

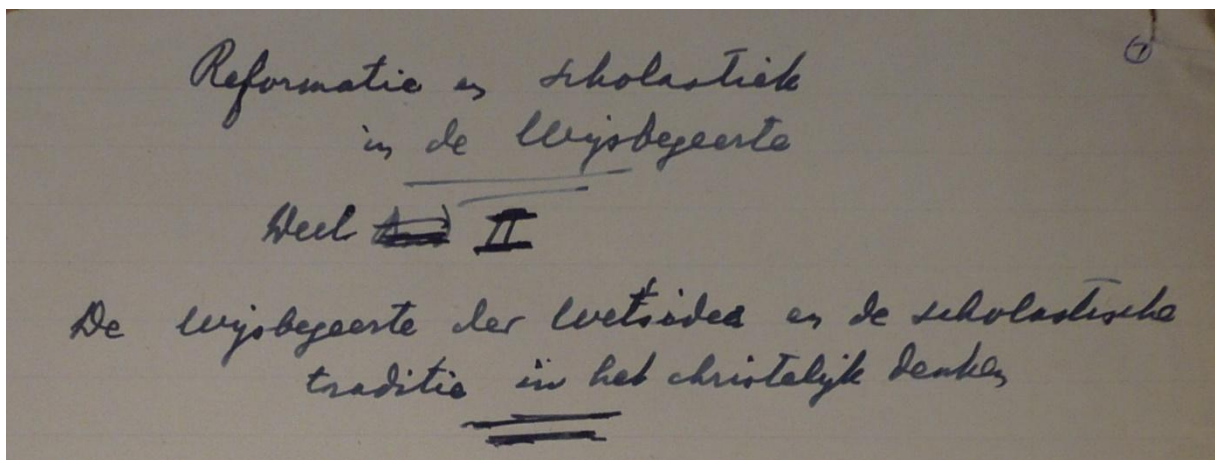
titel:	Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, deel 2 De wijsbegeerte der wetsidee en de scholastische traditie in het christelijk denken
auteur:	Herman Dooyeweerd
bron:	manuscript p. 1-189, artikel p. 190-221, manuscript p. 222-334, artikel p. 335-466 (= manuscript p. 1-90), artikel p. 1-84, artikel p. 467-542 (=manuscript p. 1-114), manuscript p. 115-161 <i>Een deel van dit manuscript is gepubliceerd in Philosophia Reformata, zie daarvoor de genoemde artikelen bij de toelichting.</i>
website:	https://hermandooyeweerd.nl/ongepubliceerd3/#19xxB12 https://hermandooyeweerd.nl/wp-content/uploads/19xxB12tekst.pdf
toelichting:	Het voorliggende document is een transcriptie van een manuscript van Dooyeweerd, getiteld <i>Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, deel 2. De wijsbegeerte der wetsidee en de scholastische traditie in het christelijk denken</i>. Het manuscript bevindt zich in het persoonlijk archief van Dooyeweerd in het “Historisch documentatiecentrum voor het Nederlands protestantisme” aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Hoewel het manuscript nooit in zijn geheel in het Nederlands is gepubliceerd, is er ruim 30 jaar na het overlijden van Dooyeweerd wel een Engelse vertaling verschenen. Dooyeweerd heeft echter zelf (delen van) hoofdstukken uit het manuscript gepubliceerd als artikelen in <i>Philosophia Reformata</i>. Het betreft de volgende hoofdstukken c.q. artikelen: Hoofdstuk 3, §4: <i>De transcendentale kritiek van het theoretisch denken en de thomistische theologia naturalis</i> is gepubliceerd in <i>Philosophia Reformata</i>, jrg. 17 (1952), p. 151-184 Hoofdstuk 5: <i>De idee der individualiteitsstructuur en het scholastisch substantiebegrip, in 't bijzonder in zijn anthropologische toepassing (deel 1-4)</i> is gepubliceerd in <i>Philosophia Reformata</i>, jrg. 08 (1943), p. 65-99, jrg. 09 (1944), p. 1-41, jrg. 10 (1945), p. 25-48, jrg. 11 (1946), p. 22-52. Hoofdstuk 6: <i>De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie en de strijd der faculteiten</i> is gepubliceerd in <i>Philosophia Reformata</i>, jrg. 23 (1958), p. 1-21, 49-84. Dit hoofdstuk is niet opgenomen in de Engelse vertaling. De reden voor het weglaten hiervan is niet bekend. Hoofdstuk 7, §1 t/m §6: <i>Het substantiebegrip in de moderne natuurfilosofie en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel</i> is gepubliceerd in <i>Philosophia Reformata</i>, jrg. 15 (1950), p. 66-139.

	De transcriptie volgt de oorspronkelijke paginanummering, met de codering [mP001] voor het manuscript en [aP001] voor de gepubliceerde artikelen. In de inhoudsopgave is per hoofdstuk en paragraaf te zien welke pagina's van het manuscript, en eventueel ook van het gepubliceerde artikel, erbij horen. In het manuscript zijn de eerste twee hoofdstukken beide genummerd als "hoofdstuk 1". Deze nummering is aangepast: zij zijn genummerd als respectievelijk 1 en 2. Daardoor verschuiven ook de hoofdstukken 3 tot en met 6 naar hoofdstukken 4 tot en met 7. Waar dat het geval is, is in de transcriptie deze aanpassing weergegeven tussen vierkante haken [..]. De tekst in voorliggend document is integraal overgenomen uit het manuscript en de gepubliceerde artikelen. Wel is ervoor gekozen om de oorspronkelijke tekst aan te passen aan de huidige spelling.

Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte

Deel 2

De wijsbegeerte der wetsidee en de scholastische traditie in het christelijk denken



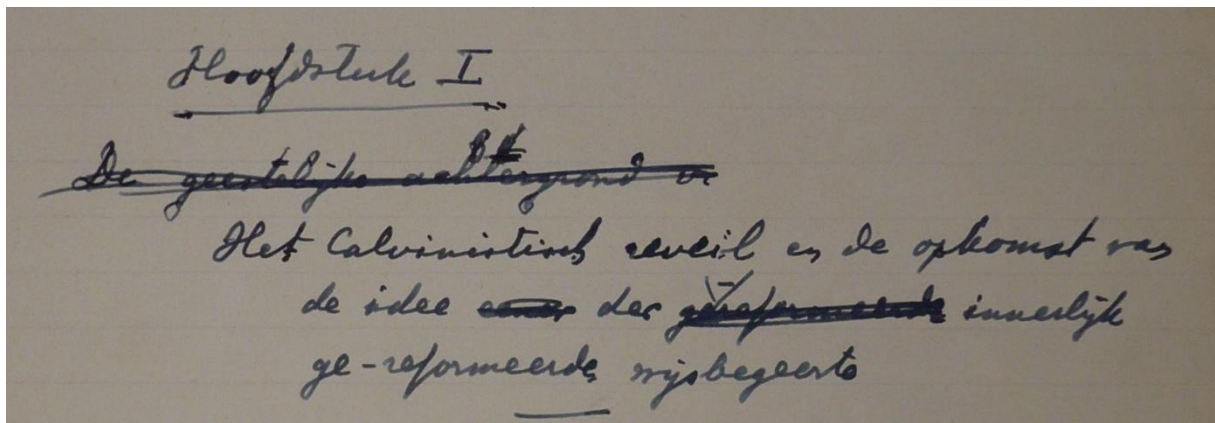
			<i>manuscript</i>	<i>artikel</i>
2	deel 2	Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte deel 2 De wijsbegeerte der wetsidee en de scholastische traditie in het christelijk denken	[mP001]	
2.1	hoofdstuk 1	Het calvinistisch reveil en de opkomst van de idee van de innerlijk gereformeerde wijsbegeerte	[mP001]	
2.1.1	§1	De reformatie van de wijsbegeerte en haar verhouding tot de reformatie van de levens- en wereldbeschouwing	[mP001] - [mP005]	
2.1.2	§2	De calvinistische levens- en wereldbeschouwing uitsluitend geworteld in het Schriftuurlijk grondmotief Het integraal karakter van dit grondmotief	[mP005] - [mP025]	
2.1.3	§3	De reformatorische wijsbegeerte en de huidige geestelijke situatie	[mP025] - [mP039]	
2.2	hoofdstuk 2	Vragen die aan een reformatorische wijsbegeerte vooraf gaan	[mP040]	
2.2.1	§1	Theologische kritiek op de wijsbegeerte der wetsidee	[mP040] - [mP048]	
2.2.2	§2	Gereformeerde wijsbegeerte en gereformeerde belijdenis	[mP048] - [mP068]	
2.2.3	§3	Het probleem van het aanknopingspunt van wijsbegeerte en christelijke religie Het accommodatiestandpunt in de theologische schoolfilosofie	[mP069] - [mP076]	
2.2.4	§4	- Vervolg Reformatorische contra accommoderende scholastische tendensen in het nieuwere calvinistisch denken De gereformeerde wetenschap, kantiaanse kenniskritiek en de logosleer	[mP077] - [mP121]	
2.2.5	§5	De twee divergerende lijnen in Kuypers denken	[mP122] - [mP130]	
2.3	hoofdstuk 3	De transcendentale kritiek van het wijsgerig denken	[mP131]	
2.3.1	§1	De theoretische tegenstandsrelatie in haar transcendentiaal grondprobleem De naïeve en de theoretische denkhouding Hoe is het wijsgerig denken als theoretisch denken mogelijk?	[mP131] - [mP148]	

			<i>manuscript</i>	<i>artikel</i>
2.3.2	§2	Vervolg Het transcendentale grondprobleem van de theoretische synthesis Het archimedisch punt van de wijsbegeerte en de zelfkennis	[mP148] - [mP180]	
2.3.3	§3	Vervolg: Het derde transcendentale grondprobleem De oorsprong als absolute grond van de theoretische waarheid	[mP180] - [mP189]	
2.3.4	§4	De transcendentale kritiek van het theoretisch denken en de thomistische theologia naturalis		[aP190] - [aP221]
2.3.5	§5	De ontwikkeling van het humanistisch wijsgerig denken in het licht van de transcendentale kritiek	[mP222] - [mP244]	
2.4	hoofdstuk 4	De wetsidee en de grondstructuren van de tijdelijke werkelijkheid	[mP244]	
2.4.1	§1	De wetsidee als transcendentale grondidee van het wijsgerig denken en de modale structuren van de werkelijkheid	[mP244] - [mP287]	
2.4.2	§2	De wetsidee en de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid	[mP287] - [mP306]	
2.4.3	§3	De methode van analyse van de individualiteitsstructuren en de theorie van de enkapsis	[mP307] - [mP334]	
2.5	hoofdstuk 5	De idee van de individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebeprip in het bijzonder in zijn antropologische toepassing		[aP335]
2.5.1	§1	Een kritisch onderzoek naar de grondslagen van de thomistische zijnsleer	[mP01] - [mP38]	[aP335] - [aP359]
2.5.2	§2	De aristotelische predicamenten of categorieën van het zijn De grondindeling in de categorie van de substantie en de accidentia	[mP39] - [[mP65]	[aP359] - [aP379]
2.5.3	§3	Het aristotelisch-thomistisch substantiebeprip en het probleem van de individualiteit	[mP01] - [mP19]	[aP379] - [aP395]
2.5.4	§4	Het substantiebeprip in de thomistische antropologie	[mP19] - [mP45]	[aP395] - [aP426]
2.5.5	§5	De augustinische opvatting inzake de “prima materia” en haar betekenis voor de opvatting van ziel en lichaam als twee substanties	[mP45] - [mP56]	[aP426] - [aP434]
2.5.6	§6	Bonaventura’s opvatting inzake de verhouding van ziel en lichaam	[mP56] - [mP68]	[aP434] - [aP448]
2.5.7	§7	Het geheim van blijvende invloed van de scholastische opvatting van de menselijke ziel als substantiële anima rationalis	[mP69] - [mP89]	[aP448] - [aP466]

			<i>manuscript</i>	<i>artikel</i>
2.6	hoofdstuk 6	De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie en de strijd van de faculteiten		[aP01]
2.6.1	§1	Is de dogmatische theologie een vakwetenschap?		[aP01] - [aP17]
2.6.2	§2	De modale structuur van het geloofsaspect		[aP49] - [aP68]
2.6.3	§3	De strijd van de faculteiten in het licht van de transcendente kritiek		[aP68] - [aP84]
2.7	hoofdstuk 7	Het substantiebegrip in de moderne natuurfilosofie en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel		
2.7.1	§1	Inleiding	[mP001] - [mP001b]	[aP467] - [aP468]
2.7.2	§2	Voorlopige definitie van het enkaptisch structuurgeheel en onderzoek van de typen enkaptische vervlechtingen, waarbij het zich kan voordoen	[mP001b] - [mP001n]	[aP468] - [aP473]
2.7.3	§3	De figuur van het enkaptisch structuurgeheel in de moleculaire materiestructuren en in de atomair geordende kristalroosters en haar confrontatie met het substantiebegrip in Hoenes neothomistische filosofie	[mP001n] - [mP025]	[aP474] - [aP488]
2.7.4	§4	Het enkaptisch structuurgeheel van het levend cellichaam en het substantiebegrip in de theoretische biologie	[mP025] - [mP054]	[aP488] - [aP505]
2.7.5	§5	Het dilemma mechanisme of vitalisme in de biologie, in het licht van het substantiebegrip	[mP055] - [mP075]	[aP505] - [aP518]
2.7.6	§6	De verhouding van de moleculaire stofstructuren tot het levend organisme en het cellichaam Het probleem van de “biosubstantie”	[mP075] - [mP114]	[aP518] - [aP542]
2.7.7	§7	Het vormprobleem in het super-biotisch gekwalificeerd lichaam	[mP115] - [mP161]	
2.7.8	§8	[Slot]	[mP090]	[P543]

Hoofdstuk 1

Het calvinistisch reveil en de opkomst van de idee van de innerlijk gereformeerde wijsbegeerte



§1

De reformatie van de wijsbegeerte en haar verhouding tot de reformatie van de levens- en wereldbeschouwing

De opkomst van een innerlijk door de christelijke religie gereformeerde wijsbegeerte is eerst een verschijnsel van de jongste tijd. Zij houdt onmiddellijk historisch verband met het calvinistisch reveil in het laatst van de vorige eeuw onder de bezielende leiding van dr. A. Kuiper. Alvorens deze geestelijke beweging zich ook op filosofisch en in het algemeen op wetenschappelijk gebied kon voortzetten, moest zij zich eerst bewust worden van haar heel het leven omvattend karakter. Zij moest zich eerst ontplooien tot een wezenlijke levens- en wereldbeschouwing, die, uit een nieuwe actieve christelijke levenshouding geboren, haar enige aandrift en geestelijke kracht zou putten uit haar Schriftuurlijk christelijk grondmotief. [mP002]

De verhouding van de levens- en wereldbeschouwing tot de wijsbegeerte

Een levens- en wereldbeschouwing nu is als zodanig nog geen wijsbegeerte in wetenschappelijke zin. Zij mist als zodanig de theoretisch-wetenschappelijke denkhouding, die wij later aan een afzonderlijk onderzoek zullen onderwerpen. [mP003]

Zij staat niet slechts midden in het volle leven, maar blijft ook, zolang zij *echt is*, in haar *denkhouding* ten volle in dit laatste ingesteld, en spreekt de concrete taal van de vóór-wetenschappelijke ervaring. Zij brengt een gemeenschappelijke overtuiging tot uitdrukking, inzake de verhouding van de religie tot de tijdelijke bestaanssferen en bindt al haar aanhangers samen, wetenschappelijk geschoolden zowel als hen, die buiten de kring van de wetenschap staan. Zij kan ook de wetenschap zelf in haar visie betrekken en zal dit ook doen, zodra de eerste zich een belangrijke plaats in het leven veroverd heeft. In dit geval zal de levens- en wereldbeschouwing zich over het uitgangspunt van de wetenschapsbeoefening uitspreken, over de waarde van de wetenschap voor het menselijk leven en over haar verhouding tot de overige levensterreinen.

Zij zal dit niet doen vanuit de wetenschappelijke gezichtshoek door het instellen van een kritisch wijsgerig onderzoek naar de innerlijke aard van de wetenschappelijke kennis in haar verhouding tot de vóór-wetenschappelijke, maar veeleer vanuit de gezichtshoek van het concrete leven en zijn eisen, belicht door het religieuze grondthema, waarin de levens- en wereldbeschouwing geground is.

En dit is haar fundamentele betekenis voor de wetenschap i.h.a. en de wijsbegeerte in het bijzonder, dat zij het religieuze grondmotief, dat ook het wetenschappelijk denken beheerst, als een echt gemeenschapsmotief voor *heel* de levenshouding in het besef van haar aanhangers wakker houdt en daardoor de wetenschap belet zich in “splendid isolation” van het volle leven los te maken, een isolering, die slechts kan geschieden op straffe van onvruchtbaarheid. [mP004]

Want ook de wetenschap staat niet *boven*, maar *in* het tijdelijk leven en kan slechts in het voortdurend contact met dit laatste gedijen. Hetzelfde geldt ook voor de kunst, voor het tijdelijk kerkelijk leven, voor de school, enz. enz.

De levens- en wereldbeschouwing, die de wetenschap in contact met het volle leven houdt, zal op haar beurt de verdiepende invloed van de wetenschap ondergaan. Deze wederzijdse beïnvloeding is voor beide heilzaam en noodzakelijk onder voorwaarde, dat elk haar eigen karakter bewaart.

Een innerlijke vertheoretisering van de levens- en wereldbeschouwing is een groot gevaar voor de gehele gemeenschap, die door haar geestelijk was verbonden. Zij verliest dan de concrete, onmiddellijke levenston, wordt pseudo-wetenschap, trekt zich terug in een enge elite van “intellectuelen” en raakt geleidelijk los van haar religieuze levenswortel, deze sterft

af. Zodra echter de levens- en wereldbeschouwing haar beslag op heel het leven kwijt raakt, treedt een geestelijke ontworteling onder haar aanhangers op: men zoekt in iedere levenskring zijn eigen weg en verliest het geestelijk contact met alle andere sferen. Het religieuze grondmotief van heel de levenshouding, dat de volle inzet van de persoonlijkheid eist, ontaardt in een dogmatische formule, waarover men in pseudo-wetenschappelijke trant kan discussiëren, maar die niet meer leeft in de religieuze diepte van het hart.

Waarom het relativisme geen echte levens- en wereldbeschouwing is

Een levens- en wereldbeschouwing, die haar karakter zuiver bewaart, moet haar uitgang nemen uit de *religieuze wortel*, uit het *hart*, van het menselijk bestaan en inderdaad de gehele *levenshouding*, en maar niet alleen de *theorie*, beïnvloeden. Zij eist een krachtig gemeenschappelijk *geloof* in de absolute waarheid van haar religieuze grondslagen en is met een theoretisch relativisme eenvoudig niet te verenigen. Men herkent de echte levens- en wereldbeschouwing onmiddellijk aan haar *radicalisme*, dat uit de religieuze levenswortel stamt. [mP005]

Het relativisme kan daarom nimmer een echte levens- en wereldbeschouwing zijn. Het is de vrucht van een ondermijningsproces, waarin de geestelijk ontwortelde *theorie* de innerlijk losgeslagen mens tot de sceptische Pilatus-vraag brengt: wat is waarheid?

[§2]**De calvinistische levens- en wereldbeschouwing uitsluitend geworteld in het Schriftuurlijk grondmotief****Het integraal karakter van dit grondmotief**

Het is de grote betekenis van dr. A. Kuiper geweest, dat hij het calvinisme als de meest radicaal-Bijbelse richting in de grote reformatiebeweging uit de engere sfeer van de dogmatische theologie, waarin het zich in de eeuwen van innerlijke inzinking had teruggetrokken, weer heeft uitgeheven tot het niveau van een alomvattende levens- en wereldbeschouwing.

Daartoe was in de eerste plaats nodig, dat Kuiper doordrong tot de *Schriftuurlijk-religieuze grondslagen* van de calvinistische reformatie en een scherp onderscheid wist te maken tussen het reformatorisch religieus grondmotief van deze beweging en de historisch bepaalde opvattingen van Calvijn in de wetenschappelijke en praktische vragen van zijn tijd. [mP006]

Het calvinisme moet zich naar zijn wezen losmaken van iedere menselijke autoriteit, ook van die van de reformator, die zijn naam aan deze reformatorische beweging gegeven heeft, om zich in heel zijn levenshouding alleen en uitsluitend te stellen onder de autoriteit van Gods Woord, dat de absolute soevereiniteit Gods over Zijn schepsel openbaart.

Het Schriftuurlijk grondmotief gedooft geen compromissen met een religieus grondmotief van onschriftuurlijke aard. Het is *integraal*, het eist de gehele mens naar lichaam en ziel op, het legt zijn beslag op heel het tijdelijk leven, het betreft in de mens *heel* de kosmos met alle daarin gelegde krachten en potenties concentrisch in zijn religieuze wortel op de dienst van God, Die Zich in Zijn Woord heeft geopenbaard.

Het dynamisch reformatorisch karakter van dit grondmotief**De palingenese als nieuwe levenswortel van de christelijke wetenschap**

Dit grondprincipe is in de volle zin van het woord *dynamisch*, in zoverre het tot een *voortdurende reformatie* van heel de levens- en wereldvisie en van de levenshouding aandrijft. Zolang het religieuze grondmotief van de Heilige Schrift wezenlijk onverzwakt in het hart van de christen werkt, kan er geen stilstand zijn, doch is alles in de menselijke existentie in beweging, het leven pulseert onder de wederbarende werking van de Heilige Geest, het is “pneumatisch” in de pregnante, Schriftuurlijke zin van het woord geworden. Welke sfeer van het tijdelijk bestaan zou zich aan die geestelijke werking kunnen onttrekken? De apostel Paulus waagt het in het geloof zelfs de meest “triviale” levensverrichtingen als “eten en drinken” op Gods verheerlijking te betrekken. [mP007]

Hoe zou dan een zo belangrijk levensterrein als de *wetenschap* zich voor de pneumatische kracht van dit grondmotief kunnen afsluiten?

Kuiper, die in zijn Stonelezingen over het calvinisme zo diep tot de *religieuze wortel* van de levens- en wereldbeschouwing is doorgedrongen, aarzelt geen ogenblik de palingenese als het nieuwe levensbeginsel ook van de reformatorisch-christelijke *wetenschap* te aanvaarden en op die grond de radicale antithese in uitgangspunt tussen de christelijke en de niet-christelijke wetenschap te proclameren.

Behoeft Kuipers religieuze grondconceptie van de christelijke wetenschap correctie door uitschakeling van de palingenese?

Op het eerste gezicht schijnt zulks paradoxaal! De wedergeboorte is immers een omzetting van het hart van het menselijk bestaan en onttrekt zich aan de controle van de zijde van de medemensen. Is het dus niet veel juister de Heilige Schrift als enige geloofsgrondslag voor de christelijke wetenschap te aanvaarden? Na Kuipers verscheiden heeft men inderdaad

van bepaalde theologische zijde deze “correctie” op zijn religieuze grondconceptie van de gereformeerde wetenschap voorgeslagen.

Maar Kuyper zag veel dieper dan zij, die hem op dit fundamentele punt wilden corrigeren. Hij erkende uiteraard geen andere *norm* voor het geloofsleven dan de goddelijke Woordenopenbaring, gelijk die in de Heilige Schrift is vervat, en dacht er niet aan die norm voor een subjectief richtsnoer in te ruilen, al moet worden toegegeven, dat hij zich niet altijd tegen misvatting op dit gebied heeft weten te vrijwaren. [mP009]

Maar de Heilige Schrift is als norm van het geloof maar niet een systeem van voor ieder toegankelijke geloofswaarheden, waaruit de “wetenschap” langs logische weg haar laatste grondslagen kan deduceren. In dit geval zou ook de duivel in rechtzinnige gedaante christelijke wetenschap kunnen drijven. De Schrift is slechts toegankelijk door de werking van de Heilige Geest. Het Woord Gods is *Geest* en *kracht* ten leve of ten dode! Dat is de antithese, die het stelt. Die antithese is niet van theoretisch karakter; zij stelt niet een theoretisch stelsel tegenover een ander theoretisch systeem, maar zij raakt de *religieuze levenswortel* van het menselijk bestaan. De palingenese is geen subjectief menselijke daad, maar zij is het werk van de Heilige Geest. Zij betekent inlijving in de geestelijke gemeenschap, waarvan Christus Jezus het Hoofd en de wedergeborenen de leden zijn. Vanuit die geestelijke gemeenschap werkt de Geest Gods, en niet de individuele mens, wederbarend en reformerend op heel het tijdelijk leven. [mP008] [inlas begin]

Daarmee is ook tegenover de dialectische theologie het enig mogelijk Bijbels standpunt ingenomen. Het felle verzet van Karl Barth en zijn volgelingen tegen Kuypers opvatting, dat de wedergeboorte ook innerlijk reformerend in de wetenschappelijke denkhouding behoort door te werken, spruit enerzijds voort uit de reeds gesignaleerde misvatting als zou volgens Kuyper het wedergeboren hart van de mensen de autonome beschikking over Gods Woord en Geest hebben gekregen - hetgeen tot een “christelijk humanisme” zou voeren, en anderzijds uit het dialectisch - en daarom niet-Schriftuurlijk - grondmotief van deze theologie, dat hier weer - evenals in de laat middeleeuwse scholastiek - tot de aanvaarding van een polaire antithese tussen (zondige) “natuur” en “genade” voert.

De eis tot innerlijke reformatie van heel het tijdelijk leven, inbegrepen de wetenschappelijke werkzaamheid, ligt besloten in het centrale gebod, dat door Christus zelf als de wortheelheid van allen door God aan Zijn schepsel gestelde wetten wordt gevat: de liefdedienst Gods met het gehele hart en met alle tijdelijke krachten, waaronder het verstand met bijzondere nadruk wordt genoemd.

Het is onmogelijk dit centrale gebod in zijn radicale en integrale zin te aanvaarden en tegelijkertijd de eis van een reformatie van de levens- en denkhouding af te wijzen. [einde inlas]

Het Woord Gods als religieuze dunamis, als kracht ten leven, zet door de Heilige Geest de geestelijke wortel van heel de levens- en wereldvisie om. Het stelt de antithese midden in het leven van de christen zelf tussen het beginsel van de “oude” en dat van de “nieuwe” mens. Want ook de “geest van deze wereld” werkt, zolang het eindgericht zich over de wereld nog niet voltrokken heeft, en de christen naar zijn oude natuur nog deel heeft aan de afvallige wortel van het mensengeslacht, in het christelijk leven door en voert strijd tegen de geest van Christus. En dit is wederom niet het werk van een individueel mens, maar dat van een gemeenschapsgeest, die het beginsel van de afval van God in het menselijk hart heeft gezaaid. Er is solidariteit in de zondeval.

Het reformatoisch Schriftuurlijk beginsel betekent ook voor de wetenschap een in deze bedeling nimmer eindigende *taak* van doorgaande reformatie, van rusteloze uitzuivering van [mP010] concepties, die niet in het grondmotief van de goddelijke Woordenopenbaring, maar in afgodische grondmotieven haar bron vinden. Het waakt tegen iedere “canonisering” van menselijke denkbeelden of uitspraken en stelt de laatste steeds onder de vuurproef, onder

de radicale kritiek van Gods Woord. Dat is het principieel *anti-scholastische* in de geest van de reformatie.

Dit betekent uiteraard weer niet, dat het “individu” tot autonoom rechter over de christelijke “traditie” zou worden verheven. Al zulke misvattingen getuigen van een principieel gemis aan innerlijk contact met de geest van de reformatie. Het betekent alleen, dat in de gemeenschap van Christus de traditie zelf aan het reformatorisch-Schriftuurlijk beginsel is onderworpen en dat zij steeds meer “gezuiverd” behoort te worden van de doorwerking van onschriftuurlijke motieven.

Slechts Gods Geest werkt de reformatie door Zijn Woord en Hij werkt gemeenschapbouwend en niet individualistisch, in afbraak van de gemeenschap van Christus.

De Heilige Schrift is een samenhangend geheel, dat nòch vanuit het tijdelijk historisch, nòch vanuit het moreel aspect is te benaderen, doch alleen vanuit het religieuze grondmotief, waarin zij zich als waarachtige Godsopenbaring door de Heilige Geest aan het *hart* van de mensen manifesteert en zich radicaal tegenover alle van het afvallig menselijk hart uitgaande religieuze concepties stelt. [mP011]

De omkering van de religieuze grondverhouding tussen God en schepsel in het humanistisch grondmotief.

Zodra men tracht het grondthema van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus van het afvallig *menselijk* standpunt te benaderen, wordt de religieuze grondverhouding tussen God en creatuur op revolutionaire wijze omgekeerd. “God schiep de mens naar Zijn beeld.” Maar het afvallig mensenhart schept zich zijn God naar zijn beeld. De mens viel in Adam van God af en kwam daardoor onder het goddelijk gericht. Maar het afvallig mensenhart daagt zijn God voor het gericht van de menselijke rede en zoekt een theodicee, een rechtvaardiging van het goddelijk bestel, waardoor de gevolgen van de zondeval in het tijdelijk leven weer zouden kunnen worden opgeheven in de “harmonie van een redelijk systeem”.

Het grote pleit tussen God en de gevallen mensheid wordt niet voor de vierschaar van de menselijke rede gevoerd, maar voor de rechterstoel Gods. God heeft Zijn liefde en gerechtigheid in goddelijke oorsprongseenheid geopenbaard in Christus Jezus, het vleesgeworden Woord, dat ons de radicale verlossing van de zonde door Zijn kruis heeft verworven en de waarachtige gemeenschap tussen God en mensheid heeft hersteld. Maar het afvallig mensenhart zoekt in een exaltatie van hoogmoed en verblinding de verlossing in zichzelf, de levendmaking in de dood, de vleeswording van het goddelijk Woord in de godwording van het “vlees”. [mP012]

De radicale antithese, die op deze wijze in het grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring besloten is tussen goddelijke Waarheid en menselijke omkering van de waarheid kan slechts door diegenen worden verzwakt of bemanteld, die aan het totalitair en centraal karakter van het Woord Gods te kort doen. Hier is inderdaad geen “aanknopingspunt” te construeren. De Waarheid is *absoluut* en *ondeelbaar*.

