UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00388799 9

DAVID HUME

WIJNAENDTS FRANCKEN

B
1497
W55

DAVID HUME.

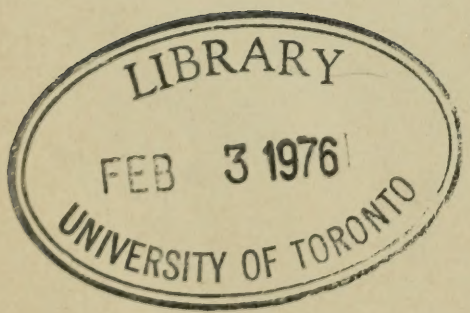
DAVID HUME

— DOOR —

D^R. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

HAARLEM. — H. D. TJEENK WILLINK & ZOON. — 1907

B
1497
W55



VOORREDE.

In de navolgende bladen wenschen wij een beeld te geven van de leer van een der voornaamste wijsgeeren uit den nieuweren tijd. De behandeling van het *leven* van dien wijsgeer zal daarbij op den achtergrond treden, zoowel omdat dit weinig invloed had op zijn leeringen, als omdat wij hieromtrent eenvoudig kunnen verwijzen naar de uitvoerige biographie van Burton, die met haar tal van brieven en andere gegevens de voornaamste bron vormt voor de kennis van Hume's levensbizonderheden. Hoofdbedoeling van ons geschrift is, David Hume te leeren kennen als *schrijver*. In die hoedanigheid toch heeft hij zijn roem verworven, als zoodanig is hij een man geworden van invloed en beteekenis. En dat wel in den tweeledigen zin van wijsgeer en van geschiedschrijver. Maar in laatstgenoemde rol, hoe gewichtig ook, waarmede hij plaats neemt te midden van andere beroemde landgenooten als Gibbon, Macaulay en Lecky, zullen wij hem niet schetsen, daar dit buiten het bestek ligt van onzen arbeid. Evenzoo zullen wij Hume's politiek-oeconomische geschriften hier buiten beschouwing laten; ons beperkende tot zijn strikt *philosophische* werken. Wij willen Hume teekenen als wijsgeer; niet alleen om den machtigen invloed dien hij als zoodanig heeft geoefend in de geschiedenis der wijsbegeerte, maar ook omdat vele zijner beschouwingen eerst thans goed tot haar recht komen, nu zij gerugsteund worden door zoovele op

ander gebied verkregen uitkomsten, waarbij zij zich, nog hoegenaamd niet verouderd en nog niets van haar waarde verloren hebbende, zoo goed aansluiten.

Over de wijze waarop wij Hume's wijsbegeerte willen trachten te schetsen, nog dit. Een goed overzicht daarvan te geven is verre van gemakkelijk. Want Hume heeft geen eigenlijk doorloopend en afgerond stelsel gegeven, en zijn meeningen liggen dikwijls verspreid in zijn verschillende geschriften; terwijl daarenboven zijn uiteenzettingen wel is waar degelijk en duidelijk, maar veelal weinig systematisch geordend zijn. Voor zooverre dit doenlijk is zonder aan eene samenhangende en regelmatig voortschrijdende behandeling te kort te doen, zullen wij Hume dikwijls in zijn eigen bewoordingen tot ons laten spreken. Daarmede toch zullen wij hem het best recht doen wedervaren en zijn inzichten het zuiverst weergeven, met vermijding van eigenmachtige toevoegingen of wijzigingen. En juist om hierbij niet storend in te grijpen met eigen gedachtengang, zullen wij ons zooveel mogelijk onthouden van critische opmerkingen, eensdeels omdat een grondige critiek, wilde zij in overeenstemming zijn met de belangrijkheid der stof en den ernst van Hume's bewijsvoering, veel te omvangrijk zou worden, anderdeels omdat door zulk een critiek allicht de indruk van Hume's uiteenzettingen op hinderlijke wijze zou gestoord worden. Want zeer gewenscht is het, een oorspronkelijk en voornaam wijsgeer eerst goed te leeren kennen, alvorens allerlei bedenkingen tegen hem in te brengen; en het verdient aanbeveling, eerst als leerzaam en willig scholier zich aan zijn voeten neer te zetten en aandachtig toe te luisteren, alvorens den meester die de stof zoo rijpelijk overwoog te willen verbeteren, ook al verklaart men zich daarmede niet tot zijn blinden volgeling of in alles gelijkdenkend.

INHOUD.

Blz.

INLEIDING: Hume's leven, karakter en beteekenis. 1

HOOFDSTUK I. Empirisme en positivisme.

§ 1. Methodologie 17
§ 2. Metaphysica en substantiebegrip 19

HOOFDSTUK II. Psychologie.

§ 1. Grondelementen van het denken 36
§ 2. Het al of niet bestaan eener buitenwereld. 40
§ 3. Het wezen der ziel en de identiteit der persoonlijkheid 42

HOOFDSTUK III. Causaliteitsleer.

§ 1. Uiteenzetting..... 52
§ 2. Over Hume's scepticisme..... 69

HOOFDSTUK IV. Determinisme 73

Blz.

HOOFDSTUK V. Moraalphilosophie.

§ 1. Anti-rationalisme en voluntarisme 81
§ 2. De sociale sympathie 91
§ 3. Het zedelijk oordeel 95
§ 4. Wijsbegeerte van het recht..... 100
§ 5. Over den zelfmoord 109

HOOFDSTUK VI. Godsdienstwijsbegeerte.

§ 1. De zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan en Gods wezen..... 115
§ 2. De Dialogen: Gods goedertierenheid..... 128
§ 3. Over de onsterfelijkheid der ziel..... 137
§ 4. Over de wonderen..... 142

INLEIDING.

HUME'S LEVEN, KARAKTER EN BETEEKENIS.

Van het uitwendig leven der groote wijsgeeren valt gewoonlijk weinig belangwekkends te vermelden. Geheel opgaande in een wereld van gedachten en daaraan bijkans alle kracht en energie ten koste leggend, verloopt dat leven meestal kalm en eentonig, zonder opmerkenswaardige voorvallen of schitterende gebeurtenissen. Waar bij zoovele anderen de vitaliteit zich uitspreekt in een actief optreden, daar wordt zij bij den wijsgeer geconcentreerd in zijn denken en neergelegd in zijn werken. En aangezien nu die geestesarbeid zich bij hem beweegt op een gebied, dat weinig onmiddellijke voeling houdt met het dagelijksch leven, zoo is het niet te verwonderen dat zijn doorgaans in ongehuwden staat gevoerd bestaan voor anderen gewoonlijk weinig merkwaardigs biedt.

Geldt dit alles van een Descartes en een Locke, een Kant en Spencer, niet minder kan het getuigd

worden van David Hume. Wel was zijn leven tamelijk rijk aan afwisseling, maar het vlood toch kalm en ongestoord daarhenen, zonder groote stormen of beroeringen. Naar aanleg en temperament weinig aangetrokken tot deelneming aan het woelig leven der maatschappij, vond Hume zijn grootste vreugde in boeken en studie en in een gemoedelijk rustigen vriendschappelijken omgang met enkele goede kennissen. Waren dezen zijn deel, dan gevoelde hij zich volkomen bevredigd, zonder eenigszins te haken naar de wereldsche emoties en genietingen die voor anderen een zoo groote bekoring bezitten. Want waar aan dezen van buitenaf hun levensinhoud moet worden toegevoerd, daar vindt de denker daartoe reeds in zichzelven voldoende materiaal, zonder daarbij anderen van noode te hebben, die vol verwondering over zulk een zelfgenoegzaamheid zich veelal onmogelijk in zulk een aanleg en gemoedstoestand kunnen verplaatsen.

David Hume dan werd geboren in Edinburgh, den 26sten April 1711, als lid van een talrijk burgerlijk Schotsch gezin. Van de roemrijke toekomst, die voor hem was weggelegd, schijnen zijn ouders weinig vermoeden gehad te hebben; ten minste zijn moeder sprak eens over hem dit merkwaardig oordeel uit: our Davie's a fine good-natured crater, but uncommon *wake-minded!* Wellicht wel, omdat de jeugdige Hume uiterst weinig bekwaamheid vertoonde voor het handelsberoep, waarvoor hij door

zijn familie bestemd was en dat hij dan ook wijselijk al spoedig na korte proefneming vaarwelzeide. Evenzoo had hij te voren op zijn 17de jaar de rechtsstudie ter hand genomen, maar na korten tijd prijsgegeven, hoewel hij zeker vele eigenschappen bezat, die hem voor het beroep van advocaat niet ongeschikt zouden gemaakt hebben.

In 1734 stak Hume naar Frankrijk over, om aldaar drie jaren rustig op het land te gaan wonen en ver van het gewoel der wereld in Reims en La Flèche zich geheel over te geven aan stille overpeinzingen en aan de opschriftbrenging der wijsgeerige gedachten die in zijn geest waren uitgebroed. De vrucht van dien arbeid was een in 1739 en 1740 verschenen lijvig werk in drie deelen,[1] — zijn Treatise on human nature, — een boek dat tevens zijn hoofdwerk zou blijven en waarin reeds al de denkbeelden zijner latere geschriften verscholen lagen. Wij zien hier dus een nog grootere vroegrijpheid dan bij Schopenhauer; want Hume was nog lang geen dertig jaren oud, toen het genoemde werk reeds voltooid was.

Naar Engeland teruggekeerd om den druk van het manuscript te bezorgen, beleefde hij na het verschijnen niet veel pleizier van zijn boek; want dit maakte zóó weinig opgang, dat hij zelf moest

---

[1] Deel I „Of the understanding" (kenleer); deel II „Of the passions" (zielkunde); deel III „Of morals" (zedekunde).

getuigen: „It fell *deadborn* from the press, without reaching such distinction as even to excite a murmur among the zealots." Overtuigd evenwel van zijn goed recht en van de beteekenis zijner denkbeelden, verloor hij den moed niet, en liet hij zich door die miskenning en doodzwijging niet uit het veld slaan. In de eerstvolgende jaren verschijnen van zijn hand een aantal wijsgeerige, staathuishoudkundige en politieke essays,[1] benevens een populaire bewerking van een deel van het vroegere grootere werk,[2] die alle, mede door den bevattelijken vorm, meer succes hadden en — evenals bij Schopenhauer diens Parerga — de aandacht op hem vestigden. De door hem uitgesproken denkbeelden op godsdienstig en zedekundig gebied waren evenwel zóó vooruitstrevend, dat hem in 1745 de leerstoel ontging voor moral philosophy (d.i. ethiek en psychologie) aan de Edinburgsche universiteit,[3] in zijn candidatuur tegengewerkt zelfs door eigen vrienden als Hutcheson,[4] bevreesd als dezen waren dat zijn leering de Christelijke rechtzinnigheid der hoorders zou ondermijnen. Van theologische zijde waren dan ook reeds een aantal strijdschriften tegen hem ver-

---

[1] Essays, moral and political; deel I 1741, II 1742.

[2] De „Inquiry concerning human understanding" van 1748 en de „Inquiry concerning the principles of morals" van 1751

[3] Evenzoo was hij later vruchteloos candidaat voor den leerstoel voor logica in Glasgow als opvolger van Adam Smith, hoewel deze hem daarvoor aanbeval.

[4] Destijds Professor of moral philosophy te Glasgow.

schenen; maar geen dezer — hierin ongelijk aan den kamplustigen Bayle — keurde hij een antwoord waardig, overtuigd als hij was van de volstrekte onvruchtbaarheid van zulk een twistgeschrijf en van oordeel dat hij zijn kostbaren tijd beter kon besteden.

Voor de teleurgestelde hoop een hoogleeraarszetel te zullen verkrijgen, waarop hij zoo rechtmatige aanspraken kon doen gelden, werd hij eenigszins schadeloosgesteld door zijn benoeming tot bibliothecaris van de boekerij der advocaten in zijn vaderstad. Door dat ambt kwam hij in de gelegenheid om, ter welkome afwisseling van zijn sceptische wijsbegeerte, zich te gaan wijden aan zijn groote History of England, aan welk geschiedwerk hij onverpoosd bijna tien jaren van zijn leven (1754—62) wijdde.[1] Ook dit werk, inzonderheid de eerste deelen, riep een hevige tegenspraak in 't leven en vermocht geen der politieke partijen te bevredigen, het misnoegen wekkend zoowel van Whigs als van Tories,[2] hierin niet ongelijk aan Taine's latere geschiedenis der Fransche revolutie.

Nauwelijks was die History tot een goed einde gebracht, of de reeds niet meer jonge Hume vond

---

[1] In dat tijdperk verschenen ook nog in 1757 zijn „Four dissertations", waarin zijn opgenomen de: Natural history of religion; Of the passions; Of tragedy; Of the standard of taste.

[2] „My views of *things*", zoo schreef hij zelf aan Dr. Clephane, „are more conformable to Whig principles, my representations of *persons* to Tory prejudices."

in 1763 gelegenheid om als secretaris van den Engelschen gezant Lord Hertford mede naar Parijs te gaan en zijn geliefd Frankrijk weer te zien, aan welks bewoners hij de voorkeur gaf boven Engelschen, inzonderheid Londonaars.[1] Gelijk kort daarop aan Franklin, zoo viel ook aan Hume een luisterrijke ontvangst ten deel in Frankrijk's hoofdstad, al pasten zijn eenvoudig optreden en onelegante verschijning weinig bij de wufte en lichtzinnige omgeving van het Fransche hof.[2] Mocht deze hem al weinig bevallen, zeker stelde hij zeer op prijs den omgang met mannen als Diderot, d'Alembert, Helvetius, Buffon en Turgot, allen geestverwante personen, voor wie hij geen onbekende was. Ook met Rousseau maakte hij kennis; en toen Hume na drie jaren naar Engeland terugkeerde, ging deze met hem mede. Blijkbaar was Hume in den beginne zeer met den Franschen zonderling ingenomen; ten minste in Februari 1766 schrijft hij aan zijn broeder, dat deze was: a very modest, mild, well-bred, gentle-spirited, and warm-hearted man, as ever I knew in my life." Maar dit gunstig oordeel, dat meer getuigde van kortzichtigheid dan van

[1] Zoo schreef hij in April 1764 uit Parijs aan Dr. Blair: „The taste for literature is neither decayed nor depressed here, as it is with the *barbarians*, who inhabit the banks of the Thames". Dit oordeel zal wel mede beïnvloed zijn door wrevel over de in eigen land ondervonden geringe waardeering.

[2] Een aardig staaltje hiervan vindt men in de Mémoires de Madme d'Epinay, III pag. 284.

menschenkennis, zou niet lang duren. De vriendschap tusschen de twee, naar aard en karakter zoo volkomen uiteenloopende personen kon onmogelijk stand houden; en ten gevolge van Rousseau's grenzenlooze ijdelheid, achterdocht en wantrouwen[1] kwam het al spoedig tusschen hen tot een breuk. De ziekelijke overgevoeligheid en prikkelbaarheid van den ongedurigen en grilligen Franschen zonderling kon moeilijk vrede bewaren met een bedaard, nauwgezet en bezadigd verstandsmensch als den Engelschen wijsgeer; „Rousseau", zegt Stein terecht,[2] „der Prototyp der gedanklichen Sprunghaftigkeit, und Hume, der Typus vornehmer gedanklicher Gelassenheit, konnten sich angesichts dieses Gegensatzes wohl anfreunden, aber niemals befreunden". Het duurde dan ook niet lang of Rousseau keerde terug naar zijn vaderland, minder aangename herinneringen van Engeland medenemend als vóór hem Voltaire.

In Schotland teruggekeerd, leefde Hume, thans als een vermogend man, [3] rustig nog een tiental jaren in zijn geboortestad, algemeen geacht en geëerd bij zijn medeburgers en in een echt otium cum dignitate,

---

[1] De laatste woorden, waarmede Hume schriftelijk van hem afscheid nam, luidden: Gij zijt u zelf de grootste vijand.

[2] L. Stein. Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart 1897, pag. 473.

[3] Voor zijn History had hij een honorarium ontvangen van £ 2800; en op 't einde van zijn leven genoot hij een jaarlijksch inkomen van meer dan £ 1000.

zonder meer naar de pen te grijpen en nieuwe geschriften in 't licht te zenden, maar zijn vreugde vindend in lectuur en in den vertrouwelijken omgang met vrienden, onder wie de twaalf jaar jongere Adam Smith. Den 25sten Augustus 1776 ontsliep hij, 65 jaren oud.

Hume had een kalme en gelijkmatige, ietwat droog-nuchtere prozaïsche natuur, zonder veel warmte of geestdrift, en met een eenigszins burgerlijken smaak zonder veel gevoel voor natuurschoon. [1] Als een echt wijsgeer kenmerkte hij zich door bezadigd oordeel, Stoïcynsche onaandoenlijkheid en groote behoefteloosheid. Niet geteisterd door hartstochten, bestond van zijn jeugd af aan zijn eenige passie in studie en in het streven naar litterairen roem. Op eerst zestienjarigen leeftijd schrijft hij reeds aan zijn vriend Michael Ramsay: „Grootheid en verheffing van ziel kan alleen gevonden worden in een leven van studie en beschouwing, — this alone can teach us to look down on human accidents." „Van mijn vroegste jeugd af aan", zoo getuigt hij elders, „bezat ik steeds een groote neiging tot boeken en litteratuur"; en die overheerschende

[1] Wellicht staat hiermede in verband het feit dat Hume, die zich toch overigens bewoog op alle gebieden der wijsbegeerte, aan de *aesthetica* niet meer wijdde dan een tweetal korte verhandelingen („Of a standard of taste" en »Of tragedy.")

trek van zijn karakter was hem, naar hij zeide, steeds een rijke bron van genot geweest [1]. Want ten alle tijde was hij de meening toegedaan, dat „the sweetest and most inoffensive path of life leads through the avenues of science and learning". Daarmede heeft zeker samengehangen zijn eenzelvig en teruggetrokken bestaan, alsmede het feit dat hij zijn gansche leven ongehuwd gebleven is, zooals trouwens zoovelen der groote wijsgeeren. „Een vrouw," zoo schreef hij aan den bevrienden Londonschen arts Dr. Clephane [2], „vormt niet een van de onontbeerlijke behoeften des levens. Maar boeken, ziedaar een dier onmisbaarheden; en ik heb er meer dan ik vermag te lezen."

Geheel opgaande in zijn werk en levende in een wereld van gedachten, was Hume terzelfder tijd bezield met een groote schrijverseerzucht. Maar nimmer deed deze afbreuk aan zijn bescheidenheid, noch aan zijn strikte eerlijkheid van overtuiging. De waarheid ging Hume boven alles; en aan geen overwegingen of ruggespraak, van welken aard ook, was hij bereid die waarheidsliefde op te offeren, en allerminst genegen tot eenigerlei toegeven of transigeeren om daarmede gemakkelijker succes te behalen en roem in te oogsten. In dit opzicht

[1] „I was seized very early with a passion for literature, which has been the ruling passion of my life, and a great source of my enjoyments."

[2] Burton. Life and correspondence of David Hume. Edinburgh 1846, I pag. 376.

kende hij geen schipperen of tweeslachtigheid. Maar hoe onbuigzaam ook, waar het gold zijn wetenschappelijke of wijsgeerige inzichten, en welk een uitdagend karakter deze veelal ook droegen, nooit was zijn toon scherp of hatelijk, en zorgvuldig onthield hij zich van alle onaangenaam twistgeschrijf tegenover tegenstanders en andersdenkenden. En ook buiten zijn geschriften, in het dagelijksch leven en in den omgang met zijn vrienden, was hij een toonbeeld van zachtmoedigheid, vriendelijkheid en goedgehumeurdheid, zoodat Mackintosh niet ten onrechte kon verklaren, dat slechts weinig schrijvers, wier meeningen in zoo kwaden reuk stonden, zoo volkomen vrijgebleven zijn van elke aanklacht tegen hun persoon, terwijl slechts zeer weinig menschen van een zoo rustig karakter als Hume toch zoo warm zijn geliefd geworden. „Ik heb hem steeds," zegt Adam Smith, met wien hij persoonlijk zooveel was omgegaan, „zoowel gedurende zijn leven als na zijn dood, hooggeschat als een man die de voorstelling van een volkomen wijzen en deugdzamen mensch zoozeer was nabijgekomen, als dit der menschelijke zwakheid mogelijk is." [1]

In zijn leven en gewoonten kenmerkte Hume

[1] „Upon the whole, I have always considered him, both in his lifetime and since his death, as approaching as nearly to the idea of a perfectly wise and virtuous man as perhaps the nature of human frailty will permit."

zich door grooten eenvoud en soberheid [1]. Onafhankelijkheid stelde hij verre boven een weelderige omgeving; vandaar dat hij reeds vroeg zich oefende in groote spaarzaamheid om, waar hij niet over een groote erfenis of aanzienlijke geldsommen had te beschikken, toch zooveel mogelijk eene onafhankelijke positie te bewaren, daarin niet ongelijk aan den eenzamen denker Spinoza, die een hoogleeraarsberoep afwees om volstrekt onafhankelijk te kunnen blijven in het uitspreken zijner overtuigingen. „De grooten der aarde", zoo oordeelde Hume, „zijn te veel gedompeld in een leven van genoegens, en de armen worden te veel in beslag genomen door de materieele zorgen des levens, dan dat zij het oor zouden kunnen leenen aan de kalme stem der rede." De eenvoud trouwens van levensvoering viel hem zeker niet zeer moeielijk, aangezien hij zich nimmer voelde aangetrokken tot een wereldsch leven of tot den omgang met wereldsgezinden. Bedeeld als hij was met zekere aangeboren schuchterheid en verlegenheid, gevoelde hij zich in deftige en praalzieke gezelschapskringen weinig op zijn plaats. Maar op des te hooger prijs

[1] Desondanks werd hij in verloop van tijd buitengemeen zwaarlijvig. Lord Charlemont, die hem in Turin ontmoette, geeft van zijn uiterlijk de volgende minder vleiende beschrijving: His face was broad and flat, his mouth wide and without any other expression than that of imbecility; his eyes vacant and spiritless; and the corpulence of his whole person was far better fitted to convey a turtle-eating alderman than that of a refined philosopher".

stelde hij het verkeer met goede bekenden en vrienden, en voor dezen had hij met zijn goedhartige inborst alles over. Men denke slechts aan zijn mildheid tegenover den armen en blinden dichter Blacklock, waarvan Charlemont verhaalt; of aan zijn optreden tegenover Rousseau, die zich helaas de hem betoonde vriendschap zoo weinig waardig betoonde en met zoo snooden ondank beloonde.

Behalve door een natuurlijke welwillendheid en hulpvaardigheid kenmerkte Hume zich, evenals zijn tijdgenoot Franklin, door een benijdenswaardige optimistische gemoedsstemming, die hem — zoo gansch anders dan Schopenhauer — de teleurstellingen en beproevingen des levens kalm en berustend deden verdragen, en zeker in niet geringe mate tot zijn levensgeluk bijdroeg. „I was ever more disposed", zoo zegt hij in de korte autobiographie, die hij niet lang voor zijn dood opstelde, „to see the favourable than the unfavourable side of things; a turn of mind which it is more happy to possess than to be born to an estate of ten thousand a year." En elders: „Ik was een man van zachte zinnen, van zelfbeheersching, van een open, gezellige en opgewekte gemoedsstemming, vatbaar voor aanhankelijkheid, maar weinig vatbaar voor vijandschap en in al mijn hartstochten gematigd. Zelfs mijn liefde tot letterkundigen roem, mijn voornaamste hartstocht, verbitterde toch nim-

mer mijn gemoed, ondanks al mijn veelvuldige teleurstellingen."

Zonder vrees voor tegenspraak mag Hume genoemd worden een der scherpzinnigste denkers van alle tijden, wiens duurzame beteekenis voldoende blijkt uit het feit, dat nog in de laatste jaren mannen als Lipps, Paulsen en Masaryk zijn werken vertaalden, en geleerden als Huxley en Compayré, Jodl, Meinong en Pfleiderer uitvoerige studies aan hem wijdden. In de geschiedenis der wijsbegeerte neemt Hume een zeer voorname plaats in; en de invloed zijner denkbeelden op hen die na hem kwamen, was van de vèrstrekkendste beteekenis. Een Kant b.v. getuigt dat Hume door zijn doorwrochte critiek de waanwijze aanmatigingen der bespiegelende rede had op de kaak gesteld; en hij erkende openlijk dat Hume het was, die hem uit den dogmatischen sluimer wakker schudde: „ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab". [1] Ja, men kan gerust beweren dat, al heeft het meerendeel der groote wijsgeeren hem bestreden, toch geen

[1] In de voorrede van zijn „Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik" (1788).

hunner Hume met stilzwijgen heeft kunnen voorbijgaan, daar willens of onwillens, middellijk of onmiddellijk allen zijn invloed ondervonden als dien van een kracht, waarmede zij rekening hadden te houden en die zij niet ongestraft vermochten te veronachtzamen.

Hoe men dan ook over zijn leeringen moge geoordeeld hebben, aan waardeering van zijn arbeid heeft het hem niet ontbroken. Waar hij eenmaal tot zijn grafschrift koos de simpele woorden: „David Hume — born 1711, died 1766 — leaving it to posterity to add the rest", daar heeft inderdaad het nageslacht hem niet vergeten, maar herhaaldelijk hulde gebracht aan zijn geweldige verdiensten voor de ontwikkeling van het wijsgeerig denken. „De waardeering van zijn hoofdwerk", zegt Theodor Lipps, „zal toenemen en algemeen worden, naarmate de kennis en het begrijpen ervan toeneemt en algemeen wordt." Höffding [1] noemt Hume „ein Problemsteller ersten Ranges"; Huxley betitelt hem als „den scherpzinnigsten denker der 18de eeuw, ook al heeft deze Kant voortgebracht"; en volgens Falckenberg heeft de Engelsche natie nog slechts éénmaal, namelijk in Herbert Spencer, een geest van zóó omvattend vermogen voortgebracht als David Hume, die te zamen met Locke het hoogte-

[1] H. Höffding. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1895, I pag. 487.

punt vormt van het Engelsch denken. [1] Runze noemt Hume naast Epicurus en Feuerbach den beteekenisvolsten godsdienstpsycholoog, die de eereplaats verdient in de rij der philosophen die het vraagstuk van den godsdienst hebben nagevorscht [2]); Pfleiderer diens „Natural history of religion" het scherpzinnigste wat ooit over dat onderwerp is geschreven; en Gizycki zijn „Inquiry concerning the principles of morals" een waarlijk classiek geschrift, dat men zonder bedenken als het „in künstlerischer Hinsicht vollendetste Werk der gesammten neueren Ethik" mag betitelen. [3] Ja zelfs op het gebied der staathuishoudkunde, waar toch niet in de eerste plaats Hume's verdiensten gelegen zijn en hij niet zijn grootste lauweren plukte, is hij toch gehuldigd als een der voornaamste baanbrekers en voormannen en als onmisbaar wegbereider van Adam Smith, wiens beroemd en invloedrijk hoofdwerk in het jaar van zijn dood verscheen. Volgens Lechartier b.v. kan Hume beschouwd worden als de ware grondlegger der politieke oeconomie, zoo al niet der sociale wetenschap in 't algemeen [4]; volgens Max Klemme moeten wij erkennen, dat Hume zijn tijdgenooten verre vooruit was en dat zijn leeringen volkomen overeenstemmen met onze mo-

[1] R. Falckenberg. Geschichte der neueren Philosophie, pag. 199.
[2] G. Runze. Religionsphilosophie. Leipzig 1901, pag. 35.
[3] G. von Gizycki. Die Ethik David Hume's. Breslau 1878, pag. 31.
[4] G. Lechartier. David Hume, moraliste et sociologue. Paris 1900, pag. 152.

derne inzichten, zoodat zij ook voor onzen tijd van waarde zijn [1]; terwijl Lord Brougham zich niet minder vleiend aldus uitlaat: „Hume is zonder twijfel de uitvinder van die moderne leeringen, welke thans regel zijn geworden in de wetenschap en voor een groot deel den staatslieden tot richtsnoer dienen, en die zeker in haren vollen omvang op de leiding der volkeren zouden worden toegepast, indien niet bestonden de zelfzuchtige belangendienarij en de blinde vooroordeelen van zekere standen die de macht in handen hebben".

