
DE LEER DER ANALOGIE IN DE THOMISTISCHE WIJSBEGEERTE EN IN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE.

Naar aanleiding van het verslag van de achtste algemeene
vergadering der Vereeniging voor thomistische Wijsbegeerte:
„De Analogie van het Zijn”.

(Bijlage van „Studia Catholica”, N.V. Dekker en van de Vegt.
Nijmegen 1942, 85 blz.).

DOOR

PROF. DR H. DOOYEWEERD.

Op de achtste algemeene vergadering der Vereeniging voor thomistische wijsbegeerte, gehouden te Nijmegen den 26en en 27 April 1941, bewogen zich de drie inleidingen alle rondom het onderwerp *de analogie van het zijn*.

Prof. Dr ANGELINUS O.M.C. sprak over „De eenheid van het analoge zijnsbegrip”. Prof. Dr P. KRELING O.P. behandelde: De beteekenis van de analogie voor de kennis van God. Prof. Drs J. GROOT gaf een beschouwing over: De analogie in Barth's denken.

Bij kennismeming van deze drie referaten zullen onze lezers zich ongetwijfeld interesseeren voor een vergelijking van het thomistisch standpunt i.z. de analogie en dat van de Wijsbegeerte der Wetsidee ter zake. Zij, die met de laatste eenigermate vertrouwd zijn geraakt, weten, welk een belangrijke plaats hier de figuur der analogie in de theorie i.z. de modale structuren der tijdelijke werkelijkheid inneemt.

De modale analogie en haar pendant: de modale anticipatie, zijn in de Wijsbegeerte der Wetsidee uitdrukking van tweeërlei stand van zaken:

In de eerste plaats zijn zij de uitdrukking van de *kosmische tijdsorde* in de modale structuur der aspecten, die, ieder in eigen wetskring besloten, de grondleggende constante kaders zijn, waarin zich de variabele *hoedanigheden* der concrete individueele werkelijkheden openbaren. De analogie *wijst* in de modale structuur van een aspect *terug* naar het oorspronkelijk kern-moment van een in de kosmische tijdsorde *vroeger* aspect, gelijk de modale anticipatie *voortuigt* naar het oorspronkelijk kern-moment van een in de kosmische tijdsorde *later* geplaatst aspect.

M. a. w. analogie en anticipatie zijn beide van intrinsiek *tijdelijk* karakter. De modale analogie is *gekwalificeerd* door de oorspronkelijke zin-kern van het aspect, in welks structuur zij voorkomt. Maar zij is in de tijdsorde onverbrekkelijk vervlochten met de oorspronkelijke zin-kern van het aspect waarop zij ter laatste instantie terugwijst.

Zij heeft dus haar bestaansgrond in de geheele modale structuur der tijdelijke werkelijkheid, zij is van intrinsiek *ontologisch* karakter en

mag dus wijsgeerig wetenschappelijk niet willekeurig worden gebruikt in puur *overdrachtelijke* beteekenis.

In de tweede plaats is in de W. d. W. de modale analogie met haar pendant: de modale anticipatie, de uitdrukking van de *diepere worteleenheid* aller modale aspecten van de tijdelijke werkelijkheid in het *religieuze centrum* der laatste. De verhouding van de analogie en de modale zin-kern, waarop zij ter laatste instantie terugwijst, onderstelt deze diepere eenheid, die den tijd moet te boven gaan, omdat juist de *tijdsorde* de modale verscheidenheid der aspecten in het aanzijn roept.

En omdat de religieuze worteleenheid aller tijdsaspecten zelve de creatuurlijke uitdrukking is van de absolute eenheid van den Goddelijken Oorsprong van al het geschapene, staat dus de analogie ook in intrinsiek verband met de verhouding van God en kosmos, waarvan door de wijsbegeerte slechts in haar *transcendentale grondidee* of *wets-idee* kan worden rekenschap gegeven.

Niet minder belangrijk is in de W. d. W. de functie van analogie en anticipatie in de *theorie der individualiteitsstructuren*, welke laatste in de kosmische tijdsorde de constante grondleggende kaders zijn waarbinnen zich vergankelijke *individuele totaliteiten* als anorganische dingen, planten en dieren, menschen (naar hun tijdelijk bestaan), en — in afhankelijkheid van deze primaire werkelijkheidsdragers — objectieve vormsels, gebeurtenissen en samenlevingsvormen openbaren.

Hier spelen analogie en anticipatie een overeenkomstige rol als in de theorie der modale structuren, nl. in de tijds-groepering der individualiteitstypen binnen de modale aspecten, die door de individualiteitsstructuur in een *typische eenheid* zijn verbonden. Deze *typische* rol, welke analogie en anticipatie hier spelen, opent aan het wijsgeerig onderzoek den weg, om de *kenmerkende* wijze van groepering der aspecten binnen de individualiteits-structuur te analyseeren en zich daardoor een *begrip* (of liever een *idee*) van de laatste te vormen. Zoo is de verhouding tusschen de typische bestemmings- en de typische fundeeringsfunctie van een kunstwerk mede hierdoor bepaald, dat het individualiteitstype van de eerste van *analogisch*, dat van de laatste daarentegen van *oorspronkelijk* karakter is.