Het grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring als dunamis

Het gevaar van de wegcijfering van de palingenese uit de grondslagen van de gereformeerde wetenschap

Het kritisch religieus karakter van het reformatorisch principe

Dit grondmotief is het hart van de Heilige Schrift. Het is primair geen theoretisch theologisch leerstuk, maar *goddelijke dunamis*, die alle theorie in *haar wortel* omzet. En deze dunamis werkt op deze wijze slechts in de palingenese, in de wedergeboorte van de harten. Wie de Heilige Schrift vanuit een ander religieus grondmotief benadert, zal ook door de meest uitgebreide wetenschappelijk-theologische schriftkennis niet worden behoed voor

onschriftuurlijk Schriftgebruik. Reeds om die reden kan een intrinsiek gereformeerde wijsbegeerte nimmer haar uitgang nemen uit de theologie als wetenschap. Een wezenlijk Schriftuurlijke theologie kan zelf slechts uit het grondmotief van de Heilige Schrift opkomen. Het grote gevaar van een wegcijfering van de palingenese als *actieve kracht* uit de grondslagen van de gereformeerde levens- en wereldbeschouwing en van de gereformeerde wetenschap is een denaturering van het grondmotief van de Heilige Schrift tot een vertheoretiseerd “principe” voor denk- en levenshouding, een principe, dat in wezen uit een rationalistische rede-vergoding stamt, al is ook de denker zich zulks niet bewust. [mP013]

Ook de palingenese zelf zal dan worden vertheoretiseerd, dat wil zeggen slechts als een theologisch leerstuk in *theoretische distantie* tot onze logische denkfunctie worden gebracht, zonder dat zij de denkactiviteit in haar *wortel* heeft *omgezet*. Ongemerkt kan deze denaturering plaats grijpen zelfs bij hen, die op het Schriftuurlijk karakter van hun denkwijze de grootste nadruk leggen. Daarom is het reformatorisch beginsel een *kritisch-religieus* principe, dat niet vanuit de theologie, maar vanuit het Pneuma van de gemeente van Christus in het denken werkzaam wordt en wel door het *Woord Gods zelf*.

De gemene gratie en de Roomse beschouwing van de natuur

De gemene gratie als antithetisch principe

Eerst in het licht van de radicale antithese tussen het grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring en de grondmotieven van de afvallige religies wordt ook de betekenis van de gemene gratie in de reformatorische levens- en wereldbeschouwing verstaanbaar. De gemene gratie is het tegendeel van het roomse natuurmotief. In het dialectisch grondmotief van natuur en genade blijft de “menselijke natuur” als zodanig een relatief eigenmachtige factor tegenover de genade in Christus Jezus. Het “natuurlijk” terrein is hier het gebied van de synthese tussen het scheppingsmotief van de Woordopenbaring en het dialectisch motief van de Griekse denkwereld. Daarentegen is de Schriftuurlijke “gemene gratie” juist te danken aan de antithetische werking van het religieuze grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring vanaf de Paradijsbelofte die in de volheid van de tijd in Christus Jezus haar vervulling vond, tegenover het principe van de afval. Daarmee werd het eindoordeel over de gevallen wereld opgeschort, en de ongebonden doorwerking van de geestelijke dood, die het gevolg was van de zondeval, gestuit.

Deze genade is *gratia communis*, zij is niet *individueel*, niet *particulier*, niet door de palingenese bemiddeld, maar een genade aan het mensengeslacht en de daarin religieus geconcentreerde tijdelijke kosmos, als *geheel* bewezen, zonder schifting van gelovigen en ongelovigen. [mP014]

Deze gemene gratie conserveert de menselijke natuur ondanks haar afval van God, ook in individuele gaven en talenten en laat overblijfselen van de oorspronkelijke volkomenheid in Gods gevallen schepsel tot ontplooiing komen. Zij handhaaft bovenal door het goddelijk Woord, waardoor alles geschapen is, de scheppingsorde zelf met alle daarin gefundeerde structuren en ordeningen, die als zodanig zich antithetisch stellen tegen de menselijke hubris en deze steeds weer tot capitulatie dwingbaar. Er is geen dualisme tussen het goddelijk Woord, waardoor alles geschapen is, en zijn vleeswording in Christus Jezus, waardoor de verlossing van de zonde is bewerkt. Het goddelijk Woord blijft het Woord ook in Zijn vleeswording. Emil Brunner, die tussen Gods wil als Schepper en Gods wil als Verlosser een innerlijke tegenspraak ziet, staat daarbij klaarblijkelijk onder invloed van het dialectisch grondmotief van natuur en genade. De gemene gratie neemt haar oorsprong in het Woord Gods. Maar zij is nimmer los te zien van Christus Jezus, de nieuwe levenswortel van het mensengeslacht, ja zij wordt eerst in Hem tot wezenlijke *genade* voor het mensengeslacht en buiten Hem tot gericht en vloek. Daarom kan er ook geen sprake zijn van een “afzonderlijk terrein” van de gemene gratie, tegenover een “terrein” van de “bijzondere genade” in Christus

Jezus. Er is geen dualisme in het grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring. Slechts onder inwerking van het scholastisch grondmotief van natuur en genade kan men van gereformeerde zijde er toe komen de gemene gratie los te zien van het vleesgeworden Woord en haar in *haar religieuze wortel* te miskennen. Cijfer het antithetisch levensprincipe uit de gevallen kosmos weg en u vindt niets anders dan dood en ontbinding van de menselijke natuur. Dit antithetisch levensprincipe werkt conserverend in de nog ongescheiden mensheid naar haar afgefallen natuurlijk bestaan, en wederbarend door de palingenese in het in Christus Jezus herboren en vernieuwde schepsel. Maar de gemeente van Christus kan als zodanig slechts leven uit de palingenese, in al haar wederbarende werking ook in de gemeenschap van de gemene gratie met de gevallen mensheid. Haar leven in de gratia communis betekent *antithese, onophoudelijke strijd, voortschrijdende reformatie*. [mP015]

Inderdaad, slechts uit de palingenese is de reformatische dynamis verstaanbaar, die vanuit de radicaal veranderde *levenshouding* niet slechts de levens- en wereldbeschouwing, maar ook de wetenschapsbeoefening in *haar wortel* omzet.

Dat Kuyper *dit* heeft gezien, toont, dat hij in waarheid uit het Schriftuurlijk religieuze grondmotief van de reformatie leefde. Het was zijn diepste greep in heel zijn “weltanschauliche” conceptie van de gereformeerde wetenschap.

Kuypers waardering van de wetenschap

Hierdoor was ook zijn kijk op de *waarde* van de wetenschap in het christelijk leven bepaald.

Zolang het dialectisch grondmotief van natuur en genade op de wetenschapsbeschouwing van de uit de reformatiebeweging voortgekomen denkers invloed bleef oefenen, dreigde steeds het gevaar van *overschatting* resp. *onderschatting* van de wetenschappelijke kennis. Naar welke pool men daarbij oversloeg, hing geheel af van de vraag, of men haar als uiting van de “redelijke mensennatuur” naar de conceptie van het Griekse vorm-materiemotief met de later te bespreken speculatieve leer van de goddelijke Logos in verband bracht, dan wel of men haar in mystieke resp. sectarische “Weltflucht” slechts als het “terrein van de zonde” kon zien, dat de Christen angstvallig had te mijden.

Dat een overeenkomstige polariteit in de waardering van de wetenschap zich moest geldend maken, zodra het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid zich in de protestantse denkwereld indrong, behoeft geen betoog. Zodra echter weer het Schriftuurlijk inzicht doorbrak, dat de wetenschap zelf uit een religieuze levenswortel opkomt, en dat dus nimmer [mP016] de denkactiviteit als autonoom centrum van de menselijke natuur kan optreden, moest deze beurtelingse over- en onderschatting plaats maken voor een Schriftuurlijke waardebepaling. In zijn bekende beschouwingen over “Tweeërlei Wetenschap” in het tweede deel van de “*Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid*” heeft dr. Kuyper getracht vanuit het standpunt van de palingenese zulk een waardebepaling te geven. Hij heeft hierbij nadrukkelijk gewezen op de gebondenheid van de wetenschappelijke kennis aan deze onze *tijdelijke bestaansvorm* en de verheffing van de wetenschap boven de christelijke levenspraktijk ondubbelzinnig afgewezen: “noem nu slechts de éne naam van Jezus Christus”, zo schreef hij hier, “en u gevoelt aanstonds, hoe geheel deze wetenschappelijke bemoeiing haar eis van in onze levenswaardering de eerste plaats in te nemen, moet laten varen ... Er is een menselijke ontwikkeling in levensuiting, die zich *niet* op wetenschappelijk gebied beweegt, en toch veel hoger staat. Er is een aanbidding en zelfverloochening voor God, er is een liefde en zelfverloochening voor de naaste, er is een opbloeien, in wat rein en heldenmoedig en karaktervormend is, dat zeer verre boven alle schoon van de wetenschap uitgaat.” En dan vooral deze markante passage: “of de wetenschap, gebonden als ze is aan *de bewustzijnsvormen van dit ons aanzijn*, in ons *eeuwig* aanzijn nog iets zal geven, is in hoge mate twijfelachtig; maar dit weten we, dat, zo zeker er een vonk van

heilige liefde in ons hart gloort, deze vonk niet kan geblust worden, en eerst bij de ademtocht van de eeuwigheid in volle gloed kan ontbranden. En nu leert de ervaring, dat het nieuwe leven, dat uit de palingenesie opstaat, veel meer geneigd is zich [mP017] in deze edeler richting te bewegen dan te dorsten naar wetenschap. Dit nu kan een gebrek worden, en is er vaak in ontaard, zo het uitliep op afkeer of minachting van de wetenschap”.¹ Tegen deze minachting van de wetenschap trekt Kuiper niet minder scherp te velde, maar steeds blijft zijn waardering van de theoretische kennisactiviteit gereserveerd.

Het gevaar van een axiologische rangschikking van de tijdelijke openbaringen van het christelijk leven

Nu kan men zich afvragen of het vanuit Kuipers reformatorisch standpunt wel juist is de wetenschap, voor zover zij uit de levenswortel van de palingenese opkomt lager te waarderen dan andere christelijke levensuitingen. Wij voor ons zien geen enkele reden de ene tijdelijke levenssfeer, waarin het nieuwe levensbeginsel tot openbaring komt, hoger aan te slaan dan de andere, juist omdat het enig Schriftuurlijk waarde criterium ligt in de verhouding van alle tijdelijke goederen zonder onderscheid tot de eeuwige volheid van alle goed ons in Christus Jezus geschonken. Een axiologische ordening van de tijdelijke levenssferen loopt steeds gevaar de samenhang van al deze sferen uit het oog te verliezen. Men kan de christelijke wetenschapsbeoefening niet los maken van de christelijke karaktervorming, de christelijke zelfopoffering en zelfverloochening, de christelijke naastenliefde enz. Er is een wisselwerking, die zich tegen iedere waarde bepaling in abstracto verzet. En een christelijke wetenschapsbeoefening zonder aanbidding en zelfverloochening voor God is toch wel niet bestaanbaar. [mP018]

Merkt men hiertegen op, dat in de praktijk van de christelijke wetenschapsbeoefening hieraan toch wel zeer veel ontbreekt, dan beamen wij dit volkomen, doch moeten dan hetzelfde voor iedere andere christelijke levensuiting constateren. Slechts aan haar reformatorisch pneumatisch grondmotief ontleent de christelijke wetenschap het recht zich deze ere naam toe te eigenen. Hetzelfde geldt echter voor ieder ander terrein, waar het christelijk levensbeginsel tot openbaring komt. Het Schriftuurlijk grondmotief leidt in de bedeling van de gemene gratie niet tot de volmaaktheid, doch slechts tot het “najagen” daarvan, “of wij het ook grijpen mochten”.

Kuipers visie op de verhouding van de wetenschap tot de overige levenssferen naar haar innerlijke aard

Kunnen wij dus Kuipers wetenschapswaardering, zoals die in zijn Encyclopaedie tot uiting komt, niet zonder voorbehoud onderschrijven, des te dieper is onze waardering voor de wijze, waarop hij de verhouding van de wetenschap tot de overige levenssferen naar de innerlijke aard van elk van haar heeft afgegrensd. Tegenover het dogma van de autonomie van de wetenschap, dat op een vermeende scheiding tussen theoretische kenactiviteit en geloof uitliep, stelde hij het kritisch principe van de soevereiniteit in eigen kring, dat juist op grond van de band van de wetenschap aan haar religieuze levenswortel en haar noodzakelijke leiding door het geloof, dwingt tot afwijzing van iedere aan haar innerlijke aard vreemde inmenging in haar competentiesfeer. Zowel tegenover de staat als tegenover het tijdelijk kerkinstituut eist Kuiper deze soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap op.

Hier droeg het Schriftuurlijk-reformatorisch grondmotief van Kuipers levens- en wereldbeschouwing onmiddellijk vrucht in de afwijzing van een dogma, dat zowel onder [mP019] de heerschappij van het scholastisch grondmotief van natuur en genade als onder die van het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid de innerlijke vrijheid van de

¹ Enc. II, 112/3. Ik cursiveer.

wetenschap, om zich naar haar door de *scheppingsorde* bepaalde aard te ontplooien, in de weg had gestaan.

Zolang dit dogma als een wetenschappelijk axioma werd aanvaard, kon van een reformatorische wetenschapsbeoefening geen sprake zijn.

De oorzaken van het halt maken van het reformatorisch principe voor de wetenschap

Dat eerst gedurende het calvinistisch reveil van het laatst van de vorige eeuw onder de leiding van Kuyper de door Luther en Calvijn op theologisch gebied begonnen reformatie van het wetenschappelijk denken in heel de wetenschapsbeoefening begon door te werken, is alleen hieruit te verklaren, dat de reformatiebeweging op wetenschappelijk terrein van meet af door Melanchton in de baan van de synthese met de geest van de antieke wereld het humanisme en de scholastiek werd geleid. Eeuwenlang heeft Melanchton als “praeceptor Germaniae” de wetenschappelijke richting van het positief belijdende protestantisme met name op wijsgerig en ethisch terrein bepaald. En het is vooral aan zijn invloed op de protestantse universiteiten te wijten, dat het dialectisch grondmotief van natuur en genade ook in het *gereformeerde* wetenschappelijk denken zo hardnekkig bleef doorwerken. Het was eer een lutheraanse, en zeker geen calvinistische lijn, die hierbij door de gereformeerde denkers werd gevolgd. Want Luther is ondanks zijn baanbrekende arbeid voor de reformatiebeweging, de invloed van het dualistisch grondmotief van natuur en genade [mP020] nimmer te boven gekomen.

Wetenschappelijk gevormd in de nominalistische school van de laat-scholastiek, die onder leiding van de franciscaanse geestelijke Willem van Occam de soevereiniteit Gods in de gedenatureerde zin van een onberekenbare wetteloze willekeur vatte, de wet als het terrein van de “zondige natuur” deprecieerde, de kunstige synthese, door Thomas van Aquino tussen “natuur” en “genade” geconstrueerd, uiteen brak, de “natuurlijke” wetenschap tot de grenzen van het zinnelijk ervaarbare beperkte en haar iedere hogere waarde ontzegde, bleef Luther gedurende heel zijn leven bevangen in de dialectische tegenstelling van de *wet* als het *terrein van de zondige natuur* en de *evangelische vrijheid* als het *terrein van de genade in Christus Jezus*.

Zo moest zich ook weer vanzelf een dualisme in zijn gedachtewereld baanbreken tussen de “profane wetenschappen” enerzijds, die “bij het natuurlijk licht van de rede” arbeiden en in de depreciatie van de menselijke natuur vanwege de zondeval delen, en de schrifttheologie anderzijds, die door het licht van Gods Woord omstraald wordt.

Luther is nimmer door de moderne humanistische geest beïnvloed. In zijn houding tegenover de “natuurlijke menselijke kennis” bleef hij bevangen in de sceptische middeleeuwse geest van het occamisme. Zo vinden wij bij hem wel een fulminante veroordeling van de antieke wijsbegeerte, met name van de aristotelische, en van de coryfeeën van de scholastische filosofie, waarvan hij overigens slechts een zeer oppervlakkige kennis bezat, wel een hartstochtelijk verzet tegen de humanistische renaissance, die in Duitsland en Nederland aanvankelijk op een nieuwe synthese tussen het christendom [mP021] en de antieke geest uit is, maar nergens de overtuiging, dat de reformatie uit haar religieuze levenswortel een radicale omzetting van het wijsgerig denken zelf eist.

Toen echter Melanchton, geschoold in de humanistische studiën, en aanvankelijk zeer gezien in de kring van Erasmus en die van de Duitse humanist Willibald Pirckheimer, de reuzetaak op zich nam, om de reformatorische beweging in verband met de moderne wetenschap te brengen, greep hij terug tot het accommodatie- en synthesesstandpunt. De profane wijsbegeerte moest worden aangepast aan de lutherse geloofsleer. Daarmee, was voor de eerste eeuwen de kans op de ontwikkeling van een christelijk wijsgerig denken uit de geest van de reformatie afgesneden. De geweldige invloed van Melanchton bleef het wijsgerig onderricht en onderzoek aan de protestantse universiteiten beheersen, verbond zich daar straks

met de invloed van de gerestaureerde aristotelische scholastiek, tot de humanistische “Aufklärung” er haar intrede deed en de protestantse theologie zelf het slachtoffer van de synthese werd.²

Het accommodatiestandpunt contra de idee van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap

Het accommodatiestandpunt eiste in zijn consequentie een voortdurende bevoogding van de “profane wetenschappen” door de dogmatische theologie als *regina scientiarum*, die daarbij beurtelings op de kerk en de staat trachtte te steunen. Daar immers het wetenschappelijk denken niet *innerlijk* gereformeerd werd, dreigde het steeds het gareel van de accommodatie te verbreken en zowel met de dogmatische theologie als met het kerkelijk dogma in botsing te komen. Deze strijd moest zich noodzakelijk op *wijsgerig* terrein afspelen, daar de protestantse scholastische theologie uitdrukkelijk de aristotelische metafysica, logica en fysica in bescherming ging nemen tegen de cartesische en andere humanistische “nieuwlichterij”. In het slothoofdstuk van dit deel zullen wij hierop nader terugkomen. [mP022]

Anderzijds eiste althans de consequentie van het door het humanisme als theoretisch axioma geponeerde dogma van de autonomie van de wetenschap, dat iedere poging om inderdaad tot een innerlijke reformatie van het wetenschappelijk denken te geraken, in de kiem werd gesmoord, door haar eenvoudig *wetenschappelijk* in de ban te doen.

In het licht van heel deze traditie kan Kuypers reformatorische conceptie van de “soevereiniteit in eigen kring” van de wetenschap, gebaseerd op zijn eis van een innerlijke reformatie van de wijsbegeerte niet hoog genoeg worden aangeslagen.

Hier bewerkte inderdaad het Schriftuurlijk grondmotief van de calvinistische reformatie een radicale omkeer in heel de wetenschapsbeschouwing, die op den duur ver buiten de grenzen van de calvinistische geestesgemeenschap zijn gevolgen zou moeten doen gevoelen. [mP023]

De juiste betekenis van Kuypers conceptie van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap tegenover het dogma van de autonomie van het theoretisch denken

Kuypers conceptie van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap is alleen en uitsluitend aan de Schriftuurlijke scheppingsidee en de idee van de christelijke vrijheid georiënteerd. God schiep als soevereine Oorsprong alles *naar zijn aard* en met *eigen innerlijke levenswet*. Ook in de onderscheiden kringen van de menselijke samenleving drukt zich deze scheppingsorde uit in een eigen interne levenswet en tegelijk in een eigen materiële competentiesfeer, die haar oorsprong niet van een andere tijdelijke kring, maar rechtstreeks van God, de soevereine Schepper van Hemel en Aarde afleidt. Gods soevereiniteit drukt zich binnen de tijdelijke samenleving uit in de soevereiniteit in eigen kring, die zich tegen iedere verflauwing van de grenzen verzet. Heeft, wat zich niet laat loochenen, ook de wetenschap haar eigen interne levenswet, dan kan zij *nòch* onder voogdij van de kerk, *nòch* onder die van de staat worden gesteld, zonder dat men haar innerlijke eigenaard miskent en dus de wetenschap denatureert. Maar deze idee van de “soevereiniteit in eigen kring” krijgt eerst haar echt reformatorisch stempel, doordat zij in onverbreekelijke samenhang wordt gevat met de *vrijheid in Christus Jezus*, die in radicale tegenstelling staat tot de vrijheidsidee welke uit het humanistisch persoonlijkheidsideaal stamt. De wetenschap volgt niet *dan* haar eigen levenswet, wanneer zij zich in vermeende zelfgenoegzaamheid van haar religieuze wortel poogt los te maken en de levensband, die het denken in zijn logisch aspect met de pistis, met

² Vgl. hierover nader mijn *Wijsbegeerte der Wetsidee* I, blz. 481 vlg.

de geloofsfunctie, heeft, miskent, maar eerst dan, wanneer zij staat in de vrijheid, waarmee [mP024] Christus haar heeft vrijgemaakt van de dienstbaarheid van de zonde.

Het traditionele dogma van de autonomie van de wetenschap kan slechts voeren tot schending van de soevereiniteit in eigen kring, doordat het een religieus gefundeerd geloofsstuk voor wetenschappelijk axioma uitgeeft en ander wetenschappelijk masker aan eigen geloof inzake de grondslagen van het theoretisch denken een monopolie tracht te verzekeren, hetgeen met de *aard van het wetenschappelijk bedrijf in strijd is*.

De *wetenschappelijke oordelen* moeten naar de idee van de soevereiniteit in eigen kring van hun *noodzakelijke religieuze vooroordelen* worden onderscheiden. Vanuit zijn Schriftuurlijk-christelijk standpunt was Kuyper ten volle bereid de consequenties van de door hem voor de christelijke wetenschap verdedigde vrijheid ook te aanvaarden voor de wetenschap, die niet uit de christelijke levenswortel opkomt. Op wetenschappelijk terrein kan de strijd van de richtingen slechts met wetenschappelijke wapenen worden gevoerd.

De kritisch-religieuze wending in Kuypers wetenschapsbeschouwing

De op deze wijze gevatte “soevereiniteit in eigen kring” bracht een *kritisch-religieuze wending* in de wetenschapsbeschouwing, die een nieuw onderzoek naar de interne structuur van de wetenschappelijke denkwerkzaamheid noodzakelijk maakte. Het dogma van de autonomie van de wetenschap was van haar wetenschappelijk masker ontdaan. Het was als een *geloofsvooordeel* doorzien. Het woord was thans in de eerste plaats aan de wijsbegeerte, om haar traditioneel-dogmatische houding inzake haar grondslagen te laten varen en een wezenlijk *kritisch-theoretisch onderzoek* in te stellen naar de vraag of de wetenschap in het algemeen en in de eerste plaats de wijsgerige wetenschap zelf zonder vooroordelen van boven-theoretische aard *zelfs idealiter* mogelijk is. [mP025]

Door deze kritisch-religieuze wending in zijn wetenschapsconceptie werd Kuyper inderdaad de geestelijke vader van de jonge reformatorische wijsbegeerte en is het niet te veel gezegd, wanneer wij zijn optreden tegelijk een kritisch keerpunt noemen in de ontwikkeling van het westers wijsgerig denken, in zoverre hier de verhouding tussen religie en filosofie voor het eerst uitsluitend vanuit het reformatorisch grondmotief van de christelijke religie zelf werd bepaald.

§3

De reformatiorische wijsbegeerte en de huidige geestelijke situatie

Door het kritisch-religieuze grondmotief van Kuypers wetenschapsbeschouwing tot inzet te maken van haar wetenschappelijk onderzoek moest de wijsbegeerte der wetsidee noodzakelijk beginnen met een radicale kritiek van het wijsgerig denken als zodanig. De dogmatische zelfverzekerdheid van de traditionele filosofie, die althans vóór het uitbreken van de eerste wereldoorlog nog de toon aangaf, moest door deze kritiek, die de structuur van het theoretisch denken zelf aan een onderzoek onderwerpt, worden verstoord. De termen “dogmatische” en “kritische” methode, die sinds Kant in zwang waren gekomen, om de vermeend “zuiver” wetenschappelijke kenniskritiek tot inzet van iedere toekomstige wijsbegeerte te maken en iedere metafysische denkwijze, die in het theoretisch begrip het “wezen” van de dingen, zoals zij in zichzelf zijn, meende te kunnen vatten, als “dogmatisch” te diskwalificeren, verkregen daardoor een *nieuwe, radicale* zin. [mP026]

Met deze kritiek, die inderdaad de grondslagen zelf van het wijsgerig denken raakt, trad de wijsbegeerte der wetsidee op in een historische fase, die wij reeds vroeger als een crisis in de grondslagen van de westerse cultuur hebben gekarakteriseerd.

De wijsbegeerte der wetsidee met haar radicale kritiek op de grondslagen van het wijsgerig denken tot op zekere hoogte in de lijn van de huidige geestelijke situatie

Deze geestelijke crisis, die zich fundamenteel van vroegere kritieke keerpunten onderscheidt, doordat de moderne mens in het innerlijk vervalproces van de humanistische levenshouding de geestelijke ontworteling van zijn existentie ervaart, roept zelf tot hernieuwde bezinning op de grondslagen van het wijsgerig denken op. In dit opzicht schijnt de jonge reformatiorische wijsbegeerte in een niet ongunstige positie te verkeren. Haar radicale kritiek valt *tot op zekere hoogte* in de geest des tijds.

De oorsprong van de affectieve vooroordelen tegen haar

De grote moeilijkheid, waarop zij voor een recht begrip van haar streven stuitte lag echter hierin, dat de idee van een gereformeerde wijsbegeerte ook nog heden ten dage bij de overgrote meerderheid van de beoefenaars der filosofie een affectieve tegenzin wakker roept. [mP027] De door zulke affecten beïnvloede vooroordelen zijn, naar de geschiedenis leert, uiterst bezwaarlijk te overwinnen.

De eerste gedachteassociatie, die door de idee van een gereformeerde wijsbegeerte wordt opgewekt, is die van een repristatie, een terugval in de opvatting van de wijsbegeerte als “dienstmaagd van de dogmatische theologie”. Deze associatie wordt nog versterkt, wanneer zulk een wijsbegeerte zich “calvinistisch” gaat noemen, hetgeen ook mij geen gelukkige benaming meer toeschijnt, omdat afgescheiden nog van het gevaar voor het misverstand, dat zij oproept, als zou deze wijsbegeerte slechts voor de kring van calvinisten bestemd zijn, zij bovendien - met name in Hongarije, Frankrijk en de Angelsaksische landen - haar pregnant reformatiorische zin reeds lang verloren heeft. Want het calvinisme is ondanks Kuypers betoog, dat het de grondslagen van een alomvattende levens- en wereldbeschouwing in zich sluit, voor veler besef in zijn oorspronkelijke zin niet meer dan een theologisch stelsel. Wie dus zijn filosofisch denken aan het calvinisme bindt, schijnt daarmee het eerste slechts in dienst te stellen van een dogmatisch-theologisch leersysteem.

In de tweede plaats wekt zulk een binding gemakkelijk de gedachte, dat de calvinist, die immers de goddelijke Woordenopenbaring als de absolute Waarheid aanvaardt, ook voor zijn wijsgerige opvattingen dit waarheidsmonopolie zal opeisen. Een nieuwe denaturering van de wijsbegeerte schijnt daarvan het noodzakelijk gevolg: wijsbegeerte is immers de *begeerte*

naar wijsheid, het moeizaam zoeken naar en worstelen om de waarheid. Maar wie zich reeds “in het bezit van de Waarheid” waant, behoeft haar niet meer te zoeken. [mP028]

Wat is hierbij gemakkelijker dan zich in de wijsgerige gedachtewisseling met andersdenkenden een geprivilegieerde positie toe te kennen en zijn tegenstanders het stigma van onchristelijkheid op te drukken?

Vooroordelen als deze tegen de idee van een intrinsiek christelijke filosofie hebben een lange traditie. Hun affectieve inslag in het bijzonder tegenover een reformatorisch-christelijke wijsbegeerte is geworteld in de herinnering aan de theologische twisten sinds de opkomst van de reformatiebeweging en de wijze waarop de theologie veelszins het debat met de humanistische wijsbegeerte voerde. Zij hebben een nog oudere voedingsbodem in de afkeer van de modern-humanistische geestesbeweging tegen de orthodoxe scholastiek in iedere vorm, die, ook waar zij in thomistische lijn voor de “autonomie van de natuurlijke rede” in intern wijsgerige vragen opkwam, niettemin steeds haar wijsgerig leersysteem in een merkwaardige voorbeschikte harmonie met de kerkleer wist te houden.

Zou een gereformeerde wijsbegeerte iets anders dan “scholastiek” kunnen leveren?

Men had tot nu toe niet anders gezien, dan dat de zgn. “christelijke” filosofie haar wijsgerig gedachtegoed in hoofdzaak ontleende aan de Grieken, en in de moderne tijd ook ten dele aan het humanisme en men was niet ten onrechte het “krammen en lijmen” ten aanzien van de verhouding tussen de christelijke religie en het wetenschappelijk denken beu geworden. [mP029]

Wilde men de Griekse wijsbegeerte tot leermeesteres kiezen, dan diende men toch te bedenken, dat deze eerst is ontstaan in een geleidelijke emancipering van het denken uit de voorstellingen van het volksgeloof en de cultuurmythologie van de olympische godenwereld en dat zij ook in religieuze zaken de “rede” tot hoogste instantie verhief. Het humanisme waande zich de rechtstreekse voortzetting van de klassieke wijsgerige traditie op dit punt. Het kon krachtens zijn dialectisch grondmotief wel de rationalistische overspanning van het deterministisch wetenschapsideaal in de verlichtingstijd te boven komen, maar het kon zich nimmer laten welgevalen een onttroning van de “Vernunft” door een goddelijke Openbaring. Het kon zich m.a.w. wel een “filosofie van de christelijke Openbaring” denken, maar geen christelijke filosofie. In het zoeken naar de absolute Waarheid mocht de wijsbegeerte geen duimbreed grond afstaan aan de christelijke openbaringsreligie.

“Wijsbegeerte van de openbaring” en christelijke filosofie Schellings kritiek op de idee van een christelijke wijsbegeerte

Toen Schelling het in de eerste helft van de vorige eeuw waagde een *Philosophie der Offenbarung* in het licht te geven, waarin hij o.a. op voor die tijd onverschrokken wijze een “filosofische rechtvaardiging” poogde te geven van de diepste leerstukken van Oude en Nieuwe Testament en daarbij telkens de rechtzinnige opvatting in het gevele scheen te komen, haastte hij zich in de Inleiding van dit werk het misverstand weg te nemen, als zou hij daarmee het pleit voor een “religieuze” en nader een “christelijke” filosofie hebben opgenomen. [mP030]

“Auch darum”, zo schreef hij, “müsste die positive Philosophie (d.i. de filosofie der openbaring) den Titel einer religiösen Philosophie zurückweisen, weil eben durch sie erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, diese also nicht bereits vorausgesetzt werden darf, und sobald man diesen nicht voraussetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbestimmte wird. Denn es gibt nicht verschiedene Sittlichkeiten, wohl aber verschiedene Religionen; denn auch der Heiden hat Religion, und der moderne Christ, der sich an den Stunden der Andacht oder andern klassisch-seichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müsste also noch weiter gehen und sagen: christliche Philosophie, allein es gibt auch sehr verschiedene Ansichten, die sich christliche nennen, man müsste also,

um ganz bestimmt zu sprechen, noch einen Schritt weiter thun, und z.B. sagen: katholische Philosophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutschlands geschehen ist; dieser könnte man alsdann protestantische Wissenschaft und protestantische Philosophie entgegensetzen, und des ersten Prädicats etwa in einem katholischen, des andern in einem protestantischen Lande sich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philosophie, die den Katholicismus oder den Protestantismus zu Hülfe rufen musz, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu sein. Man wird also auch die allgemeine Bezeichnung religiöse Philosophie denen überlassen müssen, die etwa einen Vortheil darin sehen, damit zum Voraus jede andere Philosophie, mit der sie sich in Collision befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und so sich selbst eine gleichsam privilegirte Philosophie zu verschaffen.”¹ [mP031]

Deze uitspraak dateert uit de vorige periode, waarin de wijsgerige denkgemeenschap van het avondland nog hecht verworteld scheen, en het geloof in de autonomie van de rede in humanistische zin nog schier onbetwist de boventoon voerde.