---

[2] Max Klemme. Die volkswirthschaftlichen Anschauungen David Hume's. Jena 1900, pag. 99.

HOOFDSTUK I.

EMPIRISME EN POSITIVISME.

1. Methodologie.

Gegeven de vroegrijpheid van Hume's wijsgeerige inzichten, die zelfstandig zich bij hem ontwikkelden, is het niet te verwonderen dat het aantal zijner leermeesters niet groot was. Evenals Spinoza zijn Ethiek, zoo werkte ook Hume zijn Treatise in stilte alleen uit, zonder veel te danken te hebben aan voorgangers. Met de Grieksche philosofen was hij vrijwel onbekend, evenals met Descartes, Spinoza en Leibniz; daarentegen stond hij blijkbaar wel onder den invloed van Cicero, Seneca en Plutarchus, evenals onder dien van Bayle. Zijn ware leermeesters evenwel, aan wie hij veel verplichting had, waren Locke en Berkeley. Wat Baco betreft, dezen schijnt hij niet zeer hoog gesteld te hebben, wat eenigszins bevreemdend is bij beider gemeenschappelijk voorstaan der inductieve methode en eenstemmigheid in het terugbrengen van

zoovele philosophische geschillen tot een blooten woordenstrijd. Als schrijver en wijsgeer werd Baco door Hume achtergesteld bij zijn tijdgenoot Galilei; en Hume is van meening, dat hij veel onverdiende lof inoogstte [1]. „De nationale ijdelheid," zoo zegt hij in zijn History of England, „die bij de Engelschen zoo op den voorgrond treedt, maakt dat zij over den naam van Baco lofprijzingen en toejuichingen hebben uitgestort, die veelal geboren zijn uit partijdigheid en overdrijving."

Ook over Locke is hij niet altijd goed te spreken; ten minste aan het slot van het tweede hoofdstuk der Inquiry zegt hij omtrent dien wijsgeer: „A like ambiguity (dubbelzinnigheid) and circumlocution seems to run through that philosopher's reasonings, on this as well as most other subjects." Te verwonderen is dit niet, waar Hume zooveel consequenter en onbevreesder dan Locke zelf diens grondstellingen ten einde dacht en zich veel vrijer toonde van theologische invloeden en vooroordeelen.

Daarentegen noemt hij Berkeley een „very ingenious philosopher", in wiens betoog tegen de mogelijkheid van abstrakte *algemeene* begrippen en voorstellingen, als zijnde deze feitelijk niets dan *bizondere* voorstellingen, verbonden door een gemeenschappelijke naam of uitdrukking, hij een der grootste en onschatbaarste ontdekkingen (one of

[1] Ook in onzen tijd zijn sommigen van die meening.

the greatest and most valuable discoveries) zag, die ooit gedaan werden; terwijl hij elders omtrent dien wijsgeer opmerkt, dat de meeste zijner geschriften de beste lessen van scepticisme vormen, welke er te vinden zijn bij de oude of nieuwe philosofen, Bayle zelf niet uitgezonderd.

Gelijk gezegd, in zijn wijze van behandeling van wijsgeerige vraagstukken toont Hume zich een beslist aanhanger dier inductieve methode, welke door zijn landgenoot Baco zoo uitvoerig was verdedigd en van toepassing verklaard niet slechts op de natuurkundige maar evenzeer op de geestelijke wetenschappen. Tegelijk daarmede is Hume de empirische richting toegedaan, weinig waarde hechtend aan al die beweringen, welke langs zuiver deductieven weg buiten alle ervaring om als waarheid worden uitgevaardigd. Want een hartgrondigen afkeer had hij van alle speculatie met behulp van bloote begrippen zonder voortdurende toetsing der uitkomsten aan de empirisch gegeven werkelijkheid. Wil men, zoo zegt hij, buiten de ervaring om tot besluiten komen, geheel onafhankelijk van zintuigelijk waargenomen of in 't geheugen gegrifte feiten, dan blijven zulke gevolgtrekkingen zuiver vooropgestelde oordeelen; en ook al worden dan de enkele deelen der redeneering op ordelijke wijze met elkander verbonden, toch wordt in dat geval de geheele sluitketen door niets ge-

schraagd en kan men door haar nimmer tot de kennis van iets werkelijk bestaands geraken.

Als tegenstander alzoo van alle eenzijdig rationalisme en dogmatisme, acht Hume bloot nadenken onvoldoende, en voortdurende waarneming en onderzoek onmisbaar voor het doorgronden der waarheid, althans indien men niet wil blijven staan bij een ijdele bespiegeling die alle waarborgen van juistheid mist en tot een volkomen onvruchtbaarheid gedoemd is. Zoolang het aan het vuur der verbeeldingskracht, zoo zegt hij, wordt toegestaan in de wijsbegeerte mee te spreken, en beweringen bijval vinden alleen omdat zij aanlokkelijk en aangenaam zijn, zoolang kunnen wij nimmer tot vaste beginselen geraken, noch inzichten verkrijgen die met de praktijk des levens en met de ervaring overeenstemmen. Vandaar dan ook de groote waarde die hij hecht aan de beoefening der empirische zielkunde, die hij beschouwt als een onmisbare voorwaarde voor alle politieke, aesthetische en zedekundige onderzoekingen. Immers, er is geen enkele gegronde reden aan te geven, waarom in de *geestes*wetenschappen, hoe afwijkend haar inhoud ook zijn moge, een gansch andere methode te huldigen ware dan in de *natuur*wetenschappen. In de laatste, zegt hij, zijn de menschen gelukkig genezen van hun hartstocht voor willekeurige hypothesen en systemen, om zich in plaats daarvan alleen te richten naar empirische gegevens. Maar

het wordt hoog tijd, dat ook op het gebied der geesteswetenschappen een soortgelijke hervorming tot stand komt.

Evenwel, dit neemt niet weg dat Hume geenszins blind is voor het feit dat deze laatste, vergeleken met de natuurwetenschappen, zich in het groote nadeel bevinden dat bij haar ter vaststelling der feiten niet de toevlucht kan genomen worden tot proefnemingen die, met opzet en bedachtzaamheid ingesteld, op bepaalde vragen een stellig antwoord vermogen te geven dat elken opkomenden twijfel kan onderdrukken. Op geestelijk gebied moeten wij ons nu eenmaal bepalen tot eene zorgvuldige waarneming van het menschelijk leven, zooals dit zich voordoet in 's menschen gewone gedraging, zijn bezigheden en verstrooiingen.

Dank zij nu die ervaringswijsbegeerte, gepaard aan Hume's kalm-wetenschappelijken en waarheidlievenden zin, vertoonen zijn nasporingen en redeneeringen een merkwaardig hartstochteloos karakter. Nimmer toont hij eenige spijt, vreugde of ergernis over de uitkomsten waartoe hij geraakt; en wèl is hij vol vuur en belangstelling voor zijn thema, maar de aard van de slotsom waartoe hij komt laat hem volkomen koud, en nimmer laat hij zich daarin door zijn gevoel beheerschen, — getrouw aan zijn eigen woorden, dat alle leeringen valsch zijn, die begunstigd worden door onze hartstochten. Door persoonlijke wenschen laat hij zich in zijn onder-

zoek niet beïnvloeden, en zijn hartstochtelijke waarheidsliefde maakt het hem mogelijk de gestelde problemen consequent en zonder vreeze ten einde toe door te denken. „Ik vrees niet iets te zeggen, dat ik niet verantwoorden kan", zegt Heymans [1], wanneer ik beweer dat onder alle groote wijsgeeren van vroegeren en lateren tijd, niemand zich zoo vrij heeft weten te houden van vooroordeelen en parti-pris, niemand met zooveel zorg en met zooveel wetenschappelijken tact zijn gegevens heeft bijeengegaard, niemand eindelijk bij het ontwerpen en toetsen zijner hypothesen blijk heeft gegeven van zoo strenge en zoo koele zelfkritiek".

Het is dus begrijpelijk, dat Hume nimmer de waarheid afhankelijk stelde van zekere nevenoverwegingen, die met de kwestie zelve niet te maken hadden. Geen methode van redeneeren, zegt hij ergens, is meer verbreid en toch meer verwerpelijk dan die welke in wijsgeerige discussies eene hypothese doet afwijzen alleen op grond van het g e v a a r dat hare gevolgtrekkingen zouden kunnen opleveren voor godsdienst of moraal. Voert een hypothese tot het ongerijmde, dan kan men ook verzekerd zijn dat zij valsch is. Maar geenszins is het zeker, dat een oordeel onjuist is, alleen omdat zijn gevolgtrekkingen gevaarlijk kunnen zijn. Dusdanige argumentaties moeten zeer beslist worden verworpen;

[1] G. Heymans. Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip. Leiden 1890, pag. 126.

want zij zijn van hoegenaamd geen nut voor het vinden der waarheid, en dienen alleen om den persoon des tegenstanders in een hatelijk daglicht te plaatsen. En voor de philosophie, wier allesbeheerschend gezag toch algemeen diende erkend te worden, is het een soort van beleediging telkens gedwongen te worden voor de uitkomsten van haar onderzoek redenen van verontschuldiging te zoeken en zich te moeten rechtvaardigen tegenover andere wetenschappen die er zich door gekrenkt mochten voelen.

Hoogst leerzaam voor de kennis van Hume's inzichten omtrent het wezen en den weg der wijsbegeerte, is de aanvang van de Inquiry. De philosophie of wetenschap der menschelijke natuur, leert hij daar, kan op tweeërlei manier worden aangezet en behandeld.[1] Volgens de eene, meer op de *praktijk* aangelegde en berekende, is de mensch voornamelijk geboren tot handelen, waarbij hij bepaald wordt door zijn smaak en gevoel, de waarde der dingen afmetend naar de waarde die zij voor hem hebben. Deze richting schildert de deugd af als het meest waardevolle; en dat wel op eene wijze die algemeen bevattelijk is en die tegelijk tot deugdzaamheid vermag te prikkelen. Daarbij werkt zij op het gevoel, laat het verschil tusschen deugd en ondeugd *voelen*, en wekt aandoeningen

[1] Vgl. hiermede Kant's onderscheiding eener *reine* en eener *praktische* Vernunft.

die den mensch kunnen sterken in een deugdzame levensvoering. De tweede soort van wijsbegeerte daarentegen zoekt meer 's menschen *verstand* dan wel zijn *zeden* te verbeteren. Zij tracht de grondbeginselen te ontdekken welke ons verstand leiden, alsmede de bronnen op te sporen onzer moreele en aesthetische onderscheidingen.

Nu geeft in 't algemeen de menigte de voorkeur aan eerstgenoemde, meer bevattelijke wijze van behandeling, zoowel omdat zij haar aangenamer vindt als omdat zij haar nuttiger oordeelt. Deze methode toch heeft veel meer invloed op het dagelijksch leven dan de andere, meer gestrenge philosophie, die zich weinig ophoudt met de praktijk des levens, zich niet daarom bekommert en geen invloed zoekt te oefenen op 's menschen handelingen. Evenwel, om 's menschen karakter te verbeteren, zijn werken van lichter gehalte noodig dan zulke abstrakte onderzoekingen, die alleen om der waarheid wille zijn ingesteld; boeken, die geen groote inspanning of afzondering vereischen, niet van het leven aftrekken, en vol edele bedoelingen en wijze voorschriften, de wetenschap kleeden in een aangenaam gewaad en de deugd voorstellen als liefelijk en begeerenswaardig.

Van de meer diepzinnige wijsgeerige onderzoekingen daarentegen ligt de vrucht in de eerste plaats in de bevrediging eener weetgierigheid, die geen enkel ander benadeelt en die behoort tot de weinige

waarlijk onschadelijke vreugden welke het menschengeslacht beschoren zijn. Evenals het lichaam, zoo heeft ook de gezonde en krachtige geest een sterk verlangen en behoefte om zijn krachten en vermogens aan te wenden door toepassing op oefeningen die den meesten menschen moeitevol en onaantrekkelijk toeschijnen. Maar in de tweede plaats heeft het daarnevens ook zeker zijn nut, den mensch de beperktheid zijner krachten en vermogens voor oogen te stellen en hem de grenzen van zijn weten bloot te leggen, om zoodoende de metaphysica in hare onware en valsche gedaante te bestrijden en uit den weg te ruimen. En nog afgezien daarvan, is het niet in te zien waarom zulk een onderzoek op het gebied van 's menschen zieleleven minder waard en minder belangwekkend zijn zou dan b.v. de sterrekunde, die zich met zoo ver verwijderde hemellichamen bezighoudt; en evenals in die laatstgenoemde wetenschap baanbrekende ontdekkingen gedaan zijn, zoo mag men ook de hoop koesteren dat omtrent de verborgen drijfveeren en krachten die het zieleleven beheerschen, eveneens belangrijke ontdekkingen gedaan zullen worden.

Nevens de genoemde fout van inmenging van nevenoverwegingen, bestaat volgens Hume een ander voornaam en zeer gebruikelijk euvel bij de gevolgde redeneering hierin, dat woorden in de plaats

treden van voorstellingen, en dat bij het maken van gevolgtrekkingen meer gesproken dan gedacht wordt. Alsdan wordt met woorden geopereerd in plaats van met voorstellingen; en dat wel omdat die beide zóó eng met elkander plegen verbonden te zijn, dat de geest ze gemakkelijk verwisselt en onderling dooreenwart. De schromelijke gevolgen van dit veel verbreide euvel zijn zeer vèrstrekkend. De gebezigde termen zijn in hun beteekenis veelal verre van scherp, en van hunnen juisten zin geeft men zich doorgaans niet voldoende rekenschap; men werkt m. a. w. met grootheden, die zelf niet eenmaal vaststaan. Gelijk reeds Baco en Locke hadden opgemerkt, voert een dergelijke onklaarheid van begrippen en dubbelzinnigheid van woorden slechts tot allerlei misverstand, onvruchtbare spraakverwarring en geredekavel, en maakt zij allen vooruitgang onmogelijk: the chief obstacle to our improvement in the moral or metaphysical sciences is the obscurity of the ideas and ambiguity of the terms. De algemeene begrippen toch zijn dikwijls uiterst duister en onzeker, zonder dat men een rechte en heldere voorstelling heeft van wat daarbij gedacht moet worden.

De oorzaak van dit verwarring en misverstand stichtend verschijnsel ligt niet zoozeer in het wezen der begrippen zelf, als wel in de *wijze* waarop zij verkregen worden en tot stand komen. Gewoonlijk toch zijn zij niet opgebouwd uit een geleidelijke

abstractie, uit een overvloed van bizondere feiten en gevallen, maar worden de begripsaanduidende woorden reeds lang te voren kant en klaar aanvaard en in den geest opgenomen, terwijl eerst daarna de aan die woorden verbonden voorstellingen, die juist de noodwendige concrete elementen moesten leveren voor het thans vage en zwevende algemeene begrip, aan die woorden getoetst worden en daaronder gebracht. Inderdaad, niet ten onrechte beweerde Baco, dat de menschen gelooven dat hun rede meester is over hunne woorden, terwijl het toch dikwijls gebeurt dat juist omgekeerd de woorden macht oefenen over het verstand.

Zoo is, zegt Hume, niets gewoner, dan dat philosofen zich te buiten gaan aan het ingrijpen in het gebied der grammatici en zich beijveren in een blooten woordenstrijd, waarbij zij zich inbeelden gewichtige vragen van de hoogste beteekenis te behandelen. Het is dan ook inderdaad zeer moeielijk om van geestelijke verschijnselen en gebeurtenissen te spreken in volkomen passende en nauwkeurige uitdrukkingen: de spraak toch van het gewone leven doet slechts bij uitzondering recht wedervaren aan de fijnere onderscheidingen in die verschijnselen, en in den regel duidt zij deze, indien zij ook maar ongeveer gelijk zijn, met dezelfde uitdrukking aan. Maar afgescheiden nog van dit moeielijk te vermijden bezwaar, wortelend in een onvoldoenden rijkdom der taal, is in de wijsbegeerte

ook veel heillooze verwarring gesticht door hare dooreenmenging en -samenkoppeling met andere gebieden die haar vreemd zijn. In den nieuweren tijd, zegt Hume aan het slot zijner „Principles of morals", is de philosophie en inzonderheid de ethiek enger verbonden geweest met de theologie dan ooit te voren bij niet-Christelijke volkeren. En aangezien nu de theologie welbekend zich nooit met andere wetenschappen weet te verstaan, maar iedere tak van wetenschap omvormt naar haar eigen doeleinden, zonder veel te letten op de verschijnselen der natuur of op onbevangen geestesuitingen, zoo is daardoor het denken en zelfs de taal van haar natuurlijken gang afgevoerd en is men er toe gekomen om onderscheidingen in 't leven te roepen, daar waar oorspronkelijk geen onderscheid tusschen de dingen viel waar te nemen. Gewichtiger evenwel is het, de dingen zelve in 't oog te vatten, dan zich aan de woorden te houden en zich door deze in zijn gedachtengang te laten leiden. Hierbij komt ten slotte nog het ongelukkig gebruik van hoogdravende oratorische redewendingen die op het gevoel speculeeren en de armoede van bewijsvoering moeten bedekken. In de wijsgeerige schermutselingen, merkt Hume sarcastisch op in den aanvang zijner Treatise, is het niet zoozeer de rede als wel de welsprekendheid die gewoonlijk de zege behaalt. Deze behoort alsdan niet aan de soldaten en aan de wapenen, maar aan de trompetters, de

tamboers, de muzikanten van het regiment. Inderdaad, ook Hume zelf heeft de juistheid dier opmerking meermalen ondervonden, waar de bestrijding der door hem zoo grondig uiteengezette denkbeelden veelal meer voortsproot uit verontwaardiging en vrees voor vermeend gevaar dan uit verstandelijke bedenkingen, meer bestond in nietszeggende uitroepen, kreten van afkeer, teekenen van ergernis en verdachtmaking dan in een degelijke, klemmende en afdoende bewijsvoering.

---

2. Metaphysica en Substantiebegrip.

Weinig bewondering koesterde Hume voor zuiver metaphysische bespiegelingen. Iedere hypothese, die de laatste en oorspronkelijke eigenschappen der menschelijke natuur beweert ontdekt te hebben, moet volgens hem van den beginne af als aanmatigend en hersenschimmig worden afgewezen. En wil men die onmogelijkheid om tot de laatste beginselen door te dringen der leer betreffende 's menschen natuur als een onvolkomenheid aanrekenen, dan verlieze men niet uit 't oog dat die leer dat gebrek deelt met *alle* kunsten en wetenschappen, welke ook. Want geen dezer vermag uit te stijgen boven de ervaring, of beginselen op te

stellen welke niet op het gezag dier ervaring zouden zijn gegrondvest.

Evenals later Auguste Comte, ontkende ook Hume het goed recht en het belang van een onderzoek naar de eindoorzaken en einddoeleinden (causae efficientes et finales); en het begrip „hoogste oorzaak" moest volgens hem in de wijsbegeerte evenmin worden toegelaten als alle bespiegeling omtrent het einddoel, de finaliteit der dingen. Die laatste toch beschouwde hij, naar hij eens Hutcheson schreef,[1] als tamelijk onzeker en onwijsgeerig: „I cannot agree to your sense of „natural", 't is founded on *final causes*, which is a consideration that appears to me pretty uncertain and unphilosophical". Evenals Spinoza, onthield ook Hume zich zorgvuldig van alle teleologische interpretaties. Want de wijsbegeerte moet volgens hem zich beperken tot de waarneming en verwerking der feiten, en al wat daarbuiten ligt overlaten aan dichters en redenaars of aan de „kunsten van priesters en politici". Een boek, zoo zegt hij, dat noch een uit het reine denken stammend onderzoek over grootte en getal, noch een zich op ervaring steunend onderzoek over feiten bevat, werpe men gerust in 't vuur, want het kan niet anders bevatten dan spitsvondigheden en verblindend vuurwerk. „If we take in our hand any volume, of divinity or school-metaphysics for instance, let us ask: does

[1] Zie Burton. Life of Hume, I pag. 113.

it contain any abstract reasoning concerning quality or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it than to the fire, for it can contain nothing but sophistry and illusion."

Het is duidelijk dat met een dergelijke zienswijze al die metaphysica werd in den ban gedaan, welke uitgaat van een zeker absolutisme en met het relatief karakter der ons bekende waarheid geen vrede kan hebben. Zich vasthoudend aan de empirisch gegeven phaenomenale wereld, achtte Hume zich niet gerechtigd op te klimmen tot eene hoogere intelligibele wereld. De grenzen der ervaring zijn hem terzelfder tijd die van het kenbare, en de metaphysica is niet meer dan een vermeende wetenschap van het bovenzinnelijke.

Zoodoende is Hume de vader van het positivistisch agnosticisme. Het eenige, wat volgens hem de zuivere rede zonder meer vermag tot stand te brengen, is de grondoorzaken der natuurverschijnselen tot een grooter eenvoudigheid te herleiden met behulp van analogie, ervaring en waarneming, het groot aantal bizondere werkingen af te leiden uit eenige weinige algemeene oorzaken. Maar de oorzaken dier algemeene oorzaken te ontdekken is haar ten eenenmale onmogelijk, en alle pogingen daartoe zijn vergeefsch. Want de allerlaatste krachten en grondbeginselen zijn nu eenmaal aan 's menschen weetgierigheid en navorsching onttrokken.

Het eene volgt uit het andere in een onafgebroken reeks; maar de macht of kracht, die de gansche machine beweegt, is ons ganschelijk verborgen en openbaart zich in geen der ons waarneembare eigenschappen der lichamen. Zelfs de volkomenste natuurwetenschap doet niet meer dan onze onwetendheid iets verder terugschuiven; en evenzoo dient wellicht de volkomenste philosophie slechts om onze onwetendheid bloot te leggen.

Bij dit alles is het begrijpelijk dat Hume niet veel ophad met het begrip substantie.[1] De substantie toch wordt niet door ons waargenomen; zij is een onbekend iets, een *overtollige* schepping onzer verbeeldingskracht, die niets toevoegt aan de ons door ervaring bekende eigenschappen, toestanden en werkingen, wier geheel voor ons het ding uitmaken aan hetwelk wij ter aanduiding eenvoudigheidshalve een bizonderen naam toekennen. Het substantiebegrip evenwel als voorstelling van iets *zelfstandigs*, is, evenals dat der causaliteit, niets anders dan eene voor de rede ongerechtvaardigde objectiveering van een subjectief gewoon-zijn. Want de eigenschappen der dingen bestaan ten slotte niet in de dingen zelve, maar alleen in de voorstellingen onzer eigen psyche; ontdoet men dus een

[1] Hij ging zelfs zóó ver, te beweren, dat de leer van de onstoffelijkheid, enkelvoudigheid en ondeelbaarheid der denkende substantie niet anders was dan een echt *atheisme*, „als dat hetwelk Spinoza zoo algemeen berucht heeft gemaakt."

ding van al zijn door ons er van begrepen eigenschappen, dan blijft er niets van over dan een volkomen *onbekend* en *onnoemelijk* iets als oorzaak onzer waarnemingen; een begrip dat zóó duister en gebrekkig is, dat een sceptisch wijsgeer er niets mede vermag aan te vangen. De metaphysica leert ons, zoo heet het in de Essay over de Onsterfelijkheid, dat het begrip „substantie" volkomen verward en onvolledig is, en dat wij er geen andere voorstelling van bezitten dan die van een aggregaat van bizondere eigenschappen, welke een overigens onbekend iets aanhangen.

Uitvoerig worden deze denkbeelden door Hume uiteengezet in het vierde hoofdstuk van het eerste deel der Treatise. De voorstelling van een lichaam is niets dan een door den geest zelven geschapen samenvoeging van voorstellingen van de verschillende op zichzelf staande zinnelijke qualiteiten die een object samenstellen en daarbij onderling een vaste verbinding met elkander vertoonen. Al vertegenwoordigen nu die qualiteiten ieder voor zich afzonderlijke bewustzijnsobjecten, toch beschouwen wij het geheel dat zij samen vormen als een eenheid, en tevens als iets dat trots zeer wezenlijke veranderingen steeds hetzelfde blijft, alhoewel de samengesteldheid van zijn oorsprong klaarblijkelijk in tegenspraak verkeert met een dergelijke aangenomen enkelvoudigheid van wezen, evenals de er aan waargenomen verandering in strijd is met de

veronderstelde identiteit. Deze tegenspraak wordt echter overvleugeld door onze verbeeldingskracht, die de neiging vertoont iets onbekends en onzichtbaars te verdichten, van hetwelk zij aanneemt dat het zich onder alle veranderingen gelijkblijft, welk onbevattelijk en hersenschimmig iets zij bestempelt met den naam „substantie" of oorspronkelijke en eerste materie.

Beweert men nu, dat die substantie datgene is, wat *door zich zelf* bestaan kan, meenende met die omschrijving te kunnen volstaan, dan is hiertegen op te merken, dat die definitie eenvoudig op *alles* toepasselijk is wat men zich slechts vermag voor te stellen, zoodat zij onmogelijk toereikend kan geacht worden om de substantie te onderscheiden van de bizondere accidenten, oftewel de ziel van derzelver percepties.

Inderdaad, slechts van onze *percepties* bezitten wij eene volkomen voorstelling. Een substantie evenwel is iets daarvan geheel verschillends, zoodat wij ons ook geen *voorstelling* van een substantie kunnen maken. Men schijnt het noodzakelijk te achten, dat onze percepties gebonden of inhaerent zijn aan iets anders, hetwelk als drager ervan beschouwd wordt; maar in werkelijkheid heeft de perceptie hoegenaamd geen behoefte aan zulk een drager harer existentie.

