in ons land veel gelezen. Een onbekende kan Eucken bij ons niet heeten. Het geschrift van Kurt Kessler, die zich hier als bewonderend leerling van den meester doet gelden, vindt derhalve lichtelijk een gehoor, dat wat meer in bijzonderheden over Euckens filosofie wil worden ingelicht.

Wat het geschrift van Dr. de H. betreft, dit bepaalt zich grootendeels tot weergave van de eene hoofdgedachte van E.'s wijsbegeerte en treedt nauwelijks in details; het is een parafrase der Euckensche prediking van een supra-individueel geestesleven, dat zich in gedachte en daad der menschheid openbaart. Na

eenige biografische mededeelingen en een karakteristiek der persoonlijkheid van den denker, wordt dan aanstonds het centrale denkbeeld van E.'s gedachteleven naar voren gebracht en de tegenstelling met naturalisme en intellektualisme aangewezen. Eenige hoofdpunten, als de verhouding der begrippen individu en persoonlijkheid, de beteekenis der geschiedenis en de opvatting der religie komen mede ter sprake. Het is den schrijver blijkbaar te doen om het profetisch, predikend element in het werk van Eucken en daarvoor wijkt de wijsgeerige opzet, die juist bij Kessler in het volle licht treedt.

Door Kessler wordt de wijsbegeerte van E. weergegeven in een zestal hoofdstukken, waarvan elk een der wijsgeerige problemen en hun beantwoording door Eucken behandelt. Het laatste hoofdstuk bevat een „abschliessende Würdigung”. Het eerste een aanwijzing over de stellingname zijner filosofie in het algemeen. E.'s wijsbegeerte is niet psychologisch gestempeld, maar zij is een wijsbegeerte der geschiedenis. Zij ziet in de kultuur algemeene stroomingen, overweegt hun beteekenis en geeft zelf een richting aan, welke aan den innerlijken eisch des geestes kan voldoen. De bestaande geestelijke stroomingen vertoonen zich als opvattingen van de werkelijkheid, als geheelen van levensbeschouwing, waarin de logische samenhang der begrippen de hoofdzaak niet is, maar waarin zich een „Ganzes der Tat” manifesteert. De onderscheidene werkzaamheden van den menschelijken geest zijn in dergelijke opvattingen tot één gebracht. Zij zijn richtingen van geestesleven. Eucken noemt ze syntagma's en het zijn de verschillende syntagma's der kultuurhistorie, in hun onderlinge tegenstelling van naturalistisch en intellektualistisch grondkarakter, waaraan E. vastknoopt om zijn eigen syntagma op te bouwen.

Het geschrift van Kessler wijst dan aan hoe dit „syntagma” oordeelt over de vraagstukken van religie, kultuur en wereldleer; hoe E. hier overal de historie met haar groote bewegingen opneemt, kritisch beschouwt en de aan weerszijden gebleken waarheid tot nieuwe synthese brengt. De oplossing der vraagstukken ligt voor hem in een opvatting, volgens welke de mensch tot twee gebieden behoort; nl. tot het gebied der natuur, waarmeê hij met zijn psychisch leven is samengevlochten en tot een supra-individueel geestesleven, dat in de sfeer van

het psychische doorbreekt en als aktiviteit zich daarin doet gelden. Het leven is aldus een strijd om geestelijken inhoud, waarbij een hooger rijk dan dat van den kausaalnexus der natuurlijke gebeurtenissen gevestigd wordt.

Het blijkt, ook bij de uiteenzetting van Kessler, dat in Euckens wijsbegeerte de ethische motieven de logische overheerschen. De problemen, die in zijn denken tot oplossing gebracht worden, verschijnen als uit de historie opgenomen en niet als in de logika van onzen geest gegrond. Zij zijn dan ook niet in onderling logisch verband voorgedragen, of uit elkaar ontwikkeld. Met dat al vertoont Euchen's denken den stempel eener diepgegronde eenheid. Het is de eenheid van een centraal denkend mensch, van tegenovergesteld type als waartoe de empirische denkers behooren. Het profetische overheerscht hier het wetenschappelijke, het centrale het periferisch denken. De onderzoeking voegt zich vanzelf in een sterkgevoelde overtuiging; de behoefte ligt meer naar de diepte dan naar den omvang. Ons komt het voor, dat Eucken het meest zal gewaardeerd blijven in de geschiedenis der wijsbegeerte door zijn trachten, om een supra-individueele geesteswerkelijkheid niet ten koste van, maar in verband met, de waarde van het individueel-persoonlijke geestesleven tot erkenning te brengen.