Karakteristiek van de huidige geestelijke situatie

Maar men mene niet, dat het vervalproces, dat sindsdien als gevolg van de geestelijke crisis van de westerse cultuur dit geloof geleidelijk ondermijnde, ook de affectieve afkeer tegen de idee van een christelijke filosofie zou hebben doen verdwijnen. De geweldige overgangstijd, waarin wij leven, is getypeerd door een loswrikking van alle dogma's, waarin een vroegere periode haar vastheid zocht. De *dynamiek*, de *beweging*, is thans alles. Met een typische miskennis van het grondmotief van het Griekse denken, meent men in de uitspraak van de Griekse wijsgeer Heraclitus: “alles vloeit, niets blijft” de karakterisering van de huidige geestelijke situatie terug te vinden. Het humanisme is juist in zijn *dogmatische* houding in verval gekomen. Reeds de door Edmund Husserl enerzijds en de historicist Dilthey in zijn laatste periode anderzijds geïntroduceerde “fenomenologische methode” getuigde van een ondermijning van de vroegere zelfverzekerdheid in het denken. Historisme, pragmatisme, levensfilosofie en existentiële filosofie hebben als een vloedgolf de bedding van het moderne wijsgerig denken overstroomd. Zij zijn alle getypeerd door een irrationalistische, anti-systematische geest. Ieder “stelsel” geldt bij voorbaat als verdacht. De verworteling van het wijsgerig denken in een *eeuwige* waarheid, onverschillig of men deze eeuwige waarheid in een goddelijke Woordenopenbaring, dan wel in een rijk van rede-ideeën of waarden zoekt, is in de volle zin van het woord “unzeitgemäß”. [mP032]

Voor zover men nog een eeuwige Waarheid in de christelijke religie erkent, kan men slechts met de Deense grondlegger der existentiële filosofie Søren Kierkegaard een “doodslinie” tussen eeuwigheid en tijd stellen, en het wijsgerig denken, dat in de ban van de tijdelijke existentie is gevangen door een radicale kloof van de christelijke religie scheiden. Een continue band tussen tijd en eeuwigheid aan te nemen, schijnt dan een terugval in het Roomse synthetische standpunt inzake natuur en genade.

De zgn. dialectische theologie tegenover de idee van de christelijke wijsbegeerte Barth contra Brunner

De dialectische theologie, die meent de ware voortzetting van de reformatische te zijn, heeft, althans bij monde van haar grondlegger Karl Barth de polaire tegenstelling van zondige “natuur” en “genade” onder loochening van ieder aanknopingspunt in de “natuur” voor de goddelijke genadewerking tot alpha en omega van haar theologisch denken gemaakt. Zij schijnt met de irrationalistische en “dynamische” tijdgeest van onze crisisperiode in volmaakte overeenstemming. Zij diende zich in haar eerste optreden aan als “theologie van de

¹ *Philosophie der Offenbarung*, I (hrsg. v. R.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1858), S.134/5.

crisis”. Heel de verhouding van de menselijke existentie tot het goddelijk verlossingswerk in Christus Jezus zag zij in het teken van de radicale “Widerspruch”. Volgens Emil Brunner is er zelfs een innerlijke tegenspraak tussen Gods Scheppers- en Zijn Verlosserswil, gelijk hij in zijn bekend boek *Das Gebot und die Ordnungen* nadrukkelijk betoogde. Slechts “blitzartig” kan de goddelijke activiteit in de verloren tijdelijke natuur inslaan en zo eenzijdig de doodslinie tussen tijd en eeuwigheid overschrijden. Iedere poging een continue band te leggen tussen de Openbaring Gods in Christus Jezus en het menselijk bestaan en de menselijke werkzaamheid wordt dus radicaal afgewezen. [mP033]

Weliswaar is Emil Brunner geleidelijk van Karl Barths radicale afwijzing van de christelijke wetenschapsidee teruggekomen en is hij gaan toegeven, dat althans de op de menselijke persoonlijkheid gerichte theoretische bezinning plaats heeft voor de tegenstelling christelijk en onchristelijk.

Maar als men tot de wortel van deze schijnbare toenadering doordringt, dan blijkt, dat hier van een wezenlijk reformatorische wetenschapsbeschouwing geen sprake is en dat zij slechts te verklaren valt uit een meer synthetische wending van het scholastisch grondmotief van natuur en genade.

Sinds de publicatie van zijn tegen Barth gericht geschrift *Natur und Gnade* ging Brunner nl. weer van een “aanknopingspunt” in de menselijke natuur voor de goddelijke Woordenopenbaring in Christus Jezus zoeken, hetgeen door Barth met een radicaal “Nein” werd beantwoord.

De gehele, sindsdien door Brunner ontwikkelde gedachte van een “hiërarchie van de wetenschappen”, waarin de natuurwetenschappen een eigenmachtig, zuiver zakelijk karakter zouden dragen, terwijl dan op de hogere trap van het “geesteswetenschappelijk” onderzoek, waar de menselijke persoonlijkheid zelf in het geding komt, christelijke opvattingen kunnen infiltreren, is intrinsiek scholastisch en niet reformatorisch. Zij is immers bepaald door Brunners conceptie van de “eigenmachtigheid” van de ordeningen in de natuur tegenover de Woordenopenbaring in Christus Jezus en door de dialectische opvatting van Gods Schepperswil tegenover Zijn Verlosserswil. [mP034]

Het verschil tussen Barth en Brunner op dit punt is slechts dat tussen een *polair antithetische* en een meer *synthetische* tendens in de religieuze dialectiek van het aan beide gemene scholastisch grondmotief.

De echte barthianen blijven bij het eerste standpunt volharden. Terwijl zij, op het voetspoor van hun leermeester ontkennen, dat de theologie als wetenschap noodzakelijke wijsgerige vooronderstellingen zou hebben, menen zij niettemin, dat de theologie alle mogelijke wijsgerige theorieën (behalve de metafysische, en i.h.b. de *thomistische* metafysica) in haar dienst kan gebruiken, zonder zich aan een van haar te kunnen binden. Voor zover ze tot zelfstandige beoefening van de wijsbegeerte geroepen worden, sloten zij zich aanvankelijk het liefst bij de van Kant uitgegane “kritische” filosofie aan, terwijl ze vervolgens een duidelijke voorliefde voor de irrationalistische existentiefilosofie aan de dag legden. Tenslotte gingen sommigen (als de in 1941 overleden Utrechtse hoogleraar J.C. Franken) openlijk over naar het kamp van de rooms-katholieke neoscholastiek van augustinische richting.

De in deze kring over de verhouding van theologie en wijsbegeerte verkondigde opvatting is trouwens ex parte theologie geheel door het standpunt van de augustinische scholastiek bepaald, en is volgens Cajetan, een van de meest gezaghebbende, oudere Thomas verklaarders, zelfs bij Thomas van Aquino terug te vinden, ofschoon, gelijk we later zullen zien, tegenwoordig van kerkelijke zijde deze Thomasinterpretatie wordt afgewezen. De afwijking van Augustinus begint eerst, waar de barthianen de autonomie van de wijsbegeerte tegenover de theologie erkennen. [mP035]

Een poging tot innerlijke christianisering van de wijsbegeerte is op dit dialectisch standpunt dan ook niet beter dan een verraad gepleegd tegenover de christelijke religie. Men zoekt in deze kring wijsgerig het liefst aansluiting bij de existentiële filosofie (Kierkegaard en Heidegger), en vroeger vooral ook bij Kants kenniskritiek. Men wil in de grond van de zaak de filosofie slechts benutten tot negatieve kritiek op de menselijke hubris in de wetenschap, waarbij men zowel de existentiële filosofie als Kants kenniskritiek voor zgn. “formeel” gebruik meent te kunnen benutten. Dat men daarbij, trots alle fulminant verzet tegen het “thomistisch systeem”, in wezen in een polair scholastisch standpunt blijft steken, daarvan geeft men zich in deze kring blijkbaar geen rekenschap.

Het probleem van de christelijke wijsbegeerte in rooms-katholieke kring

Ook in rooms-katholieke kring, waar in de jongste tijd, met name door het optreden van Maurice Blondel en zijn volgelingen, Gilson en Maritain, het probleem inzake de verhouding van christelijke religie en wijsbegeerte opnieuw aan de orde is gesteld, blijft de overgrote meerderheid van de denkers de mogelijkheid van een intrinsiek christelijke filosofie afwijzen. De toonaangevende thomistische neoscholastiek, althans met haar ponering van de “natuur” als autonome voortrap van de genade, biedt voor de idee van een christelijke wijsbegeerte in de eigenlijke zin van het woord geen aanknopingspunt. De autonomie van de natuurlijke rede op wijsgerig terrein blijft hier in het algemeen een dogma, waaraan men wenst vast te houden en dat ook met de kerkelijke opvattingen over de verhouding van “natuur en genade” het best strookt.

Bij de positiekeuze tegenover de wijsbegeerte der wetsidee werd althans aanvankelijk ook aan deze het scholastisch grondmotief onderschoven. Men zag dan in de ontkenning van de autonomie van de natuurlijke rede en in de eis van een innerlijke reformatie van het wijsgerig denken door de goddelijke Woordenbaring een voluntaristisch “fideïsme”, waarbij de “natuur” door de “genade” wordt “opgeteerd” (Sassen). [mP037]

Hoezeer overigens de traditionele geest van de scholastiek met de irrationalistische en activistische tijdgeest in innerlijke tegenspraak is, zulks belet toch niet, dat verschillende rooms-katholieke denkers met name van de augustijnse richting zich aan deze tijdgeest zoeken aan te passen en zowel de existentie - als de levensfilosofie aan de rooms-katholieke opvattingen trachten dienstbaar te maken. [inlas begin] [mP036]

De Franse denker Maurice Blondel (geb. 1861 te Dyon), die onder sterke beïnvloeding van Léon Ollé-Laprune langs immanent wijsgerige weg het dogma van de autonomie van de wetenschap zocht te weerleggen en voor een katholiek-christelijke wijsbegeerte het pleit voerde, toonde zichzelf in zijn kritiek op de traditionele filosofie sterk door de activistische, irrationalistische tijdgeest beïnvloed. Daardoor bood hij, vooral in zijn depreciëring van de wetenschappelijke begripskennis, een gemakkelijk aanvalsdoel voor de thomistische kritiek,² een kritiek die nog te scherper doel trof, waar Blondel als rooms-katholiek denker zich uiteraard niet los kan maken van het grondmotief “natuur en genade”.

De geestelijke verwantschap, welke de Leidse hoogleraar Ferdinand Sassen tussen de wijsbegeerte der wetsidee en het blondelisme meende te kunnen vaststellen, bestaat dan ook slechts in schijn. De idee van een innerlijke reformatie van het wijsgerig denken door het grondmotief van de Woordenbaring is aan Blondel vreemd, evenals aan de wijsbegeerte der wetsidee het rationalisme, voluntarisme en “fideïsme”, dat Sassen in haar meende te ontdekken. [einde inlas]

² Vgl. E.P. Maes O.P. *De godsdienstphilosophie van Blondel* (N.V. Het Kompas, Mechelen 1934).

Korte typering van de geest van de wijsbegeerte der wetsidee tegenover de huidige geestelijke situatie

In deze gehele geestelijke situatie van onze tijd schijnt dus de jonge reformatische beweging in de wijsbegeerte ondanks alles in een isolement gedrongen, dat haar dwingt op alle fronten strijd te voeren. Die strijd gaat zelfs door in de kring van het gereformeerde denken bij de schifting van de geestelijke nalatenschap van de vader van het calvinistisch reveil in de vorige eeuw dr. Abraham Kuyper.

Met de traditionele opvattingen van een “christelijke wijsbegeerte” heeft zij radicaal gebroken. Haar eis van een *reformatie* van het wijsgerig denken betekent het tegendeel van de scholastische *accommodatiepogingen*. Zij is geworteld in het Schriftuurlijk uitgangspunt van de calvinistische reformatie, maar zij zoekt haar grondslagen niet in een wetenschappelijk-theologische dogmatiek. Terwijl ze openlijk haar gebondenheid aan het grondmotief van de Woordopenbaring belijdt, bindt zij tegelijk een meedogenloze strijd aan tegen iedere vorm van *wijsgerig* dogmatisme, dat zijn [mP038] zelfverzekerdheid in het wijsgerig denken zoekt en zijn religieuze vooroordelen voor theoretische axioma’s uitgeeft.

In dit opzicht is zij de kritische exponent van de anti-dogmatische tijdgeest, maar zij keert haar radicale kritiek van het wijsgerig denken ook tegen de jongste wijsgerige richtingen, die de relativistische ondergrond van die tijdgeest tot openbaring brengen. Zij komt in Kuypers lijn op voor de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap met gelijktijdige loochening van haar onafhankelijkheid van het geloof en de religie. Zij verdedigt het wetenschappelijk karakter van de wijsbegeerte en blijft dus *systematisch*, omdat zonder systematisch denken geen wetenschap mogelijk is. Maar zij bestrijdt ieder “gesloten” stelsel, omdat het tot scholastische verstarring voert en het wijsgerig denken van zijn geestelijke dynamis berooft. Zij onthult het wijsgerig dogmatisme in de zgn. “anti-dogmatische” houding van de filosofische tijdgeest, voor zover deze aan het immanentiestandpunt vasthoudt. Zij heeft krachtens haar reformatisch grondmotief in haar wijsgerig stelsel de principiële strijd aangebonden met de scholastische traditie ook in het reformatisch denken, maar zij weet niettemin de scholastiek in haar klassieke openbaring wetenschappelijk te waarderen om [mP039] haar vaak diepe wijsgerige inzichten. Op dezelfde wijze wil zij ook aan de Griekse en modern humanistische wijsbegeerte ten volle wetenschappelijk recht laten wedervaren, maar zij verzet zich tegen iedere poging tot synthese tussen het christelijk grondmotief en de grondmotieven van de onscriptuurlijke filosofie.

Zij handhaaft de *historische continuïteit* van het wijsgerig denken, maar onder uitdrukkelijk voorbehoud van de *radicale discontinuïteit in de religieuze grondmotieven* en de door deze laatste beheerste wijsgerige grondidee. Zij heeft zich door heel de traditie van het wijsgerig denken laten bevruchten, erkent dus ten volle haar historische bepaaldheid, en stelt zich nochtans in haar *grondconceptie tegenover* de wijsgerige traditie.

Zij is ten volle dynamisch in haar wijsgerige visie op de tijdelijke werkelijkheid, omdat zij de vaste grond van die werkelijkheid boven de tijd zoekt en aan het creatuurlijke geen in zichzelf *afgesloten* bestaan toekent, maar heel de tijdelijke kosmos in een ontsluitingsproces ziet begrepen, waarin zich de onrustige oorsprongstendens naar de voleinding van alle dingen uitdrukt. Maar zij erkent in alle beweging tegelijk de constante scheppingsstructuren.

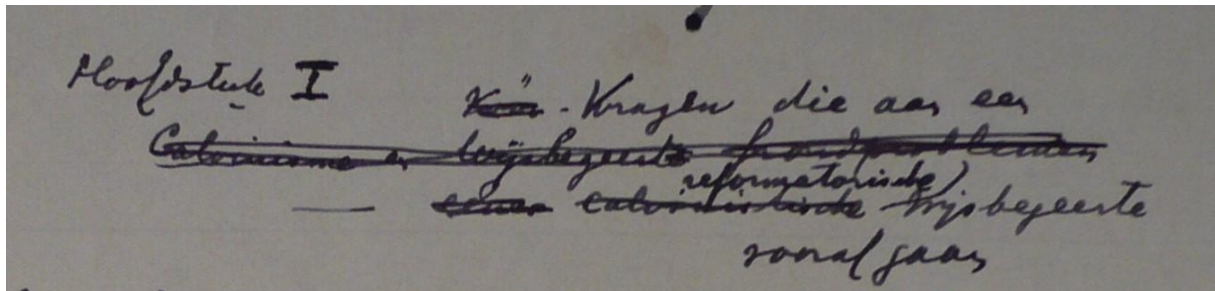
Ze verwerpt het rationalisme en intellectualisme, maar staat even afwijzend tegenover het irrationalisme en voluntarisme.

Op vele van de hier genoemde punten schijnt de houding van de “wijsbegeerte der wetsidee” op het eerste gezicht paradoxaal. Naar traditionele maatstaf gemeten, valt zij uit de toon en krijgt men geen houvast aan haar.

Om haar juiste betekenis in het licht te stellen, moeten wij allereerst een reeks misverstanden zoeken op te helderen, die door de traditie aan de idee van een christelijke wijsbegeerte zijn verbonden. [mP040]

Hoofdstuk [2]

Vragen die aan een reformatrice wijsbegeerte vooraf gaan



§1

Theologische kritiek op de wijsbegeerte der wetsidee

De kritiek, reeds door Schelling in zijn *Philosophie der Offenbarung* op de idee van een religieuze wijsbegeerte in het algemeen, en op die van een christelijke wijsbegeerte in haar differentiëring in rooms-katholieke en protestantse in het bijzonder, uitgeoefend, noopt ons tot een nader onderzoek van de vraag, wat de enig mogelijke zin van een gereformeerde wijsbegeerte kan zijn.

Want het valt niet te ontkennen, dat ook in de gereformeerde wetenschappelijke kring velen nog innerlijk vreemd staan tegenover Kuypers reformatorische grondconceptie van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap en van de *innerlijke reformatie* van deze laatste door de geestelijke dunamis van Gods Woord.

In de strijd, die onmiddellijk na de publicatie van de drie eerste delen van mijn *De wijsbegeerte der wetsidee* in de gereformeerde kring zelf ontbrandde en waarbij de aanval door een gereformeerd theoloog geopend werd, bleek [mP041] al spoedig waar de schoen wrong.

Hier ging het verzet niet tegen de idee van een reformatorische wijsbegeerte als zodanig - wat trouwens van deze zijde ook moeilijk te verwachten viel - maar veeleer tegen de wijze, waarop de ontwerper deze idee gevat en uitgewerkt had.

Korte samenvatting van de gedachtegang van de theologische kritiek.

De gedachtegang, die deze kritiek beheerste, is in het kort aldus samen te vatten: een waarlijk reformatorische filosofie dient zich niet slechts te stellen op de grondslag van de Heilige Schrift, maar nader op die van de gereformeerde belijdenisgeschriften in de ruimste zin van het woord en voorts de historische continuïteit met het theologisch gereformeerde denken van vroeger en later tijd in acht te nemen.

Daar de bedoelde belijdenisschriften zelf door wetenschappelijke theologen zijn ontworpen en daarin mede wetenschappelijk theologische strijdvragen zijn beslist, gaat het niet aan een principieel verschil te maken tussen dogma en dogmatiek, en dus eventueel te gaan schiften, wat in de belijdenisschriften als zodanig een bindend gezag heeft en wat als van wetenschappelijke aard dit gezag voor de wetenschap mist.

Komen bv. in deze geschriften termen voor als “substantie”, “menselijke natuur”, “anima rationalis”, “onsterfelijke ziel” enz. enz., dan moeten deze termen *in historische zin* worden geïnterpreteerd, d.w.z. zó als de toonaangevende theologen, die ze hebben opgesteld, ze verstonden. Blijkt daarbij, dat deze theologische opvattingen geheel stroken met wijsgerige concepties ter zake, die als zodanig [mP042] aan grondmotieven zijn georiënteerd, welke niet van Schriftuurlijk-christelijke oorsprong zijn, dan dienen ze toch als “gereformeerde beginselen” te worden erkend, zolang ze niet langs kerkelijke weg zijn herzien.

Het is ongeoorloofd in een “gereformeerde wijsbegeerte” daarvan op eigen hand af te wijken. Op deze wijze ondergraaft men de belijdenis. Zie hier in het kort de hoofdstrekking van dit theologisch betoog. Voor de traditionele opvatting, die leerde, dat de mogelijkheid van de wijsbegeerte als wetenschap staat en valt met de erkenning van de volstrekte autonomie van de “rede” tegenover het “geloof” moest dit uiteraard “koren op de molen” zijn. Een klemmender bewijs voor de principiële onmogelijkheid van een reformatorische filosofie, die op de naam van “wetenschap” wil blijven aanspraak maken, zou men zich van deze zijde moeilijk kunnen wensen. En zie hier dus de uiterst delicate positie van de aanhangers van de “wijsbegeerte der wetsidee”, dat zij in hun pleit voor het goed recht, van een gereformeerde wijsbegeerte enkele gereformeerde theologen in ongewild bondgenootschap bracht met de pleitbezorgers van de idee van de “neutrale wetenschap”.

Want voor ieder, die de betekenis van Kuypers idee van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap nog verstaat, moet het duidelijk zijn, dat een opvatting van “gereformeerde wijsbegeerte”, gelijk ze hier van theologische zijde werd voorgedragen, met de *aard* van het wetenschappelijk bedrijf ten enenmale onverenigbaar is.

De consequenties van deze gedachtegang

Waarop komt zij immers neer? Op de toekenning van bindend gezag aan de kerk [mP043] als zodanig in vragen van wetenschappelijke aard.

Tevergeefs zou de theologische kritiek deze consequentie trachten te ontgaan, door formeel de kerk buiten spel te laten en aan het curatorium van de Vrije Universiteit de taak over te laten de al of niet overeenstemming van bepaalde intern-wetenschappelijke concepties met de gereformeerde belijdenisschriften te beoordelen. Immers is hier, gelijk wij zullen zien, niet een kwestie van *formele*, maar van *materiële* competentie in het geding. De *uitlegging van belijdenisschriften* kan naar haar *aard* slechts aan de kerk als institutaire gemeenschap van christgelovigen in de georganiseerde dienst van het woord en van de sacramenten toekomen. Het curatorium van een universiteit is daartoe qua talis evenmin competent als de wereldlijke overheid. Zouden de statuten van een vereniging voor hoger onderwijs inderdaad volgens hun nadere toelichting de toetsing van het universitaire onderricht in alle faculteiten aan de belijdenisschriften van de gereformeerde kerken impliceren, dan kan hiermee voor *zover het de interpretatie van de belijdenisschriften zelf betreft* toch slechts een *formele* competentie aan het curatorium zijn verleend, die zich *materieel*, bij haar uitoefening, naar de uitspraak van de kerk zou moeten richten, wil zij niet het *kerkelijk karakter* van de confessie miskennen en de belijdenis overleveren aan de willekeurige interpretatie van personen, die *als zodanig materieel onbevoegd* zijn. Dat *hierdoor* op zichzelf de soevereiniteit in eigen kring van een gereformeerde universiteit nog niet behoeft te worden aangetast, is duidelijk, wanneer men slechts in het oog houdt, dat de beoordeling van het gereformeerd karakter van het *onderwijs* naar *zijn intern-wetenschappelijke aard* niet aan de kerk, maar aan de universiteit toekomt. Hoogstens kan de vraag rijzen, of het wel aanbeveling verdient de gereformeerde belijdenisschriften als zodanig onder de grondslagen van de gereformeerde wetenschap op te nemen, omdat men op deze wijze toch weer de wetenschap in haar *grondslagen* aan de kerk als instituut bindt, dat toch naar gereformeerde opvatting geen onfeilbaarheid bezit. Deze vraag kan eerst definitief worden beantwoord, als wij het probleem van het aanknopingspunt tussen christelijke religie en wijsbegeerte hebben behandeld. Maar het kerkelijk karakter van de confessie is in elk geval onloochenbaar. Daarom kon de theologische kritiek de consequentie van haar standpunt niet ontgaan, zonder dat zij het kerkelijk karakter van de belijdenis aantastte. Maar de bedoelde consequentie tast niet minder het karakter van de *wetenschap* aan. [mP044] Zij zou het doodvonnis betekenen niet slechts voor een gereformeerde wijsbegeerte, die op de naam wetenschap zou willen aanspraak maken, maar tegelijk voor heel Kuypers conceptie van de Vrije Universiteit, die nadrukkelijk op de interne vrijheid van de wetenschap tegenover de kerk gegrond was. Want hierover kan geen redelijke twijfel bestaan: *wezenlijk wetenschappelijke* vragen kunnen slechts langs *wetenschappelijke weg* en niet door machtspreuken van een kerkelijke autoriteit worden opgelost.

Het stemt dan ook tot verheuging, dat de kritiek van bedoelde theologische zijde op de wijsbegeerte der wetsidee uitgeoefend, zo weinig weerklank bleek te vinden in het gereformeerde leven. Men voelde hier intuïtief, dat zij uit een geesteshouding voortspoot, die met Kuypers reformatorisch streven op het terrein van de wetenschap in de grond van de zaak in tegenspraak was.

Toch denk ik er niet aan, haar te “kleineren” of in een minder ernstig daglicht te stellen. Integendeel! Al schijnt een ingaan op haar argumenten op het eerste gezicht de heropening van een strijd, die sinds Kuypers optreden in gereformeerde kring eens en vooral

beslist scheen, in werkelijkheid staat de zaak aldus, dat met Kuypers overwinning op het stuk van de interne vrijheid van de wetenschap tegenover kerk en staat, alleen de *beginselfvraag* was opgelost. Bij de uitwerking van zijn grondgedachte: de “soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap” stuit men [mP045] inderdaad op problemen, die nog lang niet als “opgelost” konden gelden, *nòch* in de gereformeerde kring, *nòch daarbuiten*.

Zo beschouwd, heeft de hier om de “wijsbegeerte der wetsidee” gevoerde strijd, inderdaad aanspraak op universele belangstelling van heel de wetenschappelijke wereld. Want deze wijsbegeerte heeft niet slechts betekenis voor hen, die het gereformeerde uitgangspunt delen. Door haar radicale kritiek van het wijsgerig denken heeft zij ook het traditionele dogma van de volstreckte zelfgenoegzaamheid van de wetenschap op eigen terrein en haar scheiding van het geloof als in strijd met de *aard van de wetenschap* in het licht gesteld. Is deze kritiek juist, dan moet de in de wijsbegeerte gangbare opvatting inzake de onafhankelijkheid van het theoretisch denken van het geloof principieel worden herzien.

Een reeks vragen

Maar dan dringt zich tegelijk een gehele reeks uiterst netelige problemen op. In de eerste plaats: de “wijsbegeerte der wetsidee” verdedigt in Kuypers lijn de “interne soevereiniteit in eigen kring” van de wetenschap met gelijktijdige loochening van haar interne zelfgenoegzaamheid tegenover het geloof en de religie. Zij meent te kunnen aantonen, dat het wijsgerig denken principieel *afhankelijk* is van een religieus uitgangspunt en door het geloof zijn richting op dit uitgangspunt ontvangt. Hoe is een en ander zonder innerlijke tegenspraak te rijmen? Eist niet de eerste stelling dat de wetenschap in de volle zin van het woord *wetenschap* moet blijven en dus geen inbreuk van de zijde van het geloof dulden kan, terwijl daarentegen de tweede stelling door haar binding van de wijsbegeerte aan religie en geloof daarmee glad in tegenspraak schijnt te komen? [mP046]

In de tweede plaats: gesteld al, dat de wijsbegeerte der wetsidee kan aantonen, dat geen wezenlijke tegenstrijdigheid tussen de beide stellingen bestaat, maar dat integendeel juist de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap de bedoelde binding eist, hoe stelt zo zich dan eigenlijk in concreto de verhouding tussen religie, geloof en wetenschap op reformatorisch standpunt voor? Wil ze haar religieus uitgangspunt op de Heilige Schrift gronden, dan dient zij aan te geven, welke opvatting van de Heilige Schrift zij huldigt. Wil ze niet in een volstrekt individualisme vervallen, dan zal zij daarbij de binding aan de kerkelijke gereformeerde belijdenisschriften niet kunnen ontgaan. Zelfs deze kerkelijke binding schijnt echter niet voldoende. Het is de theologische dogmatiek, die de inhoud van deze belijdenisschriften in wetenschappelijke vorm heeft doorgedacht. Slechts zij schijnt dus in staat de noodzakelijke religieuze vooronderstellingen van een gereformeerde wijsbegeerte “voor wetenschappelijk gebruik” nader te bepalen.

Voorts, de Heilige Schrift eist exegese. Nu behoort de wetenschappelijke exegese van de Bijbel toch wel tot de taak van de theologie. Er schijnt dus geen ontkomen aan de gevolgtrekking: een reformatorische wijsbegeerte kan haar “christelijke grondslagen” slechts aan de gereformeerde theologie ontleen en staat, in haar principiële gebondenheid aan de gereformeerde belijdenisschriften, onder kerkelijk gezag, dat haar onder theologische voorlichting ook bepaalde wetenschappelijke opvattingen met bindende autoriteit kan opleggen, voor zover die in de bedoelde confessies haar uitdrukking schijnen te hebben gevonden. Dit wil dus zeggen: alle wegen schijnen weer naar het standpunt van de theologische bestrijder van de wijsbegeerte der wetsidee te voeren: de idee van een gereformeerde wijsbegeerte schijnt bij haar [mP047] uitwerking noodzakelijk uit te moeten lopen in de dogmatische theologie en de eventueel ook *met wetenschappelijk gezag* bindende kerkleer. En wat hier voor de reformatorische wijsbegeerte als noodzakelijke gevolgtrekking wordt voorgesteld, zal uiteraard impliciet ook voor de niet-theologische vakwetenschappen,

dus tenslotte voor de gehele wetenschapsbeoefening op gereformeerde grondslag, als dwingend worden beschouwd. Kuypers idee van een vrije wetenschap schijnt niet te redden.

Men ziet het: het redebeleid van de theologische oppositie, dat zich - schoon met tegenovergestelde bedoeling - geheel dekt met dat van de principiële verdedigers van de “neutrale wetenschap”, is niet zonder logische scherpste. Wie toegeeft dat het *uitgangspunt* van het betoog juist is, wordt met meedogenloze consequentie in een richting gedreven, waarbij Kuypers idee van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap tot een illusie wordt gemaakt.

Het verdient juist om deze reden onze volle en ernstige aandacht. Een betoog, als wij hier kort weergaven, wordt niet werkelijk weerlegd, wanneer men “in klein formaat” zich op detailpunten tracht te verdedigen, en niet tot zijn verkeerde *wortel* doordringt. Hier is inderdaad de principiële mogelijkheid van de christelijke wetenschap in het geding.

Behalve de kwestie van de verhouding van kerkelijk leergezag en wijsgerige wetenschap, is hier ook die i.z. de verhouding van de laatste tot de dogmatische theologie aan de orde, die vanaf de patristiek een van de neteligste vraagstukken van het christelijk denken bleek te zijn.

Hier dringt zich ook het standpunt van de zgn. dialectische theologie tegenover het probleem van de christelijke wetenschap ter overweging op: slechts de christelijke theologie kan op dit standpunt de taak van een christelijke wetenschap vervullen, voor zover men althans de theologie nog als wetenschap laat gelden. Van een christelijke wijsbegeerte [mP048] met eigen taak en onderzoekingsveld kan evenmin sprake zijn als van christelijke vakwetenschap in niet-theologische zin.