Het is duidelijk dat deze ontkenning van de waarde van het substantiebegrip, gevoegd bij Hume's elders

uiteengezet psychologisch phaenomenalisme, hoegenaamd nog niet voert tot *materialisme*. Want waar het eenige, wat wij feitelijk kennen, onze percepties zijn, daar is de stof ons in zijn wezen even onbekend als de geest, en kunnen wij te haren opzichte volkomen denzelfden twijfel koesteren als ten opzichte van de geestelijke substantie. Waar al onze begrippen van stoffelijk bestaan ten slotte niets anders zijn dan een samenstel van waarnemingen en voorstellingen d. i. van psychische bestanddeelen, daar is het materialisme, hetwelk alle denken gebonden laat zijn aan iets stoffelijks en uitgebreids, vanzelf veroordeeld.[1] Maar evenzeer laakt Hume hen, voor wie alle denken gebonden is aan eene enkelvoudige en ondeelbare substantie. Want wèl leert ons reeds de eenvoudigste philosophie, dat geen enkel ding of voorwerp zich onmiddellijk en zonder tusschenkomst van een beeld of perceptie aan den geest kan voordoen, maar de vraag naar de substantie der ziel is onbegrijpelijk en zinloos.

[1] Aangezien evenwel de voortdurende verbinding der dingen het ware wezen der oorzakelijke betrekking uitmaakt, zoo kunnen wij, voor zooverre wij in staat zijn ons eenige voorstelling van die betrekking te vormen, materie en beweging zeer wel aanzien als oorzaken van ons denken.

HOOFDSTUK II.

PSYCHOLOGIE.

1. Grondelementen van het denken.

Volgens Hume vallen de aandoeningen of „*perceptions*" van den menschelijken geest uiteen in twee soorten, nl. in indrukken of „*impressions*" en in voorstellingen of „*ideas*". Onder de „perceptions" worden dus verstaan zoowel de zintuigelijke indrukken als de denkvoorstellingen en gemoedsbewegingen; zij vormen m.a.w. den gezamenlijken inhoud van het bewustzijnsleven van den menschelijken geest.[1] Het onderscheid tusschen impressions en ideas ligt in den verschillenden graad van energie en levendigheid (vigor, vivacity, liveliness), waarmede zij zich aan ons opdringen en in ons denken en bewustzijn plaatsnemen: the most lively thought, zegt Hume, is still inferior to the dullest sensation. De impressions nl. zijn die percepties, welke met grooter kracht en levendigheid

[1] Locke gebruikte hier den term „ideas", als bronnen waarvan hij de uiterlijke zintuigelijke waarneming of *sensation* en de inwendige of *reflection* (denken, willen, voelen) onderscheidde.

optreden; daartoe behooren al onze zintuigelijke gewaarwordingen, affekten en gevoelsaandoeningen. De voorstellingen of ideas daarentegen zijn de zwakkere afbeeldingen daarvan, gelijk zij zich voordoen in ons denken en oordeelen; zij zijn de geestelijke reproductie der impressions, door voorstellingsvermogen, geheugen of verbeeldingskracht. [1]

Al onze eenvoudige voorstellingen of *zwakkere* percepties stammen als nabeelden uit indrukken of *levendiger* percepties, aan welke zij beantwoorden en die zij weergeven. [2] Den indrukken of impressions komt dus de prioriteit toe als de oorzaak der voorstellingen; zij vormen feitelijk het gezamenlijk en eenig materiaal onzer kennis. Wij kunnen ons b.v. onmogelijk eene juiste voorstelling vormen van den smaak van wijn of van een ananas alvorens deze eerst geproefd te hebben. Een mensch, die wegens zeker organisch gebrek niet in staat is tot zekere gewaarwordingen, vermag zich op dat gebied ook geen voorstellingen te vormen; zoo b.v. een

---

[1] De ideas omvatten dus zoowel de abstracte begrippen als de herinneringen en de phantasiebeelden. Deze samenkoppeling heeft tot veel misverstand aanleiding gegeven. Vgl. Spruyt's Proeve eener geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen. Leiden 1879, pag. 159.

[2] „All our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent." Zelfs zegt hij: „When we entertain any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire *from what impression is that supposed idea derived.*"

blinde niet van kleuren en een doove niet van tonen. Evenmin kan zich een goedhartig mensch een rechte voorstelling maken van ingewortelde wreedheid of wraak, noch een zelfzuchtige van onbaatzuchtige zelfopoffering. Oogenschijnlijk is het menschelijk denken volkomen vrij, onbegrensd en onbelemmerd, zich aan alle wetten en regelen onttrekkend, is de verbeeldingskracht teugelloos en ongebreideld en niets aan haar gebied onttrokken. Maar bij nadere beschouwing blijken onze gedachten toch in waarheid wel degelijk aan zeer enge grenzen gebonden. Al onze scheppingskracht van geest is niets anders dan het vermogen, het door zinnen en ervaring gewonnen materiaal te verbinden en te verwerken; en al het materiaal van ons denken is afgeleid uit uitwendige en inwendige waarnemingen: wij vermogen niet anders dan dezen te vermengen en te verbinden. Al onze begrippen zijn slechts afbeeldingen van indrukken; m.a.w. wij kunnen ons niets voorstellen wat wij niet vroeger inwendig of uitwendig hebben waargenomen.[1] Al zijn onze gedachten en voorstellingen nog zoo ingewikkeld en verheven, toch vinden wij dat zij altijd zijn terug te brengen tot eenvoudiger voorstellingen, die de afbeelding zijn van een reeds

[1] „All our ideas are nothing but copies of our impressions, or in other words it is impossible for us to *think* of any thing which we have not antecedently *felt*, either by our external or internal senses."

aanwezig of reeds vroeger verkregen gevoel of aandoening; ja zelfs de voorstelling van God is slechts gevormd uit voorstellingen omtrent onze eigen vermogens, maar in 't oneindige vergroot.

Zijn ontkenning van de mogelijkheid van op zichzelfstaande algemeene begrippen, in overeenstemming met Berkeley, strekt Hume ook uit over de voorstellingen van ruimte en tijd. Aangezien toch al onze voorstellingen niets anders zijn dan afbeeldingen van waarnemingen, zoo moet volgens hem ditzelfde ook gelden van de voorstellingen van ruimte en tijd, welke eveneens oorspronkelijk stammen uit zekere waarneming. De voorstelling van den tijd vertegenwoordigt geen *bizonderen* indruk, welke van de overige duidelijk te onderscheiden ware, maar zij stamt enkel en alleen uit de wijze waarop indrukken zich aan onzen geest voordoen. Evenmin hebben wij een voorstelling van ruimte of uitgebreidheid, behalve in zooverre deze gedacht worden in verband met voorwerpen van onzen gezichts- of tastzin, d.i. in zooverre het een voorstelling is van zichtbare of tastbare punten die op een bepaalde wijze zijn gerangschikt. Het is even onmogelijk zich een leege ruimte of een uitgebreidheid zonder materie voor te stellen, als een tijd zonder zekere opeenvolging of wisseling van eenig werkelijk bestaand iets. Wanen wij ons hiertoe wèl in staat, dan is dit niet anders dan wetenschappelijk waardelooze inbeelding.

2. Het al of niet bestaan eener buitenwereld.

Volgens Hume bestaat er feitelijk geen werkelijkheid buiten ons bewustzijn. Niets staat 's menschen geest voor oogen dan zijn percepties, d. z. zijn indrukken en voorstellingen; en slechts in zooverre deze daartoe aanleiding geven, zijn ons de uitwendige dingen bekend. Toch nemen wij het bestaan der dingen aan, ook wanneer wij ze niet met onze zinnen waarnemen, en gelooven wij dat dit bestaan als iets afzonderlijks onafhankelijk is van onzen geest en ons bewustzijn, hoewel wij eigenlijk niet gerechtigd zijn iets buiten ons bestaands aan te nemen, dat specifiek verschillend ware van onze waarnemingen. Want het bestaan van lichamen buiten ons is iets, dat wij in al onze overwegingen als vaststaand moeten vooropstellen; en aangezien wij nu eenmaal feitelijk gedwongen zijn daaraan te gelooven, zoo heeft de vraag of er wel een buitenwereld bestaat eigenlijk weinig zin.

Het is de verbeeldingskracht (*imagination*) welke er ons toe voert het bestaan eener buitenwereld aan te nemen, ook al nemen wij die oogenblikkelijk niet waar, en dit bestaan te beschouwen als onafhankelijk van ons bewustzijn. Tusschen de percepties onderling kunnen wij een verbinding of oorzakelijke betrekking ontdekken, maar nimmer tusschen die percepties en hare objecten zelven. Wij kunnen dus ook nimmer uit onze percepties

en hare eigenschappen langs den weg der *rede* besluiten tot de existentie dier objecten of dingen; dit blijft uitsluitend overgelaten aan de verbeeldingskracht, welke ons leert dat de elkander gelijkende waarnemingen wijzen op een duurzaam en ononderbroken bestaan, dat niet vernietigd wordt wanneer die waarnemingen ophouden en daarmede de lichamen uit onzen geest verdwijnen. Want indien wij b.v. onze ledematen en lichaamsdeelen waarnemen, dan is het strikt genomen niet ons lichaam hetwelk wij waarnemen, maar eenvoudig zekere indrukken die door de zinnen tot ons komen. Kennen wij dus aan die indrukken eene werkelijke existentie toe, dan is dit feitelijk niet anders dan eene werkzaamheid van den geest. En geldt dit reeds van de waarnemingen zelven, hoeveel te meer, waar die op 't oogenblik niet eenmaal plaats vinden.

De indrukken, ons door de zinnen toegevoerd, laten zich terugbrengen tot drie verschillende soorten. In de eerste plaats die van vorm, massa, beweging, vastheid; in de tweede plaats die van kleur, smaak, reuk, tonen, warmte en koude; en eindelijk ten derde de lust- en onlustaandoeningen als smart en pijn. Welnu, die laatste soort wordt door een ieder erkend als te bestaan in bloote perceptie, d. i. als iets dat in zijn existentie van ons zelf afhankelijk is. Ten opzichte van de tweede der genoemde soorten nemen alleen onbeschaafden

of onwetenden een zelfstandige existentie aan; maar wat de eerste soort betreft, deze wordt door allen, ook door philosofen, geacht te wijzen op eene afzonderlijke en duurzame existentie. Want al mogen de argumenten der zuivere idealisten onweerlegbaar zijn, zij overtuigen ons niet: wij allen nemen een wereld aan buiten onszelven, die onafhankelijk van onze waarneming ook zou blijven bestaan, indien zoowel wij als ieder ander waarnemend wezen zoude ophouden te bestaan. Met behulp van de zuivere *rede* kunnen wij zulk een geloof absoluut niet rechtvaardigen; en het is dus blijkbaar een blind en machtig, van onze willekeur onafhankelijk *natuurinstinkt*, hetwelk allen twijfel dienaangaande wegvaagt en ons er toe voert aan te nemen, dat er een werkelijkheid is die overeenstemt met hare weerspiegeling in onze psyche en met de voorstelling die wij er ons van vormen, ook al leert ons de zuivere philosophie dat wij eigenlijk daartoe niet gerechtigd zijn.

---

3. HET WEZEN DER ZIEL EN DE IDENTITEIT DER PERSOONLIJKHEID.

Hume hechtte de grootste waarde aan een psychologie op empirischen grondslag; hij wenschte deze te zien aangemerkt als den grondslag van alle metaphysica, ja de kennis der menschelijke natuur was voor hem het eenig en eigenlijk voor-

werp van ware wetenschap. Verklaarde Locke[1]: „Morality is the proper science and business of mankind in general", Hume was van oordeel dat „human nature is the only science of man". Te betreuren was het dan ook volgens hem, dat die studie zoozeer was veronachtzaamd geworden, waar zij toch eene onontbeerlijke voorwaarde was voor alle vruchtbare politieke, aesthetische en moreele beschouwingen. „Zien wij af", zegt hij in de inleiding van zijn Treatise, „van de omslachtige en vermoeiende methode, welke de schrijvers tot dusverre gevolgd hebben; en laten wij liever, in plaats van nu en dan een vesting of dorp aan de grenzen te veroveren, rechtstreeks tot de hoofdstad van het land opmarcheeren, d.i. tot het middelpunt van alle wetenschappen, tot de menschelijke natuur zelve; want hebben wij deze eenmaal ingenomen, dan kunnen wij van daar uit gemakkelijk overal elders de zege behalen."

Bij die studie nu blijkt al dadelijk Hume's positivistisch en anti-rationalistisch gezinde geest uit den ondertitel van zijn groote Treatise: poging om de proefondervindelijke methode toe te passen op geestelijk gebied, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Inderdaad verliezen zijn geschriften zich dan ook nooit in zuiver metaphysische bespiegelingen, noch in materialistische oppervlakkigheden, maar zijn zij

[1] Essay concerning human understanding. Book IV, Ch. 12. § 11.

rijk aan scherpzinnige beschrijvende en ontledende zielkundige opmerkingen [1]. Het psychologisch onderzoek dient volgens hem vrij te blijven en streng gescheiden te worden van de speculaties omtrent het wezen der ziel: we must separate the question concerning the substance of the mind from that concerning the cause of its thought. Hume neemt hiermede stelling tegenover al die philosofen, welke steeds metaphysica en psychologie dooreenwarren en niet willen inzien dat men laatstgenoemde wetenschap zeer wel empirisch kan beoefenen, zonder zich eerst eene klare voorstelling omtrent het wezen der ziel te hebben opgebouwd. Zoodoende vormt Hume's zielkunde een wat Lange later noemde „Psychologie ohne Seele", en sluit zij zich voortreffelijk aan bij het standpunt der hedendaagsche physiologische psychologie.

Te meer kon Hume deze methodische zienswijze huldigen, waar hij het geloof in het bestaan eener afzonderlijke, duurzame en identische ziel of geest niet anders beschouwde dan als een vrucht onzer verbeelding. Wat wij geest noemen, zegt hij,

[1] Als een voorbeeld hiervan haalt Gizycki de volgende plaats aan uit het tweede deel der Treatise: „Het is opmerkelijk dat, ofschoon bijna alle dieren in hun *spel* zich van dezelfde ledematen bedienen en zich op soortgelijke wijze gedragen als in den *strijd*, zij toch hoogst zorgvuldig daarbij vermijden hun speelgenoot te deren of te kwetsen, zelfs ingeval zij niets van diens wraak te duchten hebben. Dit is een evident bewijs dat de dieren eene voorstelling van smart en lust der andere dieren moeten bezitten".

is niets dan een hoop of verzameling van verschillende percepties, die door zekere onderlinge betrekking tot eenheid verbonden zijn, maar van welke men valschelijk aanneemt dat zij te zamen een eenvoudigheid en identiteit vertegenwoordigen [1]. Dit geloof aan hare identiteit is niet eene vrucht der rede, maar neemt zijn oorsprong in de kracht der verbeelding. Want ons doorzicht leert ons, dat de ziel of geest niets anders is dan de som van inwendige krachten, een totaal van onophoudelijk wisselende voorstellingen, zonder dat eenig constant „ik" als duurzaam substraat dier voorstellingen wordt waargenomen. Een afzonderlijke ik-heid bestaat er niet: they are the successive perceptions only that constitute the mind.

De wereld onzer psyche dus is niets anders dan een reeks van opeenvolgende beelden en toestanden zonder gemeenschappelijken zelfstandigen, hetzij dan spiritualistisch, hetzij materialistisch gedachten achtergrond. Een ziel als substantie is ons niet bekend; want wat wij ziel noemen is niets anders dan de som en het samenstel der gezamenlijke, hetzij dan onmiddellijk gegeven, hetzij door het geheugen vastgelegde waarnemingen, gewaarwordingen en voorstellingen, zoodat er geen enkele redelijke grond bestaat om

[1] What we call mind is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and supposed (though falsely) to be endowed with a perfect simplicity and identity."

daarnevens nog een zelfstandig iets aan te nemen, hetwelk den gemeenschappelijken drager daarvan zou vormen: een dergelijke veronderstelling is volkomen willekeurig en wordt door geen enkele ervaring gerechtvaardigd. De metaphysici nemen aan dat de ziel onstoffelijk is en dat de gedachte toekomt aan zekere materieele substantie; maar aangezien, naar wij vroeger zagen, het begrip substantie volkomen verward en onvolledig is, komen wij met die voorstelling hoegenaamd niet verder [1]. In laatste instantie zijn ons de substanties stof en geest gelijkelijk onbekend, en het is ons onmogelijk vast te stellen welke eigenschappen aan het een of aan het ander inhaerent zijn [2]. En evenmin als ons de kracht bekend is, door welke lichamen op elkander inwerken, evenmin is dit het geval met de kracht van welke de werking der ziel op het lichaam of van het lichaam op de ziel afhankelijk is. Konden wij door onzen wensch bergen verzetten of de gesternten in hun loopbaan ophouden, dan ware die macht niet buitengewoner of onbegrijpelijker dan de verbinding van en het verband tusschen lichaam en geest.

Hoeveel waarde Hume aan dit punt hecht, blijkt wel uit de uitvoerige wijze waarop hij in het eerste deel zijner Treatise het zelfbewustzijn en den waan

---

[1] Vgl. boven, pag. 32 en 33.

[2] Vgl. boven, pag. 35.

eener zichzelf gelijkblijvende ikheid bespreekt.[1] Sommige philosofen, zoo zegt hij daar, zijn van meening dat wij ons „ik" ten allen tijde ons onmiddellijk bewust zijn, zoowel in zijn identiteit als in zijn enkelvoudigheid, en dat wij er in een zóó hoogen graad van verzekerd zijn als ons nimmer door demonstratie ware bij te brengen. Evenwel: iedere voorstelling moet geboren worden uit een impressie; ons ik of onze persoonlijkheid echter vertegenwoordigt *geen* indruk. Immers ware dit wèl het geval, dan moest die indruk ook voortdurend het geheele leven door onveranderd en constant dezelfde blijven, daar men toch van de bewering uitging dat ons „ik" iets onveranderlijks is. Nu is evenwel volgens Hume niets onjuister dan de veronderstelling als zoude het „ik" zich gedurende het gansche leven gelijkblijven; want onze ziel ondergaat door de van buiten op haar inwerkende indrukken en de door dezen nagelaten sporen een voortdurende verandering. Nooit ook tref ik „mijzelven" aan zonder eenige perceptie; ik kan trouwens niets anders waarnemen dan eene perceptie. Ontbreken al mijne percepties, zooals gedurende den slaap, dan ben ik ook „mijzelf" onbewust, en bestaat mijn „ik" niet. En evenzoo zou ik, indien

[1] Later evenwel erkende hij: „Upon a more strict review of the section concerning *personal identity*, I find myself involved in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent."

met den dood al mijn percepties ophielden, tegelijk daarmede ook zelf volkomen vernietigd zijn.

Wij zijn niet anders dan een bundel of samenvoeging van verschillende percepties, die elkander met onbegrijpelijke snelheid opvolgen en voortdurend in wisseling en beweging verkeeren.[1] De geest is een theater, waarop de verschillende percepties na elkander optreden, komen en gaan, in oneindige verscheidenheid zich vermengen. In waarheid vindt men in dien geest nòch op één enkel oogenblik enkelvoudigheid, nòch op verschillende oogenblikken identiteit. Desniettegenstaande zijn wij geneigd, ondanks al die elkander opvolgende verschillende percepties, aan dezen een identiteit toe te kennen, en van de veronderstelling uit te gaan als bezaten zij ons gansche leven lang een onveranderlijke en ononderbroken existentie. O.a. is dit daaraan toe te schrijven, dat de zeer geleidelijke en onmerkbaar plaatsgrijpende verandering ons in den waan brengt eener strikte identiteit. Daarenboven bedenke men dat, ook al wisselt onze persoonlijkheid voortdurend hare indrukken en voorstellingen, deze haar samenstellende elementen toch altijd door de betrekking van oorzakelijkheid onderling met elkander verbonden zijn. De door de verbeelding geschapen identiteit is dus ten slotte niets

[1] Mankind are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux or movement.

anders dan de door causale en gelijksheidsbetrekkingen geschapen samenhang in die verbeeldingskracht.

Hume loochent dus de identiteit en de enkelvoudigheid van het „ik" in den strengsten en eigenlijken zin des woords. Want, zegt hij, een *indruk* van een „ik" of van een substantie als een enkelvoudig iets bezitten wij niet, en wij hebben alzoo daarvan ook geene voorstelling. Onze percepties zijn alle van elkander te scheiden en te onderscheiden, en kunnen ieder voor zich als bestaand worden voorgesteld, zoodat zij ook inderdaad ieder voor zich bestaan kunnen, in welke gedachte noch een tegenstrijdigheid noch een ongerijmdheid besloten ligt. Nu zijn al onze voorstellingen ontleend aan voorafgaande percepties, en die percepties kunnen bestaan voor zichzelven, zonder daartoe een psychische substantie als draagster te behoeven. Een dergelijke substantie zou slechts mogen worden aangenomen, indien zij gevorderd werd door de ervaring, hetgeen echter niet het geval is. En aangezien eene psychische substantie niet kan worden waargenomen, zoo kan evenmin een constante verbinding tusschen haar en de percepties worden waargenomen.

Richt ik den blik op mijn persoonlijkheid, dan kan ik deze nimmer bemerken zonder een of meer percepties. Wij kunnen in ons bewustzijn niets ontdekken dan bewustzijnsverschijnselen, maar niet een daarvan onderscheiden „ik" of een daarvan

onderscheiden drager derzelven. De zoogenaamde ikheid is óf *identisch* met de voorstellende substantie, maar alsdan kan zij ook onmogelijk bij eene wisseling dier substantie voortbestaan; òf beide zijn *verschillend*, maar alsdan rijst de vraag waarin wel dat onderscheid tusschen beide zou moeten bestaan. Zich een voorstelling er van te vormen buiten de enkele percepties om, is eenvoudig een onmogelijkheid.

Evenals wij geene voorstelling bezitten van een substantie buiten ons, die onderscheiden ware van de voorstelling harer afzonderlijke eigenschappen, evenzoo moeten we ons neerleggen bij het feit, dat wij ons evenmin een voorstelling kunnen vormen van een geest die iets verschillend ware van de afzonderlijke percepties. Wat nu echter het *beginsel* is, hetwelk deze verschillende percepties aan elkander verbindt en ons er toe brengt den geest eene werkelijke eenheid en identiteit toe te kennen, — tot het oplossen van dit vraagstuk verklaart Hume zich niet in staat. De persoonlijke identiteit ontstaat niet uit het bewustzijn; want het bewustzijn is niets dan de innerlijke vooroogenstelling der voorstelling of perceptie. Indien de percepties een afzonderlijk bestaan voeren, kunnen zij slechts een geheel vormen op grond van hare wederkeerige verbinding, zonder dat evenwel het verstand een dergelijke verbinding vermag te ontdekken. Toch gevoelen wij die verbinding als een noodzakelijk element van ons voorstellen. Maar Hume verklaart zich niet bij

machte een alleszins bevredigende theorie te geven van de factoren, welke de successieve percepties voor onze voorstelling of ons bewustzijn vereenigen. Hier doet zich volgens hem eene moeielijkheid voor, die hij niet vermag op te lossen, hoewel hij daarmede niet wil beweren, dat zij ook absoluut onoplosbaar is. Zoo verklaren Hume's beschouwingen omtrent 's menschen ikheid en persoonlijkheid wel is waar niet den oorsprong van het zelfbewustzijn, maar dit is dan ook een dier problemen, welke, naar Du Bois-Reymond betoogde, wel ten allen tijde onopgelost zullen blijven, aangezien we hier te maken hebben met een grondelement van ons denken, hetwelk als petitio principii reeds in alle verklaring besloten ligt.

HOOFDSTUK III.

CAUSALITEITSLEER.

1. Uiteenzetting.

Evenals Leibniz een onderscheiding maakte tusschen „vérités de raison" en „vérités de fait", evenzoo onderscheidt Hume de wiskundige waarheden als „relations of ideas" van de „matters of fact." Alle onderwerpen van menschelijk denken en onderzoek vallen volgens hem naar hun natuur in twee klassen, namelijk in betrekkingen van voorstellingen en in feiten. Tot de eerste klasse behooren de *mathematische* wetenschappen: de stellingen van deze kunnen door zuiveren denkarbeid gevonden worden, zonder in eenig opzicht afhankelijk te zijn van eenig feitelijk bestaan in de wereld; want ook zonder dit laatste behouden de tot deze rubriek behoorende waarheden hare volle zekerheid en bewijskracht. Reeds in de Treatise heet het, dat de algebra en de wiskunde ten slotte de eenige wetenschappen vormen, bij welke een keten van conclusies tot een willekeurig ingewik-

kelden graad mogelijk is, zonder dat daarmede de volledige nauwkeurigheid en zekerheid verloren gaat. De stellingen worden hier zuiver deductief gevonden door de enkele werkzaamheid van het reine denken, volkomen onafhankelijk van het feitelijk bestaande dat door waarneming zou kunnen gekend worden. De mathesis toch berust uitsluitend op *voorstellingsverbindingen*; zij is zuiver *analytisch*, als praedicaat besluiten trekkend die reeds in het subject lagen opgesloten, en dus eigenlijk niets nieuws daaraan toevoegend. Alle *synthetische* oordeelen daarentegen berusten op ervaring, en tot dit soort van oordeelen behooren ook die welke betrekking hebben op de causaliteit. [1]

Hume's causaliteitsleer vormt, naar reeds Kant opmerkte, het cardinale punt van zijn philosophie, waaraan deze hare grootste vermaardheid te danken heeft. Hume toch was het die, indachtig aan zijn eigen woorden „the mere formulation of a problem is almost half its solution", voor de eerste maal het causaliteitsprobleem scherp en juist stelde, zich afvragende hoe wij er toe komen tusschen twee waargenomen verschijnselen een *niet* waargenomen oorzakelijk verband aan te nemen, alsmede ook voor de *toekomst* eene soortgelijke causale betrekking met zekerheid te verwachten. Wij moeten dus uitvoerig bij Hume's oplossing van dit probleem stil-

[1] Volgens Kant daarentegen bestaan er niet alleen analytische, maar ook *synthetische* oordeelen *a priori*.

staan, en beginnen daartoe met een overzicht, waarbij wij voornamelijk gebruik maken van het derde deel van het eerste boek der Treatise, handelende over weten en waarschijnlijkheid (knowledge and probability).

Omtrent de betrekking van oorzaak en gevolg, zoo heet het daar, verkrijgen wij kennis niet door *redeneering* (reasoning) en nadenken, maar door de *ervaring*. Geen enkele werking, hoe eenvoudig ook, wordt er gevonden, die uit de eigenschappen der dingen, zooals deze zich aan ons voordoen, zonder meer begrijpelijk ware, of die zonder behulp van herinnering of ervaring zou kunnen worden voorzien. De rede alléén kan nimmer eene voorstelling van werking in 't leven roepen; bijgevolg dankt die voorstelling haar oorsprong aan de ervaring, d.i. uit bepaalde voorbeelden van zulk een werking. Want aangezien alle voorstellingen afkomstig zijn van indrukken of voorafgaande waarnemingen, zoo mogen wij ook geen voorstelling van kracht of van werking aannemen, indien wij niet in staat zijn bepaalde *voorbeelden* aan te wijzen, waarin eene uitwerking dier kracht door ons werd waargenomen. Leeren daarentegen ervaring of waarneming ons, dat zekere betrekkingen der dingen onveranderlijk plaatsvinden, dan komen wij tot het besluit dat er eene geheime *oorzaak* tusschen hen bestaat. En aangezien die oorzakelijkheid niet te vinden is in de een of andere *eigenschap* der

dingen, zoo moet zij ontleend zijn aan de een of andere *betrekking* tusschen de dingen, welke wij moeten trachten te doorgronden.