En deze analogie wijst weer boven den tijd uit naar de *diepere worteleenheid* aller individualiteit in het religieuze centrum van den tijdelijken kosmos en naar den *Goddelijken Oorsprong* van alle individueel schepsel.

Het is uit een en ander wel duidelijk, dat de leer der analogie en anticipatie in de W. d. W. onmiddellijk verband houdt met uitgangspunt en grondidee van het wijsgeerig denken en dat zij inderdaad de *transcendentale problemen* van de filosofie raakt.

Het transcendentale grondprobleem, waarvan de leer der analogie en anticipatie in de W. d. W. de oplossing biedt, is als zoodanig een grondprobleem voor iedere *mogelijke* wijsbegeerte.

Het laat zich als volgt formuleeren: Van welk standpunt uit laten zich de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenovergestelde aspecten in haar intrinsieke *verscheidenheid* weder in den synthetischen blik der totaliteit *vereenigen*?

Ook de thomistische wijsbegeerte is op dit probleem gestooten

en zij heeft het in zijn *transcendentiaal*, voor den geheelen gang van het wijsgeerig denken *grondlegend*, karakter scherp doorschouwd.

Gezien haar principieel van de W. d. W. verschillend uitgangspunt en religieus grondthema (natuur en genade) moet zij het echter vanzelfsprekend ook op geheel andere wijze stellen en aanvatten. Zij doet zulks echter niet in *critischen*, maar in *dogmatischen* geest. D. w. z. zij gaat uit van de theoretische denkhouding als van een onproblematisch *gegeven* en maakt geen kritisch onderscheid tusschen de *theoretische oordeelen* en de *boven-theoretische voor-oordeelen*, die de theoretische denkhouding bepalen en eerst *mogelijk maken*. De autonomie van het theoretisch denken op het *natuurlijk* terrein der kennis geldt in 't algemeen ook voor haar als een *theoretisch* axioma, waarmee de wijsbegeerte in haar wetenschappelijk karakter staat of valt.

Zij kent geen kosmische tijdsorde, die de modale structuur van het logisch denken bepaalt en met de structuren aller andere aspecten veeleucht. Daardoor vervalt vanzelf in haar gedachtengang het principieel verschil tusschen *analogie* en *anticipatie*. Zij kent geen *religieuze* wortel-eenheid der tijdelijke verscheidenheid van aspecten, waartoe het theoretisch denken krachtens zijn intrinsieke gebondenheid in den tijd nimmer *eigenmachtig* kan doordringen. Daarom tracht zij de *metaphysica* of de *theoretische zijnsleer* met haar kronend sluitstuk, de theologia naturalis, de rol te doen vervullen, die in de Wijsbegeerte der Wetsidee aan de *transcendentale kritiek van het wijsgeerig denken* is toebedeeld.

Het metaphysisch zijnsbegrip, het transcendentale grondbegrip bij uitnemendheid in de thomistische filosofie, met zijn drie transcendentale bepalingen van *eenheid*, *waarheid* en *goedheid* (ens, unum, verum, bonum convertuntur) moet hier ter laatste instantie rekenschap geven van de mogelijkheid de theoretisch uiteen- en tegenover elkander gestelde aspecten der werkelijkheid ondanks hun intrinsieke *verscheidenheid* toch in een zekere *identiteit* of *theoretische eenheid* te vatten.

Daarbij vervalt echter, krachtens den geheelen opzet van de thomistische zijnsleer, waarin het metaphysisch substantiebegrip de centrale plaats bekleedt en het modale, eigenwettelijk karakter der aspecten niet tot zijn recht kan komen, de thomistische leer inzake de analogie van het zijn tenslotte in een speculatieve vaagheid, die ernstige twijfel doet rijzen aan haar *wetenschappelijke vruchtbaarheid*. Op die vaagheid en het onbevredigende in de uitwerking der leer is in den jongsten tijd ook door Rooms-katholieke denkers gewezen. Zoo door Prof. DE RAYMAKER, die in zijn *Ontologie of Algemeene Metaphysica* (blz. 48) opmerkt: „Het transcendentaal wezen-begrip sluit niets uit, maar vermengt alles in een kleurloze onbepaaldheid; het omvat alles, zonder onderscheid, doch zonder ook in 't minste te onderscheiden, het komt er toe, *alles* te betekenen, juist doordat het *niets* DUIDELIJK verkent.”

Ook Prof. BALTHASAR van Leuven heeft zich blijkbaar in critischen zin over de traditioneele scholastieke leer der analogia entis uitgelaten ¹⁾.