Inderdaad, het is niet te veel gezegd, wanneer wij vaststellen, dat de idee van een reformatorsch-christelijke filosofie ook het volle gewicht van de traditie tegen zich heeft, een traditie, die zich ook heden ten dage uit alle geestelijke fronten haar geharnaste verdedigers heeft vergaderd.

§2

Gereformeerde wijsbegeerte en gereformeerde belijdenis

De theologische kritiek verliet principieel Kuypers lijn, doordat zij zich eigenlijk van het probleem van een gereformeerde wijsbegeerte in het geheel geen rekenschap gaf. Haar op zichzelf te waarderen intenties waren alleen gericht op onverzwakte handhaving van de gereformeerde belijdenis en op een bestrijding van een vermeende individualistische en onhistorisch poging geheel op eigen hand de religieuze grondslagen van een wijsgerig stelsel vast te stellen met negering enerzijds van het gemeenschapskarakter van de gereformeerde beginselen, met negering anderzijds van de historische traditie. [mP049]

De formalistische opvatting van de belijdenis

Haar principiële fout, was, dat zij meende in de *vorm* van de kerkelijke belijdenisschriften een criterium te kunnen vinden voor de bepaling van het gereformeerde *karakter* van de wetenschapsbeoefening. Dit *formalisme* voerde haar tot de onhoudbare consequentie, dat aan de kerk als zodanig ook rechtstreeks - of althans zijdelings - gezag in intern wetenschappelijke vragen moet worden toegekend, wanneer eventueel kan worden aangetoond, dat de belijdenis zich daarover uitdrukkelijk heeft willen *uitspreken*.

Men vraagt zich m.a.w. niet af, welke innerlijke *aard* de belijdenisschriften als *kerkelijke* documenten hebben, maar leidt uit de *kerkelijke ontstaansvorm* van deze geschriften een althans in *beginsel onbepaalde materiële competentie* van de kerk af, om zich over ieder vraagstuk met bindend gezag uit te spreken, wanneer haar zulks gewenst voorkomt. Wanneer men de zaak principieel aldus stelt en alleen *zó* meent de kerkelijke belijdenisschriften onverzwakt te kunnen handhaven, dan heeft men zichzelf ook het recht ontnomen, de geruststellende verklaring eraan toe te voegen, dat de kerkelijke instanties daarbij wel de nodige wijsheid zullen betrachten en zich voor een werkelijke overschrijding van haar bevoegdheid zullen hoeden.

Neen, het formalistisch standpunt *mag* als zodanig de *materiële* competentiegrenzen *zelfs niet achteraf* in rekening stellen. Het formalisme is ex origine *absolutistisch*; het loochent en *moet* krachtens zijn grondslag en uitgangspunt loochenen iedere materiële bevoegdheidsgrens, die uit de *aard* van het kerkelijk instituut zou voortvloeien. [mP050] Dit betekent de principiële verloochening van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap en daarmee de verloochening van de beginselen, waarop de Vrije Universiteit gebouwd is.

Is de onderscheiding tussen dogma en dogmatiek te handhaven?

Nu zou men toch nog kunnen beproeven het bestreden standpunt tegen de hierboven daarop geoefende principiële kritiek te verdedigen. Men zou de zaak nl. aldus kunnen stellen: het *materiële* gezag van de belijdenisschriften hangt weliswaar principieel aan de innerlijke *aard* van de kerkelijke confessie, en kan dus als zodanig niet van *wetenschappelijk* karakter zijn. Maar in de *concrete* grensvragen, waar precies de taak van de wetenschap begint en die van het kerkelijk leergezag eindigt, kan de beslissing niet aan het individueel inzicht worden overgelaten. De historie heeft toch wel genoegzaam aangetoond, dat men in naam van de vrijheid van de wetenschap de kerkelijke belijdenis in haar grondslagen heeft aangetast. In dit geval kan men de kerk zeker niet het recht ontzeggen tegen zulke wetenschappelijke aanvallen op de christelijke leer bindende uitspraken te geven, die zich dus “formeel” op wetenschappelijk terrein begeven. Zo heeft de kerk zich in haar belijdenis ook veelszins tegen dwalingen op *theologisch* gebied moeten keren. Zij heeft daarbij haar standpunt zelf *theologisch* moeten doordenken en in de belijdenisschriften vastleggen. Dit verklaart, waarom een scherpe onderscheiding tussen kerkelijke confessie en theologische wetenschap, dogma

en dogmatiek, niet is door te voeren, zonder dat men gevaar loopt het gezag van de belijdenis aan te tasten. [mP051]

Bij de overweging van de laatstelijk aangevoerde argumenten ter verdediging van het standpunt van de theologische kritiek moet begonnen worden met de erkenning van hun gedeeltelijke juistheid. Inderdaad kan de bepaling van de grenzen van het gezag van de belijdenisschriften niet worden overgelaten aan ieder individuele beoordeling. Dit zou ongetwijfeld neerkomen op een prijsgeving van de kerkelijke belijdenis als geloofsdocument van de *kerkelijke gemeenschap*. Maar - en zie hier de zwakke stee in het betoog - uit deze op zichzelf juiste stelling kan nimmer een conclusie worden getrokken, die het juiste uitgangspunt [mP052] van de nadere argumentatie: de kerkelijke bevoegdheid strekt zich *principeel* niet uit tot vraagstukken, die naar hun *innerlijke aard* tot het terrein van de wetenschap behoren, weer impliciet zou prijsgeven: nòch de theologie nòch enige andere wetenschap kan de oplossing van *naar hun innerlijke aard* wezenlijk *wetenschappelijke* problemen, overlaten aan de bindende uitspraak van een orgaan, dat als zodanig ieder wetenschappelijk gezag *mist*. De bepaling van *wat* principeel tot het terrein van de kerkelijke belijdenis en van *wat* principeel tot het terrein van de wetenschap behoort, is niet een zaak van subjectieve appreciatie. Zij ligt in de *aard van de zaak*. Het is juist het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring, dat hier een in de goddelijke scheppingsorde zelf gefundeerd criterium biedt.

De *formele* bevoegdheid van de kerk, om aan de christelijke geloofsinhoud, die als zodanig alleen op de Heilige Schrift gebaseerd kan zijn, een *leerstellige vorm* te geven, kan zich nimmer uitstrekken buiten de principiële grenzen van zijn *materiële* competentie, die alleen bepaald is door *de aard* van het kerkelijk instituut als tijdelijke, institutaire *geloofsgemeenschap* in Christus Jezus in de georganiseerde dienst van het woord en van de sacramenten. Gaat men ook maar één stap verder, gelijk in het hier gekritiseerde redebeleid geschiedde, dan vervalt men - ook *onbedoeld* - noodzakelijk in een kerkelijk positivisme en formalisme, dat de *formele* bevoegdheid over de *materiële* laat beslissen. De consequenties van dit formalisme veroordelen zijn grondslag en uitgangspunt. Zij stellen menselijke vormgeving boven het gezag van de goddelijke ordinantiën, die de innerlijke *aard* van de levenssferen aan alle menselijke willekeur onttrekken. [mP053] Dit gehele standpunt komt ook in strijd met de beste tradities in de gereformeerde kerken, die zich steeds tegen het confessionalistisch drijven hebben verzet en zich van de gebrekkigheid en onvolkomenheid van iedere menselijke vormgeving aan de geloofswaarheid van de christelijke religie ten volle bewust waren. Zo heeft reeds de beroemde synode van Dordrecht geen wetenschappelijk theologische uiteenzetting van het leerstuk van de uitverkiezing willen geven en werd uitdrukkelijk bij het formuleren van de dortse leerregel gestipuleerd, dat deze formulering niet “academisch” of “scholastisch” mocht zijn en zich diende te onthouden van eigenlijk *wetenschappelijke* vraagstukken.¹

Een andere opvatting is op reformatorisch standpunt ook niet mogelijk.

Ongetwijfeld moet de belijdenis worden uitgelegd in de zin, waarin zij bij haar opstelling bedoeld was. Maar naar de aard van de kerkelijke confessie kan deze zin nooit een *wetenschappelijke* zijn. De zgn. “*historische*” *interpretatie* kan slechts *geloofsvragen* betreffen. [mP054]

Formalistische opvatting van het gezag van de wetenschap

Maar, zo zal men tegenwerpen, met dit al is nog niet geantwoord op het ongetwijfeld sterke argument, dat de wetenschap telkens weer haar vrijheid misbruikt heeft, om de christelijke geloofswaarheden in de positieve vorm van de kerkelijke belijdenis in haar

¹ Vgl. hierover prof. K. Dijk in zijn proefschrift *De strijd over infra- en supra-lapsarisme in de gereformeerde kerken van Nederland* (V.U. 1912), blz. 170 vlg. en blz. 185.

grondslagen aan te tasten. Ik antwoord: dit is toch inderdaad impliciet wèl geschied. Immers de wetenschap, die op deze wijze haar interne, in de *aard* van het wetenschappelijk bedrijf gegronde, grenzen te buiten ging, deed zulks juist krachtens een soortgelijke formalistische opvatting ten aanzien van de bevoegdheid van de wetenschap, als men in de theologische kritiek op de wijsbegeerte der wetsidee ten aanzien van de bevoegdheid van de kerkelijke belijdenisschriften bleek te huldigen.

Alles wat in wetenschappelijke *vorm* werd geleeraard, werd voor “wetenschap” uitgegeven, omdat men van de absolute soevereiniteit en zelfgenoegzaamheid van de “theoretische rede” uitging. D.w.z. aan deze zgn. “wetenschappelijke” kritiek op het christelijk dogma lag een *geloof* in de soevereiniteit van de menselijke rede ten grondslag, dat van christelijk standpunt slechts als “ongeloof” valt te kwalificeren. En dit “ongeloof” voerde de wetenschap tot een formalistische opvatting van haar bevoegdheid, die weer noodzakelijk tot een botsing met de kerkelijke bevoegdheidssfeer moest leiden. Maar zulk een formalisme in de wetenschap valt niet doeltreffend door een formalisme in de opvatting van de kerkelijke belijdenis te bestrijden. En men mag zeker het argument i.z. een misbruik van de vrijheid van de wetenschap tot ondergraving van de christelijke geloofswaarheden niet richten tegen een wijsbegeerte, die de formalistische opvatting van de bevoegdheidssferen op ieder levensterrein aan zulk een *radicale* kritiek heeft onderworpen. [mP057]

Nu kan men nog tegenwerpen: uw betoog treft alleen de wezenlijke grensoverschrijding van de zijde van de ongelovige wetenschap. Het raakt echter niet de gevaren, die de christelijke geloofsleer dreigen van de zijde van een wijsbegeerte of theologie, die zich wel principieel op christelijk standpunt willen stellen, maar niettemin in dwalingen vervallen, die de belijdenis van de kerk op fundamentele punten aantasten. De christelijke kerk heeft zich immers juist in de strijd tegen zulke ketterijen genoopt gezien haar dogma steeds scherper te formuleren en uit te bouwen en daarbij de hulp van de dogmatische theologie niet kunnen ontberen. Dit betoog is natuurlijk zonder twijfel juist, maar rechtvaardigt weer niet de formalistische conclusie, die men daaruit ten aanzien van het leergezag van de kerk ook in wetenschappelijke vragen meent te kunnen trekken. [inlas begin] [mP055]

De kerk heeft tot onafwijsbare taak haar belijdenis onverzwakt te handhaven tegen alle dwalingen, onverschillig van welke zijde zij in de gemeente mogen worden gepropageerd.

Hierbij dient natuurlijk tweëerlei te worden vooropgesteld: 1^e dat de belijdenisschriften steeds onderworpen blijven aan de toets van de goddelijke Woordopenbaring en 2^e dat de dwalingen inderdaad de belijdenis zelf in haar *innerlijk karakter* van positieve formulering van de christelijke geloofswaarheden moeten aantasten. De bestrijding van *wetenschappelijke* dwalingen *als zodanig* valt echter buiten de competentie van de kerk. Ik geloof, dat op dit punt althans *in beginsel* van meet af volkomen overeenstemming onder de gereformeerden heeft bestaan. Wij zullen later nog zien, hoe hier ook het principiële aanknopingspunt ligt voor de bestrijding van de tegenwoordig blijkbaar weer ingedrongen misvatting als zou tenslotte de theologie aan een christelijke wijsbegeerte haar christelijke grondslagen hebben te leveren, reeds om deze reden, dat alleen *zij* de Heilige Schrift behoorlijk zou kunnen “uitleggen”. Wat ten aanzien van de wetenschappelijke vrijheid van de exegese geldt, geldt uiteraard evenzeer ten aanzien van de wetenschappelijke vrijheid van de theologische dogmatiek, d.w.z. met hetzelfde principiële voorbehoud ten aanzien van de kerkelijke bevoegdheid op het stuk van het *dogma*. Hoe zou men dan de wetenschappelijke vrijheid aan een *gereformeerde wijsbegeerte* willen onthouden op het [inlas vervolg] [mP056] stuk van de intrinsiek *wijsgerige* vraagstukken?

Afwijking van de belijdenis *kan* naar haar innerlijke aard nimmer iets anders zijn dan afwijking van de *christelijke geloofswaarheden*, gelijk ze ons in Gods Woord zijn geopenbaard en door de kerk in de interne sfeer van haar leergezag behoren te worden

gehandhaafd. Wordt *in wetenschappelijke vorm* een aanval op de confessie gedaan, die de toets van de Heilige Schrift niet kan doorstaan, dan mag deze *vorm* natuurlijk de kerk niet weerhouden wezenlijk dwalingen *op het stuk van het geloof*, die zich in deze vorm kleden, af te wijzen. Zij blijft immers geheel binnen haar *materiële* bevoegdheidssfeer. Daar de kerk hierbij *formeel* met de wetenschap in contact treedt, kan daarbij wellicht ook een theologische *formulering* van het standpunt van de kerk en dat van de door haar verworpen stellingen, voor zover die tot goed begrip van de zaak noodzakelijk is, niet altijd worden vermeden, gelijk de kerk zich bij strijdvrage ook door *wetenschappelijke theologen* laat *voorlichten*. Nimmer kan echter een *wetenschappelijke uitdrukking* als substantie, “anima rationalis” enz. op zichzelf het bindend gezag van de belijdenis bezitten, noch mag zij worden geïnterpreteerd in deze zin, dat de kerk daarmee een bepaalde *wetenschappelijke opvatting* met haar leergezag zou dekken. Om het nog eens te herhalen: van een wezenlijke afwijking van de belijdenis kan slechts sprake zijn, wanneer in materiële zin het geloofsstuk is aangetast, dat in de confessie haar stellige vorm heeft gekregen. M.a.w. over de gehele linie blijven belijdenis enerzijds en theologische en wijsgerige wetenschap anderzijds *in materiële zin* ten strengste *onderscheiden*, al zijn ze *in formele zin* nog zo nauw met elkaar *vervlochten*. [einde inlas]

Een parallel: de van rechtsleven en dogmatische rechtswetenschap

Hier kan - nu we ons nog in het voorstadium van onze onderzoekingen bevinden - een vergelijking met de verhouding van rechtsleven en rechtswetenschap voorlopig tot verheldering bijdragen. Want het is reeds herhaaldelijk opgemerkt, dat in kwesties, als hier ten aanzien van kerkelijk dogma en theologische dogmatiek aan de orde komen, een verrassende parallellie bestaat met de vragen, welke zich ten aanzien van de verhouding van wetgeving en rechtspraak binnen de staat enerzijds en dogmatische rechtswetenschap anderzijds voordoen.

Het valt immers niet te ontkennen, dat in de moderne ingewikkelde rechtskwesties zowel wetgeving als burgerlijke en administratieve rechtspraak wetenschappelijk-juridische scholing en voorlichting vereisen. [mP058]

Evenmin valt te ontkennen, dat wetgever en rechtspraak beide bindende vorm geven aan het recht, dat door de dogmatische rechtswetenschap op wetenschappelijke wijze wordt onderzocht.

Kan de rechtswetenschap formele rechtsbron zijn?

Is de dogmatische rechtswetenschap echte wetenschap?

Wil dit nu zeggen, dat wetgeving en rechtspraak als zodanig wetenschappelijk gezag zouden bezitten en omgekeerd de rechtswetenschap als juridische ontstaansvorm (formele bron) van het recht zou mogen worden beschouwd? Beide opvattingen zijn verdedigd, de eerste vooral van naïef-formalistisch-positivistische zijde, de tweede door de zgn. historische rechtsschool. En de mening, dat wetgeving en rechtspraak als zodanig wezenlijk rechtswetenschappelijke kwesties met bindend gezag zouden kunnen “oplossen” heeft ernstige, rechtswijsgerig geschoolde juristen er toe gebracht, aan de zgn. dogmatische rechtswetenschap het innerlijk karakter van wetenschap te ontzeggen, omdat zij niet vrij zou zijn in haar onderzoek, maar dogmatisch gebonden aan de uitspraak van overheidsinstanties. v. Kirckmans requisitoir tegen de dogmatische rechtswetenschap: “drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und Bibliotheker werden Makulatur” heeft tot op de huidige dag zijn suggestieve invloed niet verloren. In de “*Rechtsphilosophie*” van de bekende Duitse strafrechtgeleerde Gustav Radbruch bv. werd het in enigszins verzachte vorm herhaald en onder sommige rechtshistorici vond het gerede bijval.

Ik voer deze parallel tussen de verhouding van kerkelijk leergezag en dogmatische theologie enerzijds en die van overheidsgezag en dogmatische rechtswetenschap niet verder

door, dan het punt van vergelijking toelaat. Ik ontken dus allerm minst, dat de eerste relatie een zeer uitzonderlijk karakter vertoont, dat met de geheel enige positie van het geloof in het menselijk leven onverbrekkelijk samenhangt. [mP059]

De theologen moeten slechts dit uitzonderlijk karakter niet zoeken in de zgn. dogmatische gebondenheid van hun wetenschap. Want dit is geen exclusieve bijzonderheid van de dogmatische theologie, doch hangt, gelijk wij zullen zien, ten nauwste samen met de *aard van ieder normatief onderzoekingsveld*. Ook de dogmatische rechtswetenschap neemt op dit punt geen uitzonderingspositie in ten aanzien van de overige zgn. normatieve wetenschappen. In de moraalwetenschap, de wetenschap van de omgangsvormen, de esthetica en de taalwetenschap, om slechts enkele voorbeelden te noemen, treffen wij overeenkomstige standen van zaken aan.

In de tegenwoordige stand van ons onderzoek vestig ik slechts de aandacht op de principieel foutieve conclusies, die sommige wetenschappelijke juristen en theologen beide uit de “dogmatische gebondenheid” van hun vakgebied en de hulpdienst door de wetenschap aan rechtsvorming en belijdenisvorming verleend, getrokken hebben.

Rechtsmacht en wetenschappelijk gezag

De zaak is deze, dat rechtsvorming persé onderstelt juridische competentie, “*rechtsmacht*”, gelijk de jurist het noemt, terwijl de rechtswetenschap *als zodanig* nimmer iets anders dan *wetenschappelijk gezag* kan bezitten en dus nimmer *qua talis* als rechtsbron in juridische zin in aanmerking komt, al moge haar *historische macht* en invloed op het proces van de rechtsvorming nog zo groot zijn. Want in het juridisch begrip van rechtsbron zijn de formele en de materiële zijde onafscheidelijk met elkaar verbonden. Anderzijds kan het bindend gezag van de rechtsvormer (niet alleen van de statelijke wetgever, maar van ieder rechtsvormend orgaan) zich alleen uitstrekken over het positieve recht als “veld van onderzoek” van de rechtswetenschap, [mP060] en dan nog alleen binnen de grenzen door Gods scheppingsorde in de structuurprincipes van het recht en de menselijke samenlevingskringen bepaald, maar nimmer over de rechtswetenschap *als zodanig*.

Dit houdt dus ook in, dat wetenschappelijke definities in wet en rechtspraak opgenomen, *nimmer als zodanig juridisch bindend gezag kunnen hebben*, zelfs al waren zij aan de meest eminente rechtsgeleerden ontleend. Iets geheel anders is natuurlijk de zgn. “authentieke interpretatie” in de wet, die in het geheel geen dogmatisch-wetenschappelijk karakter draagt, maar naar haar aard positieve rechtsvorming is. De authentieke interpretatie bindt de dogmatische rechtswetenschap op dezelfde voet als alle positief recht zulks doet. Zij behoort tot het juridisch veld van onderzoek en heeft dus zelf geen wetenschappelijke pretenties of gezag.

Het verschil tussen de zgn. natuurwetenschappen en de zgn. normatieve wetenschappen **Normatief beginsel en menselijke vormgeving**

De mathesis, de fysica, de biologie en andere zgn. natuurwetenschappen zijn evenzeer gebonden aan haar veld van onderzoek. Het verschil is alleen, dat deze onderzoekingsgebieden als zodanig *niet van normatieve aard zijn*, zodat hier geen vormend gezag optreedt, dat de op deze gebieden heersende wetten eerst een *bindende positieve vorm* moet geven. Dit laatste is een eigenaardigheid van alle normatieve aspecten van de werkelijkheid, welke in het historisch aspect zijn gefundeerd. De normen of behoorlijkeheidsregels zijn in de structuren van de tijdelijke wereldorde door God slechts als *beginselen* gegeven, en deze beginselen eisen een *positieve vormgeving* op de grondslag van de historische ontwikkeling. Afgezien van de Heilige Schrift als positieve vorm van de goddelijke Woordenopenbaring, waarin de de mens ingeschapen beginselen van het geloof een concrete goddelijke inhoud ontvangen, is deze positieve vormgeving steeds *mensenwerk*,

waarin het subjectief oordeel een belangrijke rol speelt. Maar zij is principieel verschillend van *schepping*, want zij kan slechts een bindende vorm geven aan *normbeginnelsen*, die als zodanig aan alle menselijke willekeur onttrokken zijn en blijft bovendien gebonden aan de cultuurnormen, die de [mP61] historische ontwikkeling reguleren.

Dat dus in de normatieve velden van onderzoek positieve vormgeving aan de normatieve wetten plaats vindt, is toch waarlijk geen reden om de mogelijkheid van echt wetenschappelijk onderzoek van de desbetreffende aspecten van de werkelijkheid in twijfel te trekken. In dit geval zou ook het gehele historisch cultuuraspect dat als zodanig niet anders is dan het aspect van de *vrije beheersende vormgeving*, zich principieel aan wetenschappelijk onderzoek onttrekken.

De historiewetenschap

Nu heeft men zowel van neokantiaanse, als van positivistisch-historistische zijde wel beweerd, dat de cultuurverschijnselen slechts als “feit”, maar *nimmer onder normatief gezichtspunt* voorwerp van wetenschap kunnen zijn. Deze in de moderne wetenschap zeer gangbare opvatting was geheel beheerst door het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid. Maar ik meen, dat de wijsbegeerte der wetsidee in haar analyse van de modale structuur van het historisch aspect van de werkelijkheid heeft aangetoond, dat enerzijds ook de historiewetenschap onbestaanbaar is zonder normatieve cultuurmaatstaven, die door haar bewust of onbewust aan haar onderzoek worden ten grondslag gelegd, en dat anderzijds de cultuurontwikkeling zelf nimmer in haar eigenlijk historisch karakter kan worden gevat, wanneer men haar *normatieve geaardheid* buiten rekening zou trachten te stellen.

De cultuurgebondenheid van de wetenschap en de soevereiniteit in eigen kring van de laatste

De wetenschap zelf blijft, zelfs in de natuurwetenschappelijke vakgebieden, *cultureel gebonden*, met behoud echter - en daar komt het op aan - van haar typische *eigengeaardheid*, die als zodanig niet tot de modale aard van het cultuuraspect is te *herleiden* en die haar ook haar *soevereiniteit in eigen kring* waarborgt zowel tegenover de typische cultuurgemeenschap van de natie of van het gehele Avondland, als tegenover het kerkelijk instituut. [mP062] Want de soevereiniteit in eigen kring, die in de tijdelijke goddelijke wereldorde gegrond is, impliceert altijd tweemaal: *enerzijds*: “*onzelfgenoegzaamheid*” in alzijdige interne en externe gebondenheid aan alle andere levenskringen en aan de religieuze wortel van de werkelijkheid; *anderzijds*: *eigenwettelijkheid* en *volledig behoud van eigen innerlijke aard*, hetgeen ieder *overgrijpen* van de ene kring *in de interne sfeer* van de andere principieel uitsluit. Dit alles dient in het oog te worden gehouden bij de beoordeling van de zgn. dogmatische gebondenheid van de normatieve wetenschappen. [mP063]

De *wetenschappelijke vrijheid* wordt door de *gebondenheid aan het normatieve veld van onderzoek* nimmer aangetast.

De juridische ontstaansvorm van de wet geeft de jurist geen waarborg, dat alles wat zich in deze vorm kleedt, ook inderdaad de *materiële geaardheid* van positief recht bezit. De wetenschap blijft volkomen vrij in haar wetenschappelijke kritiek het *materiële* criterium voor wezenlijk bindend stellig recht uit de goddelijke structuurwetten van het recht in de menselijke samenleving zelfstandig op te sporen. Dit is zelfs haar onafwijsbare *plicht*. De formalistische opvatting, die in de tijdelijke *ontstaansvorm* op zichzelf het afdoende criterium meent te vinden, is persé *onwetenschappelijk*. Zij zinkt reddeloos ineen, onder v. Kirchmans requisitoir. Want, wanneer het inderdaad louter van wetgeverswillekeur zou afhangen of een voorschrift intrinsiek *rechtskarakter* bezit, dan is er geen *waarheidscriterium* voor het wetenschappelijk onderzoek van het positieve recht en zonder waarheidscriterium heeft de wetenschap geen bestaansmogelijkheid. Men zij dan consequent en aanvaarde met het

klassieke humanistisch wetenschapsideaal geen andere wetenschap dan de natuurwetenschap. Alleen maar uit het bovenstaande mag weer niet de onjuiste conclusie worden getrokken, dat het dus eigenlijk toch de *wetenschap* zou zijn, die het positieve recht in bindende vorm vaststelt. Tot de materiële bevoegdheid van de laatste behoort alleen het *vrije onderzoek* van het bindend positieve recht, hetgeen impliceert, dat dit laatste niet door *haar* wordt gevormd, maar haar in haar veld van onderzoek *gegeven* is.

Hetzelfde geldt ten aanzien van de verhouding van de dogmatische theologie tot het christelijk dogma, zoals dat in de kerkelijke belijdenis in positieve vorm is vastgesteld. Nimmer mag aan de theologie het recht [mP064] worden ontzegd de belijdenis in wetenschappelijke onderzoeksvrijheid te toetsen aan haar grondslag: de Heilige Schrift, en achter haar kerkelijke ontstaansvorm het bovenwillekeurig *materieel criterium* op te sporen voor hetgeen als leerstellige vorm van de *christelijke geloofswaarheden* inderdaad *naar zijn aard* bindend gezag voor de gemeente van Christus heeft. Evenmin als de dogmatische rechtswetenschap bij een *naïef-formalistische* opvatting van het stellig recht haar karakter van wetenschap kan handhaven, evenmin kan de dogmatische theologie zulks bij een formalistische opvatting van de belijdenisschriften. De theologie treft dus in grond van de zaak *zichzelf*, wanneer zij een reformatorische wijsbegeerte aan zulk een formalistische opvatting zou willen binden. Want onze theologische opposenten zullen natuurlijk te dezen aanzien niet met tweërlei maat willen meten en zichzelf een wetenschappelijke vrijheid voorbehouden, die zij aan anderen ontzeggen. [mP067]

De Heilige Schrift als zodanig ook wetenschappelijk niet toegankelijk zonder erkenning van haar karakter als goddelijke Woordopenbaring

Anderzijds mag men van humanistische zijde aan de dogmatische reformatorische theologie niet het karakter van wetenschap ontzeggen op grond van het feit, dat haar beoefenaars *in het geloof* materieel gebonden zijn aan de Heilige Schrift als positieve creatuurlijke vorm van de goddelijke Woordopenbaring, als zoude een wezenlijk wetenschappelijk onderzoek van de Heilige Schrift slechts mogelijk zijn, wanneer men haar als een bloot historisch-literair document laat gelden. Een dergelijke voorstelling van zaken is per se *onwetenschappelijk*. Want een eerste eis van wetenschappelijk inzicht is de erkenning van de *eigengeaardheid* van het veld van onderzoek. De Heilige Schrift laat zich in haar creatuurlijke tijdelijke gestalte slechts benaderen als *goddelijke Woordopenbaring*, onder welk aspect men haar ook wetenschappelijk beschouwt, en eist als zodanig het geloof in haar goddelijke Oorsprong. Wie haar tracht te benaderen met het humanistisch geloof in de autonomie van de menselijke rede, *vervalst* haar in grond en wezen en kan dus nimmer langs wetenschappelijke weg toegang tot haar verkrijgen. [inlas begin] [mP065]

De Heilige Schrift is Gods Woordopenbaring in de creatuurlijke vorm van de Schriften, door menselijke auteurs opgesteld, die, door de Heilige Geest geïnspireerd, niettemin hun menselijke karakterindividualiteit, hun stijl, culturele ontwikkeling volkomen hebben bewaard. Zij zou geen *Godsopenbaring* zijn, wanneer zij niet in deze menselijke, creatuurlijke vorm *inging* en puur in het volmaakte Wezen Gods bleef rusten.

Maar deze creatuurlijke gestalte van de Heilige Schrift stelt haar evenzeer noodzakelijk bloot aan miskenning en verwerping van de zijde van de afvallige mensheid. Gelijk het goddelijk Woord in zijn vleeswording in Christus Jezus tot een teken werd, dat weersproken moest worden, zo was van meet af de goddelijke Woordopenbaring in haar ingaan in de menselijke creatuurlijke sfeer aan de tegenspraak van de menselijke hubris onderworpen. Die hubris openbaart zich zowel in vergoddelijking van de creatuurlijke vorm van de Heilige Schrift als in vermenselijking van het goddelijk karakter van de Openbaring. De Schrift openbaart haar goddelijk karakter niet door een voor ieder zichtbaar of hoorbaar wonderteken uit de hemel. Ook dit zou trouwens weersproken worden. Slechts Gods Geest

kan ons God in Zijn Woord openbaren, niet door zichtbare tekenen, maar door de stille, werderbare werking in het hart van de mensen. De menselijke hubris *wil* geen waarachtige gemeenschap met God en verwerpt daarom Zijn Woord. Deze hubris moet eerst gebroken, het hart van de mensen moet eerst ontvankelijk gemaakt worden, zal het Woord Gods daarin woonplaats vinden. [inlas vervolg] [mP066] Eerst dan is ook de bodem toebereid voor het wetenschappelijk onderzoek, dat uit het Woord Gods zijn uitgang neemt en door dit Woord in zijn wortel wordt omgezet.