Vooreerst dan vind ik, zegt Hume, dat in zulk een geval de genoemde dingen met elkander samenhangen in *tijd* en *ruimte*. Want al moge het ons ook somwijlen voorkomen, alsof ver uiteen liggende dingen elkander veroorzaakten, bij ieder onderzoek vindt men toch steeds dat zij door een keten van oorzaken samen verbonden zijn; en ook wanneer wij in een bepaald geval dien samenhang niet vermogen te ontdekken, nemen wij desniettemin aan dat deze voorhanden is. Bijgevolg kunnen wij de betrekking van *contiguïteit* als een wezenlijk bestanddeel der causale betrekking aannemen.

In de tweede plaats vinden wij een *prioriteit in tijd* van de oorzaak ten opzichte van de werking. Immers, konden oorzaken *simultane* werkingen voortbrengen, d. i. met die werkingen in tijd samenvallen, dan zouden zij dit ook *moeten* doen, aangezien het alsdan niet ware aan te nemen dat zij inderdaad de oorzaak waren, indien zij hare uitwerking vertraagden. In dat geval echter zouden wij tot het besluit moeten komen, dat de opeenvolging van oorzaken werd opgeheven, en daarmede zou een volkomen vernietiging van den tijd plaats vinden. Nevens de contiguïteit is dus ook de *opeenvolging* een wezenlijke voorwaarde van de causale betrekking.

In de beide genoemde voorwaarden evenwel kunnen wij nog geen *volledige* voorstelling der causaliteit vinden. Want wat tevens nog daarbij moet komen, is de *noodwendige* verbinding (necessary connection) tusschen oorzaak en gevolg. Wij dienen ons bijgevolg af te vragen vooreerst: waarom verklaren wij het voor noodwendig dat ieder ding, welks bestaan een aanvang heeft, ook een oorzaak hebben moet? en vervolgens: waarom komen wij tot het besluit, dat een bepaalde oorzaak noodwendig bepaalde werkingen moet hebben, en van welk karakter is dit besluit en het geloof aan zijne juistheid?

In de wijsbegeerte is het een algemeen aangenomen grondstelling, dat wat *begint* te bestaan ook een oorzaak van dat bestaan moet hebben. Deze regel pleegt in onze oordeelen als *vanzelfsprekend* te worden voorgesteld; en men geeft er noch een bewijs van, noch verlangt men een zoodanig. Men neemt aan, dat die regel ons in zijn waarheid intuïtief bewust wordt, en dat wij hem onmogelijk innerlijk kunnen betwijfelen. Bij nadere critische beschouwing evenwel blijkt, dat inderdaad aan genoemde grondstelling geen kenteeken eener dusdanige intuïtieve zekerheid te ontdekken valt. Ligt er inderdaad een grootere moeilijkheid in de veronderstelling dat tijd en plaats zonder oorzaak zijn vastgesteld, dan in die dat het bestaan zelf op die wijze gedetermineerd zou zijn? Hume meent dan

ook, dat volgens alle regelen van strikte logica het *niet* als vanzelfsprekend mag worden vooropgesteld dat alles een oorzaak heeft. Noch intuïtief noch demonstratief is het volgens hem zeker, dat ieder ding hetwelk aanvangt te bestaan, zijn aanwezigheid aan een oorzaak te danken heeft.

De rede opzichzelf kan ons nimmer overtuigen van de noodwendige verbinding van twee dingen. Een dusdanig besluit is dus alleen het gevolg van eene associatie tusschen onze voorstellingen. Het geloof aan zekere causale betrekking bestaat in eene levendige voorstelling, welke met een onmiddellijk tegenwoordigen indruk wordt geassocieerd. De *rede* kan ons nimmer overtuigen, dat het bestaan van zeker ding dat van een ander in zich sluit; wij worden dus, indien wij van den indruk van zeker ding tot de voorstelling van of het geloof aan een ander ding overgaan, daartoe niet geleid door de rede, maar door de gewoonte (custom, habit) d.i. door een beginsel van ideeënassociatie. Zulk een meening of geloof onderscheidt zich van een beeld der phantasie niet door haar aard of karakter, maar alleen door de wijze waarop die voorstelling verkregen wordt. En een voorstelling in welke wij gelooven, onderscheidt zich van eene verdichte, die slechts het uitvloeisel is onzer phantasie, door hare grootere energie, levendigheid, vastheid en duurzaamheid.

Alle geloof aan zekere oorzaak, hetwelk zich

vastknoopt aan den een of anderen tegenwoordigen indruk, vindt enkel en alleen zijn oorsprong in de gewoonte. Indien wij gewoon zijn twee indrukken met elkander verbonden te zien, brengt het hernieuwde optreden of de voorstelling van den eenen ons onmiddellijk op de voorstelling van den anderen. Alle besluiten betreffende de waarschijnlijkheid van oorzaken berusten daarop, dat wij het verledene overdragen op de toekomst. De voorstelling van causaliteit ontstaat door de *ervaring*, welke ons zekere dingen voortdurend met elkander verbonden toont, en daardoor in ons de *gedwongenheid* (determination) schept, ze voor te stellen als in een causale betrekking tot elkander staande, zoodat wij ze ons niet zonder voelbare moeite als die betrekking ontberend kunnen voorstellen. Bij eene veelvuldige herhaling wordt de geest bij het optreden van een zeker ding gedwongen zich ook een ander ding voor den geest te roepen, dat het eerste gewoonlijk vergezelt; en juist die gedwongenheid is het, die de voorstelling schept van oorzakelijkheid.

De grondslag dus van ons besluiten omtrent oorzakelijkheid ligt in de neiging van zulk een overgang van de eene voorstelling op de andere, voortvloeiende uit een gewoon geraakte verbinding tusschen die beide. De noodwendigheid, welker wezen juist in die geneigdheid bestaat, is dus iets dat in den geest zelven gelegen is, niet als een soort van attribuut in de dingen zelven; iets dat

innerlijk door den geest gevoeld wordt, maar niet uitwendig aan de dingen wordt gevonden. Maar, zooals men veelal kan waarnemen, de geest bezit een groote neiging om zichzelf in de dingen der buitenwereld te *projecteeren*, en ons allerlei inwendige indrukken, die door zoodanige dingen veroorzaakt worden en die tegelijk optreden wanneer die dingen door de zinnen worden waargenomen, als onmiddellijk met dezelven verbonden te denken.

Wij komen alzoo ten slotte tot de volgende definitie: oorzaak is een ding, hetwelk een ander voorafgaat en ruimtelijk onmiddellijk daarmede samenhangt; en dat tegelijkertijd in de verbeeldingskracht dusdanig er mede verbonden is, dat de voorstelling van het eene ding de voorstelling van het andere aan den geest opdringt, of dat de indruk van het eene een levendige voorstelling van het andere te voorschijn roept.

In de *praktijk* huldigen wij allen zonder bedenken of twijfel de volstrekte geldigheid der causaliteit; en dit is volkomen begrijpelijk, noodwendig en gerechtvaardigd. Maar daaruit volgt nog geenszins, dat eene *theoretische* grondvesting harer absolute waarheid is te geven; integendeel, deze is evenmin mogelijk als de vaststelling van het bestaan der dingen buiten ons bewustzijn. Het eenige, wat in logische tegenspraak verkeert, is het gelijktijdig bestaan en niet-bestaan van iets; maar overigens

„any thing may produce any thing." Want alles wat de geest zich duidelijk vermag voor te stellen, sluit als zoodanig reeds de voorstelling in zich van deszelfs *mogelijk* bestaan; m.a.w. niets, wat wij ons in onze verbeelding kunnen voor oogen stellen, is absoluut onmogelijk. Zoodoende zijn wij niet gerechtigd, noch de noodwendigheid eener oorzaak vast te stellen, noch de volstrekte onmogelijkheid van bepaalde oorzaken of gevolgen. Evenmin kunnen wij *bij voorbaat* uitmaken, dat twee verschijnselen ten allen tijde als oorzaak en gevolg te zamen verbonden zullen zijn. Aangezien toch de werking steeds verschillend is van de oorzaak, kan de eerste nimmer zonder meer uit de tweede worden afgeleid, en moet elke voorstelling *a priori* daaromtrent volkomen willekeurig blijven. Alle causaliteitsgeloof berust ten slotte uitsluitend op *ervaring*. Buiten deze om is het, naar wij zagen, volgens Hume onmogelijk, alleen door het bloote denken en de zuivere rede te geraken tot eenige kennis van causaalverband, aangezien alle kennis van oorzaak en gevolg stamt uit de ervaring en alléén wijst op zekere constante opeenvolging van twee dingen of waarnemingen. Want nimmer wordt de causale verbinding tusschen oorzaak en werking *onmiddellijk* door ons waargenomen; wij kunnen slechts op grond van waarneming van een constant samengaan van die beide tot de kennis eener tusschen hen bestaande causale betrekking geraken.

Gelijk gezegd: onze kennis omtrent de betrekking van oorzaak en gevolg berust uitsluitend op de ervaring; en al onze ervaringsbesluiten gaan uit van de veronderstelling dat het komende *gelijken* zal op het verledene. Laatstgenoemde stelling nu grondt zich op de waarschijnlijkheid; maar zij is opzichzelf voor geen bewijs vatbaar. Geen ervaring toch kan ons die gelijkheid bewijzen, aangezien alle bewijzen juist alreede *uitgaan* van eene dergelijke te bewijzen gelijkheid.

Ten slotte dus gronden alle ervaringsbewijzen zich op overeenkomsten die men waarneemt en die overeenkomstige werkingen doen verwachten als die, welke men reeds vroeger als gevolg waarnam. M. a. w. alle ervaringsbewijzen komen hierop neer, dat men van overeenkomstige oorzaken ook overeenkomstige gevolgen verwacht. Berustte nu een dergelijk besluit alleen op de *rede*, dan zou het de eerste maal en voor één enkel geval volkomen dezelfde kracht bezitten als na een lange reeks van gevallen, hetgeen echter klaarblijkelijk geenszins het geval is. Alle ervaringsbesluiten zijn dan ook inderdaad geen uitwerkingen van het verstand, maar van de gewoonte. Eene *enkele* ervaring leidt nog niet tot eene causaliteitsvoorstelling; deze wordt eerst geboren uit de *herhaling* van een aantal soortgelijke ervaringen, en dat wel op grond van eene successie of opeenvolgingsverhouding, die ons door gewoonte een bepaald gevolg doet verwachten, al

zijn wij ook *logisch* niet gerechtigd, om op grond van het verleden te besluiten tot een absoluten samenhang ook in de toekomst.

Het is alzoo niet de abstrakte rede maar het psychologisch verschijnsel der associatie, hetwelk ons er toe dwingt een causaal verband aan te nemen op grond van de instinktieve macht der gewoonte. De *ervaring* is het beginsel hetwelk ons ermede in kennis stelt, dat dingen in 't verleden met elkander verbonden waren; de *gewoonte* is dat andere beginsel, hetwelk ons er toe brengt in de toekomst eenzelfde verbinding en een soortgelijke opeenvolging van gebeurtenissen te verwachten. De verbinding van oorzaak en gevolg blijkt bij nauwkeurig onderzoek te berusten op en zich op te lossen in eene gewoonte-associatie van voorstellingen. De oorzakelijkheid zelve toch is niet waarneembaar en kan alleen worden afgeleid uit een associatie van voorstellingen ten gevolge van een in de ervaring regelmatig en voortdurend opeenvolgend samengaan van twee verschijnselen, hetwelk ten slotte die beide in den geest onafscheidelijk samen verbindt [1].

[1] Soortgelijke denkbeelden vindt men reeds uitgesproken in Glanvill's *Scepsis scientifica*, London 1665, waarin wij o. a. lezen: „We cannot conclude anything to be the cause of another *but from its continually accompanying it;* for the causality itself is *insensible.*" Evenzoo vinden wij bij Hobbes reeds de zinsnede: „What we call experience, is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed by what consequents."

Hume's uiteenzetting, hoe scherpzinnig en uitvoerig ook, blijft desondanks voor de meesten, in aansluiting aan Kant, niet volkomen overtuigend in hare ontkenning van alle aprioristische elementen, in zooverre namelijk de menschelijke geest nog vóór alle ervaring als een dwingende noodzakelijkheid uitgaat van de reeds voorafgaande veronderstelling van het *bestaan* van oorzaken. Ook vóór de door ervaring of proefneming verkregen kennis aangaande de natuur en den aard der oorzaak, bezitten wij reeds een in de rede gegeven vooruitzien van het bestaan van de een of andere oorzaak. De kennis der *bizondere* gevallen en toepassingen moge slechts mogelijk zijn door ervaring, het beginsel zelf, het aannemen eener causaliteit *als zoodanig* is te beschouwen als eene denknoodwendigheid, eene aprioristische kategorie van ons denken. Die causaliteit toch is nimmer in de waarneming alléén reeds gegeven; deze op zich zelf zou ons wèl kunnen leeren eene gelijkheid, herhaling of opeenvolging van verschijnselen, maar nimmer kunnen voeren tot de veronderstelling eener *causale* betrekking. M. a. w. *welke* causaliteit wij aannemen is afhankelijk van onze ervaring, die ons inlicht omtrent den aard der oorzaken; maar het feit zelf, *dat* wij een causaliteit aannemen, een causaalverband tusschen opeenvolgende verschijnselen, wijst op zekeren aanleg van onzen geest, die niet voortvloeit uit ervaring; het is, naar Helmholtz het aardig uitdrukte, een

„specifieke energie" onzer rede. De waarheid der causaliteitswet kan men trachten te bewijzen uit de ervaring; maar het zoeken van zulke empirische gegevens gaat alreede uit van de aanwezigheid van een vast causaalverband en veronderstelt reeds het bestaan van regelmaat en wet [1].

Hume daarentegen is van meening, dat wij ons zeer wel een verschijnsel kunnen denken zonder eenige causale betrekking tot eenig ander verschijnsel, m. a. w. een werking zonder oorzaak, aangezien die beide voorstellingen, als volkomen verschillend, geheel afgescheiden van elkander kunnen gedacht worden. In de veronderstelling dat iets zonder oorzaak zou beginnen, ligt volgens hem geen logische tegenspraak.

Trouwens voor den eenvoudige van geest, zoo zegt hij, wordt door negen tienden der dagelijks voorvallende gebeurtenissen hoegenaamd geen voorstelling gewekt eener causale betrekking; ja wordt deze zelfs geloochend, in zooverre zoo iemand die gebeurtenissen toeschrijft aan een *toeval*. Evenwel deze opmerking bewijst, naar Compayré opmerkt, weinig. Want vooreerst is het duidelijk, dat van eene causaliteitswet natuurlijk slechts sprake kan zijn bij hem die nadenkt; en dat men slechts

[1] Vgl. Dr. R. A. Mees. Opmerkingen over de vorming en den aard onzer kennis. 2e druk. Den Haag 1897, pag. 33—35. Voor eene verdere uitvoeriger critiek zie men het geleerde werk van Heymans: Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip. Leiden 1890, pag. 112—174.

in zóóverre van eene algemeene en noodwendige causaliteit spreekt als een dergelijk nadenken plaats heeft. En vervolgens: het tehulproepen van een toeval bij de verklaring van onbegrepen verschijnselen sluit nog geenszins eene ontkenning in van alle causaliteit; terwijl bij den eenvoudige van geest geluk en toeval veelal niet anders beteekenen dan wel is waar geheimzinnige, maar daarom niet minder wezenlijke en daadwerkelijke krachten.

Wij mogen dus besluiten, dat het geloof aan eene oorzakelijkheid een natuurlijke automatische neiging van den menschelijken geest daarstelt, welker gegrondheid telkenmale door de ervaring bevestigd wordt. Trouwens, erkende ook Hume dit niet eigenlijk, waar hij zelf beweert dat de natuur hare rechten handhaaft en ten slotte steeds zegeviert over elken sceptischen twijfel? Het oorzakelijk verband toch grondt zich volgens hem op een *gevoel*, niet op inzicht; het is een schepping der verbeeldingskracht, niet van het reine verstandelijk denken; het berust op een onoverwinlijken *psychischen dwang*. Het causaliteitsbeginsel heeft zoodoende slechts een subjectieve, geen objectieve beteekenis; want het laat zich onmogelijk beslissen of aan de *gevoelde* noodwendigheid van voorstellen ook inderdaad eene realiteit beantwoordt. De verbinding tusschen de verschillende verschijnselen, wier oorzaken en samenhang de menschelijke geest begeerig naspeurt, ligt ten slotte in onszelven,

in den uit de gewoonte ontsproten psychischen dwang om van het eene ding over te gaan op het andere hetwelk het gewoonlijk begeleidde, of van den indruk van het eene tot de levendige voorstelling van het andere. En dank zij de bedrieglijkheid der verbeeldingskracht, zijn wij ons gewoonlijk hoegenaamd niet bewust, dat wij bij de meest gewone verbindingen van oorzaak en werking het laatste beginsel, dat ze onderling verbindt, even weinig kennen als bij de buitengewoonste verbindingen.

In één woord, het is een natuurlijk instinkt dat ons drijft. Het geloof (belief) in de causaliteit bestaat in een gevoel, eene bepaalde wijze waarop wij door voorstellingen worden aangedaan; het bestaat uit iets dat niet van onzen wil afhangt, maar dat bepaald wordt door dusdanige factoren als waarover wij zelven geen heer en meester zijn. [1] Wel is waar voert de ervaring, al wast met haar voortdurend de graad van waarschijnlijkheid van het verwacht gevolg, nimmer tot eene *absolute* zekerheid en volstrekte noodwendigheid, aangezien zij ons slechts inlicht omtrent eene „conjunction", niet omtrent eene „connexion" tusschen twee gebeurtenissen; en aangezien zij slechts een *post* hoc,

[1] „It follows therefore, that the difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure.

geen *propter* hoc leert, en niet volstaat om de omzetting van een „hierna" in een „hierdoor" ontwijfelbaar te bewijzen. Maar zulk een hooge *waarschijnlijkheid* is voor het praktisch leven volkomen voldoende; en trots alle twijfelingen en bedenkingen der rede worden wij in ons leven en handelen beheerscht door een natuurdrift die sterker is, en die ons allen twijfel doet op zijde zetten. Voert ons de gewoonte al niet verder dan tot een waarschijnlijkheid, zij is toch eene zekere gids door het leven; en al moge een absoluut weten voor ons onbereikbaar zijn, terzelfdertijd is dit ook voor ons ontbeerlijk.

Men behoeft dan ook volgens Hume niet te vreezen, dat de scepsis, die in zijn beschouwingen ligt opgesloten, de grondslagen onzer levensvoering zal ondermijnen en onzen twijfel zóó ver zal drijven, dat alle handelen en onderzoeken daarmede zou worden teniet gedaan. De natuur toch zal steeds hare rechten handhaven en ten slotte alle abstrakte uitkomsten en beschouwingen, van welken aard ook, zegevierend weten te overwinnen. De wijsheid der natuur heeft het aldus ingericht, dat door instinkt of mechanische aandrift eene zoo hoogst noodige werkzaamheid van den geest als die der causaliteitsbesluiten vast wordt ingesteld en zich al dadelijk bij den aanvang des levens doet gelden, onafhankelijk van voorafgaande moeitevolle grondvesting door verstandelijke redeneering; — op dezelfde wijze als wij van nature

reeds het gebruik onzer ledematen kennen, ook zonder dat wij nog in de kennis der spieren en zenuwen, door welke zulks plaats heeft, zijn ingewijd. Uit den aard der zaak moest de natuur voor zulk een algemeen toepasselijk en vruchtdragend beginsel als het causaliteitsbegrip zorgdragen; want een verrichting van zoo ontzaggelijk gewicht voor het leven kon onmogelijk worden toevertrouwd aan de zoo ongewisse werkzaamheid van het denken. [1] En waar nu het verstand op zich zelf ontoereikend bleek voor het totstandbrengen van dat causaliteitsbesluit, daar werd die lacune aangevuld door een ander beginsel, dat door zijn machtigen invloed de menschelijke natuur beheerschte. Dit beginsel nu is, naar wij boven zagen, dat van *gewoonte* of *oefening*. Deze toch is de groote leidsvrouw door het leven, die ons onze vroegere ervaring doet ten nutte maken, en die ons een dusdanige wijze van denken aanwent, dat wij bij het intreden van zekere oorzaak het daarmede gepaard gaand verschijnsel, waaraan wij gewoon raakten, onmiddellijk en zeker als gevolg verwachten en ons nauwelijks kunnen voorstellen hoe daaruit een ander gevolg zou kunnen voortvloeien.

---

[1] „Nature must have provided some other principle of more ready and more general use and application; nor can an operation of such immense consequence in life as that of inferring effects from causes be trusted to the incertain process of reasoning and argumentation.

2. Over Hume's scepticisme.

Het is welbekend, hoeveel Kant aan Hume te danken had, hoeveel aansporing hij vond tot zijn eigen onderzoekingen in die van zijn onmiddellijken voorganger, hoe suggestief diens sceptische uitkomsten werkten op zijn eigen overpeinzingen.[1] Maar juist almede door Kant's critische philosophie is zeer algemeen de voorstelling verbreid, als zoude Hume's wijsbegeerte nagenoeg uitsluitend zijn opgebouwd uit ontkenningen en negatieve uitkomsten. Gelukkig evenwel is men langzamerhand van die meening teruggekomen en gaan inzien, dat men met een dergelijke voorstelling den Schotschen wijsgeer schromelijk onrecht aandeed. „Es dürfte an der Zeit sein", zegt L. Stein, „mit der fable convenue vom Skepticismus Hume's radical zu brechen"; en in soortgelijken zin oordeelen mannen als Lipps, Höffding en Windelband[2]. In zijn ethiek b.v. is dan

---

[1] Zie boven, pag. 13. Het schijnt dat Kant alleen de Inquiry gekend heeft, waarvan reeds in 1755 een Duitsche vertaling verscheen van Sulzer, terwijl van de Treatise eerst in 1790 een Duitsche bewerking werd uitgegeven. Green daarentegen is van oordeel, dat tusschen Hume's en Kant's hoofdwerken een zóó innige samenhang bestaat, dat het vermoeden rijst dat Kant Hume's leer in haar oorspronkelijke en volledige gedaante bestudeerd heeft en niet enkel uit de Essays.

[2] Eenigszins zonderling en zeker niet de waarheid treffend zegt Lechartier: „Si Hume s'est donné les apparences d'un sceptique, la raison en est peut-être dans cette *timidité* naturelle que nous avons reconnue être un des traits distinctifs de son caractère." (Op cit. p. 231).

ook Hume verre van een scepticus; integendeel, de daarin door hem voorgedragen beschouwingen spreken van een diepe overtuiging en een volkomen persoonlijke verzekerdheid. Maar ook op het gebied der kenleer is Hume veeleer als een probabilist dan als een scepticus te betitelen; en zijn betoog tegen de wonderen b.v. bewijst genoegzaam, dat zijn leer hoegenaamd niet leidt tot eenigen practischen twijfel aangaande de regelmaat der natuurverschijnselen.

Hume's zoogenaamde twijfelingen betroffen dan ook slechts de waarde der door de zuivere rede verkregen kennis, niet de overtuigingskracht der op ervaring berustende gegevens. Nimmer beweerde hij dat een wetenschappelijke kennis onmogelijk zou zijn, maar alleen dat deze niet anders te verkrijgen is dan langs empirischen weg. Zijn scepsis beperkt zich tot de speculaties der zuivere rede, maar houdt zich verre van elke *praktische* twijfelmoedigheid. Trouwens een strikt en uitsluitend sceptisch systeem zou, naar Compayré terecht opmerkt, nimmer een zoo grooten opgang hebben kunnen maken en zooveel aanhangers hebben kunnen vinden; dit feit alléén reeds bewijst dat Hume meer was dan een bloot scepticus, zooals Hamilton, Secrétan e. a. het hebben willen doen voorkomen. Daarenboven, een absoluut scepticisme is in de praktijk des levens onmogelijk; de twijfel blijft een *philosophisch-theoretische*, of zooals Hume het noemt

een „academische". Wèl b.v. kunnen wij het bestaan der dingen buiten ons niet strikt bewijzen; maar in de praktijk gaan wij toch allen daarvan uit: hier wordt elke twijfel overwonnen door natuurlijk instinkt en verbeeldingskracht. „The feelings of our heart", zegt Hume, „the agitation of our passions, the vehemence of our affections, dissipate all its conclusions, and reduce the profound philosopher to a mere plebeian". Een ieder daarom, die de moeite neemt de haarklooverijen en spitsvondigheden van het absoluut scepticisme te bestrijden, verricht daarmede een onnutten arbeid en strijdt in waarheid tegen een tegenstander die feitelijk niet bestaat, aangezien zijn standpunt in lijnrechten strijd zou wezen met 's menschen ingeboren en niet te miskennen natuur.

Gelijk gezegd, elk overdreven en tot het uiterste doorgevoerd scepticisme of pyrrhoneïsme wordt volgens Hume gelogenstraft en verdreven door de werkzaamheden en bezigheden des dagelijkschen levens. In de gehoorzalen der hoogescholen mogen zulke leeringen en stellingen bloeien en zegevieren, aangezien hare verstandelijke weerlegging moeielijk of onmogelijk is, — zoodra wij die ruimten verlaten hebben en weer in aanraking komen met de werkelijkheid die onze hartstochten en aandoeningen opwekt, geraken die leerstellingen in strijd met de machtigste beginselen van onzen natuurlijken aanleg en verdwijnen zij als rook of als sneeuw

voor de zon, en doen zij zelfs den meest beslisten scepticus niet anders zich gedragen dan andere stervelingen. Bleef trouwens het pyrrhoneïsme ook in de praktijk des levens van vollen invloed en toepassing, dan zouden staat, maatschappij en elk menschelijk bestaan tot ondergang gedoemd en aan het ellendig bestaan der stervelingen spoedig een einde gemaakt zijn. Maar gelukkig is de natuurlijke aanleg des menschen machtiger dan al zulke leeringen. Een tijd lang zeker vermag het pyrrhoneïsme verbazing te wekken en verwarring te stichten; maar het eerste beste voorval des levens heft allen twijfel en bedenking op, ze als kaf voor den wind doende verdwijnen en den twijfelzuchtigen philosoof juist evenzoo doende handelen als de aanhangers van andere wijsgeerige stelsels, of als hen die zich nimmer met philosophische onderzoekingen inlieten. Gelijk hij, die van aanleg geneigd is tot philosophie, zijn onderzoekingen zal blijven voortzetten, daartoe onweerstaanbaar aangespoord door innerlijken drang, zoo is het de kracht van ons natuurlijk instinkt hetwelk ons, allen redeneeringen ten spijt, bevrijdt van den verlammenden pyrrhoneaanschen twijfel, ook al vermogen wij alle theoretische bezwaren niet op zijde te zetten.