Nu mag in de Raeymaker's critiek eenige overdrijving schuilen, zij belicht toch anderzijds wel scherp het vitium originis eener leer, waarin de *analogie* in haar tijdelijke structuur niet tot een creatuurlijke cen-

¹⁾ Zie zijn *Discipline du transcendantal* (ad usum auditorum) p. 13, aangehaald door Prof. ANGELINUS op blz. 17 van zijn referaat.

trale wortel-eenheid van heel de tijdelijke werkelijkheid kan worden teruggevoerd, omdat zulks met het dogma van de autonomie der natuurlijke rede zou strijden, zoodat de *analogie* zelve een (*slechts betrekkelijke*) eenheid moet waarborgen.

Het „zijn” is volgens THOMAS het *primum notum*, het vóór al het andere bekende. Maar het zijnsbegrip verschilt principieel van alle zgn. *generieke* begrippen door zijn *analogisch* karakter. Wat wil dit zeggen?

De generieke begrippen zijn gevormd naar de bekende aristotelische abstractiemethode met haar onderscheiding van *genus proximum* en *differentia specifica*. Zij worden uit de ervaring van individueele dingen, die in bepaalde wezenskenmerken overeenstemmen, gevormd langs den weg van *eigenlijke* of *volmaakte abstractie*. De „wezenskenmerken”, die een groep van dingen gemeen zijn en hun dus „op gelijke wijze” (*simpliciter*) toekomen, worden in een algemeen of generiek begrip samengevat met abstractie van al datgene, waarin de dingen onderling individueel verschillen.

Zoo kan men zeggen, dat alle menschen *redelijke* wezens zijn, omdat zij den „redelijken wezensvorm” inderdaad *gemeen* hebben. Het praedicaat „redelijk” komt hun dus in *gelijken* zin toe. Zoo is het begrip *animal* het genus proximum van *animal rationale* en *animal-brutum*.

Op deze wijze is volgens het Thomisme inderdaad een *volkomen* begripseenheid mogelijk, omdat hier plaats is voor *volmaakte* of *eigenlijke* abstractie.

De *transcendentale* begrippen daarentegen zijn van *analogisch* karakter, dit wil volgens de thomistische leer zeggen, dat de daarin vervatte inhouden aan wezenheden van principieel verschillend karakter worden toegekend en dus nooit in *gelijken* zin op deze wezenheden kunnen worden toegepast, doch slechts bij wijze van *analogie*, of *gelijkenis*.

Zoo komt het „zijn” niet op gelijke wijze aan God en schepsel toe, noch aan „substantie” (zelfstandigheid) en „accidens” (bijkomstigheid). Zoo komt de „oorzakelijkheid” in principieel verschillenden zin toe aan de bewerkende oorzaak (*causa efficiens*) en de doel-oorzaak (*causa finalis*), aan „stof” („materie”) en „vorm”. De verschillende wijzen, waarop het begrip „oorzaak” werkelijkheid kan zijn, gaan niet buiten het begrip om, maar stammen uit het begrip zelf, komen voort uit wat het zeggen wil: oorzaak te zijn. Ook het oorzaakbegrip is dus niet van generiek, maar van analogisch karakter. 't Zelfde geldt voor het begrip „deel (van een geheel)”, „kennis” enz. enz.

Bij al deze analoge begrippen biedt het zijnde geen mogelijkheid tot eigenlijke of volmaakte abstractie van de verbijzonderende kenmerken of de verschillende wijzen van verwerkelijking. Volmaakte abstractie onderstelt immers, dat de wezenheid, die door het abstracte begrip wordt „afgebeeld”, door het verstand theoretisch kan begrepen worden afgezonderd van de bijzondere wijzen, waarop het in de individueele realiteit verwerkelijk is.

En het verstand is gerechtigd van deze bijzonderheden te abstraheeren, omdat de laatste niet tot den *begrijpelijken* of *intelligibelen inhoud*, tot de ratio of het eidos van het ding behooren.

Bij de analoge begrippen daarentegen kan de begripseenheid slechts door *oneigenlijke* of *onvolmaakte abstractie* worden verkregen. Die

oneigenlijke abstractie is het gevolg van de omstandigheid, dat de onder het analoge begrip vallende entiteiten *juist in datgene verschillen*, waarin ze overeenkomen, zoodat bij het begripen van het overeenkomende element juist niet *kan* worden geabstraheerd van het verschil. Het overeenkomen is de objectieve grond voor het brengen onder eenzelfde begrip. Maar omdat die overeenkomst intrinsiek onderscheid insluit, is ook dat begrip geen volkomen eenheid, doch draagt de kiem voor (theoretische) verscheidenheid in zich.

Het hierin voor de thomistische wijsbegeerte besloten probleem wordt door den eersten inleider Prof. Dr ANGELINUS als volgt geformuleerd: Hoe zijn die eenheid en die verscheidenheid met elkander te combineren? Hoe is het mogelijk, dat de „onderhoorigen” (d. w. z. de onder het analoge begrip vallende entiteiten) verschillen juist in datgene wat de grond is van hun overeenkomst en gelijkheid?