Maar op ieder terrein van dit onderzoek eist het Woord Gods de *integrale* aanvaarding van zijn grondmotief. [einde inlas]

Het is een algemeengeldige wetenschappelijke eis, dat men steeds bereid moet zijn theoretische opvattingen, hoe lief ook aan haar verdedigers, prijs te geven, wanneer bij nader onderzoek blijkt, dat zij in het veld van onderzoek geen steun vinden of zelfs in strijd zijn met fundamentele standen van zaken in dit laatste. *Wetenschappelijk* dogmatisme is steeds *onwetenschappelijk*. Dit geldt echter evenzeer voor de dogmatische theologie, voor zover zij zich aan de scholastisch-wijsgerige traditie heeft vastgeklampt. [mP068] Zij stelt zulk een onwetenschappelijk dogmatisme openlijk ten toon, wanneer zij voor onschriftuurlijke wijsgerige concepties steun gaat zoeken in de terminologie van enkele buitenlandse belijdenisschriften als de Westminster confessie en de confessio Helvetica posterior.

Het gevaar voor het zuiver houden van de belijdenis komt in dit geval van *haar* zijde en niet van de zijde van een wijsbegeerte die met het religieuze grondmotief van de Heilige Schrift ook op wetenschappelijk gebied *ernst* wil maken door een innerlijke reformatie van het wijsgerig denken.

Maar anderzijds mene de humanistisch ingestelde wetenschap niet, dat de hierboven genoemde wetenschappelijke eis ooit zou kunnen meebrengen prijsgeve van het geloof in de absolute Waarheid van de goddelijke Woordenopenbaring. Want dit geloof is een noodzakelijke vooronderstelling van de christelijke wetenschap als zodanig en wordt bij het wetenschappelijk Schriftonderzoek bovendien door de aard van het onderzochte zelf geëist.

De leiding door het christelijk geloof waarborgt aan het wetenschappelijk onderzoek in de hoogste zin zijn wetenschappelijk karakter, mits men er maar aan vasthoudt, dat Woordenopenbaring en kerkelijke belijdenis niet zelf van wetenschappelijke geaardheid kunnen zijn en naar haar *eigen karakter* behoren te worden uitgelegd. Wanneer het christelijk geloof de wetenschap niet *leidt*, dan wordt de laatste krachtens haar onzelfgenoegzame structuur door een ander geloof *overheerst*, dat onder de toets van Gods Woord als “ongeloof”, dit wil hier zeggen als *vals geloof* moet worden bestempeld.

En die *overheersing* openbaart zich in de toekenning van wetenschappelijk gezag aan geloofsvooroordelen, wat een fundamentele inbreuk betekent op de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap. [mP069]

§3

**Het probleem van het aanknopingspunt van wijsbegeerte en christelijke religie
Het accommodatiestandpunt in de theologische schoolfilosofie.**

Alle misvattingen van de idee van een christelijke wijsbegeerte van de zijde van de dogmatische theologie zijn in laatste instantie terug te voeren op gemis aan inzicht in het innerlijk aanknopingspunt van wijsbegeerte en christelijke religie. Men gaf er zich geen rekenschap van, dat het religieuze grondmotief, waarin het wijsgerig denken geworteld is, de gehele wijsgerige visie op de *innerlijke structuur* van de tijdelijke werkelijkheid beheerst. Men begon bij voorbaat de in de onschriftuurlijke, dualistische grondmotieven gewortelde wijsgerige werkelijkheidsconcepties te aanvaarden en zocht deze slechts uitwendig *theologisch* aan te passen aan de christelijke geloofsleer. Men zag dus evenmin, dat het Schriftuurlijk grondmotief van de christelijke religie een centrale betekenis heeft voor de *innerlijke gang* van het wijsgerig onderzoek, omdat het heel de onschriftuurlijke kijk op de structuur van de tijdelijke werkelijkheid *in de wortel omkeert*. Men zocht niet naar innerlijke *reformatie*, maar naar *uitwendige accommodatie*. Maar de, weg naar een wezenlijk christelijke, wijsbegeerte vond men zo niet. [mP070]

Waarom de wijsbegeerte zich niet tot ancilla theologiae laat verlagen.

De methode van de uitwendige accommodatie van een niet innerlijk gechristianiseerd wijsgerig denken aan de grondwaarheden van de christelijke religie heeft fiasco gemaakt. De in de patristiek en ook in de augustinische en protestantse scholastiek gehuldigde opvatting, dat men de Griekse wijsbegeerte van haar paganistische karaktertrekken zou kunnen ontdoen door haar alle zelfstandigheid te ontnemen en haar als “dienstmaagd” alleen tot zgn. *formeel* gebruik in de dogmatische theologie en de theologische ethiek toe te laten, bleek voor de christelijke theologie en de wijsbegeerte beide noodlottig. De wijsbegeerte laat zich niet tot dienstmaagd van de theologische wetenschap verlagen. Haar begrippen en concepties zijn niet van puur-formeel karakter, doch hebben haar eigen wijsgerige inhoud, behoren thuis in een theoretische totaalconceptie van de tijdelijke werkelijkheid, een conceptie, die steeds door een religieus grondmotief bepaald is.

**Het eigen karakter van het wijsgerig onderzoek
Wijsbegeerte en vakwetenschap**

Dit moet onmiddellijk duidelijk worden, wanneer men zich rekenschap geeft van het eigen karakter van de filosofie. De verschillende vakwetenschappen als mathesis, fysica, biologie, empirische psychologie, historiewetenschap, taalwetenschap, economie, rechtswetenschap enz. enz. onderzoeken de tijdelijke werkelijkheid slechts onder *bepaalde aspecten*, als die van hoeveelheid, ruimtelijkheid, beweging, organisch leven, gevoel, historische ontwikkeling, symbolische betekenis, economische, juridische hoedanigheid, enz. enz. Deze aspecten zijn in de theoretische denkactiviteit uit de volle werkelijkheid *logisch geanalyseerd* en in een *wetenschappelijk begrip* gevat, waartoe, gelijk wij later zullen zien, in het menselijk bewustzijn een theoretische verbinding (synthesis) tussen het logisch denkaspect en het ons bewust geworden aspect, dat het onderzoekingsveld vormt, moet plaats hebben. [mP071] Het eigenlijk vakwetenschappelijk onderzoek geeft zich intussen van de aard van deze theoretische verbinding geen rekenschap. Het is puur zakelijk gericht op het systematisch wetenschappelijk inzicht in de verhoudingen, die zich binnen het onderzochte niet-logisch aspect van de werkelijkheid voordoen. De vakwetenschap kan als zodanig ons ook geen inzicht geven in de *onderlinge verhouding van de verschillende aspecten*. De fysicus en chemicus hebben als zodanig slechts belangstelling voor de verschijnselen, die zich binnen het fysisch-chemisch aspect van de energetische werking afspelen; de bioloog

interesseert zich *als zodanig* slechts voor de verschijnselen binnen het biotisch aspect en voor de fysisch-chemische alleen, voor zover deze op de levensbestemming van het organisme gericht zijn; de historicus alleen voor de gebeurtenissen binnen het historisch aspect, de taalkundige alleen voor de taalkundige verschijnselen binnen het aspect van de symbolische betekenis, de jurist alleen voor de rechtsverschijnselen, zoals die zich binnen het juridisch aspect voordoen enz. enz. Ook de eigenlijke structuur van het onderzochte aspect ontgaat als zodanig aan het vakwetenschappelijk onderzoek. Niet op deze, maar op de verschijnselen, welke zich *binnen* de structuur van het onderzochte aspect afspelen, richt zich de belangstelling van de vakgeleerde. Het eigenlijk begrip van de structuur en geaardheid van het onderzoekingsveld als zodanig, waarin reeds het probleem inzake de onderlinge verhouding van het logisch begrip tot het veld van onderzoek (en dus van het logisch aspect tot een niet-logisch aspect) ligt besloten, moet hij reeds ontleen aan die wetenschap, die de verschillende aspecten in de *theoretische blik van de totaliteit* tracht te vatten en dus als zodanig geen vakwetenschap kan zijn. Dit is de *wijsbegeerte*. [mP072] Alleen de wijsbegeerte kan ons als zodanig ook theoretisch inzicht geven in de typische structuren van *individuele totaliteiten* als dingen, concrete gebeurtenissen, de tijdelijke bestaansvorm van de mens, de samenlevingsvormen enz. enz., die als zodanig alle de vakwetenschappelijke onderzoekingsvelden te buiten gaan en als *typische totaalstructuren van de individualiteit* in beginsel *alle* aspecten van de werkelijkheid omspannen. Zij kan dit echter alleen vanuit de *integrale werkelijkheidsservaring*, en niet vanuit een a-prioristische metafysica. Op deze gehele stand van zaken kunnen wij eerst in een later verband nader ingaan. Op het ogenblik komt het er slechts op aan een voorlopig inzicht te winnen in de aard van de wijsbegeerte als *theoretische totaliteitswetenschap* in onderscheiding van de vakwetenschap, die ons als zodanig de werkelijkheid slechts *binnen een bepaald aspect* wil doen kennen.

Nu is het standpunt van waaruit men de tijdelijke werkelijkheid structureel in de theoretische blik van de totaliteit vat, gelijk wij later in een omstandig onderzoek van de structuur van de theoretische synthesis zullen aantonen, noodzakelijk *religieus* bepaald. Reeds in de inleiding van het eerste deel stelden wij de allesbeheersende invloed van de religieuze grondmotieven op de wijsgerige concepties van de werkelijkheid in het licht.

Hoe zou het dan mogelijk zijn een wijsgerige werkelijkheidsconceptie, zoals die bijv. in de aristotelische metafysica wordt geboden, of een wijsgerige denkleer, gelijk zij in de aristotelische logica is ontwikkeld, en die geheel beheerst worden door het dualistisch vorm-materiemotief, aan de christelijke geloofsleer *aan te passen*? [mP073] In werkelijkheid zal zulk een accommodatiepoging geheel andere gevolgen hebben, dan men daarbij op het oog had. De bedoelde wijsgerige concepties, tot zgn. “formeel gebruik” in de theologie opgenomen, zullen noodzakelijk de theologische opvatting van de christelijke geloofsleer *zakelijk* beïnvloeden, ja zij zullen zelfs bij de theologische exegese van de Heilige Schrift een gevaarlijke rol gaan spelen.

Bij het kritisch onderzoek van het scholastisch substantiebegrip zullen wij hiervan verschillende voorbeelden ontmoeten. [mP074]

De weg der accommodatie loopt dus dood.

Het gaat in een wezenlijk christelijke wijsbegeerte niet om een “aanpassing” van de “wijsbegeerte” aan de christelijke geloofsleer, die in de praktijk veeleer blijkt neer te komen op een accommodatie van de Schrift aan een onschriftuurlijke filosofie. Het gaat veeleer om een *innerlijke reformatie* van het wijsgerig denken *met behoud van zijn eigen innerlijke geaardheid*.

Het aanknopingspunt van wijsbegeerte en christelijke religie kan niet van *uitwendige aard* zijn, gelijk in de theologische “schoolfilosofie”. Zulks komt in strijd zowel met de innerlijke geaardheid van de wijsbegeerte als met die van de christelijke religie.

De wijsbegeerte heeft een andere taak, een ander onderzoekingsveld dan de dogmatische theologie. Maar de christelijke religie raakt de *wortel*, het *uitgangspunt* van het denken, zowel in de theologie als in de wijsbegeerte. Christelijke filosofie kan dus maar *één* betekenis hebben: radicale omzetting van *wortel* en *uitgangspunt* van de wijsbegeerte. Bij zulk een radicale omzetting, bij zulk een *innerlijke reformatie* zal enerzijds de “soevereiniteit in eigen kring” van de filosofie volledig gehandhaafd blijven zowel tegenover de theologische wetenschap als tegenover het kerkelijk leergezag; maar anderzijds zal het wijsgerig denken dan ook inderdaad een *innerlijke* hervorming ondergaan, doordat ook de wijsgerige visie op de gehele structuur van de geschapen werkelijkheid wordt omgezet. [mP075]

De consequentie van de reformatie van de wijsbegeerte ten aanzien van het Schriftgebruik in de wetenschap

Een noodzakelijke consequentie van een en ander zal zijn, dat het beroep op Bijbelteksten in de *intern*-wijsgerige onderzoekingen ter sanctionering van bepaalde wetenschappelijke inzichten zal ophouden, maar dat in de *christelijke grondlegging* van de wijsbegeerte de Heilige Schrift, en daaraan gesubordineerd de belijdenis, nu inderdaad de *enige* bronnen zullen worden. Alle wijsgerige problemen moeten tot hun *religieuze wortel* worden vervolgd en op dit punt kan slechts de goddelijke Woordopenbaring licht verschaffen, dat doorstraalt in de gehele wijsgerige visie op de structuur van de werkelijkheid, maar dat in wezen nimmer zelf de oplossing van een intrinsiek wetenschappelijk probleem geeft. Zie daar dus de radicale omkering van het accommodatiestandpunt in de augustijnse en protestantse scholastiek. Want daar was juist het Schriftgebruik in *intern-wijsgerige* vragen een noodzakelijk vereiste voor de “christianisering” van de “filosofie”, omdat men met de Griekse, resp. de scholastische filosofie impliciet de *religieuze grondmotieven* had overgenomen, waaraan deze georiënteerd waren. Naarmate m.a.w. de *grondslagen* van de wijsbegeerte aan de christelijke religie vreemder waren, werd op het accommodatiestandpunt het beroep op Bijbelteksten ter sanctionering van wijsgerige inzichten en concepties overvloediger. De “profane wijsheid” moest immers met de Schrift “in overeenstemming” worden gebracht, ze moest worden “aangepast” voor “theologisch gebruik”.

Maar de goddelijke Woordopenbaring kan geen *grondslag* voor de wetenschap zijn, wanneer zij zelf wetenschappelijke problemen zou “oplossen”. Het *fundament* moet op dieper plan liggen dan het *gebouw*, dat erop rusten zal en het moet van *andere aard* zijn dan het laatste.

Vanuit de christelijke religie is het aanknopingspunt met de wijsbegeerte verzekerd De weg tot reformatie van de filosofie door de christelijke religie kan eerst door een transcendente kritiek van het wijsgerig denken worden ontdekt

Vanuit de christelijke religie is het innerlijk aanknopingspunt met de wijsbegeerte verzekerd, doordat zij de *religieuze wortel* raakt van heel de tijdelijke werkelijkheid, op welker structuur de wijsbegeerte haar onderzoek richt.

Maar alleen vanuit dit *transcendente* standpunt bezien is nog niet de *weg* gevonden, die tot een *innerlijke* reformatie van het wijsgerig denken in zijn *eigen* bevoegdheidssfeer moet leiden. Slechts de *eis*, de *opgave* is gesteld. Want zodra de christelijke religie weer in haar ware *radicale* en inderdaad *totalitaire* betekenis wordt aanvaard, is het niet langer mogelijk ook maar *één* levensterrein aan haar heerschappij te onttrekken. Daarin ligt ook het grote program voor een christelijke wijsbegeerte opgesloten. De wijsbegeerte zal in haar grondslag *Schriftuurlijk* zijn, of zij zal voor de christen *niet* zijn!

Maar thans komt het erop aan de weg te vinden, die tot een realisering van deze opgave voeren moet. Die weg heeft de wijsbegeerte der wetsidee trachten te ontsluiten in haar zgn. “transcendente kritiek van het wijsgerig denken”, die, gelijk zal blijken, niet alleen

voor de christelijke filosofie, maar voor de wijsbegeerte in al haar mogelijke richtingen en standpunten van radicale betekenis is. [mP077]

§4

- Vervolg

Reformatiorische contra accommoderende scholastische tendensen in het nieuwere calvinistisch denken**De gereformeerde wetenschap, de kantiaanse kenniskritiek en de logosleer**

Van de zijde van de wijsbegeerte kan het innerlijk punt van aanknopings bij de religie slechts worden ontdekt in de weg van een wezenlijk *kritisch* onderzoek naar de *innerlijke structuur en geaardheid* van het wijsgerig denken. Deze structuur en geaardheid kan niet afhankelijk zijn van de subjectieve kijk, die de onderscheiden filosofische richtingen daarop hebben. Zij bevat veeleer de *innerlijke levenswet* van de wijsbegeerte als zodanig; zij maakt het wijsgerig denken eerst *mogelijk*. Welke verwarrende verscheidenheid aan scholen en richtingen de geschiedenis van de filosofie ook moge vertonen, al deze stromingen waren toch *wijsgerig* werkzaam, zij bewogen zich binnen een algemeengeldige structuur van het wijsgerig denken als zodanig. Alleen daaraan kunnen zij het *recht* ontleen zich *filosofische* scholen en richtingen te noemen.

De algemeengeldigheid van de structuur van het wijsgerig denken en de daaruit voorbarig getrokken conclusie

De innerlijke structuur van het wijsgerig denken kan dus ook geen andere zijn voor een christelijke en voor een niet-christelijke filosofie. In dit geval zou aan één van beide het *wijsgerig karakter* moeten worden ontzegd. Maar het *wijsgerig karakter* van een stelsel kan niet afhankelijk zijn van de vraag of het op een christelijke dan wel een onchristelijke grondslag rust. Ook een in haar uitgangspunt *valse* filosofie blijft *filosofie*; ze behoudt haar wijsgerige geaardheid; evenzeer als een onrechtmatige gedraging haar *juridisch karakter* niet verliest, omdat zij in strijd met de rechtsorde is. [mP078]

Uit deze onloochenbare stand van zaken, dat er een *algemeengeldige structuur* voor het wijsgerig denken bestaat, die als zodanig onafhankelijk is van de subjectieve geloofshouding van de onderzoeker, trok de dogmatische wijsbegeerte de voorbarige conclusie, dat dus ook voor een principiële tegenstelling tussen christelijke en niet-christelijke filosofie geen plaats zou zijn. De volstreekte autonomie van het wijsgerig denken tegenover het geloof werd in de voorafgaande periode als een *axioma* vooropgesteld en uit dit axioma maakte men een criterium voor de beoordeling van het *recht* zich “wijsgeer” te noemen. Reeds de *idee* van een christelijke wijsbegeerte werd als “onwijsgerig” en “onwetenschappelijk” gekwalificeerd. Toch was dit gangbare standpunt allerm minst “kritisch” in de zin, waarin men dit woord sinds Immanuel Kant zo gaarne gebruikt, om daarmee de tegenstelling met het “dogmatisch” of bevooroordeeld standpunt te karakteriseren.

Het was veeleer “dogmatisch” in de ware zin van het woord. Immers men beriep zich wel nadrukkelijk op de algemeengeldige structuur van het wetenschappelijk denken, die als zodanig voor christen en niet-christen *dezelfde* is, maar men achtte zich op dit standpunt ontslagen van de taak een wezenlijk kritisch onderzoek naar die structuur in te stellen welks resultaten zouden hebben uit te maken of de stelling inzake de interne zelfgenoegzaamheid van het denken zich inderdaad als een puur wetenschappelijk axioma laat *handhaven*. Men volstond veeleer met een *axiomatische machtspreuk*: zo is het!

Het is, gelijk wij gezien hebben, de onvergankelijke verdienste van dr. Kuyper voor de grondlegging van een reformatiorische filosofie geweest als eerste dit dogma van de gangbare wijsbegeerte aan een principiële kritiek te hebben onderworpen. [mP079] Tegenover de in zijn dagen vrijwel onaangevochten stelling inzake de volstreekte eigenmachtigheid van de “theoretische rede” tegenover het geloof poneerde hij de noodzakelijke afhankelijkheid van de wetenschap van religieuze vooronderstellingen. Bijzondere ergernis verwekte zijn vroeger

besproken leer inzake de radicale antithese, die vanuit de religieuze wortel van het bestaan zich op ieder levensterrein geldend maakt in de strijd vóór of tegen de Christus, en ook op wetenschappelijk gebied een scheiding teweegbrengt.

Het verband tussen Kuypers antithesestandpunt in de wetenschap en zijn Schriftuurlijke kijk op de religieuze wortel van de menselijke natuur in zijn Stonelezingen

Deze leer stond in onverbrekelijk verband met de grote Schriftuurlijke greep, waardoor Kuyper de scholastische antropologie met haar later door ons nog uitvoerig te bespreken theorie inzake ziel en lichaam, inderdaad in haar *grondslagen* trof: Kuyper was voor zover mij bekend de eerste, die de leer van de Heilige Schrift inzake het hart als het religieuze centrum van de menselijke natuur weer in haar volle diepte en rijkdom heeft gepeild en uit haar overwoekering door de Griekse filosofie heeft uitgeheven, ook al bleef hij in zijn wetenschappelijk theologische werken de scholastische constructies van ziel en lichaam hanteren. In zijn beroemde Stonelezingen over het calvinisme, in het jaar 1898 te Princeton gehouden, zette hij uiteen, dat het calvinisme inderdaad een eigen levens- en wereldbeschouwing in zich sluit. En reeds in de eerste lezing stelt hij dan gans algemeen, dat zulk een levens- en wereldbeschouwing haar uitgangspunt moet vinden in een bepaalde opvatting van onze verhouding tot *God*. En dan volgt die belangrijke passage, die waar ze tegenwoordig zelfs in gereformeerde kring door sommigen vergeten schijnt te zijn, waard is van buiten te worden geleerd: “Zal toch zulk een actie op *heel* ons leven zijn stempel drukken, dan moet ze uitgaan van dat punt in ons [mP080] bewustzijn, waar ons leven nog ongedeeld bleef en nog in zijn eenheid ligt samengevat, niet in de gespreide stengels, maar in de wortel, waarop alle stengels uitschoten. En dat punt kan nu niet anders liggen dan in de tegenstelling tussen al het *eindige* in ons menselijk leven en het *oneindige* dat er achter ligt. Daar alleen is de gemeenschappelijke bron, van waaruit de verschillende stromen van ons menselijk leven opkomen en zich verdelen. Persoonlijk ervaren wij dan ook gedurig, hoe in het diepst van ons gemoed, op het punt waar dit gemoed zich voor den Eeuwige ontsluit, alle stralen van ons leven als in één brandpunt samenvallen, en alleen daar die harmonie herwinnen, die ze in het leven zo telkens en zo pijnlijk verliezen.”

En als Kuyper nader het religieuze uitgangspunt van het calvinisme ontwikkelt, schrijft hij: “gelijk heel de schepping culmineert in de mens, kan ook de verheerlijking haar voleindiging eerst vinden in de mens, die naar Gods beeld geschapen is; niet omdat de mens die zoekt, maar omdat God zelf de enig wezenlijke religieuze expressie door het semen religionis alleen in het hart van de mensen inschiep. God zelf *maakt* de mens religieus door de *sensus divinitatis*, die Hij spelen laat op de snaren van zijn *hart*.”

Hier heeft boven alle mogelijke twijfel Kuyper het hart van de mensen in de Schriftuurlijke zin van de *religieuze wortel* van heel het menselijk bestaan op het oog, of gelijk hij het op een andere plaats in populaire trant uitdrukt: “het hart, wel te verstaan niet als gevoelsorgaan, maar als de plek in u, waar God werkt en van waaruit Hij werkt op uw hoofd en op uw hersenen ook.” [mP081]

Alleen vanuit deze Schriftuurlijke opvatting van het religieuze centrum van de menselijke natuur wordt het verklaarbaar hoe Kuyper het aandorst aan de palingenese of wedergeboorte ook een radicale betekenis voor de wetenschap toe te kennen.

Nu raakten deze fundamentele beschouwingen op zichzelf nog alleen de religieuze grondslagen van het wetenschappelijk denken, welke door de christelijke religie worden geëist. Niet was hiermee reeds de weg van de *immanente* kritiek op het traditionele dogma inzake de volstrekte onafhankelijkheid van het wetenschappelijk denken tegenover het geloof betreden.

De rol van de pistis in Kuypers wetenschapsleer

Toch heeft Kuyper ook met deze immanente kritiek reeds een aanvang gemaakt in zijn wetenschapsleer, gelijk hij die in zijn *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid* heeft ontwikkeld. Hij heeft hier al in *augustinische lijn*¹ gewezen op de noodwendige functie van de pistis (de geloofsfunctie) in alle wetenschappelijke werkzaamheid en met nadruk verdedigd, dat de geloofsfunctie *aan de menselijke natuur* door God *ingeschapen* is. Deze Schriftuurlijke opvatting ging weer rechtdraads in tegen de scholastieke leer van de anima rationalis, in haar oriëntering aan het grondmotief van “natuur” en “genade”. Want hier werd het “geloof” uitdrukkelijk een “bovennatuurlijke genadegift” van het intellect genoemd, zodat het in de “natuurlijke” wetenschapsleer geen rol kon spelen.

Waarom de officiële wijsbegeerte zo weinig notitie nam van Kuypers kritisch pistologische uiteenzettingen

Intussen, hoe fundamenteel belangrijk ook Kuypers uiteenzettingen inzake de rol van de pistis in het natuurlijk proces van de kennis waren, men kan niet zeggen, dat de officiële wijsbegeerte daarvan veel notitie heeft genomen en dat zij zich in kennistheoretische zin er door *getroffen* voelde. [mP082] De oorzaak van deze geringe invloed zie ik vooral hierin, dat Kuypers wetenschapsleer als geheel genomen in de traditionele probleemstellingen steken bleef en niet als een wezenlijke kritiek van het wijsgerig denken als zodanig was opgezet. Daardoor bleven zijn uiteenzettingen inzake de rol van de pistis in het kenproces, die inderdaad in nawijsbaar verband stonden met zijn religieuze grondconceptie van het calvinisme, *wijsgerig* min of meer in de lucht zweven. Hier komt nog bij, dat de eigenlijke *kern* van deze uiteenzettingen niet in zijn algemene wetenschapstheorie zelf aan de orde kwam, maar eerst bij de behandeling van de correlatie van geloof en openbaring in de theologie. Datgene wat in afd. I hfdst. II §11 van het tweede deel van de *Encyclopaedie* over de zgn. *formele* functie van de pistis in het kenproces wordt opgemerkt, laat zich zonder veel moeite interpreteren als een uiteenzetting van de rol van de *intuïtieve evidentie* in de menselijke kennis, die ook door verschillende verdedigers van het dogma van de volstrekte onafhankelijkheid van het theoretisch denken ten aanzien van het geloof, kan worden aanvaard. De hier van de pistis in *formele* zin gegeven definitie, volgens welke zij is “die functie van onze psyche, waardoor ze, zonder enig discursief bewijs te voeren, rechtstreeks en onmiddellijk zekerheid erlangt”, raakte de *eigenlijke, materiële* betekenis van het geloof in het kenproces nog niet, en juist omdat de laatste door Kuyper eerst bij de behandeling van de theologie als wetenschap aan de orde werd gesteld, kan men menen, dat zij hoogstens de dogmatische theologie, maar nimmer de wijsbegeerte en de wetenschapsleer in het algemeen kon interesseren. En men was zeker niet bereid de dogmatische theologie, welker wetenschappelijk karakter [mP083] sinds Kant zo twijfelachtig scheen, in dit opzicht als norm voor de wijsbegeerte te aanvaarden.

De kritische grondvraag van de wijsbegeerte der wetsidee en de dogmatische inzet van Kants kenniskritiek

Inderdaad kan de gangbare opvatting inzake de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken op wijsgerig gebied slechts door een *radicale* zgn. transcendentale kritiek van het wijsgerig denken zelf in de hartader worden getroffen.

De wijsbegeerte der wetsidee opent deze kritiek met de vraag: *Hoe is wijsgerig denken als theoretisch denken mogelijk?* Onder invloed van het gangbare dogma is deze primaire vraag in de wijsbegeerte geregeld voorbijgegaan en ook de moderne existentie- en levensfilosofie hebben haar genegeerd. Wel had de Koningsberger wijsgeer Immanuel Kant in

¹ Augustinus leerde reeds, dat het geloof de weg tot kennis is (*De trinitate* XV, 2; *Epist.* 120).

zijn *Kritik der reinen Vernunft* een zgn. transcendentale kritiek van de menselijke kennis ingesteld, maar de mogelijkheid van deze kritiek zelf in haar theoretisch-wijsgerig karakter was voor Kant niet tot wezenlijk *probleem* geworden. Met de gehele aan hem voorafgegane moderne humanistische wijsbegeerte hield hij veeleer vast aan het dogma van de volstreckte zelfgenoegzaamheid van de “theoretische Vernunft” op haar eigen gebied tegenover het geloof.

Daarom had Kants kenniskritiek van meet af een *dogmatische inzet*. Zij ging van de *theoretische denkhouding* als van een onproblematisch gegeven uit. [mP084]

Alvorens onze lezers in te wijden in de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken, gelijk die door de wijsbegeerte der wetsidee in toenemende scherpte van precisering is ingesteld, acht ik het noodzakelijk eerst een kort exposé van Kants kenniskritiek te geven.² Ik acht dit eensdeels noodzakelijk, om het radicale verschil in probleemstelling tussen Kant en de wijsbegeerte der wetsidee in het licht te kunnen stellen, een verschil dat blijkbaar door enige van onze theologische opponenten niet goed is begrepen, anderdeels omdat inderdaad juist de *verkeerde grondslag* van de kantiaanse *probleemstelling* in de kring van de gereformeerde wetenschapsbeoefenaars niet voldoende was doorschouwd. Men had reeds weer de traditionele weg van de “accommodatie” ingeslagen, aan Kants *wijze van stellen en oplossing* van het kennisprobleem een *andere wending* gegeven, die zich schijnbaar met de Schriftuurlijke scheppingsgedachte liet verzoenen. Daarbij werd de traditionele *logosleer* te hulp geroepen, een van de oudste erfstukken van het accommodatiestandpunt, waaraan wij afzonderlijk aandacht hebben te wijden. Maar men vroeg zich niet voldoende af, of reeds de *wijze, waarop Kants kritiek het probleem van de theoretische kennis stelde*, op christelijk standpunt te aanvaarden is, en of de zgn. “kritische methode” van het kantianisme inderdaad op de naam “kritisch” mag aanspraak maken.

Kort exposé van Kants kenniskritiek

De gehele opzet van Kants kritiek van de menselijke kennis was na te gaan, in hoeverre het “subject” van de theoretische kennis in staat is tot wezenlijke kennisoordelen van algemeengeldige aard te komen, die niet in de zintuigelijke “ervaring” gegrond zijn, en hoe zulke kennisoordelen *mogelijk* zijn. Kant formuleerde dit probleem aldus: Hoe en in hoeverre zijn synthetische oordelen a priori mogelijk? [mP085]

Onder synthetische oordelen verstond hij dan zulke, die werkelijk onze kennis *uitbreiden*, in tegenstelling tot de “zuiver-analytische”, die slechts de kennis zouden ontleden, die we reeds *bezitten*.³ En met *a priori* wilde hij aanduiden, dat deze oordelen niet, gelijk de zgn. *ervaringsoordelen*, of *empirische* oordelen, op zinnelijke ervaringsindrukken *gegrond zijn*, maar aan alle zinnelijke ervaring als *voorwaarde voorafgaan*.

Kant begint dan met vast te stellen, dat men op drieërlei terrein zulke synthetische oordelen a priori meent te bezitten, nl. in de *mathesis*, in de *mathematische natuurwetenschap* en in de zgn. *metafysica*, die over het achter de zintuigelijke verschijnselen verborgen *wezen* van de dingen handelt. Zonder nader onderzoek van de structuur van de theoretische kennis poneert hij dan als een axioma, dat er slechts twee bronnen van het menselijk weten kunnen bestaan nl. *verstand* (de logische denkfunctie) en *zinnelijkheid* (de zinnelijke functie van de ervaring). Hij gaat dan afzonderlijk onderzoeken in hoeverre in verstand en zinnelijkheid “a-priorische subjectieve vormen” zijn aan te wijzen, die als algemeengeldige voorwaarden van alle kennis zijn te beschouwen. Deze voorwaarden noemt hij krachtens dit a-priorisch algemeengeldig karakter *transcendentale* voorwaarden, in zoverre zij *immanent* aan het

² Voor een uitvoerige kritische analyse moet ik verwijzen naar boek II dl. III van *De wijsbegeerte der wetsidee*.