HOOFDSTUK IV.

DETERMINISME.

Indien een strijdvraag, zoo vangt Hume zijn onderzoek aan over vrijheid en noodzakelijkheid, reeds geruimen tijd een onderwerp van bespreking uitmaakte en daarbij nog steeds onbeslist gebleven is, kan men gerust als zeker aannemen dat er de een of andere dubbelzinnigheid bestaat in de gebezigde uitdrukkingen en dat de verschillende kampvechters een verschillende beteekenis geven aan de door hen in den strijd gebezigde woorden.

Zoo nu is het volgens Hume ook het geval geweest bij den eeuwenouden strijd over vrijheid en noodzakelijkheid, in welken enkele weinige goed verstaanbare definities aan den ganschen strijd een einde hadden kunnen maken. Want hier heerscht volgens hem een spraakverwarring, die schijnbaar oneens doet zijn menschen die toch in werkelijkheid eigenlijk eenstemmig denken; en dat wel doordat men zich een verkeerd denkbeeld vormt van de begrippen, die door de woorden vrijheid

en noodzakelijkheid worden aangeduid. Het is als Berkeley zeide: de moeielijkheid komt daarvandaan, dat het ons, na eerst een stofwolk rondom het vraagstuk te hebben opgewerveld, onmogelijk is iets meer scherp te onderscheiden. Bijgevolg wil Hume trachten duidelijk te maken, dat feitelijk alle menschen in deze kwestie eensgezind zijn, indien men slechts aan de woorden vrijheid en noodwendigheid een redelijken zin geeft; en dat alzoo de gansche strijd, zooals die tot dusverre gevoerd werd, eigenlijk slechts geloopen heeft over woorden.

Verre van absoluut vrij te zijn, is volgens Hume 's menschen willen veeleer gedetermineerd door de voortdurende betrekking van zijn wil tot zoowel het totaal van zijn karakteraanleg, gewoonten, neigingen en strevingen, als tot de speciaal daar bij komende aansporende beweegredenen; m. a. w. even noodwendig bepaald als de verschijnselen in de stoffelijke wereld; zoodat, waren wij slechts bekend met alle samenwerkende determineerende factoren, wij in ieder bizonder geval in staat zouden zijn de richting van 's menschen wil vooraf nauwkeurig aan te geven. In tegenstelling van den in dit punt zich zelf weersprekende en in halfslachtigheden zich verliezende Locke, is Hume evenals Hobbes een beslist determinist.

Tusschen eene *physische* en een *moreele* noodwendigheid bestaat alzoo geen fundamenteel verschil; bij beide vinden wij eenzelfde op ervaring gegronde

verbinding en opeenvolging, hetzij dat wij met motieven, neigingen en handelingen, hetzij met lichamen en hun beweging te doen hebben. In de praktijk des levens wordt dan ook steeds zonder aarzelen van een noodwendige bepaaldheid van 's menschen handelingen uitgegaan, en twijfelt niemand er aan dat individuen van eenzelfde karakter en geplaatst onder dezelfde omstandigheden, ook op dezelfde wijze zullen handelen, hetgeen juist het hoofddenkbeeld is van het determinisme. De vraag toch is niet, of men iets anders had kunnen *doen*, *indien* men dat verkozen had, maar wel of men iets anders had kunnen *verkiezen*; en evenmin is het de vraag of de motieven onzer daden *in ons zelven* liggen, maar wel of de *keuze* tusschen die motieven enkel en alleen van onszelven afhangt en niet buiten ons om bepaald wordt.

Zelfs eens menschen onregelmatigste en onverwachtste besluiten en handelingen worden door dengene begrepen, die alle bizonderheden van diens karakter en omstandigheden kent. Waar trouwens zou de grondslag blijven der moraal, indien een bepaald karakter niet tot bepaalde voornemens en besluiten geraakte, en indien verder die besluiten niet een regelmatige en vaste werking op zijn handelen en denken oefenden! Bijgevolg ligt de vraag voor de hand, waarom desondanks een ieder, ofschoon hij feitelijk zonder aarzelen in zijn handelen en denken van de leer der noodwen-

digheid uitgaat, toch zoo moeielijk er toe komt deze ook met zooveel woorden te erkennen en veeleer steeds de tegengestelde meening aanhangt.

De vrijheid als tegenstelling van noodzakelijkheid is ten slotte niets dan de ontstentenis van dwang en het gevoel van ongebondenheid. Ofschoon ons bij de waarneming der menschelijke handelingen zelden een dergelijke ongebondenheid voelbaar wordt, waar wij gewoonlijk met tamelijk groote zekerheid uit iemands beweeggronden en neigingen tot zijn handelingen kunnen besluiten, zoo komt het toch dikwerf voor dat men, waar het zijn *eigen* handelingen betreft, zulk een gevoel van vrijheid ondervindt, welke omstandigheid men voor een volledig en aanschouwelijk (intuïtief) bewijs der menschelijke vrijheid heeft aangemerkt. Wij gevoelen dat onze handelingen in den regel van onzen wil afhankelijk zijn, en we meenen nu te voelen dat *ook die wil zelf* van niets afhangt. Ja, om die vrijheid van wil te bewijzen, verricht men soms een handeling die niet verwacht werd en die men anders niet zou verricht hebben; zonder daarbij te bedenken, dat juist die *wensch* om zijn vrijheid te bewijzen alsdan de beweeggrond der handeling vormt [1]. Al mogen wij ons dus in zulk een geval

[1] Een zelfde opmerking ter weerlegging van de uit het zelfbewustzijn bewezen wilsvrijheid werd, naar ik hoorde, door professor Scholten op zijn college aangevoerd.

van onze vrijheid overtuigd houden, zoo zou toch een toeschouwer die handeling uit ons karakter vermogen af te leiden; en ook, indien hij dit al niet zou vermogen, toch weten dat hij daartoe wèl in staat zou zijn, indien hij volledig met al de omstandigheden, met ons temperament, onze stemming en de geheime drijfveeren onzer natuur bekend ware. Dit nu is niets anders dan het ware wezen der noodwendigheidsleer, volgens welke de vrijheid als tegenstelling niet van dwang maar van noodzakelijkheid, niet anders ware dan een *toeval*, hetgeen toch algemeen erkend wordt niet te bestaan.

Met die ontkenning nu der wilsvrijheid vervalt geenszins de onderscheiding van goed en kwaad. Want deze heeft niets te maken met dit probleem; zij blijft bestaan en te handhaven als een oorspronkelijke en natuurlijke onderscheiding evenals die der kleuren of die van schoon en leelijk, ook indien eene vrijheid van den wil volkomen wordt verworpen. Immers die onderscheiding is *niet* logisch afhankelijk van deze of gene theorie omtrent de vrijheid. De zedelijke verplichting moge wellicht eene andere worden en zekere wijziging ondergaan, maar ze blijft bestaan als een feit dat langs psychologischen weg is te verklaren.

Niets is in strijdvragen gebruikelijker en tegelijk afkeurenswaardiger dan de poging eene bewering

dáárdoor te weerleggen, dat men zegt dat zij gevaar oplevert voor godsdienst en zedelijkheid. Ook in deze kwestie is die methode niet verzuimd. Maar zelfs al waren de voorgedragen beschouwingen inderdaad gevaarlijk, dan zou hierin toch nimmer een grond gevonden kunnen worden ze als onwaar verwerpelijk te achten, want nimmer kan eenige meening als valsch en onjuist gebrandmerkt worden op grond van hare gevaarlijke consequenties [1]. Evenwel ik beweer vrijmoedig, zegt Hume, dat de bovenstaande beschouwing omtrent vrijheid en noodwendigheid niet alleen zeer wel met de moraal zich verdraagt, maar dat zij zelfs een wezenlijken *steun* daarvan vormt.

Volgens het beginsel, hetwelk de noodwendigheid en bijgevolg ook de oorzaken loochent, zou de mensch na het begaan zelfs van de afschuwelijkste misdaad, eigenlijk even rein en vlekkeloos blijven als op het oogenblik zijner geboorte. Vloeide toch die misdaad niet noodwendig voort uit zijn karakter, dan zou zij ook niets daartegen bewijzen; en werd zij als willekeurig aangenomen, dan kon zij ook in de toekomst ten allen tijde vrijwillig worden nagelaten en viel er uit het plegen der daad niets omtrent die toekomst te verwachten. De verantwoordelijkheid evenwel van het individu berust ten slotte uitsluitend op het beginsel der noodwendigheid, ook al ziet het algemeen voor-

[1] Zie boven pag. 22.

oordeel dit niet in, en ook al schijnt die noodwendigheid veeleer het tegendeel te leeren.

Veelal ook is de menschelijke vrijheid herleid tot een wil Gods. Alsdan evenwel kunnen menschelijke handelingen eigenlijk nooit als moreel slecht gebrandmerkt worden, nu zij uit zulk een bron voortvloeien. Immers waren zij slecht, dan zouden zij noodwendig den Schepper in die schuld betrekken, waar toch Deze erkend wordt als haar laatste oorzaak en bewerker. De dader van zulke handelingen zou dus òf niet strafbaar zijn, òf niet hij maar de Godheid zou daarvoor verantwoordelijk gesteld moeten worden. Inderdaad, voert men de menschelijke handelingen in laatste instantie terug tot de Godheid, dan kunnen zij nooit strafbaar zijn van wege de oneindige volkomenheid van Diens wezen, waaruit zij worden afgeleid en dat uit den aard der zaak niets kan willen dan wat goed en loffelijk is [1]. Zijn zij daarentegen wèl strafbaar, dan zou men ook die eigenschap van volkomenheid Gods moeten laten varen, waar deze als laatste bewerker van de schuld en van het booze in al zijn schepselen erkend wordt. Wel is waar heeft men veelal met de oude Stoïcijnen een troostgrond van al het lijden en het kwaad dezer wereld willen vinden

[1] Deze redeneering schijnt mij niet volkomen doeltreffend: de *handeling van straffen* toch zou dan *eveneens* uit dat volkomen wezen haar oorsprong nemen en dus als zoodanig lofwaardig zijn.

in de leer, dat dit kwaad in waarheid een *goed* was voor het geheel en dus voor eenen het gansch heelal omvattenden blik een voorwerp van vreugde en lust. Maar hoe verheven zulk een beschouwing ook zijn moge, voor de praktijk des levens blijft zij zwak en onwerkzaam; en het blijft dus vrijwel ondoenlijk duidelijk te maken, hoe de Godheid de middellijke oorzaak van alle menschelijke handelingen zijn kan, zonder daarmede tegelijk de oorspronkelijke oorzaak ook van de zonde en van het kwaad te worden. Dit blijft een raadsel voor welks oplossing de natuurlijke en aanzich zelf overgelaten rede alléén onbekwaam is.

HOOFDSTUK V.

MORAALPHILOSOPHIE.

1. Anti-rationalisme en voluntarisme.

Groot-Brittannië is van oudsher het land geweest der moraalphilosofen, waar van de verschillende onderdeelen der wijsbegeerte nevens de leer van het kenvermogen de ethiek steeds het meest beoefening vond, welke men er door toepassing der *inductieve* methode te verheffen zocht tot den rang van wetenschap.[1]

Vandaar dat Hume op dit gebied reeds verscheiden bekende en verdienstelijke voorgangers had. Hobbes met zijn onwrikbaar determinisme had betoogd, dat recht en moraal den grond hunner oordeelsonderscheidingen vinden in het staatsgezag: wat door den souverein wordt gebillijkt is recht, wat hij verbiedt onrecht. In aanverwanten zin had Locke gepredikt, dat de inhoud der moraal wordt bepaald door de voorschriften der autoritaire machten, die vaststellen wat recht en wat onrecht is; eenig

[1] Zoo spreekt b.v. Hutcheson van „an attempt to introduce a *mathematical* calculation in subjects of morality."

vast en objectief criterium, dat geheel onafhankelijk ware van 's menschen willekeur, is volgens hem niet aan te geven. Shaftesbury daarentegen, die het eerst de psychologie toepaste op ethische vraagstukken, leerde dat men „goed" noemt dengene, wiens neigingen overeenstemmen met de eischen van het algemeen welzijn, van het welvaren der gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt; terwijl het volgens hem voor de moraal is weggelegd, de sociale affecten en egoïstische drijfveeren met elkander in evenwicht te houden, opdat beide in harmonische samenwerking strekken tot bevordering van het algemeen welzijn.

In aansluiting nu aan de genoemden en aan zoovele anderen als Cumberland, Butler, Hutcheson, zocht ook Hume naar den eisch van Baco de inductie toe te passen op de ethiek; en zoo is zijn moraalphilosophie een sprekend voorbeeld geworden van *empirische* moraal, daar volgens hem deze onmogelijk kan worden afgeleid uit absolute of aprioristische gegevens. Maar geenszins mag hij op dit gebied een scepticus geheeten worden; hier zeer zeker past die naam hem allerminst. De door hem voorgedragen inzichten toch spreken van een diepe overtuiging en van een zoo sterke persoonlijke verzekerdheid, dat deze hem zelfs doet opmerken dat „het gelukkig ware, indien wij in de abstractere studiën der logica en der metaphysica even gemakkelijk tegen de haarklooverijen der sceptici

konden te velden trekken als in de meer praktische en begrijpelijke wetenschappen der politiek en der moraal."

Uit den aard der zaak moest een denker als Hume, die steeds den diepsten grond der verschijnselen zocht na te vorschen, zich tot een onderzoek der ethische vraagstukken voelen aangetrokken. Het is mij onbehagelijk, zegt hij ergens in zijn Treatise, te moeten bedenken dat ik de eene zaak goedkeur en de andere afkeur, het eene ding schoon en het andere leelijk noem, over waarheid en onwaarheid, redelijkheid en dwaasheid beslis, zonder te weten *op grond waarvan* ik aldus te werk ga (without knowing upon what principles I proceed). Het resultaat nu dier weetgierigheid, voorzoover zij de moraal betrof, werd neergelegd in zijn in 1751 verschenen „Inquiry concerning the principles of morals", een werk dat door hemzelf verreweg het beste van al zijn geschriften geacht werd, [1] al hebben ook tijdgenooten noch nageslacht dat oordeel onderschreven.

Hume begint ook hier weer met de gewichtige vraag, of de moraal is af te leiden uit de *rede* (reason) dan wel uit het *gevoel* (sentiment); m. a. w. of wij tot onze moreele inzichten komen door redeneering en verstandelijke bewijsvoering dan wel door een onmiddellijken innerlijken zin, een in-

[1] „In my own opinion (who ought not to judge on that subject) it is, of all my writings, historical, philosophical, or literary, incomparably the best."

tuïtief gevoel. Hiermede hangt dan weer ten nauwste samen de vraag, of van het *moreele* oordeel van alle redelijke wezens een zelfde overeenstemming mag verwacht worden als van hun *intellectueel* oordeel omtrent waar en onwaar (logica), dan wel of dit moreele oordeel evenals dat omtrent schoon en leelijk afhankelijk is van allerlei individueele verschillen, die zich onttrekken aan absolute regels en die geen eenstemmig karakter dragen.

Het antwoord op die vraag nu is bij Hume niet dubbelzinnig: ook hier maakt hij een scherpe onderscheiding tusschen rede en sentiment. Terwijl de eerste beslist omtrent waar en onwaar, berust volgens Hume evenals volgens Shaftesbury de moraal op het *gevoel*, d.i. op zekere innerlijke aangeboren neiging welke *niet* het produkt is der rede. Evenals de aandoening van schoonheid niet voortvloeit uit zekere voorafgaande nuchtere overwegingen, maar zich spontaan aan ons opdringt buiten alle verstandsoordeel om, zoo vloeien ook 's menschen gedragingen in laatste instantie voort uit zijn gemoedsaandoeningen en hartstochten, tegen welke de rede als zich uitstrekkend over een volkomen heterogeen gebied, zich nimmer met vrucht vermag te verzetten.

Zoo ook berust alle moreele beoordeeling ten slotte op gevoeligheid: all morality depends upon our sentiments. Eerst deze leidt ons tot de onderscheiding van goed en kwaad, die dan ook

alleen zin heeft voor *voelende* wezens. Want niets is goed of slecht *in zich zelf*. Op zichzelf zijn de dingen slechts nuttig of schadelijk, aangenaam of onaangenaam; het is eerst onze gevoeligheid, die er een moreel karakter aan verleent. Deugd en ondeugd zijn vergelijkbaar bij kleuren, tonen of temperatuursverschillen, die eveneens geen eigenschappen zijn der lichamen zelve, maar alleen indrukken van onzen geest, gelijk schoonheid niet in de dingen zelve zetelt maar in den geest die waarneemt. Daarom is de moraliteit niet vast te stellen volgens een *logisch* kriterium, maar dient zij psychologisch te worden beschouwd, aangezien het in laatste instantie gevoelstonen zijn die hier het motief van beoordeeling vormen. Want wij noemen iets goed of kwaad, omdat ons gevoel aangenaam of onaangenaam wordt aangedaan. Werd het moreel karakter der dingen bepaald en vastgesteld door onze *rede*, dan zou het eensluidend moeten zijn voor alle redelijke wezens; maar dit is blijkens de ervaring geenszins het geval, afhankelijk als het moreel oordeel is van allerlei subjectieve gevoelsaandoeningen. Absolute en strikt algemeengeldige zederegels zijn niet te geven, evenmin als eene strenge en onverbiddelijke, voor elkeen geldige zedelijke verplichting.

Bijgevolg berust de onderscheiding tusschen goed en kwaad vóór alles op een aanwezig gevoel bij het beoordeelend subject, niet op zijn begripsmatig

denken. Wat wij goed noemen gaat voor ons met een *lust-*, wat wij slecht noemen met een *onlust-*gevoel gepaard. De indruk, door deugd gewekt, is *aangenaam*, die welke door ondeugd gewekt wordt, *onaangenaam;* de indrukken dus, waardoor wij het zedelijk goede en het zedelijk kwade onderscheiden, zijn niet anders dan *bizondere* vormen van lust- en onlustgevoelens. Voorzeker zijn bij het moreele oordeel *verstandelijke* elementen geenszins buitengesloten: alle zedelijke wetten en voorschriften vinden hun verklaring in het streven naar geluk, welzijn en voortbestaan der maatschappij, en bij de vaststelling van hetgeen daartoe kan bijdragen dient natuurlijk de rede tot voorlichtster. Maar hetgeen ons tot de *opvolging* dier voorschriften drijft of daarvan afhoudt, is ten slotte toch weer het gevoel, dat veelal spot met alle besluiten en uitkomsten der rede. [1] De rede ongetwijfeld speelt een hoofdrol in de beslissing omtrent de meerdere of mindere nuttigheid en doelmatigheid der handelingen en gedragingen ter bereiking van zeker moreel doeleinde. Maar daarnevens moet toch altijd een gevoel aanwezig zijn, dat aan nuttige strevingen de voorkeur geeft boven verderfelijke. In de rede alléén kan nimmer een genoegzame bron voor de moraal gevonden worden; hoe men de zaak ook wendt, steeds zal men bij de

[1] Men denke hier aan Ovidius' „Video meliora, proboque; deteriora sequor."

moreele onderscheidingen ten slotte aanlanden bij het gevoel. Het moreele oordeel wordt beheerscht door het gevoel, en als deugd wordt aangemerkt al datgene, wat bij den beoordeelenden toeschouwer het aangenaam gevoel wekt van goedkeuring, dewelke niet het werk is van verstandsarbeid maar een zaak des harten, niet het gevolg van speculatie maar van een primaire gevoelsaandoening.

Wat den wil betreft, de oorsprong daarvan ligt volgens Hume niet in de voorstellingen maar in het *gevoelsleven*. Het verstand toch vormt nimmer een motief tot handelen; het geeft slechts de *middelen* aan tot bereiking van een doel, maar het streven zelf of de *aard* van het doel, vloeit voort uit gevoelens van lust, onlust en begeerte; terwijl voorstellingen, zoolang zij voor ons geen gevoelswaarde verkregen hebben, onwerkzaam blijven. Te allen tijde handelt de mensch ter verkrijging van zekeren lust of ter vermijding van zeker leed, en als zoodanig gaat het gevoel steeds vooraf aan de rede, die eerst secundair den weg aanwijst om het geluk deelachtig te worden of het leed te mijden. Het koel verstand oordeelt over waar of onwaar, juist of onjuist, maar het is onbekwaam om ons tot handelen te prikkelen en voert nog niet tot wilsdaden, zoolang de voorstellingen geen gevoelswaarde voor ons bezitten. Brengt de rede (reason) ons de kennis der waarheid, het is de smaak (taste) welke ons het gevoel geeft van

schoonheid en leelijkheid, deugd en ondeugd. De rede, koud en onverschilig als zij is, vormt alléén nooit een drijfveer tot handelen; zij leidt slechts de uit begeerte of neiging stammende impulsen. De smaak daarentegen, lust en onlust brengend en daarmede geluk of ellende barend, wordt een motief tot handelen en vormt de eerste aandrift tot begeerte en willen.

Met deze opvatting is Hume een der eerste voorstanders van het voluntarisme, dat brak met het zoo langdurig gehuldigd eenzijdig intellectualisme en later in Schopenhauer een zoo welsprekend verdediger vond. Het verstand oefent slechts in zooverre invloed op 's menschen handelen als het gepaard gaat met zekere affecten, hartstochten of neigingen, m. a. w. met zeker emotioneel of gevoelselement. Abstrakte voorstellingsbetrekkingen en verhoudingen zijn wel voorwerp onzer weetgierigheid en drang naar kennis, maar geen drijfveer van ons willen; en slechts dan worden gebeurtenissen tot een bron van handelen, indien zij een begeerte of gevoelsaandoening wekken. Terzelfder tijd evenwel is Hume van meening, dat geen voorwerp zich aan onze zinnen voordoet, noch eenig beeld zich in onze verbeelding vormt, hetwelk niet begeleid is door eenige bijbehoorende en aanhangende gemoedsbeweging, alhoewel gewoonte die aandoening onmerkbaar kan maken en haar met de voorstelling zelve doen verwisselen.

De moreele goedkeuring b.v. ingevolge van voorafgaande affecten, kan langzamerhand zóó onafhankelijk van deze worden, dat wij ons die ontstaanswijze niet meer bewust zijn en ons dat aanvankelijk ontstaansproces, hetwelk sedert verloren ging, alleen nog maar theoretisch kunnen voorstellen.

In laatste instantie wordt 's menschen streven niet bepaald door de rede, maar uitsluitend door gevoelens en neigingen. Redeneert men tot het einde toe, dan komt men tot de slotsom dat een afkeer van leed en een begeerte naar vreugde den laatsten grond vormen van 's menschen doen en laten, — een grond welke zich tot geen anderen laat herleiden en die niet meer tot een eenvoudiger is terug te brengen. Want, zegt Hume, het is onmogelijk een proces *in infinitum* te vervolgen: iets moet er ten slotte zijn, dat ter wille van zichzelf (on its own account) en van wege zijn onmiddellijke overeenstemming met 's menschen gevoel en neiging begeerlijk is en niet verder tot nog weer iets anders is terug te brengen. Zoo zijn dan lust en onlust de laatste gronden van ons moreel oordeel. De deugd kan ten slotte slechts worden nagestreefd en als wenschenswaardig beschouwd om haar zelfs wille, d.i. om de onmiddellijke bevrediging welke zij verschaft.

De zedelijkheid is dus geenszins als zoodanig in voortdurende tegenspraak met 's menschen natuur-

lijke neigingen, gelijk Kant dat later leerde. Tenzij men in de moraal een ondoelmatige, tot niets dienende hardheid en gestrengheid, een lijden en zelfverloochening wilde aanprijzen, geheel afgescheiden van alle bereiking van geluk of bevordering van welzijn. Maar aan monniksdeugden, ascetisme en zelfkwelling, die aan niemand eenig voordeel brengen of nut verschaffen, is geen moreele waarde toe te kennen. Hoe ware trouwens van de menschen eene levensvoering vol hardheid en gestrengheid te verwachten, indien niet tevens het bewijs geleverd werd dat de aanbevolen plichten inderdaad dienstig zijn voor zijn ware belangen? Slechts huichelaars en bedriegers kunnen den schijn aannemen als huldigden zij zulk een onnatuurlijke theorie.

In het wezen der zaak bestaat er dan ook niet zulk een scherpe tegenstelling en onoverkomelijke scheiding tusschen *egoïstische* en *sociale* neigingen; beide berusten ten slotte op zelfbevrediging. Deugdzaamheid en geluk zijn geen antipoden; want de eerste gaat gepaard met allerhande aangename gevoelens, als de bewustheid zijn plicht gedaan te hebben, zich een goeden naam te verwerven, zich bemind te maken. Uit eigenbelang dus is zeker niet altijd de ondeugd te verkiezen boven de deugd. Maar een goede aangeboren *aanleg* blijft voor een deugdzamen levenswandel een noodwendig vereischte; van hem, bij wien deze ten

eenenmale gemist wordt, kan moeilijk veel deugd verwacht worden; en hem, wien alle zedelijk gevoel ontbreekt, is zedelijkheid niet bij te brengen. Is die natuurlijke aanleg daarentegen wèl aanwezig, dan zal men spoedig tot het besef komen dat de koortsachtige maar ledige genietingen van weelde en vertoon verre overtroffen en ruimschoots opgewogen worden door de genoegens van gezelligheid, studie, gezondheid, natuurschoon en nadenken, die geen van alle voor geld kunnen gekocht worden, maar die dan ook boven elken prijs zijn verheven. En de opvoeding moet reeds vroegtijdig de neigingen in goede banen leiden en de overtuiging bijbrengen van de geneugten en de bevrediging van deugdbetrachting. Den mensch aan deugd en rechtvaardigheid gewennen is de hoogste regel van praktische moraal; want de *gewoonte* is het heerschend beginsel des levens, in doen en laten, in denken en handelen, in het goede en in het kwade. Niets, zegt Hume, heeft een grooter kracht om onze hartstochten te versterken of te verzwakken, lust in onlust of omgekeerd onlust in lust te doen verkeeren, dan gewoonte en herhaling.