En het antwoord luidt: „Dat is slechts mogelijk, doordat die eenheid geen absolute is, doch een proportionele, die gelijkheid een verhoudingsgelijkheid. Aan verhoudingen is het immers eigen, dezelfde te blijven ondanks het wisselen der termen.”

Deze leer van de *proportionele analogie*, die in scherpe tegenstelling wordt gevat tot de zgn. *attributieve*, omdat de laatste op zuivere metafoor berust en geen grond in het *zijn* zelve heeft, is, gelijk bekend, door THOMAS VAN AQUINO op aristotelisch voetspoor in verschillende werken uiteengezet, doch niet steeds op eenzinnige wijze. Er is op dit punt een verschil te constateeren tusschen zijn vroegere en zijn latere, rijpere werken.

Vandaar ook verschil in interpretatie van THOMAS' opvatting.

De meeste moderne thomisten volgen bij de uiteenzetting van de leer der analogia entis de uitwerking, welke zij bij CAJETANUS ²⁾, en in diens geest ook bij JOHANNES A S. THOMA, SILVESTER FERRARIENSIS e. a. thomistische scholastici heeft ontvangen.

Ter verduidelijking van hetgeen met de proportionele analogie van het zijn bedoeld wordt, voert men gewoonlijk de verhoudingsgelijkheid in de wiskunde aan. In de vergelijking $3 : 4 = 6 : 8$ hebben de getallen 3 en 4 eenerzijds, 6 en 8 anderzijds, ofschoon zij absoluut genomen volkomen verschillen, toch dit gemeen, dat zij onderling zich gelijk verhouden.

Maar deze mathematische verhoudingsgelijkheid is geen *analogische*. Zij blijft immers binnen het mathematisch aspect. Het „is-gelijk-teeken” (=), dat de beide verhoudingen verbindt, duidt op *eenzinnige* identiteit.

Niet aldus bij de *metaphysische* proportionele analogie. Daar dringt de verscheidenheid van zijnswijze in het begrip van het zijn zelve in. De verhoudingsgelijkheid is daar slechts een verhoudings-*gelijkenis*, een *analogische* gelijkheid. Hoe is deze gelijkenis nader te vatten? Men kan haar zien als een analogie, die alleen op de *verhoudingen*, maar niet op de *analogata zelve* slaat. Deze verhoudingsmogelijkheid wordt de *analogia proportionalitatis* genoemd. De volgelingen van CAJETANUS meenen, dat ook bij THOMAS de analogie van het zijn, althans in haar toepassing op de *verhouding van God en scheepsel*, daarin vrijwel opgaat.

Bij deze analogia proportionalitatis wordt de analogie dus uitsluitend

²⁾ Vooral in zijn *De nominum analogia*.

op de *verhoudingen* tusschen de analogata toegepast. Zoo kan b.v. t. a. v. de deel-geheel verhouding de volgende verhoudingsgelijkenis worden opgesteld:

$$\frac{\text{arm}}{\text{lichaam}} = \frac{\text{radertje}}{\text{horloge}} = \frac{\text{burger}}{\text{gemeenschap}} = \frac{\text{deel}}{\text{geheel}}$$

Hier is tusschen arm en radertje, lichaam en horloge, burger en gemeenschap geen enkele *rechtstreeksche* gelijkenis. Het identiteitsmoment in de verhoudingsgelijkenis schuilt uitsluitend hierin, dat de arm zich tot het lichaam, het radertje tot het horloge enz. verhoudt als *deel* tot *geheel*.

Die samenstellingsverhouding is in elk van deze paren aanwezig niet op *volkomen dezelfde*, evenmin op *volkomen verschillende* wijze, maar op *betrekkelijk gelijke, verhoudingsgelijke wijze*: in elk namelijk op de wijze, die correspondeert met den aard van het geheel, dat zij medesamenstellen. De betrekkelijke eenheid van het analogisch begrip *deel van een geheel* is de reden, waarom het begrip kan dienst doen als middenterm in een syllogisme, zonder dat men daarbij vervalt in fallacia aequivocationis door het bedektelijk invoeren van vier in plaats van drie termen (quaternio terminorum).

Tegenover de door de meerderheid der moderne thomisten aanvaarde leer van CAJETANUS, die dus de analogia entis althans in de uitspraken over schepsel en God feitelijk in de analogia proportionalitatis laten opgaan ³⁾, blijven echter andere — en tot dezen behoort ook de tweede in-leider, Prof. KRELING — van meening, dat de beroemde thomist THOMAS' leer i.z. de proportioneele analogie heeft uitgehold door daarin de primaire beteekenis van de *analogia proportionis* te miskennen. Deze echt scholastische, den buitenstaander eenigszins afschrikkende, onderscheiding tusschen de *analogia proportionalitatis* en de *analogia proportionis* is met name voor de scholastieke theologie inderdaad van niet te onderschatten gewicht.