³ Dat zuiver-analytische oordelen niet mogelijk zijn, en dat dus Kants gehele onderscheiding onaanvaardbaar is, heb ik uitvoerig aangetoond in Boek II, Deel III van de *Wijsbegeerte der wetsidee*.

theoretische bewustzijn, en dus niet daaraan *transcendent* zijn, terwijl zij nochtans *a-priorische algemeengeldige* voorwaarden zijn, die de kennis eerst *mogelijk maken*. Voor de “zinnelijke kennisstam” meent hij een tweetal van zulke a-priorische transcendentale bewustzijnsvormen te kunnen vaststellen, nl. *ruimte* en *tijd*. Alle “empirische” zinnelijke ervaringsindrukken ordenen wij noodzakelijk in de “aanschouwingsvormen” van ruimte en tijd. [mP086] Maar deze “transcendentale vormen van de zinnelijkheid” zijn zelf niet als empirisch zinnelijke indrukken *gegeven*. Zij zijn veeleer een *a-priorisch bloot formeel kader* van ons zinnelijk bewustzijn, *waarin* wij alle empirische gewaarwordingen opnemen en ordenen. Wanneer wij dan ook alle empirische “gewaarwordingen” wegdenken, blijven volgens Kant de transcendentale “aanschouwingsvormen” van ruimte en tijd over als het a-priorisch raam van ons zinnelijk bewustzijn, dat alle *zinnelijke* ervaring eerst *mogelijk* maakt. Ook voor het verstand of de “logische kennisstam” meent Kant a-priorische transcendentale vormen te kunnen aantonen, die hij “denkvormen” of “categorieën” noemt en naar de traditionele indeling van de logische oordelen in vier groepen (nl. die van de *kwantiteit*, *kwaliteit*, *relatie* en *modaliteit*) meent te kunnen onderscheiden.

Het bijzondere van deze transcendentale denkvormen schuilt volgens Kant hierin, dat zij *a priori* op onze *zinnelijke* ervaringsstam, en wel op “Gegenstände der Erfahrung” of - wat voor hem hetzelfde betekent - op zgn. “objectieve” verschijnselen, *betrokken* zijn. In zoverre zijn zij, hoewel van transcendentaal logische aard, van meer dan zuiver logische of analytische betekenis en inderdaad *synthetische* categorieën van onze *kennis*. Dit houdt echter tevens in, dat hun *kenniswaarde* principieel *beperkt is* tot mogelijke ervaring van *zinnelijke verschijnselen* en dat zij nimmer, gelijk de theoretische “metafysica” beweerde, ons over het verborgen “wezen” van de dingen *achter* de zinnelijke verschijnselen kennis kunnen verschaffen.

De “synthetische oordelen a priori” komen nu volgens Kant tot stand door een a-priorische, dit wil dus zeggen aan alle zinnelijke ervaring *voorafgaande* en de laatste eerst *mogelijk makende*, verbinding van de denkcategorieën met de zinnelijke aanschouwingsvormen. De “tijd” als zinnelijke aanschouwingsvorm zou dan de algemene toepassing van de denkvormen op de zinnelijke verschijnselen mogelijk maken, doordat wij ons in de transcendentale functie van onze verbeelding (de “transcendentale Einbildungskraft”) een a-priorisch “beeld” of “schema” van het denkbegrip in de tijd vormen. [mP087] Zo zouden bv. de getallenreeksen met haar aritmetische, niet op de zinnelijke ervaring gegronde, wetmatigheden, ontstaan door de a-priorische synthesis van de denkcategorieën van de kwantiteit (d.z. de begrippen eenheid, veelheid, alheid) met de tijd als zinnelijke aanschouwingsvorm. Deze a-priorische verbinding of “synthesis” van denkvorm en zinnelijke aanschouwingsvorm gaat echter volgens hem uit van de *logische denkfunctie* zelf, zij draagt een *transcendentaal-logisch* karakter. In dit denken is volgens Kant een laatste logisch eenheidspunt, dat hij de “transcendentale eenheid van de apperceptie” of het “transcendentaal-logisch ik” noemt, en waaraan iedere synthetische kenact moet worden toegerekend. Dit “transcendentale denksubject” is wel te onderscheiden van de “empirische”, individuele “ikheid” van de denker. Het draagt een algemeengeldig karakter en is slechts het subjectief correlaat van de “gegenstand” of het “object” van de kennis.

Het beeld van onze kennis, dat op deze wijze in Kants kenkritiek ontworpen wordt, ziet er dus als volgt uit:

Wij ontvangen van de buitenwereld, zoals zij op zichzelf, d.i. “*onafhankelijk van ons bewustzijn*”, is slechts *ongeordende en onverbonden zintuigelijke indrukken of gewaarwordingen*. Alleen deze laatste worden ons werkelijk van de dingen *gegeven*. Zij zijn echter slechts een ongeordende “*materie*” van de kennis, die door het menselijk bewustzijn zelf “geordend” wordt in de a-priorische aanschouwingsvormen van ruimte en tijd, terwijl dan de logische denkfunctie de aldus gevormde “materie” a-priorisch de *wet voorschrijft* in haar

synthetische oordelen a priori, gewonnen uit een a-priorische verbinding van de denkvormen met de zinnelijke aanschouwingsvormen van ruimte en tijd. Alleen door schematisering van de denkcategorieën in de “tijd” zou tenslotte de verbinding van denkvorm en zinnelijke ervaringsmaterie mogelijk zijn, die het empirisch onderzoek van de natuurverschijnselen behoeft.

Zo wordt het dus verklaarbaar hoe de mathematische natuurwetenschap causale wetten van algemeengeldige aard voor de “natuur” kan opstellen, zonder dat toch haar causaliteitswet in de zintuigelijke ervaring kan zijn gegrond. Zij zelf schrijft de “natuur” de wet voor, maar die “natuur” is slechts het *verschijningsbeeld* voor ons bewustzijn van een “werkelijkheid op zichzelf”, die aan de theoretische kennis ontoegankelijk blijft.

Gelijk men ziet wordt hier het Griekse vorm-materieschema weer ingevoerd, maar, zoals wij zullen zien, slechts als *masker* voor het moderne humanistische religieuze grondmotief, dat van “natuur” en “vrijheid”, dat heel Kants kenniskritiek dogmatisch beheerst, zonder dat de grote denker zich hiervan in zijn theoretisch-wijsgerig onderzoek rekenschap geeft. [mP088]

Behalve over de aanschouwingsvormen van de “zinnelijkheid” en de denkvormen van het “verstand” beschikt nu het menselijk kennisapparaat volgens Kant nog over een “hogere” vermogen, dat van de eigenlijke theoretische *rede*.

Bij de toepassing van de denkvormen op de oneindige menigvuldigheid van de in ruimte en tijd fungerende zinnelijke natuurverschijnselen, komt het “verstand” op een eindeloze weg van bepalen en nader bepalen. Zo bijv. bij de vaststelling van de “oorzaken” van een verschijnsel. In de zinnelijke “ervaring” is ons de *absolute totaliteit* van de oorzakenreeks, waardoor wij inderdaad het verschijnsel *volledig* zouden kunnen determineren, nimmer gegeven. Ook in de denkcategorieën ontbreekt dit totaliteitsbegrip. Maar de theoretische rede beschikt over *a-priorische ideeën van de totaliteit*, waardoor zij met een innerlijke noodzakelijkheid alle door het verstand gegeven logische bepaling van de zinnelijke natuurverschijnselen op een hogere totaliteit *betreft*. Deze “ideeën” zijn slechts regulatieven of richtsnoeren voor het gebruik van de denkcategorieën. Zij brengen de door het verstand gegeven bepalingen van de afzonderlijke verschijnselen in systematische samenhang en drijven ons theoretisch denken uit nimmer te blijven *rusten* in een vastgestelde samenhang, doch steeds *verder* naar nieuwe samenhangen tussen de natuurverschijnselen te zoeken. Kant noemt ze daarom *transcendentale “grensbegrippen”*, in zoverre zij het theoretisch denken over de “natuurverschijnselen” tot een grens voeren, die het niet kan overschrijden. [mP089]

Buiten deze groep van ideeën, die Kant “*kosmologische*” ideeën noemt, omdat zij volgens hem alle betrokken zijn op een grondidee van het “heelal” als het absoluut geheel van alle bepalingen, die het wetenschappelijk denken voor de gedachte totaliteit van de natuurverschijnselen kan geven, beschikt de theoretische rede nog over twee andere groepen ideeën nl. *die van de ziel*, als de absolute eenheid van het denkend subject en het absolute substraat van alle bloot subjectieve psychische verschijnselen, en *die van een Opperwezen*, als een absoluut noodwendig wezen.

Voor deze laatste twee groepen geldt volgens Kant hetzelfde als voor de eerste: in de “ervaring” is niets gegeven wat eraan beantwoordt: zij zijn niet, gelijk de verstandscategorieën, op zinnelijke ervaring betrokken. Zij kunnen ons dus geen nieuwe kennis verschaffen, want alle kennis is bij Kant gebonden aan de voorwaarde van een verbinding (synthesis) van het logisch denken met de zinnelijke functie van onze ervaring.

De *metafysica* meende echter deze theoretische ideeën op de werkelijkheid, zoals ze *op zichzelf is*, te mogen betrekken en ons dus wezenlijke kennis over het “Ding an sich” te verschaffen. Zij viel uiteen in drie metafysische “wetenschappen”: de “natuurmetafysica” of “rationalistische kosmologie”, de metafysische leer van de ziel of de “rationalistische psychologie”, en de metafysische godsleer of de “natuurlijke theologie”.

Geen van deze metafysische theorieën kunnen volgens Kant op de naam wetenschap aanspraak maken. Zij zijn niets dan een “Blendwerk der Vernunft”, een speculatieve gedachtebouw in het luchtledige. In waarheid is de theoretische kennis beperkt tot de *zinnelijke natuurverschijnselen*. Een metafysische wetenschap van de “werkelijkheid op zichzelf” is principieel onmogelijk.

Is echter de wetenschap principieel tot de zinnelijke natuurverschijnselen beperkt, is aan de theoretische rede principieel de toegang tot het “metafysisch wezen van de dingen” ontzegd, dan kan dus anderzijds evenmin de wetenschap ooit bevoegd zijn het bestaan van God, van een onsterfelijke ziel, of van een bovenzinnelijke vrijheid van de menselijke persoonlijkheid ontkennen. Ook dit ware “valse metafysica”. [mP090]

De kloof tussen theoretische en praktische rede bij Kant

Nochtans blijft de metafysische aandrift om boven de zinnelijke natuurverschijnselen uit te komen en tot een *absolute* werkelijkheid “op zichzelf” door te dringen, volgens Kant diep in onze rede verworteld, en men kan haar dus haar recht niet ontzeggen. Maar niet in de “theoretische”, slechts in de zgn. “praktische rede” kan zij haar vervulling vinden, niet in *theoretische kennis*, doch slechts in een noodwendig a-priorisch, *praktisch redegeloof* aan een bovenzinnelijke redelijke wereld, waartoe de praktische normatieve idee van de volstreckte *autonomie*, van de vrije redelijke zelfbepaling van de menselijke persoonlijkheid, de *sleutel* is. De ware wortel van de menselijke persoonlijkheid ligt in de *idee van de absolute zedewet* (de zgn. categorische imperatief), die aan die persoonlijkheid niet van buitenaf door een goddelijke wil of een “natuurwet” wordt opgelegd, maar die zij zich veeleer zelf geeft, omdat het ware *ik* van de mensen, zijn “zedelijke mensenwaarde”, zijn karakter van “Selbstzweck”, “doel in zichzelf” te zijn, met die zedewet *identiek* is. Tussen de ervaringswereld van de zinnelijke natuurverschijnselen en de bovenzinnelijke (zgn. noumenale) wereld van de normatieve vrijheid, tussen theoretische en praktische rede, tussen wetenschap en geloof, gaapt echter bij Kant een *onoverbrugbare kloof*. Hij kent wel aan de praktische rede met haar vrijheidsidee het *primaat* toe boven de theoretische, maar er voert in zijn stelsel geen reële brug van de een naar de ander. Op theoretisch gebied blijft het denken volgens hem volstrekt autonoom tegenover het (rede)geloof.

Deze - hier uiteraard slechts in zeer grove trekken uiteengezette - kritiek van de menselijke kennis, gelijk ze door Kant is ingesteld, heeft zowel de humanistische, als de scholastische, rooms-katholieke wijsbegeerte in niet geringe verlegenheid gebracht.

In de humanistische filosofie mocht ze terecht als een *kritisch keerpunt* worden gekarakteriseerd, in zoverre hier, in [mP091] de dialectische ontwikkeling van het heel deze wijsbegeerte beheersend *grondmotief*, dat van “*natuur*” en “*vrijheid*”, of “wetenschaps-” en “persoonlijkheidsideaal”, voor het eerst het persoonlijkheidsideaal van de autonome vrije zelfbepaling zich de voorrang boven het wetenschapsideaal met zijn eis van *volledige theoretische beheersing* van de *werkelijkheid* door de natuurwetenschappelijke methode, verschafte.

De scholastieke wijsbegeerte en de kantiaanse kenniskritiek

Een nieuwe accommodatie in het “kritisch realisme” van Merciers neoscholastiek

De scholastische wijsbegeerte van het rooms-katholicisme, die, gelijk wij vroeger gezien hebben, door een geheel ander religieus grondmotief, dat van “*natuur*” en “*genade*” werd geleid, voelde zich door Kants kenniskritiek in haar grondslagen getroffen. Haar gehele metafysische zijnsleer met haar vorm-materieschema, haar metafysische psychologie van de “*anima rationalis*”, en haar “natuurlijke theologie” schenen door de “allzer-malmende” kritiek van de wijsgeer van Koningsberg als “speculatie in het luchtledige” veroordeeld. En met de aristotelisch-thomistische metafysica scheen ook de dogmatische theologie van het rooms-

katholicisme, ja zelfs de officiële kerkleer, die in Thomas van Aquino haar pater angelicus, (“engelachtige leraar”) had gevonden, op het spel te staan!⁴

Het was dus begrijpelijk dat de neoscholastiek zich ijverig op de kritische studie van Kant wierp. Deze frontaanval moest ten koste van alles worden afgeweerd!

De weg tot een wezenlijk *radicale* kritiek van het kantianisme had de thomistische scholastiek zich intussen bij voorbaat afgesneden. Haar eigen grondmotief van “natuur” en “genade” dwong haar immers tot een eerste, allergevaarlijkste concessie [mP092] aan het kantiaanse standpunt: de dogmatische aanvaarding van de autonomie van de natuurlijke rede tegenover het geloof, zij het al in andere zin dan Kant had geleerd. Is het wonder, dat de neoscholastiek in haar eerste verlegenheid haar heil ging zoeken in de veel beproefde *accommodatiemethode*? Het was de bekende kardinaal Mercier, het hoofd van de zgn. Leuvense school, die hiertoe de weg wees. Waarom zou men na de “heidense” Aristoteles ook de “humanistische” Kant niet aan het rooms-katholieke standpunt kunnen “aanpassen”? Kants zgn. “kritisch-idealisme”, dat de weg van de subjectieve “denkvormen” tot het metafysisch wezen van de dingen afsneed en de gehele wetenschappelijke kennis tot een blote *verschijningswereld* beperkte, behoeft dan slechts in een “kritisch realisme” te worden omgezet, dat de thomistische zijns- en kenleer met een nieuwe kritische vraagstelling verrijkte, maar aan het “realistisch” waarheidscriterium van Aristoteles en Thomas: de waarheid bestaat in de assimilatie (homoioosis) van *denken* en *zijn*, bleef vasthouden.⁵

De van Kuyper uitgegane calvinistische denkrichting tegenover de kantiaanse kenniskritiek

Kuypers, Bavincks en Woltjers “kritisch realisme”

Maar ook in de jonge, van Kuyper uitgegane, calvinistische denkrichting werd sterk de noodzakelijkheid gevoeld, zich kritisch met de door Kant opgeworpen kennistheoretische vraagstukken te confronteren. In de bekende stellingen inzake de nadere betekenis van de gereformeerde beginselen als grondslag van de wetenschapsbeoefening, naar aanleiding van het Lohmanconflict door de Senaat van de Vrije Universiteit uitgewerkt, was gewezen op de noodzakelijkheid, deze nieuwe kennistheoretische problemen, die zich in de 16^e eeuw nog aan niemand, en dus ook niet aan Calvijn voordeden, vanuit de gereformeerde beginselen nader te onderzoeken.

Aan deze taak hebben reeds Kuyper, Woltjer en Bavinck hun krachten beproefd, de eerste in zijn vroeger [mP093] genoemde wetenschapsleer, gelijk hij die in het tweede deel van zijn Encyclopaedie heeft ontwikkeld.

Maar hier - waar het inderdaad er om ging in de *intern-wijsgerige vraagstukken* de door Kuyper zo magistraal ontwikkelde religieuze grondconceptie van het calvinisme tot uitdrukking te brengen - bleek de scholastische en humanistische traditie nog te sterk, om zich aan de gangbare probleemstellingen te ontworstelen. Ofschoon Kuyper in zijn reeds besproken leer van de fundamentele betekenis van de “pistis” in het kenproces een inderdaad reformatorisch gedachtenspoor volgde, bleef zijn wetenschapsleer als geheel genomen dezelfde weg volgen, die de kardinaal Mercier aan het neothomisme gewezen had, om zich met de kantiaanse kenniskritiek te verstaan. Zo ontstond ook in de jonge gereformeerde

⁴ Dit laatste moet door de thomist natuurlijk worden ontkend, omdat volgens hem het thomisme op zuiver “natuurlijke” principes is gebouwd. Maar ik meen, dat van kerkelijke zijde deze kwestie reëler wordt gezien. Met name het thomisme heeft immers ontegenzeggelijke invloed op de kerkelijke leer gehad. Men denke slechts aan de sanctivering van de thomistische opvatting inzake de anima rationalis als vorm van het lichaam door het concilie van Vienne.

⁵ Wij mogen niet verzwijgen, dat andere leidende figuren van de neoscholastiek weigerden de kantiaanse probleemstelling te aanvaarden. Onder hen verdient met name de bekende Jacques Maritain te worden genoemd, dezelfde denker, die ook, zij het al in beperkte zin, met Blondel voor de idee van een christelijke wijsbegeerte op katholieke grondslag het pleit voerde.

denkrichting een “kritisch realisme”, dat in de eerste tijd door vele gereformeerde wetenschapsbeoefenaars als de dageraad van een “calvinistische wijsbegeerte” werd begroet, maar intrinsiek aan de gereformeerde beginselen even vreemd bleef als de oude “schoolfilosofie” uit de dagen van Gijsbertus Voetius.

Kuyper gaat in zijn wetenschapsleer uit van de gangbare tegenstelling van “subject” en “object” van de wetenschap en neemt als subject het “generale bewustzijn van de mensheid”, opgevat in de zin van een boven de individuen uitgaande bewustzijnsgemeenschap, waaraan het individuele bewustzijn van de onderzoeker deel heeft. Het “object” is dan de gehele kosmos als “voorwerp van onze kennis”. [mP094]

Er moet nu volgens Kuyper een “organisch verband” tussen subject en object bestaan, zal kennis mogelijk zijn.

Nu gaat hij in zijn wetenschapsleer weer uit van de oude scholastische opvatting van de ziel als “*anima rationalis*”, die hij in zijn conceptie van de religieuze wortel van het menselijk bestaan zo in het fundament had aangetast. Deze “ziel” heeft twee vermogens: het *kenvermogen*, werkzaam in waarneming en logisch denken, en het *wils- of redelijk begeervermogen*. Zij was als “zelfstandigheid” of “substantie” gedacht, die los van het “materielichaam” kan bestaan. Daar ook Kuyper hier aan de traditionele opvatting vasthoudt, dat kennis ons slechts uit twee functies van ons bewustzijn nl. logisch denken en ontvangende gewaarwording kan toevloeien, ontstaat dus noodwendig ook voor hem het probleem, hoe het “kennisobject”, in een daaraan tegenovergesteld “subjectief bewustzijn” kan komen. De oplossing, welke Kuyper aan dit probleem gaf, is bekend. Geheel in overeenstemming met Woltjer sr.⁶ onderscheidt hij in het “kennisobject” *momenten of eenvoudige bestanddelen* en de *relaties* tussen deze momenten, welke in haar ideële eenheid eerst het “object” als samengesteld geheel zouden in het leven roepen.

De *momenten* komen dan door de ontvangende gewaarwording of aandoening in ons bewustzijn en zijn van *niet-logische* aard; in de ervaring van de “stoffelijke” dingen hebben zij een puur *zinnelijk*, in de “geestelijke” dingen een puur *geestelijk* karakter. De *relaties* daarentegen zijn in haar wetmatigheid van *logisch* karakter en wel *objectief-logisch*, omdat zij vervat zijn in de *ideeën*, welke de *goddelijke Logos* in al het geschapene gelegd heeft. Zij kunnen als *logische* relaties ook alleen door ons logisch denken worden gevat, doch ze worden niet door dit denken zelf a-priorisch in de empirische werkelijkheid gelegd, doch danken haar oorsprong aan de goddelijke Logos. Deze conceptie kwam op niets anders neer dan op een accommodatie van de zgn. kritische [mP095] gezichtspunten van de moderne humanistische kennistheorie aan de traditionele scholastische psychologie en werkelijkheidsleer. Zij heeft geen enkel innerlijk verband met Kuypers religieuze grondconceptie van het calvinisme.

De oorsprong van de onderscheiding tussen “momenten” en “relaties” in het “kenobject”

De onderscheiding van “momenten” en “relaties” is zakelijk afkomstig uit de moderne psychologisch georiënteerde kennistheorie van de Engelse wijsgeer John Locke. Deze theorie was in de 18^e eeuw door de Schotse denker David Hume in een scepticistische zin uitgewerkt. Aan de zgn. “natuurlijke relaties”, dit zijn de relaties, welke *opeenvolgende* psychische indrukken (Kuypers “momenten”) verbinden, zoals bv. de relatie van oorzaak en gevolg, werd daarbij alle objectief karakter onzegd. Zij werden door hem eenvoudig op de werking van de psychische associatiewetten bij de gewaarwording van de eenvoudige zinnelijke momenten van het kenobject teruggevoerd. Daaruit resulteerde het sceptisch

⁶ Vgl. Woltjers *Ideëel en Reëel* (Verz. Opst.)

resultaat, dat de gehele mathematische natuurwetenschap een louter subjectief karakter draagt en iedere objectieve grondslag in de werkelijkheid mist.

Op dit punt greep Kant in het kennistheoretisch debat in. Hij wilde tegenover Humes aanslag op de algemeengeldigheid en objectiviteit van mathesis en mathematische natuurwetenschap het humanistisch [mP096] wetenschapsideaal althans over heel de *ervaarbare* werkelijkheid - en dat is voor hem, gelijk we zagen, alleen het gebied van de zinnelijke natuurverschijnselen - handhaven. Daarbij ging hij uit van Lockes en Humes opvatting, dat ons in de ervaring van de “buitenwereld” alleen *gegeven* zijn de op zichzelf onverbonden, zintuigelijke indrukken, als elementen of “momenten”, gelijk Kuyper ze noemt, van het “object”. Maar deze indrukken (“Empfindungen”) zouden nu in de aan de ervaring ten grondslag liggende “transcendentale” vormen van aanschouwing en denken worden geordend en eerst door deze vormende werkzaamheid van het transcendentale bewustzijn aan de zinnelijke “materie” van de ervaring zou dan de wereld van *ervaarbare* dingen als “gegenstand” worden geconstitueerd. Bij Kant is alle *bepaaldheid* van het “kenobject” (d.i. bij hem hetzelfde als de “gegenstand” van de kennis) van zgn. *transcendentiaal-logisch* karakter. De wetmatige relaties tussen de zinnelijke momenten van de ervaring zijn dus niet, gelijk Hume leerde, uit psychische associatie te verklaren, maar zijn van subjectief-logische transcendentale oorsprong. Zij liggen niet in de dingen zelf, doch worden door onze logische bewustzijnsfunctie a priori in de dingen gelegd. Zo wordt het autonome denken inderdaad tot *formele wetgever* van de “natuur” en openbaart daarin zijn “vrijheid” en spontaniteit.

Kuyper en Woltjer hebben aan deze *subjectief*-kritisch-idealistische gedachtegang een *objectieve*, zgn. “ideeën-realistische” wending gegeven.

Zij zagen terdege, dat Kants opvatting, als zou de oorsprong van de wetmatige relaties binnen het gekende in de spontane activiteit van onze logische *denkfunctie* [mP097] moeten worden gezocht, in flagrante strijd kwam met het Schriftuurlijke scheppingsmotief.

De logosleer in Kuypers, Bavincks en Woltjers “kritisch realisme”

In stee van echter het kennisprobleem *op een andere grondslag* te stellen, door zich in het wijsgerig onderzoek wezenlijk aan het religieuze grondmotief van de reformatie te oriënteren, nemen zij beide, evenals Bavinck,⁷ de metafysische logosleer te baat, om het kantiaanse subjectivisme te ontgaan. Deze logosleer was reeds door de apologeten en de alexandrijnse school onder de kerkvaders (Clemens en Origenes) aan de joods-hellenistische wijsbegeerte ontleend en enigmatische aan de majestueuze aanvang van het Johannesevangelie geaccommodeerd. Zij verkreeg echter eerst na de formulering van het dogma van de homoousie of wezenseenheid van Vader en Zoon in het goddelijk wezen door het concilie van Nicea (325), welk leerstuk door het concilie van Constantinopel (381) ook tot de Heilige Geest werd uitgebreid, een met dit dogma uiterlijk verdraaglijke vorm, en werd ook in sterke mate door stoïsche en neoplatonische logostheorieën beïnvloed. Zij was dus wel een van de oudste erfstukken van het accommodatiestandpunt in het christelijk wijsgerig denken en had hier zodanig wortel geschoten, dat zelfs de grote baanbrekers voor de receptie van het aristotelisme in de middeleeuwen: Albert de Groote en diens leerling Thomas van Aquino, geen kans zagen haar in hun stelsels te elimineren, ofschoon zij met de gerijpte aristotelische opvattingen niet strookte. Vooral de autoriteit van Augustinus en die van pseudo Dionysius (in het laatst van de 5^e eeuw na Chr.) hadden haar deze grote invloed verschaft. De christelijke

⁷ Zie bv. H. Bavincks *Christelijke wereldbeschouwing* (Kamper, 1913) blz. 55 vlg.: “Hierdoor geleid, kan de Christelijke filosofie dan ook in gewijzigden zin de Platonisch-Aristotelische leer van de ideeën, de formae overnemen....Maar deze formae zijn niet in Kantiaanschen zin op te vatten als categorieën, die wij door onze geesteswerkzaamheid in de waarnemingsstof aanbrengen, ... Maar zij zijn te beschouwen als de objectieve ideeën, die aan eene veelheid van deelen orde en samenhang schenken... Zooals een kunstenaar zijn idee in het marmer legt, zoo realiseert God Zijn Woord in de wereld” enz.

theologie scheen haar niet meer te kunnen ontberen. Het behoeft dus niet te verwonderen, dat ze ook in Kuypers, Bavincks en Woltjers wijsgerig denken zulk een grote plaats bleef innemen.

Wanneer echter met Kuypers idee van een intrinsiek reformatorische wijsbegeerte wezenlijk ernst zal worden gemaakt, dan gaat het niet aan deze eeuwenlange traditie zonder meer tot maatstaf te maken voor het [mP098] gereformeerd karakter van deze wijsgerig-theologische conceptie. Zomin de eeuwenoude traditie van de metafysische leer van de anima rationalis en van het “materielichaam” het intrinsiek christelijk karakter van deze laatste kan waarborgen, zo min is dit ook het geval met de eeuwenoude traditie van de wijsgerig-theologische logosleer.

Oorsprong van de logosleer

Men beschouwe deze laatste slechts nader! Reeds in het zgn. midden-platonisme (Plutarchos, Albinos) en de sterk platonisch beïnvloede joods-Alexandrijnse filosofie van Philo, alsmede bij de weer door deze laatste joodse denker en de neopythagoreïsche wijsbegeerte beïnvloede Numenius van Apameia, viel de tendens waar te nemen de transcendentie van de godheid boven het materieprincipe tot het uiterste te accentueren. Daartoe moest iedere *rechtstreekse* inwerking van de hoogste godheid op de aan het materieprincipe gebonden kosmos worden geloochend en werden bemiddelende wezens nodig, om de goddelijke inwerking op de materiële wereld te verzekeren. [mP099] Zulks lag reeds enigmatische in de lijn van Plato’s dialoog *Timaïos*, waarin de demiurg na de “schepping” van de onvergankelijke hemelgoden en het onsterfelijk deel van de menselijke ziel, de vorming van de sterfelijke, aan de macht van het materieprincipe onderworpen, wezens aan de hemelgoden (met name aan de zon) overlaat.

De logosleer van Philo

De joodse denker Philo (geb. ± 25 v.Chr.), die beproefde een synthesis te treffen tussen de oudtestamentisch joodse geloofsleer enerzijds en de platonische en stoïcijnse filosofie anderzijds, ontwierp daartoe een logosleer, die min of meer het prototype voor de latere ontwikkeling van deze leer in het christelijk theologisch-wijsgerig denken zou worden.

Philo dan, die in Alexandrië leefde, waar de Helleense cultuur en de Griekse wijsbegeerte in haar nabloei een verbinding met de godsdiensten van het Oosten onderging, trachtte de absolute transcendentie Gods, gelijk die (in onverbreekelijke samenhang echter met Gods *immanentie* in zijn schepping) in het oude testament wordt geleerd, op speculatief-wijsgerige wijze te vatten binnen het kader van het Grieks-religieuze vorm-materiemotief. Daartoe moest iedere onmiddellijke aanraking tussen de godheid en de “onreine materie” worden geloochend. Ook de platonische vormideeën waren tenslotte nog op het materieprincipe betrokken, in zoverre het *zijn* [mP100] van de materiële wezens, inbegrepen dat van de mens, volgens Plato berustte op een “deelname” (methexis) aan de ideeën. Bovendien bevatte de ideeënwereld en haar denkend correlaat, de nous of de logos, nog steeds een *veelheid*, terwijl de godheid slechts als absolute *eenheid boven alle veelheid* mocht worden gevat. God is dus volgens Philo ook boven de rede en de ideeën verheven. Hij is de absolute eenheid (monos kai hèn), volstrekt eenvoudig in wezen en zichzelf genoegzaam, die slechts naar zijn goddelijke kracht, niet naar zijn wezen overal tegenwoordig is.