B. de H.

Max Greeve, Toekomst-moraal, kritiek en vaststelling der grondslagen van volks-moraal. Amsterdam. Em. Quérido.

Toen dit boek reeds een jaar geleden op onze leestafel kwam, hebben wij lang gepeinsd over den titel. Wat is een toekomst-moraal? Wat een Kudde-moraal of een „Herren“-moraal is weten wij. Ook het woord volksmoraal zou verdedigbaar zijn indien de term „volk“ niet te onbepaald ware en een moraal vanzelf op algemeen menschenlijke gelding aanspraak maakt. Maar de term toekomst-moraal was ons sedert de ontvangst van dit boek een raadsel gebleven. Wij hebben het een jaar laten liggen, aldus de toekomst afwachting, maar vermoeden dat de ware toekomst nog niet gekomen is. In het boek zelf vonden wij deze passage, die misschien over den titel een licht ont-

steekt: „... de kortstondige opvlamming van de ... hegelsche sofisterij zal al lang weer tot de historie behooren, als de beginselen dézer moraal-filosofie nog slechts op marsch zullen zijn, zich de hoofden der menschen te veroveren, wyl men ze slechts langzaam ... erkennen zal als de zuivere filosofie van 't onbedorven menschelijk gemoed (blz. 385) Ik heb bij dit citaat allerlei overgeslagen, dat overigens te citeeren wel waard was. Maar wat volkomen opheldering geeft over den titel en zeker onze bepeinzing bekort zou hebben, hadden wij de uitspraak aanstonds opgemerkt, is het volgende: „Toekomst-moraal heb ik dit werk genoemd, wyl 't over moreele ideeën handelt, die eerst in de toekomst algemeen begrepen zullen worden en zich inburgeren.” Wij hebben, dit lezend, den schrijver in gedachte hartelijk gelukgewenscht met zijn overtuiging dat de toekomst zijn ideeën aanvaarden zal; hij werkt niet voor niets die de toekomst de zijne weet. Maar tegelijk hebben wij zijn vertrouwen wat optimistisch geoordeeld en zijn toen zeer sceptisch geworden. Wie kan het geheim der toekomst ontsluiten! en wie kan de naïve zekerheid dat alle goede en beste dingen in de toekomst de alleenheerschappij zullen hebben en dat de edele beginselen dan de suprematie bezitten — wie kan deze zekerheid anders aanhooren dan met een droeven glimlach. Tenzij de Schr. den hemel bedoelt, wat uit zijn boek niet blijkt. Maar al ware het zoo, dan was de term toekomst-moraal al even onjuist als hij nu is. Moraal is leer van en voor het leven; het leven is heden. Men kan slechts het leven begripen zooals het is. Bovendien: zoo deze ideeën in de toekomst zullen ingeburgerd zijn en zij daarna heeten, kunnen zij dan wel tegelijk als volksmoraal worden voorgedragen? Wat zal dit toekomstig volk wel voor volk wezen?

De Heer Greeve heeft krachtmeeningen „Kant 't klassieke voorbeeld van filosofische lafheid en gemakzucht(?) ... zoekt in zijn ethiek niet de waarheid, maar aanpassing aan 't momentaan heerschende regeeringssysteem” (bl. 59). Des te verlangender zijn wij de ware moraal te leeren; de moraal van het onbedorven gemoed. Zij zal allicht tot nu ongehoord zijn, daar zij met zooveel emfaze wordt aangekondigd.