Het principieel verschil tusschen deze beide vormen der zijnsanalogie wordt door KRELING in zijn referaat als volgt geformuleerd: „Bij beiden is er eenheid van zegging om een verhouding, maar bij de analogia proportionis om een verhouding van den een tot den ander, bij de analogia proportionalitatis om een verhouding van verhoudingen.” Volgens de analogia proportionis worden het medicijn en een dierlijk organisme beide gezond genoemd, — er is een verhouding van het medicijn tot de gezondheid van het dierlijk organisme. Volgens de analogia proportionalitatis worden Christus en het menschelijk hoofd beide „hoofd” genoemd: Christus verhoudt zich tot de Kerk, zooals het menschelijk hoofd tot het lichaam. Hier gaat het niet om een *verhouding van den een tot den ander*, maar alleen om een *verhouding tusschen verhoudingen*.

Dit onderscheid wordt van principieel belang voor de scholastieke theologia naturalis. In tegenstelling tot ARISTOTELES, die de proportioneele analogie van het zijn niet op de verhouding van goddelijke en menschelijke kennis, doch alleen op de kennis van het *materieprincipe* als zoodanig toepaste, heeft THOMAS VAN AQUINO — ongetwijfeld onder

³⁾ Tot hen behoort ook A. D. SERTILLANGES in zijn bekend werk *St. Thomas d'Aquin* Livre 2 ch. 3.

invloed van de neo-platonisch-augustinische zgn. negatieve theologie — haar juist voor de eerste verhouding het breedst uitgewerkt.

Daar in de menselijke natuur de „redelijke vorm” aan de „materie” gebonden blijft, kan ook de menselijke kennis zich niet van den band aan de materie ontslaan.

Een verstandelijke, begripsmatige kennis van God, die den grondslag van de kennis der „materieele wereld” verlaat, is dus voor den mensch onbereikbaar. Onze kennis van God blijft afhankelijk van onze kennis van het materieele schepsel. Bestond er nu geen enkele gelijkenis tusschen God en schepsel, dan zou dus ook iedere kennis van God aan den mensch principieel onmogelijk zijn. De metaphysische theologia naturalis concludeert echter uit de causaliteitsbetrekking, dat er wel een zekere gelijkenis in dezen zin moet bestaan. Is God de onbewogen Beweger, d. i. de eerste Oorzaak van al het geschapene, dan kan dit laatste niet geheel vreemd aan de eerste zijn. Omdat de Eerste oorzaak veroorzaakt krachtens haar daadwerkelijk Zijn, zal in het veroorzaakte iets aan de oorzaak beantwoorden.

Daar echter de Eerste Oorzaak in een volheid van zijn en werkkracht zooveel bevat, dat zij in staat is zich verschillend in verschillende veroorzaakten te openbaren, kan geen dezer veroorzaakten, om zijn beperktheid en begrensdeheid, in *wezensgeaardheid* gelijk zijn aan de prima causa. De causaliteitsbetrekking tusschen God en schepsel is er dus slechts een van *proportioneele analogie*. Nu meent KRELING, dat wij in THOMAS' geest hier in de eerste plaats hebben te denken aan een *analogia proportionis*, die echter de *analogia proportionalitatis* niet uitsluit. Volgens de laatste zou het toekennen van het *zijn* aan God niet meer beteekenen dan dit: de eerste Oorzaak verhoudt zich tot zijn *esse* gelijk het schepsel zich verhoudt tot diens *esse*; evenals het verstandelijk kennen zich verhoudt tot het intelligibele gelijk de zinnelijke waarneming tot het zinnelijk waarneembare. KRELING daarentegen meent, dat hiermede de proportioneele analogie allerm minst is uitgeput.

Er is maar niet enkel, gelijk CAJETANUS meende, een verhoudingsgelijkenis van verhoudingen, maar vóór alles een verhoudingsgelijkenis tusschen God en schepsel zelve: omdat God oorzaak is van de dingen buiten Hem *gelijken deze op Hem, zooals het veroorzaakte gelijkt op de oorzaak*.

Het geldt hier, gelijk THOMAS in zijn *Summa Theologiae* zegt, een gelijkenis van navolging, een *similitudo imitationis* ⁴⁾. Hierdoor is een grondslag gelegd voor de kennis van God door middel van de schepselen.

Kennis is immers volgens de aristotelisch-thomistische leer een proces van assimilatie tusschen den kenner en het gekende. De kennis omtrent God komt nu langs een omweg tot stand, nl. door middel van de assimilatie van den kenner aan het gekende schepsel.

Dat de volgelingen van CAJETANUS allen nadruk legden op de *analogia proportionalitatis* is volgens KRELING hieraan te wijten, dat zij de eigenlijke beteekenis, welke THOMAS aan de *analogia proportionis* toekende, op onverantwoorde wijze hebben *uitgehouden*. Volgens hen is de laatste slechts hierdoor gekarakteriseerd, dat het praedicaat alleen in één geval wezenlijk (formaliter) aan het subject toekomt, terwijl aan de andere subjecten, die alleen om een verhouding tot het eerste subject zoo ge-

⁴⁾ S. Th. I, 13, 3; I, 13, 5; I, 4, 3; I, 4, 3 ad 3. Vgl. ook *Contra Gentiles* I, 29.

noemd worden, het praedicaat niet werkelijk en wezenlijk toekomt, zoodat hier slechts van een uiterlijke naamgeving sprake zou zijn.