Voor de schepping van de wereld bediende Hij zich, daar Hij zelf met de “onreine materie” niet in aanraking mocht komen, van onlichamelijke krachten of ideeën. De platonische ideeën worden hier dus als bezielde actieve wezens voorgesteld, een opvatting, die Plato zelf had gehuldigd in zijn dialoog *Sophistes* (35g), geschreven in de crisisperiode van de ideeënleer. Deze ideële krachten omgeven God als dienende geesten, zoals de hovelingen de monarch. Onder haar treden twee grondkrachten op de voorgrond t.w. de

scheppende en de *heersende*. De eerste wordt ook in platonische lijn de goddelijke goedheid (agathotès) genoemd, omdat reeds Plato de idee van het Goede als laatste doelloorzaak van heel de wereldvorming had gekwalificeerd. Aan deze beide grondkrachten sluiten zich vele andere aan als “de wetgevende”, en Philo vat deze alle maar niet bloot als goddelijke eigenschappen, maar ook als relatief zelfstandige geesten, die aan de mensen kunnen verschijnen en met bepaalde mensen, gelijk Abraham, in persoonlijk verkeer treden. Deze gehele actieve ideeënwereld heeft haar zetel in de goddelijke Logos, die, evenals de menselijke logos, in twee onderling onscheidbare vormen optreedt, nl. als *denkende rede* en *woord*. Deze Logos is de middelaar tussen God en de schepping en God bedient zich van Hem voor de schepping van [mP101] de wereld. Door de aanvaarding van het Griekse vorm-materiemotief moest Philo de Schriftuurlijke scheppingsleer prijsgeven. De “Logos” vindt een eeuwige “materie” tegenover zich, en vormt daaruit de schepselen naar het “beeld van de eeuwige ideeën”, zoals Plato geleerd had. Philo meent, dat deze ideeënleer reeds bij Mozes te vinden was; immers in het boek Genesis (1.27) leert deze, dat God de mens schiep naar Zijn beeld, en wat hier van de mens wordt gezegd, moet volgens Philo op de gehele zichtbare wereld worden betrokken (*De opif. mundi* 6, 25).

In zijn uiteenzettingen over de Logos weifelt Philo, evenals in die over de ideeën in het algemeen, tussen een bloot *attributieve* opvatting, welke ze enkel als goddelijke eigenschappen laat gelden, en een *substantiële* opvatting, volgens welke ze ook als zelfstandige wezens optreden. Maar men kan wel zeggen, dat de laatste, volgens welke de Logos tot Persoon is verzelfstandigd, reeds een zo vaste plaats in zijn denken heeft gekregen, dat hij althans overwegend naast God de Vader de Logos als tweede goddelijke Persoon stelt, die niet meer tot een blote eigenschap of functie van de eerste Persoon is te herleiden. Waar hij uitdrukkelijk van de tweede Persoon spreekt, maakt hij die beslist ondergeschikt aan de eerste in de lijn van de latere zgn. monarchiaanse opvatting in de christelijke dogmatiek. Van een vleeswording van de Logos kan bij hem echter reeds geen sprake zijn op grond van zijn opvatting inzake de onreinheid van de materie. Op dezelfde grond kon hij niet tot een vereenzelviging van zijn Logos met de verwachte Messias komen.

De logosleer van Plotinos

Naast Philo's logosleer, die zowel op de zgn. apologeten als op de kerkvaders Clemens van Alexandrië en Origenes grote invloed heeft geoefend, is vooral die van de grondvester van de neoplatonische wijsbegeerte [mP102] Plotinos voor het christelijk wijsgerig denken in de zin van het accommodatiestandpunt van grote betekenis geworden, omdat Augustinus aan haar zijn wijsgerige conceptie van de scheppingsorde ontleende.

Plotinos (205(?)-270 n.Chr.) van Alexandrië, een leerling van Ammonios Saccas, de denker, die uit christelijke ouders geboren, later weer tot de heidens-Griekse godsdienst terugkeerde en op wijsgerig terrein een verbinding van de aristotelische met de platonische wijsbegeerte nastreefde,⁸ ontwikkelde een logosleer, die uit dezelfde speculatief-wijsgerige overwegingen als die van Philo was ontstaan, doch zich van de laatste wezenlijk onderscheidde.

In de opvatting van de absolute transcendentie van de godheid boven het materieprincipe is Plotinus met Philo homogeen. Ook volgens hem is de godheid absoluut verheven boven de actieve “nous” of “rede”, omdat in de laatste nog altijd een *tweeheid* van denken en het gedachte vervat is.

God is niet *onredelijk*, maar *bovenredelijk*, gelijk Hij geen gevormd *zijn*, maar een *boven-* (opper-) *zijn* heeft, dat de oorsprong van alle zijnsvorm is.

⁸ Deze synthese wordt begrijpelijk wanneer men Plato's en Aristoteles' wijsbegeerte *genetisch*, dus in haar *wording*, nagaat.

De aristotelische godsidee, volgens welke God de absolute actuele of volkomen Rede is, die in haar denken slechts zichzelf tot voorwerp heeft (de *noësis noëseos*) doet dus volgens Plotinos aan de goddelijke transcendentie nog niet genoeg recht wedervaren. Evenals Philo neemt Plotinos aan, dat de menselijke denkbegrippen op de godheid slechts in negatieve zin kunnen worden toegepast, om aan te duiden, wat zij *niet* is, een opvatting, waarin zowel Augustinus als Thomas van Aquino en hun volgelingen deze denkers volgen, ofschoon bij de laatsten in de uitwerking van de later te bespreken analogische zijnsleer toch ook nog een positieve betekenis aan de metafysische bepalingen van Gods eigenschappen toekomt. De enig positieve bepalingen van Gods Wezen zijn Zijn *eenheid* en *goedheid*. God is verheven boven alle zijn, doen en denken. [mP103]

Alle “wezensvormen” (ideeën) ontspringen uit zijn wezensvolheid, doch God zelf wordt niet door een bepaalde wezensvorm begrensd. Anderzijds wordt hier een, overigens mislukte, poging gedaan, om ook het materieprincipe tot de absolute goddelijke eenheid als Oorsprong terug te voeren, en dus het polaire dualisme in het Grieks-religieuze grondthema te boven te komen, iets wat Philo nog niet beproefd had. Hiertoe diende Plotinos’ *uitstralingsleer*.

Hoe is de veelheid uit de goddelijke eenheid ontsprongen? Zo vraagt zich Plotinos af. Niet door een scheppingsdaad en wilsbesluit Gods, want God is boven alle doen, boven alle activiteit verheven. Hij is de absoluut onbewogene, in eeuwige zwijgende rust. Ook niet door *emanatie*, gelijk het pantheïsme wil. Want door emanatie zou het goddelijk wezen een vermindering ondergaan. Slechts door “uitstraling” uit de zich eeuwig gelijkblijvende volheid van Zijn Wezen kan uit God het overige voortkomen, gelijk uit de zon de haar omgevende lichtglans uitstroomt, zonder dat zij zelf iets van haar licht verliest. Deze uitstraling geschiedt niet door een *wilsdaad* Gods, maar door een *wezensnoodzakelijkheid*. De Wezensvolheid Gods *moet* reeds krachtens Gods goedheid naar buiten uitstralen, zij doet dit volgens Plotinos in drie etappen, waarvan telkens de vroegere de latere in het aanzijn roept. Datgene, wat in deze drie etappen uit God ontstaat, is telkens minder in zijnsvolkomenheid. Er zijn dus *graden van realiteit*, die bepaald worden door de grotere of kleinere afstand van God en van de ideeënwereld. Het dualisme van het vorm-materiemotief blijft in Plotinos’ stelsel gehandhaafd, doordat hij in platonische lijn een scherpe onderscheiding maakt tussen het *bovenzinnelijke*, dat geheel door het vormprincipe [mP104] beheerst wordt en de *zinnelijke* werkelijkheid, waarin het vormprincipe aan het materieprincipe gebonden is. In het bovenzinnelijke nu, dat geheel van goddelijk karakter is, stralen uit de goddelijke al-eenheid als eerste en absolute “hypostase” twee lagere goddelijke hypostasen uit. De eerste van deze lagere hypostasen is de goddelijke *Geest* of *Logos*, het “Allergrootste wat in zijnsvolkomenheid op het Allervolmaakste volgt”. Deze Logos is het eerste spiegelbeeld van de goddelijke eenheid. Hij ontstaat in het denkend schouwen van de goddelijke eenheid, want dit schouwen is de geest. In de Geest of Logos is dus reeds een principiële tweeheid van subject en object, van denkwerkzaamheid en het gedachte. In de Logos zijn de goddelijke ideeën, de ideële wezensvormen van alles, wat in de zinnenwereld verwerkelijk is. Deze ideeën zijn overigens gedacht als substanties en werkende geestelijke krachten, die de werking van de Logos of Nous op de onder hem staande trappen van de werkelijkheid hebben te verzekeren. Zij zijn onafscheidelijk met de Logos verbonden, want haar “wezen” bestaat in haar *gedacht* zijn, maar zij zijn niet bloot subjectieve godsgedachten, gelijk het midden-platonisme leerde, maar hebben een reëel bestaan.

Zij zijn ook geen blote vormen van de *algemeenheid* (universalia), bv. van *het* dier, *de* mens, *de* plant, maar bezitten in zich een volheid van *individualiteit*. Zo is er een idee van de individuele mens Socrates, Plato enz. enz.⁹

Zij hebben ook reeds een verbinding van “vorm” en “materie” in zich, want hoe zouden anders de zinnendingen hun “beeld” kunnen zijn? (*Enn.* 2, 4, 4). Alleen is deze “materie” van ideële aard.

De derde hypostase eindelijk, die het spiegelbeeld is van de goddelijke Geest of Logos, is de *Ziel*. Zij is de onmiddellijke vrucht van de Geest, die haar “vorm” uit de ideeënwereld van [mP105] de Logos of Nous ontvangt. Zij “omzweeft de goddelijke geest als zijn onafscheidelijk spiegelbeeld” en is “aan de bovenzijde met de Geest verbonden en er door vervuld, zich erin verheugende en delende in de geestelijke aard - in de lagere delen verbonden met het beneden haar liggende gebied, of liever op haar beurt een nakomelingschap verwekkende, die in rangorde beneden haar ligt” (*Enneaden*, V,1).

M.a.w. de “ziel” is de laagste trap van het *goddelijk bovenzinnelijk* rijk en tegelijk de brug tot het *zinnelijk* rijk, dat weer haar schepsel is. In overeenstemming met deze bemiddelaarsrol wordt zij door Plotinus gesplitst in een hoger, eenvoudig of redelijk deel, de *nous*, en een lager naar de “zinnelijke lichaamsmaterie” toegekeerd deel, de “physis”, dat in zoverre deelbaar is, als het materieelichaam de psychische krachten niet ongedeeld is zich kan opnemen.

De ziel als geheel blijft niettemin een ondeelbare “substantie”. Er is een reële veelheid van substantiële zielen: de hoogste onder haar is de goddelijke “wereldziel”, die de gehele zinnelijke kosmos de “vorm” geeft, doordringt en bezielt. De individuele “zielen” zijn echter niet delen van de “wereldziel”, maar zijn zelfstandige uitstralingen uit de geestelijke ideeën in de Logos. Alle zielefuncties, ook de herinnering, de zinnelijke waarneming en zelfs de het “materieelichaam” vormende vegetatieve functie zijn van *bovenzinnelijke*, redelijke aard, behoren tot de “substantie” van de ziel, zijn met deze substantie eenzellig, en zijn van het lichaam onafhankelijk en afscheidbaar.

Het goddelijke strekt zich uit van het “Al-ene” tot en met de “ziel”. De “wereldziel” heeft tot inhoud de “logoi”, die beantwoorden aan de ideeën van de Logos, en door welke de op zichzelf kwaliteitsloze “materie” wordt “gevormd” tot de dingen van de zinnenwereld. [mP106] Deze laatste opvatting ontleende Plotinos aan de stoïcijnse filosofie met haar leer van de “logoi spermatikoi”, of “kiemvormen”, die uit de wereldziel vormend in de kwaliteitsloze materie zouden ingrijpen, maar deze stoïcijnse conceptie wordt door hem, gelijk wij later zullen zien, principieel omgevormd.

Tenslotte is de “materie” zelf het product van de “ziel” in de zin van haar “uitstraling”. De “ziel” is een licht, dat in de uiterste grens van zijn uitstraling tenslotte in zijn tegendeel: de duisternis, omslaat (*Enn.* 4, 3, 9) en deze “duisternis” is de “ongevormde materie”. In die zin wordt de materie de “diepte” (bathos) of “afgrond” van ieder zinnending. genoemd. Zij is het donker, gelijk de Logos het licht, zij is een *mè on*, een *sterèsis*, een absolute beroving van *zijnsvorm*. Als de vorm *ontberend* is zij het principe van het *boze*, als voor de vorm *ontvankelijk* een tussentoestand tussen goed en kwaad. Gelijk men ziet keert het polaire dualisme van het Griekse vorm-materiethema in deze gehele opvatting van de realiteit terug. Het is slechts *gecamoufleerd* door de uitstralingstheorie, waarbinnen zij echter onmiddellijk weer te voorschijn breekt in de polaire tegenstelling van licht en duisternis. [mP107]

⁹ Gelijk prof. D.H.Th. Vollenhoven in zijn *Richtlijnen ter orientatie in de gangbare wijsbegeerte* (1941) heeft aangetoond, gaat deze opvatting van de individualiteit van de ideeën waarschijnlijk op *Eudemos* een leerling van Aristoteles in diens platonische tijd terug.

De logos-speculatie in het christelijk denken vóór het concilie van Nicea (325)

Deze logos-speculaties hebben in de eerste eeuwen van het christelijk denken een inderdaad verwoestende invloed op dit laatste geoefend.

Aanvankelijk volgde men Philo's logos-idee vrijwel op de voet. Omstreeks 150 na Chr. was deze laatste de centrale idee van het godsdienstig wijsgerig denken en de zgn. apologeten vereenzelvigden haar in deze joods-hellenistische conceptie zonder meer met het "Woord" uit het Johannesevangelie. De Logos werd dus gevat als een wezen, dat nòch in eigenlijke zin God, nòch kosmos is, maar veeleer de brug of de middelaar tussen "geest" en "materie". De hoofdtrekken van de apologetische theologie, die door de Carthaagse advocaat Tertullianus (160-222) breed werd uitgewerkt, in een stoïsch-materialistische zin,¹⁰ zijn volgens Berkhof als volgt samen te vatten:¹¹ "God heeft met het oog op de wereldschepping een persoonlijk wezen in het aanzijn geroepen, de Logos, door wie Hij alles gemaakt heeft. De mens, die zelf deel had aan de Logos, is echter misleid door de demonen en daarom in onkunde, veelgodendom en zedeloosheid verstrikt. Om de mens weer op het goede pad te brengen verscheen de Logos zelf in menselijke gedaante. Zo ontmaskerde Christus het bedrog van de demonen, verkondigde de ware leer over God en wereld en over het komende gericht, en wees de weg tot een Gode behagelijke levenswandel. Deze wordt in de kerk beoefend, daarbuiten zijn wel "zaden van de Logos" (vooral bij Plato), maar men blijft er steken in de dwaling. De mens heeft een vrije wil en kan zich met behulp van Christus' leer en voorbeeld aan de greep van de demonen bevrijden. In Christus verschijnt dus slechts een halfgod, die geen "Verlosser" in Schriftuurlijke zin, maar slechts voorbeeld en leraar is." Zo voerde dus de receptie van de joods-hellenistische logostheorie aanvankelijk tot een radicale ondergraving van het grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus. De christelijke religie werd onder invloed van het dualistisch grondmotief van vorm en materie omgezet in een christelijk getint moralisme. [mP108] Dit werd niet beter in de theologisch-wijsgerige stelsels van Clemens van Alexandrië (190 - ±215 n.Chr.) en de grote Griekse kerkvader Origenes (185-254 n.Chr.), die de logosleer van de apologeten slechts wijsgerig verdiepten. Volgens Clemens is de wereld bezielde door de Logos als drager van alle "redelijk-zedelijke krachten" en heeft hij van de aanvang af de zielen verlicht. Door Mozes en de profeten heeft hij de joden onderwezen. Onder de Grieken echter verwekte hij wijze mannen en gaf hun de filosofie als opvoedster tot gerechtigheid (*Stromateis* I, 5 ed. *Stählin* 2, 18). Eerst in Christus Jezus kwam hij tot volle openbaring. De Logos is het oerbeeld van de geschapen wereld, de samenvatting van de ideeën, de middelaar tussen God en wereld in de zin, waarin het Philo geleerd had, de redelijke wet van de kosmos. De heilige Geest neemt in de goddelijke trias de derde plaats in na de Vader en de Logos. En deze logosleer wordt nu verbonden met een aan de pseudo-christelijke gnostiek ontleende rangordening tussen de πίστις en de γνῶσις, tussen het geloof van de eenvoudigen en de daar boven uitgaande christelijke kennis of wetenschap van de gnosticus, die door allegorische schriftuitlegging tot de verborgen zin van de Woordopenbaring doordringt. Om tot deze gnoosis te komen is de filosofie onontbeerlijk. De pistis is wel noodzakelijke voorwaarde voor de christelijke gnoosis, maar eerst door de laatste kan men tot vrije, volle overgave aan God komen. Eerst de werken van de christelijke gnosticus zijn volkomen goed (κατὰ ὁμάματα), omdat zij overeenkomstig de Logos, de goddelijke rede zijn en dit ideaal van de christelijke wijze wordt gevaarlijk nauw aan dat van de stoïsche wijze aangeknoopt tot in de eis van de "apatheia", het zich bevrijden van alle gevoelsemoties. In zijn uiteenzetting van de

¹⁰ *Apolog.* 21: "Apud vestros quoque sapientes λόγον i.e. sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animam Jovis et necessitatem omnium rerum".

¹¹ Vgl. dr. H. Berkhof, *De Geschiedenis der Kerk* (Callenbach N.V. Nijkerk 1941) blz. 52 vlg.

christelijke leefregels in zijn werk Παιδαγωγός (De opvoeder) volgt hij vaak woordelijk de voordrachten van de tot het cynisme neigende stoïcijn Musonius Rufus.

Hier openbaarde zich ook een duidelijk verband tussen de logosleer en de later te bespreken Grieks-religieuze idee van de “theoria”: De gnosticus, die aan de Logos deel heeft, wordt reeds hier op aarde tot [mP109] een “in het vlees wandelend God” (*Strom.* VII, 16, *ed.* Stählin 3, 71: ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός). Hij verheft zich boven de tijdelijke wereld. In de eeuwige θεωρία schouwt en grijpt hij God, niet slechts in enkele extatische momenten gelijk Philo en later de neoplatonici leerden, maar in duurzame gemeenschap.

Door Origenes werd de joods-hellenistische logosleer in verbinding met neoplatonische elementen voor het eerst opgenomen in een systematische uiteenzetting van de christelijke geloofsleer, die onder zijn handen in een theologisch-wijsgerig stelsel van grote allure werd omgezet. Ook hij ziet, evenals Clemens in de christelijke leer slechts de volmaking en voleindiging, van wat de Logos reeds in de Griekse filosofie had onthuld, zodat de heidense wijsheid, waarover Origenes overigens een vrij gereserveerd oordeel velt, als voorbereiding voor het christendom is te beschouwen.

Geheel in de lijn van Philo's en de latere neoplatonische wijsgerige theologie leert hij, dat God in eigenlijke zin de absolute *eenheid* (ἐνὰς ἐν μονάς) is, die nog boven de *nous* (de denkende geest) en het *zijn* verheven is (ἐπεκείνα νοῦ καὶ οὐσίας *Contra Celsum* VII, 38). Deze God in de hoogste zin van het woord is de Vader, de oorsprong en het doel van al het geschapene. Uit God de Vader is van eeuwigheid de Zoon of Logos gegenereerd als een uitstraling uit het goddelijk licht. Deze Logos staat weliswaar met de Vader in wezensgemeenschap (ὁμοούσιος), maar deze “homosesie” is slechts van betrekkelijke aard en niet anders gevat, dan bv. Plotinos de wezensgemeenschap [mP110] tussen de goddelijke eenheid en de *nous* zag.

De Logos is van de Vader als oerbeeld uitgegaan, maar is minder goddelijk dan deze. Hij is een tweede God (δευτερος θεός) van lager niveau. Hij staat tot de Vader in dezelfde verhouding als de christen tot Hem. In verhouding tot de kosmos is hij zelf het oerbeeld, de ἰδέα ἰδεῶν (*Contra Celsum* VI, 64). Door Hem zijn alle dingen geschapen en deze zijn slechts naar het beeld van de Logos, niet van de Vader gemaakt. De Logos als eerstgeborene uit de Vader, het beginsel van alle redelijkheid, is van de schepping uit gezien God, maar van de Vader uit gezien, zelf schepsel (*Contra Celsum* III, 34). In de ontplooiing van de goddelijke eenheid tot veelheid is de Logos het eerste lid, de Heilige Geest het tweede, dat weer minder goddelijk is dan de Logos en het dichtst bij de geschapen kosmos staat.

De Heilige Geest opent de reeks van de lagere geestelijke wezens, die naast de goddelijke natuur ook een vrije wil hebben ontvangen. Ook thans hebben de menselijke zielen als geestelijke wezens nog de vrijheid van keus tussen goed en kwaad. Die welke niet het goede gekozen hebben zijn tot straf voor deze schuld door God verstoten en met een materieel lichaam omhuld. In het einde van alle dingen zullen echter alle schepselen terug worden gebracht tot de eenheid met God (Περὶ ἀρχῶν of *De principiis*)¹² III, 6, 1 sq.). Dan is de zonde vernietigd, die slechts een beroving van zijn is, zoals Origenes, evenals later de neoplatonici leerden, aanneemt, maar ook de materiële lichamen zullen dan [mP111] in het μὴ ὄν, in het niet-zijn, terugkeren.

Ook deze logosleer voerde tot een principiële ondergraving van het grondmotief van de christelijke religie: De schepping werd opgevat in de neoplatonische zin van “uitstraling uit het goddelijk licht”; de radicale zin van de zondeval werd geloofhend, de Logos is in zijn openbaring in Christus Jezus niet in eigenlijke zin de Verlosser, maar het zedelijk Voorbeeld.

En tenslotte werd het Schriftuurlijk leerstuk van de goddelijke Drie-eenheid ondergraven door de hellenistische speculatie over de Vader als de absolute eenheid.

¹² Dit is het systematisch theologisch hoofdwerk van Origenes.

De accommodatie van de logostheorie aan de christelijke triniteits- en scheppingsleer sinds de concilies van Nicea (325) en Constantinopel (381)

Sinds de christelijke kerk op de concilies van Nicea (325) en Constantinopel (381) het leerstuk van de goddelijke Drie-eenheid in de zin van een volkomen wezenseenheid van de drie personen had geformuleerd, ging men verder op de weg van de accommodatie van de logosleer aan dit dogma, dat door Irenaeus en Athanasius in Schriftuurlijke zin was ontwikkeld. Onder de Griekse kerkvaders uit Origenes' school werd zij in deze geaccommodeerde vorm met name door Gregorius van Nyssa (335-±395) breed uitgewerkt, waarbij de joodse opvatting van de eenheid van het goddelijk wezen met de neoplatonische conceptie van de drie hypostasen van de godheid verbonden werd en de ideeën in de goddelijke Logos in de zin van tweede Persoon van het goddelijk wezen als "godsgedachten" werden geïnterpreteerd. Tegen de ten onrechte aan Plato toegeschreven neoplatonische leer van de uitstraling van de Logos uit de goddelijke eenheid had reeds de overigens sterk platonisch georiënteerde Eusebius van Caesarea, de beroemde kerkhistoricus, stelling genomen.

Haar definitief "orthodoxe" vorm kreeg de logosleer eerst bij de grootmeester van de Latijnse patristiek Aurelius Augustinus (354-430). [mP112]

Onder invloed van Marius Victorinus, die eerst op hoge ouderdom in 355 tot het christendom overging, en zelf een uitgewerkte logostheorie opstelde, werd nu door Augustinus vooral Plotinos' wijsgerig-theologische speculatie voorwerp van de accommodatie. Allereerst werd de wezenseenheid van de drie Personen van het goddelijk Wezen tegenover Plotinos' leer van de drie in zijnsvolkomenheid successief afnemende goddelijke hypostasen gehandhaafd en de Schriftuurlijke leer van de vleeswording van het Woord tegen de gnostische, als zou de Christus slechts in een schijnlichaam op aarde gekomen zijn, gesteld. Deze laatste opvatting hing onverbrekkelijk samen met het door de gnostiek, zowel als door Origenes tot het uiterste gedreven religieuze dualisme van "geest" en "stof", waarin de "stof" in de zin van het Griekse materiëmotief volkomen was ontgoddelijkt.

Voorts werd door Augustinus, die het grondmotief van de christelijke religie in hoofdzaak zuiver vatte, de schepping als soevereine wilsdaad Gods met kracht tegenover de plotinische uitstralingstheorie verdedigd, al vinden wij in de 9^e eeuw bv. bij Johannes Scottus Eruigena (±801-877) onder invloed van Origenes weer een duidelijke terugval tot deze theorie, die bij deze denker tot gevaarlijke pantheïstische consequenties voerde, gelijk ook zijn logosspeculatie waarin de Logos als het principe fungeert, dat de veelheid weer tot de goddelijke eenheid terugvoert. [mP113]

Overgenomen werd daarentegen de plotinische leer van de graden van de werkelijkheid, zij het al in haar beperking tot de geschapen kosmos, overgenomen ook de stoïsche leer van de kienvormen in de materiële wereld, zij het al in een semi-plotinische accommodatie aan het Schriftuurlijke scheppingsmotief.

Overgenomen vooral de leer van de Logos als plaats van de goddelijke scheppingsideeën en de gehele leer van de objectieve verwerkelijking van deze ideeën in de materiële wereld.

Dat al deze speculatief wijsgerige leerstukken onverbrekkelijk samenhangen met het grondmotief van vorm en materie en dat dit laatste een intrinsiek heidens-religieus karakter droeg, werd nòch door Augustinus en de hem volgende scholastiek, nòch door Kuyper, Bavinck en Woltjer, die in hun logosleer zich bij Augustinus aansloten, gezien. Men kan toegeven, dat door de accommodatie aan de Schriftuurlijke triniteits- en scheppingsleer al deze concepties wel tot op zekere hoogte een verandering van haar oorspronkelijke zin ondergingen. Maar even zeker is, dat ook het christelijk grondmotief zelf zich door deze accommodatie niet meer zuiver in het wijsgerig en theologisch denken kon geldend maken.

De houding van de hellenistische wijsbegeerte tegenover het christendom en de christelijke accommodatiefilosofie

Men mag geen ogenblik vergeten, dat de logosleer van de Griekse wijsgerige theologie principieel verworteld was in het redelijk vormprincipe en voor de orde in de kosmos geen hogere dan *redelijke* maatstaf liet gelden. [mP114]

Het is bekend, hoe de hellenistische wijsbegeerte in haar positiekeuze tegen de christelijke religie van de laatste juist werd afgestoten door het feit, dat deze religie het redelijk vormprincipe onttroude en de kosmos vanuit een oneindig dieper principe leerde beschouwen, dat ook aan het *denken* weer zijn juiste beperkte plaats in de scheppingsorde aanwees.

De Griekse wijsbegeerte peilde intuïtief deze haar radicale antithese met de religio christiana. Zij begreep het nieuwe principe niet, beschouwde het veeleer tegenover haar eigen redelijk vormbeginsel als een terugval in de duisternis van het materieprincipe, als een barbarisme. De apostel Paulus karakteriseerde deze houding scherp, toen hij schreef, dat het evangelie de joden een ergernis en de Grieken een dwaasheid was.

De poging tot accommodatie van de Griekse logos- en ideeënleer, alsmede van de Griekse opvatting van de menselijke natuur aan de goddelijke Woordenbaring, was in de eerste plaats ingegeven door het streven de Grieken voor de Waarheid van de christelijke religie te winnen en de beschuldiging, dat deze religie *onredelijk* was, te weerleggen. Maar deze poging was ondeugdelijk. Toen men de Griekse wijsbegeerte tot dienstbaarheid aan de christelijke geloofsleer wilde dwingen, sneed men zichzelf de weg af, om de centrale betekenis van de christelijke religie ook voor het wijsgerig denken te doorgronden. Plotinos wees er terecht tegenover de “christelijke” gnostici op, dat zij al hun eigenlijk wijsgerig gedachtegoed aan de Griekse filosofie ontleend hadden, maar dat zij dit laatste door hun fantastische verbinding met een vermeend hogere kennis, in barbaarse wanorde hadden gebracht. Zij waanden zich [mP115] daarbij verre verheven boven Plato en de andere coryfeeën van het Griekse denken, terwijl ze inderdaad in wijsgerige diepte verre beneden dezen stonden.

Deze beschuldiging kon weliswaar tegenover christelijke denkers als Clemens van Alexandrië en Origenes niet worden volgehouden, maar de officiële hellenistische filosofie beseftte intuïtief, dat deze grote kerkvaders bij al hun geleerdheid en kennis van het Griekse denken dit laatste voor een doel wilden gebruiken, waartoe het zich niet kon lenen, en dat zij niet het recht hadden van “*philosophia christiana*” te spreken, zolang zij niet anders deden dan vreemd wijsgerig gedachtegoed aan te passen aan de christelijke geloofsleer. Het oordeel van Plotinos’ leerling Porphyrius over Origenes is in deze symptomatisch.¹³

De patristiek aanvaardde de Griekse logosleer naar *wijsgerige* inhoud vanuit een vals dilemma. Wanneer, zo redeneerde Augustinus op het voetspoor van Gregorius van Nyssa, God door de Logos de wereld niet naar “redelijke ideeën” zou hebben geschapen, dan zou men moeten aannemen, dat Hij bij Zijn scheppingswerk op “onredelijke” wijze zou zijn te werk gegaan.¹⁴ Maar Augustinus wist reeds zelf uit Plotinos’ theologie, dat de tegenstelling redelijk-onredelijk op de Oorsprong van alle dingen niet kan worden toegepast, daar Gods wezen bovenredelijk is. Dat Plotinos deze lijn niet doortrok in zijn logosleer laat zich alleen hierdoor verklaren, dat de logos bij hem niet zelf de goddelijke eenheid is, maar slechts een product van de goddelijke uitstraling. Augustinus daarentegen beleed de Schriftuurlijke opvatting van de wezenseenheid van de drie [mP116] Personen van het goddelijk Wezen. Hoe

¹³ Porphyrius merkte over Origenes op: κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρα νόμῳ, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἐλλενίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖσις ὑποβαλλόμενος μύθοις (Eusebius, *Historia Ecclesiae* VI, 19).

¹⁴ *Retractiones* I, 3,2. Dit werk is door Augustinus slechts enige jaren voor zijn dood geschreven en geeft dus de gerijpte opvatting van de schrijver weer!

kon hij dan een Logos- en ideeënleer aanvaarden, die zelfs Plotinos voor zijn “goddelijke al-eenheid” niet waagde te doen gelden?