Wat wij vinden is echter vrijwel 't zelfde als 't geen tot nu toe onder den naam van altruïsme doorging. „We weten nu

wat we onder moraal verstaan willen: de beperking en tot zekere hoogte omkeering der eigenliefde ten behoeve der bestaansmogelijkheid en bloei eener maatschappij. Niet 't tribuut, maar de vrijwillige bijdrage, ter instandhouding der groote menschenvereeniging, waar we lid van zijn en lid van willen blijven" (bl. 105) „De moraalwet bedoelt direct slechts 't geheel der gemeenschap of van naasten" (bl. 114) Deze moraal „verkrijgt haar logisch, d. i. redelijk, fundament uitsluitend door hare sociaal nuttige qualiteiten" (bl. 115). enz. Over dit fundament is de Schr. niet geheel met zichzelf in overeenstemming, want op blz. 112 wordt gezegd dat de moraal, als stelsel van reciprociteit .. in 't rechtvaardigheids en doelmatigheidsgevoel van den mensch zijn *eenigen* grondslag en voedingsbodem vinden kan. Wat hier gevoelsgrond heet te bezitten, wordt elders op verstandsgrond gebouwd. En zoo is er in de toekomst-moraal nog niet de eenheid, die wij voor een tegenwoordigentijds-moraal zouden wenschelijk achten. Maar in elk geval is het door den Schr. uitgevonden beginsel der reciprociteit, geen ontdekking van dien aard, dat voor deze toekomstigheid alle moralen in de kolk des verledens behoeven weg te zinken.

Behalve de rumoerige breedsprakigheid van dit boek heeft het echter ook zijne betere zijden; hoewel het alles en nog wat bij zijn moraal te pas brengt en meer op een reeks koeranten-artikelen, dan op een stelsel van levensleer gelijkt; hoewel het rechts en links de vigeerende beschouwingen met de sikkel van het minachtend sarkasme ommaait en alle tegenpartijders voor huichelaars uitmaakt, overal het bewijs leverend van een door matelooze hevigheid gedesequibreerde schrijversandrif, heeft het boek ook zijn vaak gelukkige woordkeus en zijn hier en daar rake kritiek. Op blz. 162 zegt de schrijver: „Nietzsche's „onmatigheid" is een gevolg van levenszwakte". Wij vroegen ons af waar de onmatigheid van den heer M. Greeve 't gevolg van zijn zou. In geen geval van zijn wijsgeerige diepte. Zijn beschouwingswijze is een sociaal-demokratisch altruïsme, zonder bepaald theoretischen onderbouw, met wat meer onstuimigheid en wat minder zelfkritiek voorgedragen dan men bij een zoo omvangrijk geschrift verwachten zou.

B. d. H.

Vierde internationale congres van wijsbegeerte, gehouden te Bologna 6—11 April 1911.

Het zal den lezers van ons Tijdschrift niet onwelkom zijn iets te vernemen over het 4de internationale congres voor wijsbegeerte dat van 6—11 April te Bologna gehouden is. Wij ontleenen aan de *Revue de Metaphysique* van Juli 1911 het volgende.

Er waren 350 leden, niet zoozeer specialiteiten als wel belangstellenden in allerlei soort van sociale manifestaties.¹⁾

Het congres kwam bijeen in een Romaansch land, tengevolge waarvan terstond de politiek er in gemengd wordt, en daarenboven in het jaar waarin Italië zijn vijftigjarige eenheid herdacht. De koning liet zich vertegenwoordigen door den hertog der Abruzzen, de Heer Boutroux begroette die eenheid als een waarborg van de vrije gedachte. Italië zelf was trotsch het het congres in haar midden te zien. Duitschland en Engeland waren slecht, Frankrijk zeer goed vertegenwoordigd.

Men had zich voorgesteld de te behandelen stukken voor Januari te zullen ontvangen. Maar zooals gewoonlijk was daaraan niet voldaan, en nu moest men debatteeren naar 't geen men gehoord had.

Dit gaat in deze materie niet aan.

Philosophen moeten blijkbaar nog 't vergaderen leeren. In politieke vergaderingen kan men het gebrek aan begrip aanvullen door lawaai, schelden, inktkokers, revolvers etc. bij de behandeling van wijsgeerige vraagstukken is voorbereiding en beraad onmisbaar. Evenals bij de vrijdenkers-congressen heeft dat ook hier te Bologna ontbroken.

In de groote redevoeringen die de hoofdzaak uitmaakten van 't congres, viel niettemin een eigenaardig cachet van ieder volk op te merken.

De Italianen de H.H. Enriques en Barzellotti zoeken langs verschillende wegen overal naar den godsdienstigen factor in de philosophische stelsels.