Het dierlijk organisme is b.v. werkelijk gezond, het medicijn daarentegen wordt slechts van buitenaf — nl. om zijn verhouding tot de gezondheid van een dierlijk organisme — aldus genoemd.

Wijl nu aan het schepsel en aan God praedicaten worden toegekend, die iets aanduiden wat in *beide wezenlijk* aanwezig is — zijn, goed, waar, wijs enz. — meent men op dit standpunt, dat de analogia proportionis hier slechts beteekenis kan krijgen door aanvulling met de analogia proportionalitatis. Want alleen in de laatste wordt het praedicaat („het gezegde”) *wezenlijk* aangetroffen in de verschillende subjecten, waarvan hetzelfde gezegd wordt.

KRELING acht het echter een misvatting van het wezen der analogie, wanneer deze zonder meer wordt verdeeld naar het al of niet wezenlijk toekomen van het praedicaat aan de verschillende subjecten. Dit gaat volgens hem buiten de analogie om en kan nooit per sé een verdeeling van de analogie opleveren. Slechts een onderscheid *in aard der verhouding* levert een verschil in de analogie op.

Verdeelingen, die geschieden naar het criterium van het al of niet wezenlijk toekomen van het praedicaat aan het subject en buiten den aard der verhouding om worden gemaakt, raken volgens hem de analogie als zoodanig niet, zijn slechts *accidenteel* voor haar. De analogia proportionis abstraheert evenzeer als de analogia proportionalitatis van het wezenlijk toekomen van het praedicaat aan de verschillende subjecten.

De vraag of de praedicaten wijs, goed, waar, levend enz. in eigenlijken zin (*proprie*) aan God worden toegekend betreft volgens KRELING een bewering omtrent God en niet een eenheid van praediceering („zegging”) omtrent God en schepsel.

Logisch gaat het onderzoek naar de praedicaten van God *vooraf* aan het onderzoek naar de gemeenschappelijkheid van de praedicaten van God en schepsel. M. a. w. het hoofdprobleem van de Godskennis ligt *buiten het probleem der analogie van het zijn*: Wanneer de vraag van de analogie aan de orde komt is reeds vastgesteld, dat er praedicaten zijn, die in eigenlijken zin van God worden gezegd. Analogie is niet identiek met het feit, dat we God slechts kennen uit de schepselen, al houdt ze daarmede verband.

In zijn rijpere werken: de *Summa Theologiae* (I, 13, 5), de *Summa contra Gentiles* (I, 34), de *Potentia* (7, 7) en het *Compendium Theologiae* (27) heeft THOMAS volgens KRELING inderdaad de *analogia proportionis* op het oog. Het beroep op vroegere uitspraken als in *I Sententiarum Dist* 19. 5. 2 ad 1 en in *de Veritate* 2. 11, waar de analogia proportionis verworpen wordt, weegt hiertegen niet op. Wanneer THOMAS in zijn latere werken analogie in het praediceeren van God en schepsel aanwijst, bedoelt hij analogie wegens de oorzakelijkheidsverhouding van God en schepsel.

Naar aanleiding van dit debat over de beteekenis der analogie in thomistischen kring zouden wij de volgende vraag willen stellen: Hoe weet men, dat de aan God toegekende praedicaten van wijsheid, almacht, volmaakte liefde, gerechtigheid, leven enz. enz. Hem in *eigenlijken zin* toekomen? Wat beteekent hier het woord *eigenlijk*?

Op het standpunt van de Wijsbegeerte der Wetsidee zou men moeten

antwoorden: Aan God komen deze praedicaten toe in den zin van *oorsprongseenheid* en *oorsprongsvolheid*.

Hier is m. a. w. de *transcendentale oorsprongsidee* der wijsbegeerte in het geding, waarin alle modale aspecten der tijdelijke werkelijkheid op haar absoluten Oorsprong betrokken worden. Maar deze *oorsprongs-idee* is in haar inhoud allerminst product van een metaphysische gevolgtrekking uit de causaliteitsbetrekking binnen het zuiver wijsgeerig gedachtenkader. Zij is veeleer het doorslaand bewijs van de *onzelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken tegenover de religie*.

Zoodra het theoretisch denken op God gericht wordt, grijpt een *religieuze concentratie* plaats, een betrekking van alle in de tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkander gestelde aspecten der tijdelijke werkelijkheid op haar absoluten Oorsprong. Maar het theoretisch denken zelve blijft krachtens zijn theoretische geaardheid *binnen deze tegenstandsrelatie*, het kan dus de theoretische verscheidenheid niet *theoretisch* te boven komen. Slechts in de religieuze concentratie van het hart, de ziel of den *geest* van de menschelijke natuur transcendeert de denkende ikheid inderdaad de theoretische verscheidenheid, welke in de tegenstandsrelatie gehandhaafd moet blijven. Slechts hier worden *analogie* en *anticipatie* in haar intrinsiek *tijdelijk* karakter op haar boven-tijdelijke wortel-eenheid en oorsprong teruggevoerd.