---

2. DE SOCIALE SYMPATHIE.

Evenals door zoovele Engelsche moralisten der 18de eeuw, als Shaftesbury en Adam Smith, zoo wordt ook door Hume een zeer voorname rol in

het zedelijk leven toegekend aan de sociale sympathie. [1] Op deze toch is volgens hem 's menschen sociabiliteit en neiging tot samengroeping gegrondvest met al haar vérstrekkende gevolgen; de voorstelling van Rousseau, dat de mensch aanvankelijk zou geleefd hebben in eene onmaatschappelijken en rechtloozen natuurtoestand, wordt door Hume verworpen als eene inbeelding aan welke de werkelijkheid nimmer heeft beantwoord. [2] Een zelfde afkeurend oordeel velt hij over de op egoïsme gegrondveste theorieën van Hobbes en Mandeville; ten minste, blijkbaar zinspelend op deze, zegt hij: „such a philosophy is more like a satire than a true delineation or description of human nature, and may be a good foundation for paradoxial wit and raillery, but a very bad one for any serious argument or reasoning". Want volkomen ten onrechte wordt volgens Hume door velen de moreele goed- en afkeuring afgeleid uit zelfzucht en eigenbelang. Reeds bij Polybius vinden wij zulk een bewering; maar de onjuistheid dier voorstelling blijkt o. a. uit het feit, dat wij meermalen lof toezwaaien aan daden, verricht in een ver verleden of in ver

[1] Deze belangrijke factor werd nader uitgewerkt door Adam Smith in zijn „Theory of moral sentiments", verschenen in 1759.

[2] Ook Hobbes' voorstelling van een oorspronkelijken staat van algemeenen oorlog of „bellum omnium contra omnes" wordt door Hume beschouwd als eene fictie, die trouwens reeds bij Cicero is te vinden, terwijl Plato in zijn Republiek haar reeds zoekt te weerleggen.

verwijderde landen, waarbij zelfs de stoutste verbeelding geen schijn van zelfzucht vermag te ontdekken, noch eenigen samenhang, van welken aard ook, met onze tegenwoordige veiligheid of gelukzaligheid. Ja zelfs de hooghartige, edelmoedige of dappere daad eens tegenstanders dwingt ons achting en bewondering af, ook al weten wij dat die daad ons tot nadeel zijn kan. Waren werkelijk lof en blaam slechts mogelijk, indien wij zelf bij de zaak betrokken zijn, dan waren zij nagenoeg onmogelijk in bijna ieder gesprek of in ieder dichtwerk; en het is niet anders dan een zwakke uitvlucht om de stelling van den egoïstischen oorsprong te kunnen redden, indien men beweert dat de beoordeelaar zich met zijn verbeelding in die verre tijden, streken en situaties verplaatst op eene wijze als ware hij zelf als tijd- en deelgenoot bij de zaak betrokken.

Nevens de egoïstische drijfveeren moeten wij dus het bestaan erkennen van een sympathisch gevoel, hetwelk niets anders is dan de neiging en het vermogen om aandoeningen van anderen over te dragen op onszelven. De waarneming of voorstelling van 's menschen geluk en ellende wekt, naar de ervaring ons onweersprekelijk leert, sympathische aandoeningen van lust of onbehagen; ja zelfs het lezen der geschiedenis, een hoe rustig genoegen het ook schijnt, ontleent zijn aantrekkelijkheid aan de zielsaandoeningen welke de geschiedschrijver op grond van ons sympathisch gevoel bij ons wak-

kerroept. Inderdaad, onze onbedorven gemoedsaanleg is van dien aard, dat wij een verlangen hebben ook naar het geluk en welzijn van anderen, de bevrediging van welk verlangen ons lust verschaft en daarom door ons wordt nagestreefd.

Zoodra de mensch deel uitmaakt van een grooter geheel, gaat hij onwillekeurig in de vreugden en de smarten dier menigte deelen, wordt hij aangestoken door zekere collectieve affecten. Zelfs in den schouwburg leven wij mede met de personages die op het tooneel optreden; en eveneens stellen wij een affectief belang in het lot van naburige volkeren of in dat van voorgeslachten. Een dergelijk meegevoel voor het menschelijk geslacht in 't algemeen, en voor de gemeenschap waarvan men deel uitmaakt in 't bizonder, is een psychologisch gegeven dat veel opheldert en dat voor de verklaring der moreele verschijnselen onmisbaar is. Werd er inderdaad een individu gevonden, geheel ontbloot van zulk een meegevoel in het lief en leed van anderen en uitsluitend vatbaar voor zijn eigen ongevoelig egoïsme, dan zoude hij zich plaatsen boven de zedewetten, maar tegelijkertijd ook verplaatsen in een sociaal isolement, een soort van ballingschap, die pijnlijk geweld aandeed aan het algemeen ingeboren gevoel van menschelijkheid.

Tot de vaststelling der rechtsorde moge het oorspronkelijk motief gevonden worden in eigenbelang, de sympathie voor het algemeen welzijn

is het, die het opvolgen dier orde deed waardeeren en door openlijke lof en blaam de achting ervoor deed toenemen. In 't algemeen kunnen wij er niet aan twijfelen, dat meegevoel de hoofdbron is onzer zedelijke onderscheidingen. Rechtvaardigheid b.v. wordt zeker om geen andere reden geprezen dan omdat zij bevorderlijk en dienstig is aan het algemeen welzijn; maar het is duidelijk dat dit algemeen welzijn ons onverschillig laten zou, indien wij niet door meegevoel bewogen werden. En juist ook op grond van dat meegevoel kennen wij waarde toe ook aan die deugden, welke eene verhooging van het ware welzijn van haar bezitter zelven beoogen.

---

3. Het zedelijk oordeel.

Ligt de drijfveer van alle moraliteit in een den mensch ingeboren altruïstisch sympathisch gevoel, de *maatstaf* van ons zedelijk oordeel rust volgens Hume op een beslist utilistischen grondslag. De beginselen der utilistische leer, die later in Bentham en Mill zulke wakkere verdedigers vond, zijn reeds geheel bij Hume terug te vinden. Maar al ligt volgens hem de waarde van 's menschen *handelingen* in hare werkingen, ons moreel oordeel over de verdiensten der menschen *zelven* betreft de aan hun doen en laten ten grondslag liggende bedoelingen (*tendencies*), niet de toevallige gevolgen welke hunne handelingen dragen. Reeds in een

brief aan Hutcheson van 1739 heet het[1]: „Handelingen zijn slechts in zooverre deugdzaam of ondeugdzaam als zij wijzen op zekere eigenschappen of duurzame gemoedsbeginselen: slechts die „Tendenzen" der eigenschappen moeten in aanmerking genomen worden, niet hare uitwerkingen die nu en dan van het toeval afhangen". Wel is waar zijn ongetwijfeld iemands handelingen de beste aanwijzingen voor zijn karakter, maar slechts in zooverre zij daartoe *aanwijzingen* zijn, geven zij aanleiding tot liefde en haat, lof en blaam.[2] Alle handelingen ontleenen haar moreele waarde alleen aan de deugdzaamheid der *motieven*, als teeken waarvan zij worden aangezien; wil dus een daad als waarlijk deugdzaam beschouwd worden, dan is daarvoor een eerste vereischte, dat er een deugdzaam motief aan ten grondslag ligt. Wie bv. uit ijdelheid of eerzucht werkzaam is voor het algemeen belang, of wie uit vrees redelijk en goed handelt, heeft eigenlijk alleen zijn eigen belang in 't oog, en verdient als zoodanig voor zijn persoon weinig lof en goedkeuring.

's Menschen persoonlijke waarde wordt geheel bepaald door diegene der hem eigen geestelijke eigenschappen, welke hetzij hemzelven, hetzij anderen

[1] Burton. Op. cit. I pag. 115.

[2] „Actions are, indeed, better indications of a character than words, or even wishes and sentiments; but it is only so far as they are such indications, that they are attended with love or hatred, praise or blame."

nuttig of aangenaam zijn: personal merit consists altogether in the possession of mental qualities, useful or agreeable to the person himself or to others. Want in 't algemeen is alles wat waarde heeft te brengen onder de klassen van het nuttige of van het aangename; dáárop berust in werkelijkheid alle lof en blaam, alle verheerlijking of verwerping, alle goed- of afkeuring van 's menschen doen en laten. De eigenschappen die gewaardeerd en als waardevolle deugden beschouwd worden, zijn òf dezulken welke de neiging hebben het welzijn te bevorderen der maatschappij, zooals trouw, eerlijkheid, kuischheid, milddadigheid, matigheid; òf dezulken die de neiging hebben het geluk van den bezitter zelven te bevorderen, zooals vlijt, bedachtzaamheid, tevredenheid, volharding.

Alle moralistische theorieën, hoe uiteenloopend overigens ook, zijn het eens over het bestaan eener onderscheiding van goed en kwaad; de vraag is maar, of aan al de afzonderlijke gevallen dier onderscheiding zeker *algemeen beginsel* ten grondslag ligt, dat steeds standvastig en onveranderd blijft, ook al zijn de toepassingen ervan in verschillende tijden en bij verschillende volkeren zeer van elkander afwijkend. Nu vindt men inderdaad zulk een algemeen beginsel, dat aan geen enkel moraalsysteem vreemd is, namelijk het sociaal nut, welke factor een zeer voornamen toetssteen vormt voor

de beoordeeling van deugd en verdienste. Welke andere reden trouwens zou er te vinden zijn voor het uitdeelen van lof en blaam; en wat zou de qualificatie „goed" beteekenen, indien het niet ware goed *voor iets*? Juist hierdoor verklaren zich gereedelijk de groote wijzigingen, welke in den loop der tijden in de nadere uitwerking van het concrete goed en kwaad hebben plaats gevonden, aangezien toch het oordeel over het nut aan zoo groote wijziging onderhevig is. Men denke b.v. slechts aan het verschil in zeden en gewoonten van de oude Atheners en de moderne Franschen, welke beiden toch veelal worden voorgesteld als tal van analogieën te bezitten; en hoeveel te grooter zijn dan niet de verschillen tusschen volkeren, die onderling veel minder trekken van overeenkomst vertoonen, zooals b.v. tusschen beschaafde en barbaarsche volkeren. Zoo zullen bij een beschaafde natie kunst en weelde in tel zijn; bij een krijgslustige natie militaire deugden hoog staan aangeschreven, veel hooger dan bij een vredelievend landbouwend volk. De eigenschappen, waaraan zich de voorstelling vastknoopt van verdienstelijkheid, varieeren dus met de uitwendige omstandigheden, als kennis, rijkdom en staatsvorm. Zoo ook hangen de inzichten omtrent rechtvaardigheid geheel af van den staat waarin de menschen verkeeren, al hebben zij het beginsel gemeen van nuttigheid voor de gemeenschap waarbinnen zij optreden. Inder-

daad, het verheffen van gedragingen tot deugd al naargelang van haar sociaal nut, is een zóó voor de hand liggend natuurlijk beginsel, dat men eigenlijk zou verwachten het bij alle moralisten aan te treffen als vasten grondslag hunner ethische uiteenzettingen.

Ofschoon er deugden zijn van onderscheiden aard, zegt Hume, zoo komt het mij toch voor dat wanneer wij iemand „deugdzaam" noemen en als zoodanig aanwijzen, wij daarbij voornamelijk zijn *sociale* eigenschappen in 't oog hebben, die dan ook inderdaad de waardevolste zijn. Natuurlijk wordt door elk moraalsysteem erkend, dat wij ook plichten hebben *jegens onszelven*; maar het is hoogstwaarschijnlijk dat deze ten nauwste verwant zijn aan die, welke wij jegens de gemeenschap hebben, m.a.w. dat de goed- en afkeuring, welke beiden ten deel valt, van soortgelijke natuur is en uit soortgelijke beginselen ontspringt. De karakters, die onzen lof verwerven, zijn voornamelijk diegenen welke tot den vrede, de zekerheid en den bloei der maatschappij bijdragen, gelijk omgekeerd de karakters die onze afkeuring wakker roepen, bij voorkeur diegenen zijn, welke een algemeen nadeel en ordeverstoring beoogen.

4. Rechtsphilosophie.

Bizondere aandacht schenkt Hume aan de gerechtigheid (justice), aan welke hij uitvoerige beschouwingen wijdt. De rechtvaardigheid vormt in zooverre een uitzondering op andere deugden, als zij niet eenvoudig ontspringt uit een onmiddellijk geval van instinktieve menschenliefde, maar de vrucht is van voorafgaande overwegingen, het produkt van kunst en overleg. Het gaat evenwel niet aan het recht te doen voortspruiten uit een gesloten verdrag volgens onderlinge afspraak (*convention*). Een sociaal contract in den zin van Hobbes is volgens Hume niet anders dan een verwerpelijke hersenschim. Wordt daaronder verstaan een wederzijdsche belofte (*promise*), dan is zulk een bewering een groote ongerijmdheid, want het zich beiderzijds houden aan een dergelijke belofte gaat alreede uit van eene bestaande gerechtigheid. Daarentegen bestaat er geen bezwaar om in verband met 's menschen sociale neigingen eene *stilzwijgende* overeenkomst aan te nemen, voortvloeiende uit het natuurlijk besef van gemeenschappelijke belangen, waarbij een ieder verwacht dat anderen hetzelfde zullen doen wat van hemzelf geëischt wordt, aangezien slechts onder die voorwaarden iemand zich verplicht kan achten de rechtsvorderingen na te komen.

Vooral ten opzichte van het ontzag voor de eigendomsrechten is dit duidelijk. Men zag

in, dat het algemeen belang dit recht gebiedend als onschendbaar vorderde, daar zonder zijn erkenning en inachtneming de maatschappij onmogelijk bestaan kon. Zoowel hier als elders ligt de eenige bestaansgrond der gerechtigheid in haar *openbaar nut*, haar eenige beteekenis in haar weldadige gevolgen: public utility is the *sole* origin of justice. De wetten en voorschriften, waarin zich de gerechtigheid belichaamt, hebben uitsluitend ten doel het heil en het welzijn der menschheid. De aanhangers van het zoogenaamde natuurrecht, van welke beginselen zij ook mogen uitgaan, geven toch ten slotte als laatsten grond van al de door hen opgestelde regels het welzijn en de behoeften der menschheid, genoodzaakt als zij zijn zulks toe te geven, ook al is het in tegenspraak met hun eigenlijke systemen. Trouwens hoe ware het ook mogelijk een anderen grond van het eigendomsrecht aan te geven dan het algemeen belang der maatschappij, waar toch de natuur zelve een onderscheiding van het mijn en dijn niet kent. En evenzoo kan onze verplichting om de overheid en hare wetten te gehoorzamen slechts berusten op de belangen der maatschappij, welke met die gehoorzaamheid gediend wordt.

Hadden de menschen nimmer in gemeenschappen saamgeleefd, dan waren zij ook nimmer tot het begrip „eigendom" geraakt, en zouden recht en onrecht niet bestaan. Maar nu de gemeenschaps-

vereeniging der menschen eenmaal tot stand kwam, was deze niet mogelijk zonder rede en bedachtzaamheid. Men zag in, dat het algemeen belang ten opzichte van de eigendomsrechten algemeene en onveranderlijke regels vereischt, ook al kan hunne handhaving in bizondere gevallen daarmede in strijd schijnen. De waarborging toch van de zekerheid van den eigendom is de *noodzakelijkste* van alle voorwaarden voor de grondvestiging der maatschappij, waar toch de begeerte om voor onszelven of voor onze vrienden bezittingen te verwerven, onverzadiglijk en algemeen verbreid is, zoodat zonder zulk een waarborging deze zucht naar winst onmiddellijk vernietigend zou werken op die maatschappelijke samenleving. De ingeboren zelfzucht der menschen is dus oorzaak van de instelling der rechtsorde. En al mogen nu ook somwijlen de uit de rechtsnormen voortvloeiende gedragingen in strijd zijn met het algemeen of het privaatbelang, dit neemt niet weg dat zulk een vaste rechtsorde als systeem voor de instandhouding der maatschappij en voor de welvaart van den enkeling nuttig, ja *onmisbaar* is, zoodat men, waar een zoo groot belang op 't spel staat, eventueele nadeelen mede in den koop moet nemen. Want die nadeelen in enkele *bizondere* gevallen worden rijkelijk opgewogen door de orde en den vrede, welke der maatschappij verzekerd worden, zoodat elk individu afzonderlijk met die rechtsorde gebaat is, zonder welke geen maatschappij zou

kunnen bestaan en dus een ieder tot een toestand zou terugvallen, die verre ware achter te stellen zelfs bij de denkbaar slechtste maatschappij. En of men nu een dergelijk ontstaan der eigendomsrechten al dan niet „natuurlijk" noemen wil, het strijden over die vraag acht Hume ijdel en nutteloos, in aanmerking genomen den vagen inhoud van dat woord en de vele verschillende beteekenissen die er aan gehecht zijn. [1]

Het belang en het geluk der menschelijke samenleving vormen dus de eenig mogelijke grondslagen van het recht, aangezien, worden deze niet in aanmerking genomen, bijna alle wetten over gerechtigheid en eigendom wonderlijk, onnatuurlijk en willekeurig schijnen. Met zulk een beschouwing evenwel worden de bindende kracht van het recht en de heilige achting voor den eigendom geenszins verzwakt of verminderd; integendeel, verre van dien, worden zij er veeleer door versterkt. Juist hare noodwendigheid en onmisbaarheid voor de instandhouding der maatschappij maakt de gerechtigheid tot een deugd, terwijl omgekeerd de hooge achting, waarin de gerechtigheid in onze schatting staat, er op wijst van hoe grooten invloed de nuttigheid is op onze moreele gevoelens en oordeelen. Zij inderdaad is de eenige maatstaf van ons

[1] In zijn theorie van den eigendom en van het recht meent Hume overeenkomst te bespeuren met die van Hugo de Groot.

moreel oordeel, gelijk het moreel gevoel de eenige drijfveer is van onze moreele gedraging.

Aangezien dus het doel der gerechtigheid gelegen is in de bevordering van het openbaar welzijn en de instandhouding der burgerlijke maatschappij, zoo is het duidelijk dat het rechtsgevoel ontspringt hetzij uit een nadenken (*reflection*) over het nagestreefde doel, hetzij uit een oorspronkelijk instinkt, ons door de natuur ingeplant. Nu is evenwel het laatste buitengesloten: niemand heeft ooit van een dergelijk instinkt gehoord, dat daarenboven onmogelijk zoo eenvoudig of enkelvoudig zou kunnen wezen, maar zou moeten zijn samengesteld uit een groot aantal *verschillende* instinkten, wier samenwerking gevorderd werd om zulk een ingewikkeld gerechtigheidsgevoel tot stand te brengen. Hoe nu zou de natuur ons inlichten omtrent zoo ingewikkelde begrippen als de rechtsbegrippen, met hunne fijne onderscheidingen? Een instinkt trouwens werkt altijd en overal op *dezelfde* wijze; de rechtsbegrippen daarentegen zijn verschillend, veranderlijk en aan wijziging onderworpen, gelijk dat b.v. de regels omtrent den eigendom voldoende bewijzen.

Bijgevolg mogen wij besluiten, dat alle rechtstoestanden niet voortspruiten uit een oorspronkelijk, wegwijzend, instinktief gevoel, maar enkel en alleen uit de behoeften der menschelijke samenleving. Het bezitrecht b.v. zou zich nimmer in

stand kunnen houden, indien het nutteloos ware. Dat wij een dergelijken oorsprong van het recht niet altijd inzien en erkennen, is alleen te wijten aan het feit dat wij door opvoeding en gewoonte onze rechtstoestanden als vanzelfsprekend zijn gaan beschouwen.

Wij kunnen alzoo Hume's theorie in 't kort aldus samenvatten: De gerechtigheid heeft het algemeen welzijn ten doel; alleen dit beginsel kan beslissen wat als recht of onrecht te beschouwen is. Zij ontspringt uit overweging, is geen aangeboren deugd, maar een produkt van nadenken. De gewichtigste rechtsbetrekking is de eigendom; alle eigendomsrechten zijn kunstmatig ingesteld, d. i. niet gegrondvest in de natuur der dingen, maar opzettelijk vastgesteld op nuttigheidsgronden. De zin voor en de begrippen omtrent rechtvaardigheid hebben zich in den loop der geschiedenis steeds meer ontwikkeld.

Eenzelfde utilistische beschouwing huldigt Hume ten opzichte van den Staat (political society). Het is volgens hem duidelijk, dat nimmer een regeering had kunnen bestaan indien zij nutteloos ware; en dat de eenige grond van den plicht van onderdanige trouw slechts te vinden is in het voordeel hetwelk zij der maatschappij biedt door het behoud van den vrede en van de orde onder de menschen.

Hetzelfde geldt van onze sociale zeden en gewoonten. Zoo berust de deugd van kuisch-

heid en echtelijke trouw op de omstandigheid, dat de langdurige hulpeloosheid der jonggeborenen het bijeenblijven der ouders ter wille van de kinderen noodwendig maakt; terwijl zonder een dergelijke, door de omstandigheden gevorderde nuttigheid aan zulk een deugd nooit gedacht zou zijn. De man, die de moeite en kosten op zich neemt zijn kinderen groot te brengen, wil ten minste ook de zekerheid hebben dat deze inderdaad zijn *eigen* kinderen zijn; vandaar dat hij gesteld is op de echtelijke trouw zijner eega, dat iedere inbreuk daarop gestraft wordt met schande en verlies van goeden naam, en dat de vrouw van kindsbeen af wordt opgevoed tot sexueele ingetogenheid en schaamte, om haar een intiemen omgang met andere mannen dan haar echtgenoot te doen schuwen. De *man* kan ten opzichte van de echtheid zijner kinderen gemakkelijk bedrogen worden, hetgeen bij de *vrouw* uit den aard der zaak niet mogelijk is; uit die eenvoudige anatomische omstandigheid vloeit het groote onderscheid voort in de opvoeding en de gevorderde kuischheidsplichten van beide geslachten. Van de mannen is de sexueele onthouding van niet zoo groot belang voor de burgerlijke samenleving, en daarom is de op hen rustende verplichting in dit opzicht naar verhouding minder streng, gelijk de praktijk en de inzichten van alle volkeren en tijden ons leeren. Aangezien toch onkuischheid en ontrouw veel verderfelijker gevolgen draagt bij de vrouw dan bij den man, zoo worden deze

bij haar veel strenger veroordeeld en wordt deugdzaamheid te dien opzichte van haar in veel sterker mate geëischt dan van het andere geslacht. De vrouw heeft zoo rijkelijk gelegenheid tot bevrediging van ongeoorloofde zinnelijke begeerten, dat slechts een volstrekte kuischheid, schaamte en terughoudendheid de gevorderde zekerheid kunnen leveren van haar trouw; en om deze te verkrijgen, wordt elke overtreding in dit opzicht haar als iets onvergefelijks toegerekend, om als rem te dienen tegen haren zinnelust en haar af te schrikken van het bewandelen van verboden paden. De vrouw, die eenmaal misdreef, heeft het vertrouwen in haar standvastigheid en zelfbeheersching voorgoed verloren.[1] En gelijk zoo menigmaal, zoo strekken zich ook hier het beginsel en de eisch van kuischheid door ideeënassociatie ook uit over diegenen, welke door haren leeftijd van eventueele nadeelige gevolgen zouden verschoond blijven, omdat zij niet meer vermogen te baren en zich voort te planten, en breiden zich de regelen van ingetogenheid als algemeene regel uit over 't geheele vrouwelijk geslacht.

Op soortgelijke wijze wordt bloedschande ten sterkste veroordeeld om de praktische reden dat, ware dit niet het geval, door de gemakkelijke en veelvuldige gelegenheid daartoe allicht de reinheid van zeden aan groot gevaar zou zijn blootgesteld en het

[1] Vgl. Tarde: „Une femme dont l'unique faute est rendue publique est perdue à jamais".

buitenechtelijk verkeer in hooge mate zou bevorderd worden. Een ander voorbeeld vinden wij in den blaam welke diengene treft, die geheimen uit een privaat gesprek of uit correspondentie onkieschelijk verraadt en misbruikt; zonder dezen toch werd het gezellig en vrijmoedig verkeer in de hoogste mate belemmerd [1]. Ook hier dus is weer het openbaar nut de grond der moreele veroordeeling. Hetzelfde beginsel is oorzaak van al de vele verscheidenheden die in dat oordeel gevonden worden en die langs dezen weg gereedelijk hare verklaring vinden. Zoo vindt men bij het spel bepaalde eerewetten en bepalingen, die al naarmate van het bizonder karakter van het spel uiteenloopen. Ja zelfs niet eenmaal kunnen de menschen in oorlog of duel elkander dooden zonder daarbij statuten, stelregels en voorstellingen van eer in acht te nemen; ook hier weer scheppen het gemeenschappelijk nut en belang bizondere maatstaven van recht en onrecht voor de betrokken partijen. Vandaar ook de beroeps- en klassemoraal. Een onafhankelijk beroepsloos mensch b.v. behandelt onwillekeurig in een gezelschap van vreemden anderen, die in soortgelijke vermogensverhoudingen verkeeren, met meer achting en eerbied dan de overige aanwezigen. Want in het

[1] Waar, zooals op badplaatsen, zegt Hume, de menschen slechts tijdelijk en toevallig samenkomen, is het verkeer veel vrijer en ongedwongener, omdat men weet later die intimiteit zonder aanstoot tegen de goede zeden weer te kunnen laten varen.

algemeen worden de menschen naar hunnen rijkdom in zekere rangen verdeeld, en wie in een behagelijken staat leeft, wekt onwillekeurig associatief de aangename voorstelling van overvloed, goede behuizing en bediening, zindelijkheid, smakelijke spijzen enz.; terwijl omgekeerd een behoeftige bij ons de onaangename beelden wakkerroept van gebrek, vuilheid, versleten kleeren, nare spijzen en harden arbeid. Waar op zulk een manier rijkdom tot een afgod wordt, daar heerschen handel, kunsten, nijverheid; maar ook omkooping, bedrog en roof. Waar daarentegen geboorte meer in aanzien is, daar zoekt men veeleer macht en eer, aanzien en werkeloos leven, en droomt men slechts van stamboomen en geslachtsregisters. Eerstgenoemd vooroordeel eigent zich meer voor industrieele en handelsstaten en voor een republikeinschen regeeringsvorm, laatstgenoemde meer voor militaire gemeenschappen en monarchieën.

---

5. Over den zelfmoord.

De verhandeling over den zelfmoord was evenals die over de onsterfelijkheid der ziel oorspronkelijk reeds afgedrukt in 1757. Op 't laatste oogenblik echter besloot Hume die beide nog terug te trekken en niet publiek te maken, waartoe zij uit de reeds gedrukte exemplaren werden uitgesneden en

vernietigd.[1] Eén exemplaar evenwel, dat de drukker had uitgeleend, werd gered, doordat de leener een afschrift er van genomen had. Dit nu werd voor 't eerst uitgegeven in 1783 „with remarks, intended as an antidote to the poison, contained in the performances, by the Editor"! Wie die ongenoemde uitgever was, is niet bekend geworden, maar aan de echtheid van de afkomst van het geschrift schijnt moeilijk getwijfeld te kunnen worden.