De Duitschers Külpe, Nelson en Keyserling, gaan van Kant uit om dien op velerlei wijzen aan te vullen.

1) Ik gebruik hier met opzet de barbaarsche woorden omdat die beter dan iets anders duidelijk maken wat hier bedoeld wordt.

De Engelschen Schiller en Stout willen den aard en de strekking der waarheid nader omschrijven.

De Franschen Boutroux, Bergson en Durkheim trachtten de methode en den invloed der wijsbegeerte vast te stellen.

In 't algemeen, zegt de Fransche verslaggever, heeft men getracht het leven te denken in een stelsel, en in een discours zijn gedachten levend te maken.

De Heer Enriques heeft 't congres geopend met een rede over: Het vraagstuk der werkelijkheid.

Hij kende tweeërlei oplossing, en wel in de wetenschappelijke werkelijkheid en de godsdienstige werkelijkheid. Men heeft getracht deze beide door 't agnosticisme te verzoenen, maar te vergeefs.

De verzoening is niet mogelijk tusschen weten en geloof, maar wel tusschen een wetenschappelijke en een religieuze intuïtie.

Hoewel in 't algemeen kunst-, zedelijkheids- en gevoelswaarden te beschouwen zijn als tegenvoeters van 't wetenschappelijk bewustzijn, moet men toch erkennen dat het streven naar wetenschap de hoop en 't verlangen verraadt naar de ontdekking van eenigerlei waarde in het wereldplan en als zoodanig kan wetenschappelijke arbeid beschouwd worden als tegelijkertijd religieus te zijn.

Dit is dan het punt waar wetenschap en religie elkander kunnen verstaan.

Professor Barzellotti van Rome was van plan te spreken over Wijsbegeerte en Geschiedenis der Wijsbegeerte.

Maar inderdaad leverde hij iets geheel anders ¹⁾.

Zijn rede liep over den invloed die het geloof aan een stelsel uitoefende op 't wijsgeerig denken.

Onze geschiedkundige zin strijdt tegen 't geloof aan eenig stelsel. — Bij de Grieken en in de Midden-Eeuwen was dit mogelijk omdat in elk stelsel 't geloof was opgenomen, dat elke wijsgeer medebracht. Dat maakte het mogelijk om scholen te stichten en leerlingen te hebben. De Engelschen en de Franschen hebben dit al spoedig opgegeven, bij de Duitsche idealisten vindt men 't nog tot in de 19de eeuw terug.

Maar de kritiek van Kant heeft voor goed deze richting ver-

1) Eigenaardig, zou men geneigd zijn te zeggen. W. M.

oordeeld, en het geestelijk type van den wijsgeer gewijzigd. Het ongeloof en de zin voor positieve wetenschap maken voortaan 't vormen van systemen tot een ijdele poging. Men sticht geen scholen meer. Men gelooft niet meer aan 't bereiken van waarheid.

Allen moeten als bouwmeesters medewerken, maar de een vervangt den ander. Zoo is dan Philosophie voortaan evenals de wetenschap, een gezamenlijke arbeid van de beste vertegenwoordigers van den menschelijken geest.

Professor Tocco van Florence, geeft een overzicht van de nieuwe opvatting van Plato's dialectische Dialogen. Hij meent dat Ueberweg ten opzichte van hun ontstaan juist heeft gezien.

Professor Külpe uit Bonn, beschouwt de wijsbegeerte als het zoeken naar werkelijkheid. Kant heeft de theorie der formeele wetenschappen gegeven, aan de wijsbegeerte is thans de taak aangewezen ook een theorie der concrete wetenschappen vast te stellen, ten einde tot een inductieve metaphysiek te geraken.

Professor Nelson van Göttingen tracht het onmogelijke aan te toonen van elke kennisleer.

Om onze kennis te onderzoeken, zouden we 't voorwerp zelf moeten kennen. Dit spreekt zich zelf tegen.

Men gaat bovendien uit van de meening dat alle kennis een oordeel is. Dit zou moeten steunen op een ander oordeel en zoo vervolgens.

Maar onze kennis bestaat niet uit oordeelen. Wij weten veel bij intuïtie, en deze kan niet worden afgeleid. Het probleem is niet onze kennis, maar de dwaling en deze laat zich verklaren uit 't willekeurige onzer overwegingen.