Hoe weten wij echter, dat God de absolute *Oorsprongseenheid* en *Oorsprongsvolheid* is van alle aspecten, die de tijdelijke werkelijkheid vertoont? Dit kunnen wij slechts weten uit de *Goddelijke Openbaring* inzake de schepping.

Implicite moet dit ook door den thomist worden toegegeven. Wanneer hij immers zegt, dat onze kennis van God slechts door middel van onze kennis van het geschapene mogelijk is, dan onderstelt zulks, dat God zich in Zijn schepping heeft *geopenbaard*. Maar hier geldt het nog slechts de zgn. openbaring in de natuur der schepping, de zgn. *revelatio naturalis*. Wij moeten nu weder vragen:

Kan het theoretisch denken eigenmachtig deze godsopenbaring *als zoodanig* verstaan? De W. d. W. antwoordt: Allerminst. De Godsopenbaring, ook de *revelatio naturalis*, richt zich primair tot het hart, tot den *religieuzen wortel* van de menschelijke natuur en is in onze *tijdelijke* bewustzijnsfuncties slechts door het *geloof* te vatten. Daartegenover stelt nu de thomist zijn vermeend *zuiver theoretische* metaphysische gevolgtrekking uit de oorzakelijkheidsbetrekking tot het bestaan van een *eerste oorzaak*. Deze conclusie is echter *zuiver-theoretisch* nimmer verantwoord. Het theoretisch denken is in de tijdelijke wereldorde besloten, waarin een afsluiting van de causale reeks in een absoluten aanvang niet te vinden is. Al het tijdelijke is *betrekkelijk*, niets daarvan is *absoluut*, in zich zelve rustend. Iedere oorzakelijke factor vraagt hier een *vroegeren*. Wanneer nochtans het theoretisch denken op een absolute Oorzaak of Oorsprong *gericht* wordt, dan kan het deze *transcendentale richting* niet van zich zelve ontvangen, doch slechts van het *religieuze centrum* van het bestaan, dat in dit denken *werkzaam* is.

Men moet de thomistische scholastiek tegenover KANT volkomen gelijk geven in haar stelling, dat de tijdelijke causaliteitsreeks niet kan gedacht worden zonder (de idee van) een eerste Oorzaak. Maar dit bewijst niet

de autonomie der natuurlijke rede op een „metaphysisch-theologisch” gebied. Want tegenover THOMAS heeft KANT ongetwijfeld gelijk in zijn stelling, dat de causaliteitscategorie *als zoodanig* ons niet het begrip van een boven-tijdelijke eerste Oorzaak geven kan, al krijgt deze stelling bij hem een principieel verkeerde wending door zijn beperking van de tijdelijke werkelijkheid tot een natuurwetenschappelijke abstractie daaruit.

Hoe is dus de ware stand van zaken? Het theoretisch denken blijkt ook hier in zijn innerlijke structuur *onzelfgenoegzaam* en *bepaald door het religieuze centrum* van de menselijke natuur, dat de theoretische tegenstandsrelatie *te boven gaat*. Dat de thomistische scholastiek dit laatste niet kan toegeven, berust niet op *zuiver-theoretische redeneering*, maar veeleer op haar *religieuze grondthema van natuur en genade*, dat haar dwingt tot een *religieus compromis* tusschen het schriftuurlijk-christelijk grondthema van *schepping, zondeval en verlossing* en het heidensch-aristotelisch grondthema van *vorm en materie*, welk laatste zijn oorsprong vond in een religieus dualisme in het grieksche bewustzijn tusschen de vroegere *natuurreligie* en de latere *cultuurreligie* ⁵⁾.

De aristotelische opvatting van de menselijke natuur maakte het theoretisch denken tot het *vorm-principe* dezer laatste en zag daarin implicite het religieuze centrum dezer natuur, omdat zij ook de godheid slechts als den *absoluten redelijken vorm* kon erkennen.

Maar, gelijk het goddelijk vormprincipe als eeuwige eigenmachtige tegenpool het materieprincipe tegenover zich vindt, dat in zich zelve door de blinde *ἀνάγκη*, het noodlot, beheerscht wordt, zoo vindt ook de anima rationalis als *vorm* der menselijke natuur haar tegenpool in het *materie-lichaam*.

Hoe nauw ook in de aristotelische conceptie ziel en lichaam als „vorm” en „materie” zijn verbonden, het dualisme breekt uiteindelijk door in de leer, dat alleen de actieve rede van goddelijken oorsprong is en van buitenaf (*ἐξῆραθεν*) aan het lichaam is ingeplant, terwijl de „materie” een ander oorsprongsprincipe, het *materieprincipe* heeft.