Welnu, de essay over den zelfmoord bevat een betoog, dat de mensch de zedelijke vrijheid tot die daad bezit, welke, naar trouwens reeds de Grieksche philosofen leerden, geheel vrij kan zijn van schuld en blaam.[2] Ware toch de zelfmoord als een misdaad aan te merken, dan zou hij dit moeten zijn krachtens een overtreding van onzen plicht tegenover *God*, onze *naasten* of *onszelven*. Maar van geen van deze drie is sprake. Om met het laatste te beginnen: wij bezitten ongetwijfeld volkomen het recht om, voor zooverre onze krachten daartoe reiken, in te grijpen in de werkingen der natuur. Zonder zulk een recht toch zouden wij onmogelijk kunnen leven, daar toch *al* onze handelingen ingrijpen in de orde der materie, zonder dat daarmede evenwel in 't minst wordt tekort gedaan aan de Voor-

[1] Zie hiervoor Burton's Life of Hume, II pag. 13 v.v. 202.

[2] Voor het oordeel over den zelfmoord van andere groote mannen als Montesquieu, Rousseau enz. verwijs ik naar het laatste hoofdstuk van mijn „De Zelfmoord, een sociologische studie". 's Gravenhage 1899.

zienigheid, afhankelijk als alles ten slotte is van den Almachtige, uit wien alles voortvloeit. Indien het werkelijk ongerechtigd ware om door de *vernietiging* van zijn leven in den loop der dingen in te grijpen, dan zou volkomen hetzelfde moeten gelden van 's menschen handelingen tot *behoud* van zijn leven, aangezien hij ook dáárbij willekeurig en actief ingrijpt, zoodat dan ook dit als misdaad ware te beschouwen. Beide handelingen zijn dus òf even onschuldig òf even misdadig. En ware het een misdaad zich te dooden, omdat naar men zegt ons leven ons niet toebehoort, dan zou men natuurlijk evenmin zijn leven mogen *in gevaar* brengen of aan gevaar blootstellen, welk laatste toch niemand zal beweren of waaromtrent aan niemand het recht betwist wordt.

Kan alzoo de zelfmoord moeilijk worden aangemerkt als eene overtreding van onzen plicht tegenover onszelven, evenmin is die daad eene overtreding tegenover *God.*[1] Alle gebeurtenissen toch kunnen in zekeren zin handelingen van den Almachtige genoemd worden, ontspringen als zij alle doen uit krachten, die Hij verleend heeft of

[1] Het Bijbelsch voorschrift „Gij zult niet dooden" heeft alleen betrekking op het dooden van anderen; en zelfs dáár moet het niet in letterlijken zin worden opgevat maar cum grano salis, gelijk blijkt uit de algemeen gebillijkte gerechtelijke terechtstellingen. Trouwens in geen enkelen bijbeltekst wordt de zelfmoord verworpen of verboden, zoodat deze ook niet in strijd kan geacht worden met de zuivere leer des Christendoms.

die uit Hem voortvloeien. Evenals alle andere gebeurtenissen hangt ook het leven der menschen af van de algemeene wetten der stof en der beweging, waaraan het is onderworpen. De Voorzienigheid de laatste oorzaak zijnde van al het gebeurende, is ook de dood door eigen hand ten slotte evengoed van God afkomstig als wanneer hij het gevolg is van andere oorzaken. Niets toch geschiedt zonder toestemming en medewerking der Voorzienigheid, welke een wakend oog houdt over alle dingen; en is dit het geval, dan is ook mijn *vrijwillige* dood niet aan de toestemming dier Voorzienigheid onttrokken, indien hij het uitvloeisel is van mij treffend ongeval, smart, zorg of leed, dewelke eveneens uit die Voorzienigheid hun oorsprong namen.

De macht, die ons tot zelfmoord in staat stelt, ontleenen wij evenals al onze vermogens aan de *Voorzienigheid.* Het is als Seneca zegt[1]: „Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest", of zooals Plinius opmerkt[2]: „Deus non sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis". Al zijn krachten en vermogens ontving de mensch van zijn Schepper, en zij zijn aan Diens macht onderworpen. En

[1] Epist. XII: Danken wij God, dat niemand in het leven kan worden vastgehouden.

[2] Lib. II Cap. 5: God kan zich, ook indien hij wilde, niet den dood geven, wat hij den mensch als beste geschenk in zoovele plagen des levens verleende.

waarom zouden wij dan niet het recht hebben gebruik te maken van de ons verleende macht tot zelfmoord; waarom zou te dien opzichte eene uitzondering moeten gemaakt worden?[1] Toch zeker niet ter wille van de groote *beteekenis* van een menschenleven; want deze is waarlijk niet grooter, zegt Hume, dan die van het leven van een oester, beschouwd ten opzichte van den geheelen wereldloop. Het is niet anders dan een soort van godslastering, zich in te beelden dat door zijn vrijwilligen dood een schepsel de wereldorde zou kunnen verstoren. De nietigste oorzaak, als een haar of insect, is in staat aan 's menschen leven een einde te maken[2]; en zou dan de mensch zelf met al zijn doorzicht niet mogen beschikken over datgene wat van zoo nietige oorzaken afhankelijk is?

Blijft ten slotte de vermeende verplichting tegenover de s a m e n le v i n g. Maar indien iemand vrijwillig het leven verlaat, dan doet hij daarmede der maatschappij geen *leed* aan, hoogstens houdt hij op haar *goed* te doen. De verplichting tot dit laatste evenwel kan alleen berusten op een *wederkeerig* goed, van

---

[1] De onderwerping en berusting die ons geleerd worden, hebben alleen betrekking op het leed dat *onvermijdelijk* is.

[2] Vgl. Pascal's Pensée: „Cromwell allait ravager toute la Chrétienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, *sans un petit grain de sable* qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui; mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix, et le roi rétabli.

haar ontvangen; en nu het is niet in te zien, dat iemand verplicht zou wezen der maatschappij een *gering* goed te doen ten koste van een *groot* leed zijnerzijds. Daarenboven: ouderdom, ziekte en ongeluk kunnen voor den mensch zwaarder wegen dan zijn dood; en niemand, kan men zeggen, pleegt zelfmoord, die zijn leven waarlijk nog de moeite waard acht.

HOOFDSTUK VI.

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE.

1. De zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan en Gods wezen.

Aan het slot van zijn onderzoek betreffende de grondslagen der moraal beweert Hume dat, al hangt de philosophische waarheid eener stelling geenszins af van haar al dan niet bevorderen van de belangen der gemeenschap, toch die waarheden, welke der maatschappij verderfelijk zijn, zullen wijken voor dwalingen die haar heilzaam en voordeelig zijn.[1] En in zijn Treatise spreekt hij ergens van den godsdienst, welks rechten aan de philosophie even dierbaar zijn als hare eigene en die niet minder recht van bestaan bezit dan deze, welk recht niet in 't minst behoort te worden aangetast. Oogenschijnlijk mogen deze woorden vreemd klinken in den mond van een man als Hume, in waarheid is de tegenstrijdigheid minder groot dan zij wel

[2] „*Truths*, which are *pernicious* to society, if any such there be, will yield to *errors* which are salutary and *advantageous*".

schijnt. Bij Hume toch vinden wij eene vooral in Engeland niet zeldzame vereeniging van twee in 't oog van rationalisten moeilijk vereenigbare hoedanigheden, namelijk gelijktijdig een streven naar allesdoordringend en niets ontziend doordenken en begrijpen, en daarnevens een praktischen zin welke rekening houdt met 's menschen onvolkomenheid en met het werkelijke leven. Doet eerstgenoemde neiging hem breken met alle dogmatisme en vooroordeelen en veelal geraken tot zeer sceptische uitkomsten, de laatstgenoemde eigenschap doet hem tal van dingen als voor de samenleving noodwendig aanzien, ook al laten zij zich voor de strenge rede niet rechtvaardigen. Hij komt hierin overeen met zoo tal van andere Engelsche geleerden, die een strikt wetenschappelijken zin paren aan eerbied voor den godsdienst, weinig geneigd het materialistisch of agnostisch standpunt dat zij in hunne onderzoekingen huldigen, der menigte als wereldbeschouwing aan te prijzen.

Maar terzelfder tijd was Hume een der machtigste en geweldigste bestrijders van het aanmatigend dogmatisme, evenals van de zoogenaamde natuurlijke theologie van het rationalisme. Alle omschrijvingen van de eigenschappen Gods zijn volgens hem niet anders dan door het geloof als waarheid aangenomen mogelijkheden, wier feitelijk bestaan onmogelijk valt te *bewijzen*. Zoowel het bestaan van God als de onsterfelijkheid der ziel

vinden haren besten en meest hechten grondslag niet in de rede, maar in het geloof en in de goddelijke openbaring; hierop toch berusten ten slotte alle godsdienstige waarheden, die meer de vertolking zijn van subjectieve psychische noodwendigheid dan van onweersprekelijke objectieve juistheid en zekerheid. De godsdienst ontspringt niet uit de rede ter voldoening eener intellectueele behoefte aan causale wereldverklaring, maar uit de menschelijke natuur; niet uit een speculatieve weetgierigheid noch uit logische redeneering, maar uit praktische gemoedsbehoeften; niet uit verstandelijke beschouwing, maar uit psychische gevoelsaandrift [1].

Het was daarom ook, dat Hume hoegenaamd niet veronderstelde, dat zijn sceptische overwegingen eenigen invloed zouden oefenen op het geloof der menigte, aangezien zijn weerlegging der rationalistische theologie de psychische gevoelens, die daaraan ten grondslag lagen, toch niet vermocht te breken of te vernietigen. Het geloof toch wordt wakkergeroepen door gevoelens van vrees en hoop, kommer en verlangen, zorg en onrust, spanning en

[1] Hume's psychologische uiteenzetting, hoe belangrijk ook, moet toch eenzijdig heeten, aangezien zich bij den mensch in zijn godsdienst nevens gemoedsbehoeften ook *intellectueele* aandriften uitspreken, in zooverre zijn geest daarin bevrediging zoekt voor onopgeloste raadselen; zoodat nevens beweegredenen van praktischen aard het ook speculatief-theoretische verlangens zijn naar verklaring van het onbegrepene, die voeren tot godsdienstige voorstellingen.

onzekerheid, angst voor het raadselachtige. Het is niet de wondervolle bouw of de schoonheid der natuur, die den eenvoudige van geest doet gelooven in een almachtig Schepper, maar het zijn veeleer de onverwachte en plotselinge sterfgevallen, de ongewone indrukwekkende natuurverschijnselen enz., m. a. w. juist die omstandigheden, welke den dieper denkende de grootste moeilijkheden baren om aan het geloof in een Hoogste Wezen vast te houden. Het onheilvolle, onordelijke en onlogische in de natuur, hetwelk den denker niet bevredigt, is juist datgene wat voor de groote menigte een hoofdmotief vormt van haar geloof. Want het is niet de liefde tot waarheid, die den mensch voert tot zijn Godsbegrip, maar de angst voor toekomstig leed, de schrik voor den dood, de onzekere toekomst in een leven hiernamaals, dewelke 's menschen gemoed voortdurend in spanning en opwinding houden en zijn verbeeldingskracht prikkelen tot voorstellingen omtrent geheimzinnige machten. En die onbekende machten nemen de gestalte aan van een menschelijk wezen, begaafd met diens materieele en geestelijke eigenschappen, gegeven 's menschen neiging om zich alle denkbare wezens voor te stellen naar analogie van zichzelven en hen te bedeelen met hoedanigheden die hijzelf bezit. „The idea of God", zegt Hume o.a. om dit *anthropomorphisch* karakter der theïstische Godsvoorstelling aan te duiden, „as meaning an infinitely intelligent, wise

and good Being, arises from reflecting on the operations *of our own mind*, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom".

Uit dit alles blijkt, dat Hume den godsdienst niet langs rationalistischen weg, maar psychologisch en historisch-genetisch wil verklaard zien. De godsdienst, niet berustend op strikte ervaring, kan evenals de wet der causaliteit slechts geloofd, niet bewezen worden; en godsdienst en wetenschap, gelooven en weten zijn door een ondempbare klove van elkander gescheiden. De philosophie kan ons slechts geleiden tot aan den drempel van den tempel van den godsdienst: elke poging om verder daarin door te dringen is ten eenenmale vruchteloos. En de rationalisten, die dit desondanks beproeven, verrichten daarmede niet alleen een nutteloozen arbeid, maar zij zijn zelfs te beschouwen als gevaarlijke vrienden en vermomde vijanden van het ware Christendom dat zij heeten te verdedigen. Want waar de ons heilige godsdienst gegrondvest is niet op de rede maar op het geloof, daar mag het een zekere methode heeten dien te compromitteeren, indien men hem gaat blootstellen aan eene proefneming waarop hij niet is voorbereid en waarvoor hij niet is berekend.

Tusschen *rede* en *openbaring* toch bestaat *niet*, zooals het rationalisme leert, overeenstemming of identiteit. De openbaring kan zich als zoodanig, d.i. als iets bovennatuurlijks, slechts docu-

menteeren door *wonderen*, en deze kunnen nimmer door de rede worden aanvaard, aangezien zij alsdan met zichzelve in strijd zou komen. Eene *redelijke* openbaring is even ongerijmd als eene *geopenbaarde* rede; tusschen rede en openbaring gaapt eene klove, die alleen door het *geloof* kan worden overbrugd. Want het begrip openbaring is *in tegenspraak* met de rede: een openbaring kan nimmer verstandelijk worden begrepen, maar alleen blind geloofd worden. Geen goede vrienden van den Christelijken godsdienst zijn dan ook zeker zij, die hem den slechten dienst bewijzen van zijn waarheid te willen betoogen op verstandsgronden; want dit is juist de zekerste weg om die waarheid aan twijfel bloot te stellen. Inderdaad, het geloof aan den Christelijken godsdienst met al zijn onmisbare wonderen en profetieën is voor den verstandige die nadenkt alleen mogelijk door een wonder.

Het is niet bevreemdend, dat bij een dergelijke zienswijze Hume geen waarde toekende aan de aangevoerde *bewijzen* voor het bestaan van God. In tegenstelling van de in zijn tijd in Duitschland bloeiende Leibniz-Wolffsche school werd de zoogenaamde bewijskracht daarvan door hem evenals door Kant ten eenenmale verworpen. Als streng empiricus voelde hij vooral weinig voor het *ontologisc -aprioristisch* bewijs van Anselmus en Descartes. Alles wat de geest zich duidelijk vermag voor te stellen, sluit als zoodanig de voorstelling in

van deszelfs mogelijk bestaan; m. a. w. niets wat wij ons in onze verbeelding kunnen voor oogen stellen, is absoluut en a priori onmogelijk. Maar ook omgekeerd kan ieder bestaan als niet bestaand gedacht worden. „Niets is bewijsbaar", zoo heet het in deel IX van de Dialogen, „tenzij het tegendeel ervan een tegenstrijdigheid inhoudt. Nu bevat evenwel niets, wat duidelijk kan worden voorgesteld, een tegenstrijdigheid. Alles wat wij als bestaande ons voorstellen, kunnen wij evengoed als niet-bestaand ons voorstellen. Zoodoende is er geen enkel ding, welks niet-bestaan een tegenstrijdigheid zou bevatten". Van al het feitelijk bestaande blijft dus steeds het tegendeel mogelijk: de bewering van zulk een tegendeel moge met de werkelijkheid in strijd zijn, maar eene innerlijke tegenstrijdigheid is er niet in vervat, en het feitelijk al of niet bestaan van iets kan alleen worden uitgemaakt door de ervaring.

Voelt Hume alzoo als empiricus weinig voor het ontologisch bewijs, meer zin heeft volgens hem het *physico-teleologisch* bewijs, hetwelk ten minste niet uitsluitend berust op de zuivere rede en zich meer aansluit aan de waarneembare werkelijkheid. Maar ook hier is de bewijskracht verre van afdoende. Merkwaardig is in dit verband de Darwinistisch klinkende passus in deel VIII der Dialogen. [1] Hier

[1] In deel XI vinden wij de eigenaardige zinsnede: „De organen en vermogens van alle dieren zijn zóó nauwkeurig saamgepast en

toch heet het: „Men kan zich niet beroepen op de nuttigheid der deelen aan planten en dieren, noch gewicht hechten aan hunne wonderbaarlijke aanpassing aan elkander. Want ik zou wel eens willen weten hoe een dier zou kunnen bestaan, indien zijn deelen *niet* zoo aangepast waren. Zien wij niet, dat het onmiddellijk te gronde gaat, zoodra die aanpassing ontbreekt of ophoudt te bestaan?"

Maar nog afgescheiden daarvan: uit de eindige, bij alle orde en doelmatigheid toch hoogst gebrekkige en vol ontzaggelijke ellende gevulde wereld is nooit te besluiten tot eene oneindige, volkomen, harmonische oorzaak, een almachtige, alwijze en algoede Godheid. Ware deze wereld inderdaad vol gerechtigheid, dan werd deze natuurlijk ook reeds *hier op aarde* gevonden, en bestond er geen noodwendigheid haar eerst elders te zoeken. Is dit daarentegen *niet* het geval, dan bestaat er evenmin gegronde reden zulk een hier ontbrekende rechtvaardigheid wèl *elders* te verwachten, noch om aan te nemen dat die wereld door een God zou geschapen zijn.

Even afkeurenswaardig als het streven om Gods bestaan te willen bewijzen is volgens Hume de verwarring van godsdienst en moraal; hetzij dan dat men de moraal als onmogelijk voorstelt zonder

---

voor hunne instandhouding ingericht, dat, zoover geschiedenis en overlevering reikt, geen enkele soort tot dusverre in de wereld schijnt te zijn uitgestorven!"

een geloof in God, hetzij als Kant dit geloof voorstelt als een noodwendig postulaat van de moraal. Immers evenmin als de godsdienst zijn oorsprong neemt in logische redeneeringen, evenmin vloeit hij voort uit moreele gezindheden; want de psychische aandoeningen, waaraan hij zijn ontstaan dankt, hebben met zedelijkheid noch logica iets te maken, al brengen de associatiewetten van den geest veelal secundair een verbinding tot stand tusschen godsdienstige en zedelijke voorstellingen.

Al verwerpt alzoo Hume onverbiddelijk alle rationalistische bewijsvoeringen, daarmede is onze wijsgeer evenmin een beslist *atheist* als hij een aanhanger is van het oppervlakkig en dilettantisch materialisme. De kwestie, zoo laat hij den hem sympathieken Philo zeggen, loopt niet over het *bestaan* van God, want dit is onbetwijfelbaar en vanzelfsprekend, maar over de *natuur* Gods. Wat deze laatste betreft, mogen wij ons niet inbeelden de eigenschappen Gods te begrijpen, noch aannemen dat zij overeenkomstig zouden zijn aan die van den mensch, bij wien zij berekend zijn op een diening van zelfbehoud. Het is dan ook volkomen misplaatst menschelijke aandoeningen als dankbaarheid en wraak, liefde en vriendschap, goedkeuring en veroordeeling, medelijden en afgunst over te dragen op het Hoogste Wezen, als zou ook Dit door die affecten worden aangedaan. Een dergelijk anthropomorphisme kan niet gebillijkt worden;

elke godsdienst vervalt er door in onoverkomelijke moeilijkheden, en de eenige weg om hieraan te ontkomen bestaat daarin, dat wij ons geheel onthouden van eenig oordeel omtrent die dingen. Want het is niet anders dan een volslagen ongerijmdheid, te veronderstellen dat de Godheid *menschelijke* affecten zou bezitten, zelfs zoo laagstaande als een rustelooze begeerte naar bijval, waar het nog veel begrijpelijker ware indien Zij onverschillig bleef voor het oordeel van zoo diep beneden Haar staande stervelingen. Inderdaad, alle andere vereering Gods dan de erkenning van zijn bestaan is ongerijmd, bijgeloovig, ja goddeloos; want zij verlaagt Hem tot de diepte van menschelijke aandoening en doet Hem genoegen er in scheppen zich te laten bidden, smeeken, beschenken en vleien.

Indien men — zoo ontwikkelt Hume deze gedachte ter anderer plaatse uitvoeriger — uit zekere werkingen tot een bepaalde oorzaak wil besluiten, dan mag men aan die oorzaak nooit *meer* eigenschappen toekennen als *juist noodig* zijn ter voortbrenging van die werking; want deelt men haar nog andere eigenschappen toe of het vermogen van nog andere werkingen voort te brengen, dan laat men vrije speelruimte aan bloote vermoedens en vervalt men tot willekeurige beweringen zonder grond. Niemand b.v. zou uit een schilderij van Zeuxis kunnen afleiden, dat deze ook een beeld-

houwer en bouwmeester was, die even kunstvol in steen en marmer wist te arbeiden als in kleuren.

Toch wordt een dergelijke gebrekkige methode van redeneering gevolgd ten opzichte van de eigenschappen Gods, waarbij de gebreken der bewijsvoering slechts door overdrijving en vleierij kunnen worden bemaskerd en aangevuld. Feitelijk toch zijn wij omtrent Gods eigenschappen slechts in zooverre tot besluiten gerechtigd als wij de duidelijke sporen er van waarnemen. Maar het aannemen van nog meer eigenschappen is reine willekeur en berust alleen op de verbeeldingskracht. Nimmer is het geoorloofd van de wereld als werking *eerst* tot een Godheid als oorzaak op te klimmen, en *daarna* weer van uit die oorzaak geheel nieuwe en andere werkingen af te leiden.[1] Indien toch de kennis der oorzaken alleen aan de kennis der werkingen ontleend wordt, dan moeten beide nauwkeurig aan elkander evenredig zijn en kan nimmer een van beide den grondslag vormen voor geheel nieuwe en afwijkende besluiten en gevolgtrekkingen.

De aanneming van een hoogste verstand en goedheid is slechts een schepping der verbeelding, of derft ten minste elken redelijken verstandsgrond, aangezien men niet gerechtigd is den Schepper

[1] „We can never be allowed to mount up from the universe, the effect, to Jupiter, the cause; and then descend downwards, to infer any new effect from that cause".

meer eigenschappen toe te kennen dan die welke uit zijn werken worden gekend en zich daarin ten toon spreiden. Tevergeefs beijvert men zich om alle schadelijke en nadeelige natuurverschijnselen te rechtvaardigen en zoodoende de eere Gods te redden; waar men toch genoodzaakt is het bestaan van het kwaad en van de wanorde waarvan de wereld overvloeit, te erkennen. Dit toch kan niet anders geschieden dan met behulp van vooropstellingen, omtrent welker waarheid in den loop der natuur zelve geen spoor te vinden is.

Ten opzichte van de laatste oorzaak der dingen mag men zich vrijelijk in vermoedens verdiepen. Maar men mag niet verder gaan en omgekeerd uit die aangenomen oorzaken weer dingen willen bewijzen, die niet in de natuur worden aangetroffen. Indien men het bestaan eener Godheid aanneemt, dan volgt hieruit nog geenszins dat men nu ook vrijelijk daaruit gevolgtrekkingen zou mogen maken, en aan de *waargenomen* orde der natuur op grond van aan die Godheid toegeschreven eigenschappen iets *nieuws* zou mogen toevoegen. Want alsdan wordt vergeten, dat alle bewijsvoering uitsluitend berust op besluiten omtrent oorzaken uit de werkingen; terwijl omgekeerd elke *teruggaande* gevolgtrekking van de oorzaak op de werkingen wijsgeerig ongeoorloofd is, aangezien wij omtrent de oorzaak niets kunnen weten dan datgene, hetwelk te voren in de werking duidelijk werd waargenomen.

Ongetwijfeld bestaat de *mogelijkheid*, dat de Godheid ook eigenschappen bezit, wier uitingen wij nimmer hebben waargenomen; maar dit blijft niet anders dan een mogelijkheid en vooropgestelde veronderstelling.

Bestaan er in de wereld voldoende kenteekenen om te besluiten tot een volstrekte gerechtigheid? Zoo *ja*, dan zijn die uitingen van zulk een gerechtigheid ook opzichzelf voldoende, en behoeft daartoe geen leven hiernamaals te worden aangenomen. Zoo *neen*, dan bestaat er ook geen grond zulk een gerechtigheid, in den zin dien wij daaronder verstaan, der Godheid toe te schrijven. Ons beperkt verstand vermag hier niet de grenzen te overschrijden, die voor onze verbeeldingskracht veel te eng zijn.

Bij *menschelijke* werken en instellingen kan men niet alleen tot de oorzaken daarvan besluiten, maar is het ook geoorloofd daaruit weer verder tot *andere* werkingen dierzelfde oorzaak te concludeeren. Hier toch hebben wij te doen met menschen, wier beweeggronden en bedoelingen, voornemens en neigingen wij uit ervaring kennen. Daar dus de natuur van zulk een wezen ons reeds *van elders* bekend is, zoo kan men daaromtrent reeds een menigte gevolgtrekkingen maken, die steunen op ervaring en waarneming; maar zulks ware *niet* mogelijk, indien men den mensch slechts uit één enkel werk kende, gelijk dit het geval is bij de Godheid, die wij alleen uit de door haar geschapen wereld

kennen. De onvolkomenheid dier wereld kunnen wij met onze fantasie aanvullen; maar hetgeen wij op die wijze als eene hoogere volkomenheid beschouwen, kan in werkelijkheid een *gebrek* zijn. En nog afgezien daarvan, is de toekenning aan het Hoogste Wezen van eene volkomenheid, welker uiting wij niet in zijn werk vermogen waar te nemen, niets anders dan vleierij en geenszins een gezond en juist wijsgeerig besluit.