Uit zuivere begrippen laat zich niets afleiden dan analytische oordeelen, nooit synthetische.

Kan men nu ook de zekerheid onzer kennis niet bewijzen, dit gaat ook niet op ten opzichte van 't scepticisme. Men tracht onze metaphysische oordeelen op gronddenkbeelden terug te brengen en dan zijn er vier oplossingen mogelijk. Men kan ze terugbrengen tot zuivere redeneering of tot intuïtie. men kan negeeren dat ze terug te brengen zijn, en men kan ze kritisch blijven beschouwen.

Deze rede ondervond veel tegenkanting. Het debat wordt echter niet medegedeeld in ons verslag.

De heer Arnold Ruge (Heidelberg) verdedigde het belang

van een internationale filosofische Bibliographie, waarmede hij zelf, zooals bekend is, reeds een begin heeft gemaakt.

Professor Ostwald stelde de natuurlijke basis van den wil in 't licht. De tweede wet der energetica verklaart elk bestaan. Elke gebeurtenis is te danken aan vrije energie, haar werking is niet mechanisch, want onomkeerbaar. Alle leven en alle denken is daaraan onderworpen en de taak van de filosofie onzer dagen bestaat alleen in het verklaren der verschijnselen volgens de tweede wet der energetica.

Professor Schiller van Oxford verdedigde nog eens het pragmatisme, door hem humanisme genoemd. Niets is waar dan met betrekking tot iets anders en alle waarheden moeten bruikbaar zijn. Dit is niet 't zelfde, als, alles wat nuttig is, is waar.

Evenals op 't congres te Heidelberg waar dit vraagstuk op den voorgrond stond, ontspan zich over deze quaestie een breedvoerig debat.

Professor Poincaré stelt de vraag of natuurwetten ook aan evolutie onderworpen zijn? Hij meent dat als men terugziet, geen natuurbeschouwing mogelijk is zonder te vooronderstellen dat ook toen onze wetten hebben geheerscht.

Behalve bovengenoemde algemeene redevoeringen werd ook in de secties¹⁾ nog veel belangrijks verhandeld. De meeste van die voordrachten verschijnen wat de Franschen betreft, in de *Revue de Metaphysique et de Morale*, wat de Italiaansche betreft in de *Rivista di Filosofia* en in de *Revue Scientia*.

De aanblijvende Commissie van het Congres koos verscheidene nieuwe leden en voorgesteld werd het volgende Congres te houden te Londen in 1915, onder leiding van Lord Roseberry, M. Boranquet en M. Wildon Carr. Hiertoe werd besloten.

Het congres heeft over 't algemeen wel voldaan, maar de rapporteur Mr. H. Norrero beklagt zich over den geringen samenhang der geleverde voordrachten, vooral in de secties, en over 't bijna uitsluitend Latijnsch karakter der deelnemers. Men had op een international congres meer verscheidenheid verwacht.

1) Deze secties waren: Metaphysiek. Geschiedenis der Wijsbegeerte. Logica. Moraal. Godsdienstwijsbegeerte. Rechtsphilosophie. Schoonheidsleer. Zielkunde.

ONTVANGEN BOEKEN.

- M. Giorgio del Vecchio, l'idée d'une science du droit universel comparé. Traduction de M. René Francy. Extrait de la Revue critique de législation et de jurisprudence. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- De Nieuwe Gids, Maandschrift voor letteren, kunst, wetenschap en wijsbegeerte. Oct. 1911. Uitg. te 's-Gravenhage door de N. V. drukkerij „Luctor et Emergo”.
- Le Monde, Encyclopédie mensuelle illustrée. Anthologie des Revues de tous les Pays. 1er Octobre 1911. 41. Rue des Fossé-aux-Loups, Bruxelles.
- Julius de Boer, Groote Denkers, Derde Serie no. 4. Locke. Baarn, Hollandia-drukkerij.
- Henri Berr, La synthèse en histoire, essai critique et theorique. Biblioth. de phil. contemporaine, Paris, F. Alcan.
-

B Algemeen Nederlands
8 tijdschrift voor wijs-
D8A4 begeerte
jg.5

9

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