Deze geheele dualistische oorsprongs-idee en de idee van het centrum der menselijke natuur was ook bij ARISTOTELES allermintst een *zuiver theoretische* conceptie. Zij was religieus bepaald door het dualistisch grondthema van heel de Grieksche wijsbegeerte.

Slechts het „semen religionis”, dat aan ’s mensen hart is ingeschapen en de revelatio naturalis, welke de tijdelijke geloofsfunctie richt op het zoeken van een vasten grond voor al het betrekkelijke, verklaart, hoe het theoretisch wijsgeerig denken ook bij ARISTOTELES tot een Godsidee, een idee van een „onbewogen Beweger” kon komen.

Maar de revelatio naturalis werd van meetaf gedragen en verklaard door de Goddelijke Woordopenbaring. Dit was een natuurlijke, in Gods scheppingsorde gefundeerde, band. Zoodra het hart zich toesloot voor de Woord-openbaring, de geloofsfunctie zich zette tot eigenmachtige interpretatie van de revelatio naturalis, kreeg zij een afvallige richting, sloeg de *πίστις* om in *ἀπιστία*.

Het Grieksche *vorm-materie-thema* was in zijn oorsprongs-dualisme

⁵⁾ Vgl. mijn verhandeling *De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland* (Phil. Ref. 6e Jrg, 4e kw. 1941, blz. 161 vlg.).

radicaal strijdig met het schriftuurlijk grond-thema van *schepping, zondeval en verlossing*.

THOMAS' theologia naturalis berust nu op niets anders dan op een religieus compromis tusschen deze grondthema's.

Zij is aan de R.K. kerkleer „aangepast”.

Door haar uitwerking van de leer inzake de analogia entis heeft zij de wezensverscheidenheid tusschen Goddelijke en menselijke rede geaccentueerd, gelijk zij het schepsel naar *vorm* en *materie* beide op God als eerste oorzaak terugvoert. Maar zij breekt niet met de aristotelische opvatting, dat de menselijke natuur haar centrum in het denken vindt. Zij breekt bovenal niet met het vorm-materie-thema zelve, ook niet in de toepassing van de analogia entis op God. God blijft ook bij THOMAS de absolute, zuivere redelijke *vorm*. De materie blijft *vreemd* aan Zijn Wezen. De aanvaarding van de autonomie der rede belet het thomisme den weg der critische zelfbezinning in het wijsgeerig denken tot het einde te vervolgen. De analogia entis kon hier niet tot haar religieuze wortel-eenheid worden teruggevoerd.

Daardoor mist zij in het wezenlijk *intern*-wijsgeerig gebruik ook die noodzakelijke preciseering, welke haar alleen wetenschappelijk vruchtbaar zou kunnen maken. Doordat de thomistische metaphysica de analogie *buiten de tijdsorde* poogt te vatten, ontgaat haar de geheele *structuur* der *modale* analogieën en komt zij niet tot het inzicht, dat in den tijd iedere modale analogie (als b.v. die der beweging, die van het leven, die van de ruimtelijkheid enz. enz.) op een oorspronkelijk, niet-analogisch *kern-moment* van een vroeger aspect terugwijst. De analogieën missen hier een *grondnoemer*, waarin zij haar diepere eenheid vinden. Daardoor blijven zij wijsgeerig in de lucht zweven.

Zelfs de grondverhouding tusschen God en mensch wordt door de meerderheid der thomisten slechts als een wijsgeerige *analogie van zijn* gevat, terwijl zij inderdaad het *fundament* aller wijsgeerige analogie is.

Deze metaphysische *overspanning* van het begrip der analogie is onmiddellijk gevolg van de metaphysische overspanning van het wijsgeerig denken door de miskenning van diens religieuze bepaaldheid. Het analogisch zijnsbegrip wil als een *zuiver-theoretisch begrip* al het bestaande *zonder onderscheid* omvatten. Dat is de reden, waarom het ook inderdaad, *althans als zoodanig*, ieder *onderscheidend* karakter ontbeert. Want onderscheiden kan men slechts op den grondslag van *wezenlijke* identiteit *in den wortel*, niet op den grondslag van een bloote *verhoudings-gelijkenis*, die *als zoodanig* iedere *preciseering* mist en haar preciseering zelve *slechts* van een onverzoende *wezensverscheidenheid* kan ontvangen.

In dit verband acht ik hoogst belangrijk de uitspraak van KRELING, die echter blijkbaar in thomistischen kring weinig bijval vond: „*Het hoofdprobleem van de Godskennis ligt buiten het probleem der analogie van het zijn.*”

De wezenlijke *wortel-eenheid* van den tijdelijken kosmos is echter inderdaad van *boven-theoretischen*, religieuzen aard, evenals haar *Oorsprongseenheid*. En juist daarom behoeft de leer der analogie een *diepere boven-theoretische fundeering*, welke haar het thomisme krachtens zijn uitgangspunt in de autonomie der natuurlijke rede op wijsgeerig gebied niet verschaffen kan.