---

2. De dialogen: Gods goedertierenheid.

Hume's denkbeelden omtrent den godsdienst zijn voor een deel neergelegd in zijn „Natural history of religion", waarin o.a. met kracht de meening verdedigd wordt, dat de oorspronkelijke vorm van den godsdienst te zoeken is in het polytheïsme, waaruit zich eerst allengs het monotheïsme ontwikkelde. Maar veel belangrijker uit wijsgeerig oogpunt zijn Hume's „Dialogues concerning natural religion". Deze werden waarschijnlijk reeds geschreven omstreeks het jaar 1751, edoch, hoeveel waarde de schrijver ook juist aan dit werk hechtte, niet uitgegeven gedurende zijn leven, maar eerst na zijn dood in 1779. Zelfs toen nog durfde men die uitgave nauwelijks aan; Adam Smith weigerde zich daarmede te belasten en den wensch van zijn overleden vriend uit te voeren, zoodat in plaats

van hem een minder vreesachtige neef van Hume die taak op zich nam. En dat nog wel, waar het een geschrift betrof hetwelk door Schopenhauer als het merkwaardigste van Hume beschouwd werd, en waaromtrent Höffding getuigde, dat het nevens Kant's critiek der theologie in de „Kritik der reinen Vernunft" een onvergankelijk monument vormt, waarvan eene feitelijke bestrijding of weerlegging tot heden eigenlijk niet werd gegeven. [1]

De bedoelde Dialogen nu bestaan uit een reeks van samenspraken tusschen een drietal denkbeeldige personen: Demea, den vertegenwoordiger van den heteronomen, op gezag berustenden geopenbaarden godsdienst; Cleanthes, den vertegenwoordiger van het rationalisme; en Philo, den vertegenwoordiger van het philosophisch scepticisme. Terwijl Demea de inzichten vertolkt der geloovige menigte, houdt Cleanthes vast aan een, zij het al door de rede niet streng bewijsbaar, dan toch door de praktisch-godsdienstige behoeften gevorderd theïsme; en Philo eindelijk voert de op rede berustende godsdienstige kennis ad absurdum, door haar te laten vervloeien tot zulk eene vage en inhoudlooze algemeenheid, dat het wezenlijke van den godsdienst slechts valt te redden door een beroep op geloof en openbaring. Hume zelf kenschetst zijn drie personen door te

[1] H. Höffding. Geschichte der neueren Philosophie, I pag. 496.

spreken van de „accurate, philosophical turn of Cleanthes", het „careless scepticism of Philo" en de „rigid inflexible orthodoxy of Demea." Hij beweert, dat hij zich het meest vereenigt met het standpunt van Cleanthes; maar waarschijnlijker is het, dat hij zich wel zoo veel aangetrokken voelde tot de beschouwingen van Philo, die het meest met de zijne overeenstemmen.[1] Men vergete evenwel niet dat Hume, juist uit hoofde van zijn agnosticisme, waarschijnlijk tot zekere hoogte sympathie gevoelde voor het standpunt van alle drie samensprekenden en aan de argumenten van ieder hunner zekere waarde toekende. Wellicht is juist daarom de dialoogvorm gekozen, om zoodoende niet nauwkeurig eene eigen overtuiging te behoeven te verdedigen. Hoe het zij, de Dialogen zijn zeker de vrucht van veel innerlijken strijd[2]; en al vertoont het standpunt van Philo de meeste overeenkomst met Hume's eigen wijsbegeerte, toch is zeker streven onmiskenbaar, om zooveel mogelijk het zuiver theïstisch standpunt van Cleanthes te rechtvaardigen; ten minste aan het slot van zijn verhandeling legt de schrijver aan een denkbeeldigen toehoorder van den gevoerden woordenstrijd de woorden in den mond: „Bij ernstige overweging van al het gehoorde kan ik niet nalaten te gelooven, dat Philo's denkbeelden meer der waarheid

[1] Vgl. Burton op. cit. I pag. 332.
[2] Burton loc. cit. zie den brief aan Elliot.

nabijkomen dan die van Demea, maar dat Cleanthes' beweringen der waarheid nog meer naderen."

Van de twaalf hoofdstukken der Dialogen behooren wel tot de belangwekkendste het tiende en elfde, waarin de vraag ter sprake wordt gebracht, of uit ons ervaringsmateriaal besloten mag worden tot eene *welwillendheid* en *goedheid* Gods ten opzichte van het geluk en ongeluk zijner schepselen. Gehandeld wordt hier over de onvolkomenheid der wereld en de al of niet gerechtigdheid eener daaruit voortvloeiende pessimistische wereldbeschouwing. Zijn *werkelijke* vijanden, zoo heet het daar, kan de mensch door onderlinge samenwerking overwinnen en zich zoodoende tot heer der gansche schepping maken. Maar hij schept zich ook zelf *ingebeelde* vijanden, demonen zijner fantasie, die hem bestoken door middel van een bijgeloovigen schrik en hem berooven van iedere levensvreugde. Zijn genoegens, zoo beeldt hij zich in, zijn in hun oog een misdaad; zijn voedsel en zijn rust wekken hun argwaan op en ergernis; ook zijn slaap is hun een stof tot angst en vreeze; ja zelfs de dood, in plaats van een toevlucht te zijn voor al zijn kwalen, bereidt hem slechts de verschrikking van een eindelooze en onuitsprekelijke pijn. Inderdaad, de wolf jaagt der vreesachtige kudde niet meer schrik aan, dan het bijgeloof den beangstigden, ellendigen sterveling.

Daarnevens bereidt dezelfde samenleving, door

welke wij de wilde dieren als onze natuurlijke vijanden weten meester te worden, terzelfder tijd ons nieuwe vijanden. Want welk een leed en ellende veroorzaakt zij ons niet! De mensch is de grootste vijand van den mensch: door onderdrukking, ongerechtigheid, minachting, smaad, gewelddaden, oproer, oorlog, laster, verraad, bedrog — door dat alles kwellen de menschen elkander; en spoedig zeer zeker zouden zij hun onderlinge samenleving ontbinden, indien het niet ware dat de vrees voor nog grooter kwalen ingeval van scheiding, hen daarvan weerhield.

Twijfelt gij soms aan de ellende van 's menschen leven, zoo ondervraag slechts uzelven of wien gij ook wilt uit den kring uwer bekenden, of zij de laatste tien of twintig jaren huns levens nog eens zouden willen doormaken. Neen, zoo zullen zij antwoorden, maar de aanstaande twintig jaren zullen veel beter zijn, — vol hope dat de avond huns levens hun bieden zal, wat in de jeugd en de kracht des levens hun onthouden werd.

Maar indien dan dit alles zoo is, hoe is het dan mogelijk om na al zulke overwegingen nog te blijven vasthouden aan het anthropomorphisme, en te beweren dat Gods zedelijke eigenschappen, zijn gerechtigheid, welwillendheid, genade enz. van hetzelfde karakter zijn als die deugden bij den mensch. Nog altijd kunnen wij vragen met den ouden Epicurus: wil God het kwaad verhoeden en

kan hij het niet, dan is hij ook niet almachtig; kan hij het daarentegen wèl, maar *wil* hij het niet, dan is hij ook niet goedertieren. En indien hij het wil en kan, waarom blijft dan het kwaad in stand?

Beziet men de levende natuur, dan komt men tot de ontdekking dat de heele wonderbare machinerie van het organisme der dieren uitsluitend is aangelegd op het zelfbehoud van het individu en op de voortplanting der soort. De natuur schijnt ermede tevreden te zijn, eenvoudig een opeenvolgende reeks van individuen in het heelal in stand te houden, zonder zich eenigszins te bekommeren om, of rekening te houden met den geluksstaat van de leden welke die reeks samenstellen.[1] De oorspronkelijke bron aller dingen schijnt voor dit laatste volkomen onverschillig, en aan wat in *ons* oog goed schijnt hoegenaamd niet de voorkeur te geven boven wat ons kwaad toeschijnt, evenmin als dit geschiedt ten opzichte van warmte tegenover koude, droogte tegenover vochtigheid, of lichtheid tegenover zwaarte. Ongetwijfeld kennen wij zinsbevredigingen, zooals die van muziek en aesthetische schoonheid, welke niet onmiddellijk en

[1] Deze beschouwing is Darwinistisch gedacht; verg. boven, pag. 121 en 122. Zoo heet het ook: „De natuur is wonderbaar ver in de kunst om het leven van ieder wezen te verbitteren: de sterkeren maken jacht op de zwakkeren en houden ze voortdurend in een toestand van angst en vreeze.... ieder dier is van alle zijden omringd door vijanden, die onophoudelijk zijn ellende en vernietiging zoeken."

absoluut noodwendig zijn voor het zelfbehoud of voor de voortplanting der soort. Maar aan den anderen kant, welke folteringen ontspringen niet zelfs uit de geringste stoornis in onze dierlijke machine! Ook al mocht het zijn, wat evenwel uiterst twijfelachtig is, dat smart zeldzamer is dan lust, dan is toch in ieder geval die smart oneindig veel heviger en duurzamer. En indien het al niet mogelijk is alle smarten en vreugden in het leven van alle schepselen te schatten, af te meten, saam te rekenen en te vergelijken, dan volgt juist uit dat feit dat men onmogelijk de voorstelling van Gods wezen en goedertierenheid kan doen berusten op eene zoo onzekere aangelegenheid. Ja zelfs al overtrof het geluk van allen, of tenminste van de menschelijke schepselen, hun ongeluk, dan nog zou steeds de vraag overblijven, hoe het aanwezig en zeker niet gering leed en ongeluk te rijmen valt met de voorstelling van Gods oneindige macht, wijsheid en goedheid. En ten slotte, al lag hierin *geen* ongerijmdheid, en zelfs al vielen genoemde attributen wèl te vereenigen met 's menschen leed en ellende, dan nog zou daarmede weinig gewonnen zijn; want een dergelijke vereenigbaarheid is niet toereikend, aangezien uit de groote wereld van verschijnselen genoemde attributen Gods zouden moeten *bewezen* worden, indien men zich ten minste plaatst op het rationalistisch standpunt der natuurlijke theologie.

Inderdaad, met een anthropomorphisch gedachte goddelijke goedertierenheid is ook hier weer weinig aan te vangen. Een rechtvaardiging dier bevreemdende verschijnselen is slechts te vinden in het aannemen van wel is waar volmaakte, maar terzelfder tijd ook volkomen *onbegrijpelijke* eigenschappen Gods. Het recht begrip en doorzicht der zooeven besproken schijnbare onvolkomenheden overschrijdt onze vermogens; en onzen gewonen maatstaf voor waarheid en onwaarheid kunnen wij hier niet bevredigend aanwenden. Ongetwijfeld dringt zich de schoonheid en vooral de doelmatigheid van het heelal en zijne deelen met onweerstaanbare kracht aan ons op. Maar daarnevens valt evenmin te ontkennen dat wij, zonder onze rede het grootste geweld aan te doen, onmogelijk uit de beschouwing van 's menschen leven en van het lot des menschelijken geslachts, met ons *verstand* besluiten kunnen tot een oneindige goedertierenheid, verbonden met een oneindige macht en wijsheid. Alleen door middel van het *geloof* vermogen wij eene zoodanige goedertierenheid te erkennen, en slechts met het oog des geloofs vermogen wij dezulke te ontdekken.

Immers een beroep op de *beperktheid* onzer rede kan niet volstaan voor eene rechtvaardiging van een verstandelijk besluiten tot Gods goedertierenheid. Zulk een besluit toch moet noodwendig getrokken worden uit wat men *weet*, niet uit hetgeen men *niet* weet; en natuurlijk kan men alleen

bewijsvoering putten uit *bekende* verschijnselen, niet uit hypothetische en willekeurige vermoedens. Hoe men zich ook wendt, men kan zich niet onttrekken aan de vraag of de wereld in 't algemeen beschouwd en zóó als zij zich in ons leven aan ons voordoet, inderdaad zoodanig is als wij haar van een zeer machtige, wijze en goedertieren Godheid zouden verwachten. Niemand zeker zal die vraag bevestigend durven beantwoorden, die niet geheel verstrikt is in wonderlijke vooroordeelen.[1]

Het is welbekend, dat de menschen nimmer zoo gemakkelijk hun toevlucht nemen tot godsdienstige handelingen, dan wanneer zij door leed en kommer gedrukt of door ziekte terneergeworpen zijn. Ligt hierin niet wederom een bewijs, dat de godsdienstig gestemde geest in een nauwer betrekking staat tot droefheid dan tot vreugde? Inderdaad, onlust en schrik vormen het oorspronkelijk beginsel van den godsdienst; deze affecten zijn het, die daarbij voorzitten. En zelfs al worden zij nu en dan afgewisseld door uitbarstingen van uitgelaten, geestdriftige vreugde, dan is dit toch slechts om eene gemoedsafmatting te weeg te brengen, die des te meer voorbeschikt voor eene latere uitbarsting van schrik en vertwijfeling.

Nu was het ook werkelijk vroeger een geliefde gemeenplaats der theologen, te beweren dat

[1] Toch is zulk een standpunt verdedigd door Leibniz in zijn Theodicee, tractaat van universeel optimisme.

's menschen leven slechts ijdelheid is en ellende; ja zelfs een geliefde methode, dat leed en die ellende te overdrijven, om daardoor den mensch des te meer van de noodzakelijkheid eener vertroosting door den godsdienst te overtuigen. Zoolang dan ook de godsdienst berust op *gemoedsstemming*, ligt het voor de hand te zijner bevordering en versterking den donkeren kijk op de wereld aan te moedigen; want juist in een zoodanigen gemoedstoestand nemen de menschen bij voorkeur hun toevlucht tot hoogere machten. Waar evenwel de godsdienst een *rationalistisch* karakter gaat verkrijgen, d.i. de menschen gaan redeneeren en besluiten trekken, daar wordt de positie die de theologie inneemt geheel gewijzigd en wordt, juist omgekeerd als daar straks, beweerd dat ook in dit aardsche leven het kwade door het goede en de smart door den lust wordt overtroffen, daar men vreest anders onmogelijk langs den weg van redeneering tot het besluit van eene algoedheid Gods te kunnen geraken.

---

3. Over de onsterfelijkheid der ziel.

In verband met Hume's godsdienstige voorstellingen is het belangrijk, ook zijn denkbeelden te leeren kennen omtrent de onsterfelijkheid der ziel, het geloof waaraan te allen tijde ten nauwste heeft samengehangen met den godsdienst, ja gewoonlijk

een onmisbaar bestanddeel daarvan uitmaakt. Welnu, het is niet te verwonderen dat volgens Hume, volgens wien er geen identiteit der ziel bestaat, het bestaan eener onsterfelijkheid evenmin valt te bewijzen als dat van God; de daarvoor aangevoerde bewijsgronden toch zijn geen verstandelijke, maar ontleend aan metaphysische of moreele gezichtspunten. Uitvoerig wordt dit uiteengezet in de essay „On the immortality of the soul", welke eerst na den dood des schrijvers tegelijk met die over den zelfmoord het licht zag. Alles is *gemeenzaam* tusschen lichaam en geest, zoo heet het daar; de organen van het een zijn tegelijk de organen van het ander, en het bestaan van het een moet dus wel afhankelijk zijn van het bestaan van het andere. En indien men eene onsterfelijkheid des menschen aanneemt, wat dan wel te zeggen van die der dieren? Want ook deze voelen, denken, beminnen, haten, willen en overleggen zelfs, zij het ook op minder volkomen wijze dan de mensch. Nu wordt evenwel de ziel der *dieren* wèl als sterfelijk aangenomen, hoewel die toch zóózeer die des menschen gelijkt, dat men geneigd is eene analogie tusschen beide aan te nemen.[1] De vraag is echter gewettigd, of men dan wel gerechtigd is ten opzichte van den *mensch* tot een gansch

[1] Hume gaat hier uit van het denkbeeld, dat de menschelijke rede en het dierlijk verstand niet qualitatief maar slechts quantitatief van elkander zijn onderscheiden.

ander besluit te komen, temeer waar, alhoewel het lichaam der dieren niet *meer* gelijkt op het onze dan hun ziel, niemand weigert dáárомtrent vergelijkingen toe te laten en overeenkomsten te erkennen. Neemt men bijgevolg een onsterfelijkheid der ziel aan, dan moet men noodwendig ook eene *metempsychose* of zielsverhuizing als waarschijnlijk aanvaarden.

Daarenboven: is de ziel onsterfelijk, dan bestond zij ook vóór de geboorte, en moeten wij van haar evengoed een *voor*bestaan als een *na*bestaan aannemen; want wat *onvergankelijk* is, is ook *onontstaanbaar*: what is incorruptible must also be ingenerable. Nu bekommeren wij ons hoegenaamd niet over die *vroegere* existentie, en waarom zouden wij dit dan wèl doen ten opzichte van die *latere*, op ons aardsch bestaan volgende?

Eene andere reden tot twijfel ligt in de omstandigheid, dat de allerlaatste symptomen die zich in ons geestelijk bestaan voordoen, zijn opgebouwd uit wanorde, zwakheid, vermindering van waarnemingsvermogen en stompzinnigheid, m. a. w. uit allerlei onmiskenbare voorloopers van vernietiging.

Of wil men de onsterfelijkheid doen berusten op een noodwendige vergelding, een *moreel* postulaat? Maar dan verlieze men niet uit 't oog, dat hemel en hel uitgaan van de voorstelling van *twee* soorten van menschen, goede en kwade; terwijl toch de ervaring leert dat het meerendeel der

menschen dobbert en schommelt tusschen een tentoonspreiding van deugden en van ondeugden. De deugd en de ondeugd der meeste menschen, zoowel van mannen als van vrouwen, is noch groot noch klein genoeg om dezen geheel onder de rubriek der rechtschapenen of der boosaardigen te rangschikken en onder te brengen.

Inderdaad vloeit het onsterfelijkheidsgeloof voort uit een algemeen verlangen naar geluk.[1] Dáaruit is onze vrees voor vernietiging af te leiden; ware dit niet het geval, dan zou die vrees, wilde zij niet volkomen ongerijmd en onverstaanbaar zijn, veeleer de *sterfelijkheid* der ziel bewijzen. Wel is de dood van het *individu* onvermijdelijk, maar ook het *geslacht* zou zich niet kunnen in stand houden, had de natuur ons niet een afkeer van den dood ingeplant. Zoodoende blijkt het biologisch *nut* van dien afkeer. Maar terzelfder tijd is het ook duidelijk, dat alle leeringen welke door zulk een neiging of zielsbegeerte worden begunstigd en ingegeven, juist daardoor verdacht zijn wat betreft hare objectieve waarde.[2]

Waar alzoo redelijke en dwingende wijsgeerige gronden voor het bestaan eener onsterfelijkheid der ziel niet zijn bij te brengen, daar kunnen wij deze

---

[1] Vgl. Feuerbach's stelling: God en onsterfelijkheid zijn identisch; beiden ontspringen uit den *wensch*.

[2] Elders merkt Hume op: „All doctrines are to be suspected which are favoured by our passions".

alleen aannemen op grond van een openbaringsgeloof. Maar hoe algemeen het geloof in die onsterfelijkheid ook verbreid zij, terzelfdertijd ziet men het dagelijksch leven er weinig door beïnvloed. Eigenaardig is hetgeen Hume hieromtrent ergens in zijn Treatise opmerkt. Opvallend, zegt hij daar, is de algemeene zorgeloosheid en stompzinnigheid der menschen ten opzichte van het toekomstig leven; zij leggen daaromtrent eene even hardnekkige ongeloovigheid aan den dag als ten opzichte van andere aangelegenheden een blinde rechtgeloovigheid. Niets moet ons inderdaad meer verwonderen dan de waarneming hoe onbekommerd de meeste menschen zijn aangaande het toekomstig leven; en niet zonder grond hebben vele voorname godgeleerden verzekerd, dat het gewone volk, hoewel niet beslist en uit beginsel ongeloovig, toch in werkelijkheid in zijn binnenste verre van geloovig is, vooral wat betreft het geloof aan een eeuwig voortbestaan der ziel, hetgeen te meer opvalt aangezien de menschen zich toch overal zeer veel bekommeren om wat na hun dood zal voorvallen voor zoover het *deze wereld* aangaat.

4. Over de wonderen. [1]

Geen getuigenis is toereikend om een wonder vast te stellen, tenzij het getuigenis van dien aard is, dat zijn valschheid en onbetrouwbaarheid *wonderbaarlijker* ware dan het feit zelf dat er door bericht wordt. Het is m. a. w. de vraag, of het waarschijnlijker is dat een mensch bedriegt of zelf bedrogen is, dan wel dat de medegedeelde gebeurtenis zich inderdaad zoo in werkelijkheid heeft toegedragen. Ware de onwaarheid van zulk een getuigenis een *grooter wonder* dan de medegedeelde gebeurtenis zelve, dan, maar ook dan alléén, kan de getuige op geloofwaardigheid aanspraak maken. [2]

Nu komt er evenwel in de gansche geschiedenis geen wonder voor, waarvan het getuigenis zóó bewijskrachtig ware, dat zijn onwaarheid zelve als een wonder zou te beschouwen zijn. Zoo is b.v. geen enkel dier wonderen getuigd door een voldoend aantal menschen, wier inzicht, opvoeding

---

[1] Hume definieert een wonder als eene overschrijding der natuurwetten door den persoonlijken wil der Godheid of door het ingrijpen van zekeren onzichtbaren invloed (a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent).

[2] Juist uit het feit, dat de aangegeven wonderen *niet* als een grooter wonder beschouwd worden dan de eventueele onbetrouwbaarheid der getuigenissen waarop hun aanneming steunt, blijkt m.i. dat het wondergeloof, evenals het onsterfelijkheidsgeloof, voortspruit uit een *begeerte* of *wensch*.

en beschaving van dien aard waren, dat elke mogelijkheid van zelfbedrog of elk vermoeden van dwaling ten eenenmale zou zijn buitengesloten.[1] Men verlieze nimmer uit 't oog, dat de verrassing en verbazing, welke in een wonder besloten liggen, *aangename* aandoeningen zijn en veelal merkbaar tot het geloof aan zulke wonderen bijdragen. Dit gaat zóó ver, dat zelfs zij die zelven dat genoegen niet onmiddellijk ondervinden, noch zelf de vertelde wonderbaarlijkheden gelooven, desondanks indirect aan dat genot kunnen deelnemen door er een zekere eer en genoegen in te vinden, bij *anderen* door zulke wonderverhalen verbazing op te wekken. Met welk een begeerte en wellust hoort men niet naar de wonderbaarlijke geschiedenissen van reizigers, hun beschrijving van zeegedrochten, hun berichten van buitengewone avonturen! Verbindt zich nu met die aangeboren liefde tot het wonderbaarlijke nog een geest van godsdienstigheid en dweepzucht, dan houden allicht alle gezond verstand en elk wikkend oordeel op, en verliest daarmede het menschelijk getuigenis alle aanspraak op geloofwaardigheid. Een geloovige kan een dweper zijn en zich inbeelden iets te zien dat in werkelijkheid niet bestaat. Hij kan weten dat zijn vertelling onwaar is, en toch met de beste be-

[1] Wijselijk vermijdt Hume de vermelding der *Bijbelsche* wonderen, ofschoon het zonder meer duidelijk is, dat dáárop zijn betoog evengoed van toepassing is.

doelingen haar handhaven om daarmee bevorderlijk te zijn aan eene hem heilige aangelegenheid. Daarbij komt nog, dat ijdelheid en eigenbelang bij den verteller hun invloed kunnen doen gelden; terwijl de toehoorders, die gewoonlijk niet met voldoende oordeelskracht bedeeld zijn, door hartstocht en verhitte verbeelding in de normale werkzaamheid van hun oordeel gestoord kunnen worden. Hun lichtgeloovigheid verhoogt dan de onbeschaamdheid van den verteller, gelijk diens onbeschaamdheid hun lichtgeloovigheid opwekt. De welsprekendheid van den verteller laat daarenboven bij de hoorders weinig ruimte voor verstand en overleg; zij richt zich geheel tot de fantasie en de affekten, neemt den goedwilligen hoorder geheel gevangen, en maakt zich meester van zijn verstandelijk oordeel.

De vele gevallen van berichten van wonderen, profetieën en andere bovennatuurlijke gebeurtenissen, die later ontmaskerd werden, zijn eensdeels een teeken van 's menschen groote neiging tot het buitengewone en wonderbaarlijke, anderdeels een gegronde reden om argwaan tegen dergelijke berichten op te wekken. Zij versterken ons in de meening dat het wonderbaarlijke en bovennatuurlijke in werkelijkheid niet bestaat, maar slechts ontspringt uit de bekende neiging des menschen tot het wonderbare; en moge al aan die neiging nu en dan door het helder inzicht of door de weten-

schap gevoelig afbreuk worden gedaan, zij kan toch nimmer volkomen uit de menschelijke natuur worden uitgeroeid. De bedachtzame lezer echter zal zijn verwondering niet kunnen onderdrukken, dat al die vermelde wonderbaarlijke dingen zich *thans* in het geheel niet meer voordoen.

Vervolgens verdient opmerking, dat de wonderen der verschillende godsdiensten elkander wederspreken, en dat de bewijzen die er voor worden aangevoerd elkander opheffen. De aanhangers toch van den eenen godsdienst ontkennen met even groote beslistheid de geloofwaardigheid der wonderen van eenen *anderen* godsdienst als zij die van hun *eigen* godsdienst aannemen,

Wat een wonder schijnt, behoeft dit daarenboven in werkelijkheid geenszins te zijn. Het kan den *schijn* daarvan aannemen, alleen reeds door de onwetendheid omtrent den aard en de verklaring der verschijnselen, zoowel bij hem wien het wonder betreft als bij de toeschouwers en berichtgevers, welke zoodoende kunnen worden tot onbewuste en onwillekeurige leugenaars.

De wijze schenkt aan een bericht slechts een twijfelend geloof, indien het de hartstochten van den berichtgever streelt, zij het omdat het bijdraagt tot den roem van zijn land, van zijn familie of van zichzelf, zij het omdat het in 't belang is van een zijner neigingen of zwakheden. Hoeveel verzoeking ligt er niet in, voor een profeet of afge-

zant des hemels gehouden te worden; en wie zou niet gevaren en moeilijkheden trotseeren, waar het geldt zich met een zoo verheven schijn te omkleeden. Vooral wanneer iemand met behulp van zijn ijdelheid en zijn verhitte verbeelding zichzelf tot een geloovige gemaakt heeft en zijn eigen dwalingen als zuivere waarheid is gaan beschouwen, zal hij van geen vroom bedrog meer terugschrikken om daarmede de hem heilig geworden en verdienstelijk voorkomende zaak te steunen; terwijl dan de aangapende volksmenigte zonder onderzoek begeerig alles zal aanvaarden, wat haar bijgeloof streelt en wonderen heet tot stand te brengen.

Gedurende de kindsheid van een nieuwen godsdienst wordt deze door wijze en geleerde lieden gewoonlijk hun aandacht niet waardig gekeurd; en later, wanneer zij het bedrog gaarne zouden willen ontmaskeren om de menigte van dwaling te bevrijden, is het gunstig oogenblik daartoe reeds lang verstreken, en zijn de getuigen die de zaak zouden kunnen ophelderen, reeds onherroepelijk verloren gegaan. Alsdan blijven als middelen ter opheldering slechts die over, welke uit de getuigenissen der berichtgevers zelven voortvloeien, en die daartoe wèl volstaan voor verstandigen en onderrichten, maar bij hun subtiel karakter dit niet vermogen voor het begripsvermogen der groote menigte.

Uit al het voorgaande volgt dat elk getuigenis,

van welk wonder ook, het nauwelijks vermag te brengen tot waarschijnlijkheid, laat staan tot zekerheid. Alleen de *ervaring* verleent aan het menschelijk getuigenis geloofwaardigheid; maar juist diezelfde ervaring stelt ons de wetten der natuur als boven allen twijfel verheven voor. Nu zijn de slechtheid en dwaasheid der menschen iets zóó gewoons, dat ik, besluit Hume, bij buitengewone gebeurtenissen veeleer dááraan zou denken dan aan eene zoo zichtbare schending der natuurwetten; en inzonderheid bij *godsdienstige* wonderen staat eene schending der waarheid door getuigen te vreezen. Onze heiligste godsdienst evenwel steunt ten slotte niet op wonderen, maar op *geloof*; en ook het aannemen der christelijke wonderen kan ten slotte slechts berusten op een openbaringsgeloof, nimmer op redelijk-verstandelijke redeneering en bewijsvoering.[1]

---

[1] Niet ten onrechte zegt Jodl: „Niemand wird über den ironischen Ton, den Hume über denselben Glauben, an welchen er appellirt, anschlägt, den mindesten Zweifel hegen können".

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
1497
W55

Wijnaendts Francken,
Cornelis Johannes
David Hume

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 13 13 003 8