De intrinsieke strijd tussen de Griekse logostheorie en de Schriftuurlijke scheppingsleer

Bij Augustinus zelf kwam de logosleer in aperte strijd met zijn christelijk-Schriftuurlijk grondmotief van schepping, zondeval, verlossing. De logostheorie was eenvoudig op de Schriftuurlijke scheppingsleer met haar door Augustinus zo krachtig gehandhaafde *absolute soevereiniteit van Gods Schepperswil* niet berekend. Zij paste daarentegen sluitend in het redelijk vormprincipe van het platonisch ideeënrealisme: De demiurg “vormt”, gelijk de platonische dialoog *Timaios* leert, de kosmos uit een eeuwige “materie”, ziende op de eeuwige “ideeën”, de ongeschapen “zijnsvormen”, die het “voorbeeld” en oerbeeld zijn van de vergankelijke vormdingen. Religieus beschouwd was dit slechts een “idealistische” verdieping van het in de Griekse cultuurreligie vergoddelijkt cultuurprincipe. De “wereldvorming” wordt hier geheel naar analogie van de menselijke cultuurarbeid beschouwd. “Cultuur” is vrije beheersende vormgeving naar een redelijk doelmatig ontwerp. De vormder heeft echter een natuurmateriaal nodig, dat zelf geen redelijke vorm heeft. In heel deze opvatting blijft de “rede” oorsprong van de teleologisch gevatte wereldorde en daaraan veranderde niets door de accommodatie van het Griekse vorm-materiemotief aan de christelijke scheppingsleer waardoor ook de “materie” op Gods scheppingswil werd teruggevoerd.

De Schriftuurlijke scheppingsleer begint daarentegen ons de waarheid in te prenten, dat het denken niet *oorsprong van*, maar integendeel *subject, onderworpen aan* de goddelijke scheppingsorde is. Nergens vindt men in de Heilige Schrift aan het logische - in tegenstelling tot het voor-logische - het predicaat “goddelijk” toegekend. Gods scheppingsorde wordt aan het menselijk nadenken eerst ontsloten, wanneer de mens begint in het geloof [mP117] te buigen voor Gods Majesteit en zijn denken *onder* Gods wet te stellen, in stee van die wet te *verlogiseren* in de lijn van de Griekse logosleer.

De verlogisering van de scheppingsordeningen door de logosleer

De “ideeën-realistische” wending, welke Kuyper, Woltjer en Bavinck aan Kants kenniskritiek hebben gegeven, voerde deze gereformeerde denkers inderdaad, *in strijd met hun uitgangspunt*, tot een *verlogisering* van de goddelijke scheppingsordeningen. Zich stellend tegenover Kants standpunt, dat alle wetmatige relaties van *subjectieve, (transcendentiaal-)logische* oorsprong en geaardheid zijn, voeren zij de traditionele scholastische logosleer in het veld om Kants subjectivisme te ontgaan. Maar zij treffen daarbij Kants kriticisme *niet in de wortel*. Niet getornd wordt immers aan het *logisch* karakter van alle wetmatige relaties zonder onderscheid. Maar in stee van de *menselijke* logos, wordt de *goddelijke* Logos, de goddelijke Rede in haar reeds door Philo gevatte eenheid van “logische gedachte” en “woord”, tot oorsprong ervan verheven. De relaties in de kenbare dingen zijn dus niet bloot van *subjectief-*, maar van *objectief-logisch* karakter en kunnen alleen krachtens deze haar *logische* geaardheid ook door ons *logisch* denken worden begrepen. Er grijpt in het theoretisch kennisproces, zoals reeds Aristoteles leerde, een *éénwording* plaats tussen de subjectief-logische denkfunctie en de objectief-logische wezensvormen van het kenbare.

De intrinsieke strijd tussen Kuypers logosleer en zijn leer van de soevereiniteit in eigen kring

Men kan betrekkelijke waardering hebben voor deze poging, het kantiaanse subjectivisme in de kenleer te ontgaan door appel op het “redelijk” goddelijk scheppingsplan. Maar wie ziet niet, dat nochtans heel deze logicistische opvatting van de goddelijke

scheppingsordinanties in flagrante strijd komt met Kuypers religieuze opvatting van Gods wet, waarin hij het gereformeerde standpunt zo diep en scherp wist te treffen? [mP118]

Deze opvatting, gelijk ze met name in de Stone-lezingen over het calvinisme was uitgewerkt, ging met Augustinus en Calvijn uit van de absolute Soevereiniteit van Gods Schepperswil. God staat *boven* de door Hem aan Zijn schepping gestelde wetten. Nochtans zijn die wetten niet een uitvloeisel van despotieke willekeur, maar geheel in overeenstemming met Gods heilig Wezen.

Juist Kuyper deed ook de eerste stap om deze religieuze wetsopvatting voor het christelijk wijsgerig denken vruchtbaar te maken. In de tweede Stonelezing, waarover *het Calvinisme en de religie* wordt gehandeld, vindt de belijdenis van Gods Schepperssoevereiniteit onmiddellijk haar uitwerking in de leer van de onderscheiden wetssferen of sferen van ordinanties: “Niets is geschapen”, zo schrijft K. hier, “of God schiep het met een ordinantie voor zijn aanzijn, en het is die volheid van de ordinanties Gods voor *alle* leven, die *alle* leven doet opeisen om Hem te worden toegewijd. Van een religie, tot de binnenkamer, de bidcel, of de kerk beperkt, weet Calvijn niets.” Hier is de metafysische logosleer geheel uitgeschakeld. Zuiver religieus en Schriftuurlijk is de wet Gods voor Zijn schepping gevat. Men lette er nu op, hoe Kuyper deze gedachte verder uitwerkt: “Wat is nu voor de calvinist het geloof in die *ordinanties* Gods? Niets anders dan de onwrikbaar in het hart gefundeerde overtuiging, dat *alle* leven eerst door God uitgedacht, en eerst daarna door God verwezenlijkt is, en dat deswege in alle geschapen leven een van God voor het leven bestelde wet ligt. Geen leven buiten u in de natuur, of in dat leven ordeningen, die men thans natuurwetten noemt, een woord, dat we aannemen, mits er niet wetten *van* de natuur, maar wetten *voor* de [mP119] natuur onder verstaan worden. Evenzo ordeningen van de hemel voor het firmament daar boven, en ordeningen van de aarde beneden, waardoor die aarde staan blijft, omdat, gelijk de psalmist zegt, die *ordeningen* Gods *knechten* zijn. Alzo dus ook ordeningen Gods voor mijn lichaam, voor het bloed, dat door mijn aderen stroomt en voor de ademhaling van de longen. En zo voortgaande, ordeningen Gods voor mijn denken in de logica, ordeningen Gods in mijn verbeeldingsleven op esthetisch terrein; en zo ook ordeningen, ordinanties Gods op *zedelijk gebied*”.¹⁵

Ongetwijfeld dit is nog geen wezenlijk wijsgerig-wetenschappelijke conceptie van de wetssferen, welke de tijdelijke werkelijkheid beheersen. Maar het is - in zijn populaire vorm - een religieus verworteld *richtsnoer* voor het wijsgerig onderzoek, waarin deze grote en diepe gedachte gegrepen is: De eenheid van de goddelijke wet ligt *boven het logische*, in de *centrale religieuze betrekking op Gods Schepperssoevereiniteit*. Die centrale religieuze eenheid van de wet breekt zich in de tijdelijke werkelijkheid in een grote pluriformiteit van wetssferen, die elk haar *eigen geaardheid* behouden en waarin de logische sfeer slechts één te midden van vele andere is. Het is dus ongeoorloofd de overige sferen van ordinanties *tot de logische te herleiden*. Deze laatste gedachte heeft weer Kuyper zelf met de grootste scherpste uitgewerkt in de Stone-lezing over het *Calvinisme en de kunst* (t.a.p. blz. 144). Hier vinden wij de volgende markante passage: “Hegels poging om de kunst uit de ideeën en gedachten te verklaren, ging tegen het wezen zelf van de kunst in. Ons intellectueel, ons ethisch, [mP120] ons religieus (bedoeld is klaarblijkelijk ons geloofs-) en ons esthetisch leven beschikken elk over een eigen sfeer. Deze sferen nu lopen evenwijdig en mogen daarom niet de éne uit de andere worden afgeleid. Het is één zelfde beweging, één zelfde drang, één zelfde tinteling *in de mystieke wortel van ons aanzijn* (ik cursiveer), die in deze vierderlei vertakking openbaring naar buiten zoekt....

Vraagt men nu echter, hoe er op elk van deze vier terreinen *eenheid van conceptie* kan ontstaan, dan blijkt telkens weer, dat die eenheid in het eindige alleen op dat éne punt te

¹⁵ *Het Calvinisme*, blz. 61/2.

vinden is, waar ons leven uit de bron van het Oneindige opwelt. Geen eenheid in uw denken dan door een wel aaneengesloten wijsgerig systeem en geen systeem van wijsbegeerte die naam waard, dat niet tot de uitgangen in het Oneindige opklimt. Zo ook geen eenheid in uw zedelijk bestaan dan door het gebonden zijn van uw innerlijk bestaan aan de *zedelijke wereldorde* en geen zedelijke wereldorde denkbaar dan onder de indruk van een Oneindige macht, die de orde in deze zedelijke wereld besteld heeft. En zo nu ook is er geen eenheid in uw kunstopenbaring bestaanbaar dan onder de kunstbezieling van een Eeuwig Schoon, dat uit de bron van het Oneindige ons toevloeit en tot het Oneindige opklimt.”

Wat in deze uitspraken op het eerste gezicht opvalt is de pregnante ponering van de religieuze eenheid van de goddelijke wet in Oorsprong en centrale zinvolheid.

Hier loopt Kuypers wetsidee volstrekt parallel met zijn Schriftuurlijke conceptie van het hart als het religieus concentratiepunt van alle tijdelijke functies van het menselijk bestaan. En hieruit volgt dan vanzelf de onderlinge *soevereiniteit in eigen kring*, de onderlinge *onherleidbaarheid* [mP121] van de hier door Kuyper uitdrukkelijk genoemde wetssferen *naar hun innerlijke aard*.

De metafysische logosleer, welke alle wetten in laatste instantie tot logische relaties herleidt die in de goddelijke Logos haar oorsprong nemen, is hier *bij de religieuze wortel afgesneden*. Van hogere en lagere graden van de realiteit, al naar gelang de werkelijkheid zich dichterbij of verder af van de “idee” bevindt, kan in deze conceptie geen sprake zijn. Met name Woltjer had in zijn *Ideëel en Reëel* deze neoplatonische wending in de logosleer uitvoerig uitgewerkt.¹⁶ Kuypers wetsopvatting, gelijk hij die in zijn Stonelezingen in onmiddellijke oriëntering aan de religieuze Schriftuurlijke grondconceptie van het calvinisme ontwikkelde, staat hier eenvoudig *lijnrecht tegenover*. En dit is inderdaad de onvergankelijke verdienste van Kuyper voor de gereformeerde wijsbegeerte geweest, dat hij hier het ware aanknopingspunt tussen religie en wijsbegeerte impliciet ontdekt heeft. Want daarover kan geen verschil van mening bestaan, dat de hier kort uiteengezette wetsbeschouwing reeds een *radicale omzetting* van heel de wijsgerige kijk op de structuur van de werkelijkheid impliceert. Dat Kuyper deze zuivere lijn in zijn wetenschappelijke werken niet heeft doorgetrokken, dat hij daarnaast veeleer de traditioneel-scholastische heeft vastgehouden, bewijst allermint dat beide gelijk recht van bestaan in een intrinsiek gereformeerde wijsbegeerte zouden hebben. Het bewijst alleen, dat Kuyper de gelegenheid ontbroken heeft zijn reformatorische grondconceptie in de interne gang van het wijsgerig onderzoek door te voeren. Iets wat hij zelf bij menige gelegenheid als een grote leemte heeft gekarakteriseerd, die voor de na hem komende generatie een grote taak inhield. [mP122]

¹⁶ Vgl. hierover mijn verhandeling *Kuyper's wetenschapsleer* in *Philosophia Reformata* 4^e jrg. 1939 blz. 213 vlg.

§[5]

De twee divergerende lijnen in Kuypers denken

Wij hebben in onze voorafgaande uiteenzettingen nu geleidelijk de twee divergerende lijnen blootgelegd, die zich in Kuypers denken aftekenen en de ontwikkeling van de gereformeerde wetenschap sedert zijn optreden voor een wezenlijk *dilemma* stellen.

De reformatorische lijn in Kuypers denken**I**

De eerste lijn is de *zuiver-reformatorische*. Zij gaat uit van de levende bron van de Woordopenbaring en is uitsluitend georiënteerd aan het religieuze grondmotief van de Heilige Schrift, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus. Zij is van *vóór-wetenschappelijke* of liever van *boven-theoretische* aard, d.w.z. zij raakt uitsluitend de *vooronderstellingen* van een wezenlijk reformatorische wijsbegeerte, zonder dat ze deze vooronderstellingen reeds in de eigenlijk wetenschappelijke onderzoekings sfeer tot haar consequenties voert. Maar - en dit is de grote waarde van deze principiële lijn - *zij bevat impliciet de aanknopingspunten voor een wezenlijke reformatie van het wijsgerig denken*. Zij stelt dit denken voor een wezenlijk dilemma, voor een noodzakelijke positiekeuze, waaraan het niet ontkomen kan, voor een radicale antithese, die zijn *wortel* en *uitgangspunt* raakt. En zij legt het eerste verband tussen deze religieuze antithese en de totaalvisie op de structuur van de tijdelijke werkelijkheid, die het onderzoekingsveld van [mP123] de wijsbegeerte vormt.

Kuyper heeft in zijn *Stone-lezingen*, in zijn *Souvereiniteit in eigen kring* en andere niet-theologische geschriften de bedoelde vooronderstellingen met haar aanknopingspunten voor de wijsbegeerte in een verrassend nauwkeurige samenhang ontwikkeld: de belijdenis van de volstreckte Schepperssoevereiniteit Gods, zoals die in de Heilige Schrift is geopenbaard; de gelovige aanvaarding van de Woordopenbaring inzake de religieuze wortel, het hart of de ziel van heel het tijdelijk bestaan, in verband daarmee de belijdenis van de radicale betekenis van de zondeval en van het verlossingswerk van de Christus, hetgeen onmiddellijk leiden moet tot de ponering van de antithese op ieder levensgebied, dus ook op het terrein van de wetenschap; in verband hiermee weer de principiële breuk met de traditionele scholastische opvatting van de “redelijke” menselijke natuur: die “natuur” kan haar centrum slechts vinden in het “hart”, waaruit de uitgangen van het leven zijn, de geloofsfunctie (de *pistis*) is haar *ingeschapen*, en kan dus niet buiten het “natuurlijk terrein” zijn gelegen. In al deze vooronderstellingen lag allereerst het aanknopingspunt voor een wezenlijke reformatie van de wijsgerige antropologie. Maar Kuyper ging verder: In onmiddellijke samenhang met deze vooronderstellingen ontwikkelt hij zijn wetsbeschouwing met de daarin vervatte leer van de centrale religieuze eenheid van de goddelijke wetgeving voor de schepping en haar rijke pluriformiteit in de structuren van de tijdelijke werkelijkheid. De tijdelijke wetssferen zijn niet tot elkaar te herleiden, ze bezitten elk haar eigen onherleidbare aard, juist omdat zij haar diepere eenheid niet *in*, maar *boven* de tijd vinden, in het [mP124] religieuze concentratiepunt van heel de tijdelijke werkelijkheid. Hier was onmiddellijk het aanknopingspunt gelegd tussen de schepperssoevereiniteit Gods in Schriftuurlijke zin en het leerstuk van de soevereiniteit in eigen kring, dat reeds door Kuyper als *grondslag* voor een *intrinsiek* aan het scheppingsmotief georiënteerde *werkelijkheidstheorie*, als een wezenlijk *kosmologisch* leerstuk is gegrepen, al heeft hij het niet zelf wijsgerig kunnen uitwerken, doch het in hoofdzaak slechts praktisch toegepast op het terrein van de staatkunde.

De principieel-kosmologische strekking van Kuypers leer van de soevereiniteit in eigen kring

Het verschil tussen Groen en Kuiper op dit punt

Deze principieel *kosmologische* strekking van Kuypers conceptie van de soevereiniteit in eigen kring kan in het debat om de eigenlijke betekenis van een calvinistische wijsbegeerte niet scherp genoeg naar voren worden gebracht. Want dit leerstuk, dat in Kuypers denken zulk een centrale rol speelde, dat hij het tot inzet maakte voor de stichting van de Vrije Universiteit, was na zijn verscheiden, tegelijk met de overige reformatorische beginselen, die ik hierboven opsomde, in de kring van de gereformeerde wetenschapsbeoefening geleidelijk op de achtergrond geraakt. Maar het moest vanzelf weer in het volle licht van zijn radicale betekenis naar voren komen bij de eerste poging Kuypers religieuze grondconceptie van het calvinisme voor de wijsbegeerte vruchtbaar te maken.

Zoals bekend stamt de *term* “soevereiniteit in eigen kring” van Groen van Prinsterer. Voor Groen had het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring echter inderdaad slechts *historisch-staatkundige* betekenis. [mP125] Als leerling (in zijn tweede periode) van de Duitse antirevolutionaire schrijver Friedrich Julius Stahl en de historische school ging het er hem om de historische continuïteit van het sinds de Franse revolutie ontwikkeld moderne staatswezen met de aloude zelfstandigheid van de levenskringen in het staatkundig bestel van ons vaderland vóór de revolutie te handhaven. Deze levenskringen als de steden, de gilden, de buurschaps- en markenorganisaties hadden een *autonomie* die steeds mede overheidsgezag uit eigen hoofde, als eigen recht inhield. De organisatie van het politieke leven geschiedde hier veelszins (schoon geenszins *uitsluitend*) van onderen op. Groen wilde deze lijn ook in het nieuwe staatsregime vasthouden en ontmoette hier de centralistische staatsidee op zijn weg, die hij scherp bestreed. Bij de regeling van de bevoegdheid van provincie, gemeente enz. wilde hij de lijn van het verleden binnen de grenzen van de nieuwe staatsidee doortrekken. Dit noemde hij eerbiediging van de soevereiniteit in eigen kring. Maar dit beginsel was bij hem niet geworteld in een algemene kosmologische conceptie van de *innerlijke aard en structuur* van de samenlevingskringen, maar slechts in een historisch-staatkundige visie op de ontwikkelingsgang van het staatswezen in nationale Nederlandse geest. De aloude autonomie was inderdaad geen *soevereiniteit in eigen kring* in de principiële zin van het woord. Immers onder het ancien régime droegen de samenlevingskringen een nog veelszins ongedifferentieerd karakter, d.w.z. zij vervulden allerlei taken, waarvoor in een meer gedifferentieerde samenleving zich afzonderlijke verbanden vormen. [mP126] De zelfstandige bevoegdheidssfeer van zulke nog ongedifferentieerde samenlevingskringen kan uiteraard niet naar hun innerlijke aard en structuur zijn afgegrensd, juist omdat zij nog geen gedifferentieerde aard vertonen. Hier was slechts sprake van *autonomie*, afgegrensd naar een *formeel* criterium. Tot de autonomie behoorden dan alle zaken, die zulk een samenlevingskring krachtens de oude herkomsten en privileges *zonder inmenging van hoger gezag* konden behartigen.

Onder het ancien régime nu werd deze autonomie als *onaantastbaar* beschouwd. Op de taai gehandhaafde privileges en oude herkomsten liepen alle pogingen, om tot een geordend staatsgeheel te komen, te pletter. De idee van de *salus publica* was in deze tijd nog niet doorgebroken. Groen wilde nu de autonomie van het ancien régime slechts aanpassen aan de moderne staatsidee als idee van de *res publica* en dit noemde hij “zelfstandigheid in eigen kring”. Het was in wezen de idee van de autonomie in de moderne zin van de historische rechtsschool, gelijk ze door Beseler en Gierke zou worden uitgewerkt. Maar de moderne gemeenten en provincies als onderdelen van de staat kunnen niet een *soevereiniteit in eigen kring* in de principiële zin van het woord, doch slechts een *autonomie* bezitten, omdat zij in haar innerlijke aard niet principieel van het staatsverband verschillen.

Geheel anders staat de zaak met gedifferentieerde levenskringen als gezin, school, kerk, bedrijf, staat, wetenschappelijke gemeenschap, enz. enz. Deze zijn inderdaad naar *hun innerlijke aard* radicaal van elkaar verschillend en bezitten een interne levenswet, die niet op menselijke inzetting berust, maar in de goddelijke wereldorde voor het tijdelijk leven is gegrond.

Deze stand van zaken is door Kuyper in het oog gevat, toen hij de soevereiniteit in eigen kring tot een kosmologisch principe verhief, dat in onmiddellijk verband staat met Gods absolute Soevereiniteit als Schepper van het heelal.¹ Hier wordt de soevereiniteit in eigen kring principieel *boven* de slechts *historisch*-staatkundige beschouwingwijze uitgeheven tot conceptie, dat zij althans in beginsel deze structuurwet reeds in twee, onderling onverbrekkelijk samenhangende varianten heeft gevat en wel 1^e - als soevereiniteit in eigen kring van [mP127] de verschillende wetssferen, die de onderscheiden *aspecten* van de werkelijkheid (zoals het logische, esthetische, ethische en pistische enz.) beheersen en 2^e - als soevereiniteit in eigen kring van de concrete levenskringen (als gezin, staat, kerk, bedrijf, wetenschap enz.), die wel in alle aspecten van de werkelijkheid *fungeren*, maar nochtans door een innerlijke typische *totaalstructuur* van elkaar zijn afgegrensd, welke hun concrete innerlijke geaardheid uitdrukt.

Toegegeven kan weer onmiddellijk worden, dat Kuyper deze conceptie nog slechts als een *vóór-wetenschappelijk richtsnoer* voor het wijsgerig onderzoek heeft geformuleerd en dat van een wetenschappelijke wijsgerige uitwerking bij hem nog niet kan worden gesproken.² Maar het *aanknopingspunt* voor deze laatste was hier toch wel met grote scherppte aangegeven.

De scholastische lijn van het accommodatiestandpunt

II

Wij hebben intussen tegenover deze eerste, inderdaad *reformatorische* lijn in Kuypers denken een tweede moeten vaststellen, die *in zijn eigenlijke wetenschappelijk-theologische arbeid* de vorige weer ten dele op de achtergrond drong. Dit was de lijn, die van het aloude *accommodatiestandpunt* uitging en bij haar doorvoering een innerlijke reformatie van de wijsbegeerte principieel onmogelijk moest maken.

Ook deze lijn laat zich in onderling onverbrekkelijk samenhangende leerstellingen vervolgen. Zij is georiënteerd aan het vorm-materiemotief van de Griekse wijsbegeerte in zijn accommodatie aan het christelijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing. Zij bewoog zich diensgevolge weer in het kader van het *romanistisch grondthema van natuur en genade*. Zij nam haar weg door de metafysische logosleer, welke de christelijke scheppingsidee denatureerde, [mP128] zij laat zich vervolgen in de receptie van de Griekse leer van de “redelijke menselijke natuur”, en van het Griekse substantiebegrip in zijn toepassing op de leer van “ziel” en “lichaam” in de zin van “anima rationalis” en “materielichaam”; in de traditionele scholastische opvatting van de dichotomie als een het *tijdelijk* menselijk bestaan doorsnijdend dualisme van “redelijke vorm” en “stoffelijke materie”. Zij voerde tenslotte ook tot accommodatie van het gereformeerde denken aan de moderne kantiaanse kenniskritiek, die slechts werd gecorrigeerd door de logosleer. Gelijk zij in later tijd - evenals zulks bij de roomse scholastiek het geval is - zich evengoed tot verbinding met allerlei andere stromingen in de humanistische wijsbegeerte bleek te lenen.

¹ Vgl. dr. A. Kuyper, *Sovereiniteit in eigen kring* blz. 13: “Want het Koningskind van Bethlehem dekt die “Sovereiniteit in eigen kring” wel met zijn schild, maar schiep ze niet. Ze bestond van ouds. *Ze lag in de ordening van de schepping*” (ik cursiveer).

² Kuyper noemt bv. in Groens lijn ook nog gemeente en provincie in eigen kring “soevereine verbanden”.

De macht van de scholastische traditie schuilt in haar vastkoppeling aan de dogmatische theologie

Deze lijn was daarom zo gevaarlijk, omdat zij in een eeuwenoude traditie aan de dogmatische theologie was gekoppeld en haar terminologische sporen zelfs in sommige belijdenisgeschriften heeft nagelaten. Zo kon de schijn ontstaan, dat het breken met deze lijn niet slechts een streep door de historische continuïteit van de gereformeerde traditie, maar zelfs een aanslag op de confessie zou betekenen. De schijnbare kracht van hen, die meenden deze scholastische traditie tegen de wijsbegeerte der wetsidee in bescherming te moeten nemen, school in een *formalistische* opvatting van het gezag van de belijdenisschriften en in de aloude, vanaf de patristiek ingeburgerde en in de roomse scholastiek geijkte, opvatting van de dogmatische theologie als “regina scientiarum”, als “koningin van de wetenschappen”. Bij deze laatste opvatting hebben wij later nog afzonderlijk stil te staan. Wat de formalistische opvatting van het leergezag van de belijdenisschriften aangaat, wij hebben reeds vroeger aangetoond, dat zij met Kuypers grondgedachte van de “soevereiniteit in eigen kring” in onverzoenlijke tegenspraak komt [mP129] en in haar consequenties tot een prijsgeving van de idee van de Vrije Universiteit en van iedere mogelijkheid van een calvinistische wijsbegeerte moet voeren.

Het staat vast, dat deze formalistische opvatting *anti-reformatorisch* is. In zijn strijd tegen de formalistische opvatting van het leergezag van het contra-reformatorisch concilie van Trente heeft Calvijn eens en voorgoed de roomse oorsprong van dit standpunt en de onverenigbaarheid daarvan met de christelijke vrijheid en de leer van Christus en de apostelen in het licht gesteld. Prof. dr. J. Bohatec heeft in een belangwekkende bronnenstudie over *Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt Calvins*, opgenomen in het tijdschrift “Philosophia Reformata”, Calvijns reformatorisch standpunt ter zake uitvoerig uiteengezet.³ Maar het is even duidelijk, dat juist het vasthouden aan de scholastische lijn in het theologisch denken telkens weer tot deze formalistische opvatting van het kerkelijk leergezag voeren moet. Deze laatste is een noodzakelijk sequeel van het accommodatiestandpunt, dat in zijn innerlijke zwakte steeds weer steun moet zoeken bij een kerkelijke autoriteit, omdat zij de soevereiniteit in eigen kring van een christelijke wetenschap niet kan aanvaarden. Op het accommodatiestandpunt moet immers de wijsbegeerte aan de christelijke geloofsleer worden “aangepast” en loopt de eerste krachtens haar “profaan” karakter steeds gevaar het gareel van de “accommodatie” te verlaten. Dus moet het kerkelijk leergezag er voor waken, dat zij het juk van de dienstbaarheid niet afschudt en [mP130] haar eigen wegen gaat, die haar door haar Schriftuurlijk uitgangspunt worden voorgeschreven.

Maar een wezenlijk reformatorische wijsbegeerte kan slechts ontluiken en groeien in de vrijheid, waarmee Christus haar vrij gemaakt heeft van ieder juk van een vreemde dienstbaarheid.

Want zij draagt maar niet een christelijk *masker*, maar zij wordt zelf gevoed uit het christelijk geloof van de gemeente, dat haar innerlijk heeft doortrokken, haar uitgangspunt en richting heeft bepaald, al geeft dit haar geen garantie tegen *wetenschappelijke* dwalingen, omdat zij met zonde bevekt *mensenwerk* blijft.

Wij zullen thans aantonen, dat Kuypers religieuze grondconceptie van het calvinisme, gelijk hij die in de reformatorische lijn heeft ontwikkeld, inderdaad juist die noodzakelijke vooronderstellingen voor een gereformeerde wijsbegeerte bevat, die door de *innerlijke structuur* van het wijsgerig denken zelf worden geëist.

Hiertoe laten wij thans een uiteenzetting volgen van de transcendente kritiek van het wijsgerig denken, gelijk die door de wijsbegeerte der wetsidee als prolegomena voor iedere toekomstige wijsbegeerte is ontwikkeld.

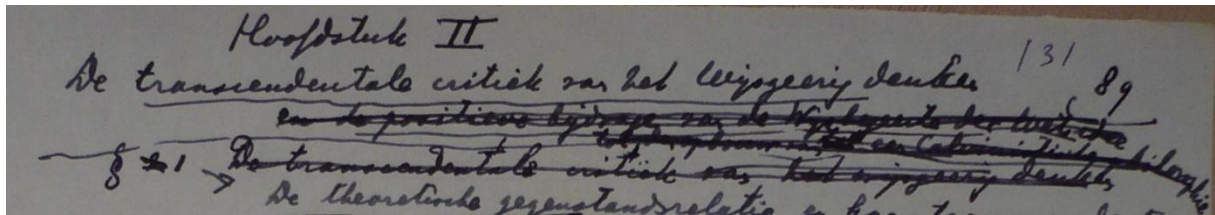
³ Vgl. *Philosophia Reformata* 6^e Jrg. blz. 96 vlg. en blz. 180 vlg.

Daaruit zal tegelijk blijken, dat ook de vooronderstellingen, welke de wijsbegeerte der wetsidee aan haar positief-filosofisch stelsel ten grondslag legt, maar niet *willekeurig uit de christelijke geloofsleer zijn uitgekozen met veronachtzaming van andere even essentiële geloofswaarheden*, maar dat zij door *de aard* van het wijsgerig denken zelf zijn voorgeschreven.

M.a.w. het probleem inzake het *aanknopingspunt* tussen wijsbegeerte en christelijke religie zal thans nader onder ogen worden gezien. [mP131]

Hoofdstuk [3]

De transcendentale kritiek van het wijsgerig denken



§1

De theoretische tegenstandsrelatie en haar transcendentiaal grondprobleem**De naïeve en de theoretische denkhouding****Hoe is het wijsgerig denken als theoretisch denken mogelijk?**

Deze vraag, waarmee de wijsbegeerte der wetsidee haar transcendentale kritiek opent, richt zich tot iedere mogelijke wijsbegeerte. Ze is dus niet beperkt tot een gereformeerde filosofie, maar stelt in de eerste plaats de gangbare wijsbegeerte, die van de autonomie van het theoretisch denken tegenover het geloof uitgaat, voor een fundamenteel probleem. Dit probleem is van “transcendentale” aard, omdat het een *grensprobleem* van de wijsbegeerte is, dat de *voorafgegeven structuur* van het theoretisch wijsgerig denken raakt, door welke dit laatste eerst *mogelijk* wordt. Deze voorafgegeven structuur nu kan niet zelf weer van wijsgerig karakter zijn. Zij is een wetmatig kader, dat aan alle wijsgerige denkwerkzaamheid ten grondslag ligt, in *deze* zin, dat het filosofisch denken zich binnen dit kader moet bewegen, zal het zijn wijsgerig karakter bewaren. En als zulk een a-priorisch, d.w.z. *voorafgegeven*, kader is deze structuur, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, van *algemeengeldend* karakter, d.w.z. zij bindt het wijsgerig denken, onverschillig van welk subjectief standpunt de denker uitgaat.

Toch kan deze algemeengeldende structuurwet van het theoretisch wijsgerig denken slechts in *theoretisch-wijsgerige denkhouding* worden onderzocht. Men kan wel in het geloof van haar *bestaan* uitgaan, maar daarmee onthult zij nog niet haar eigenlijk karakter aan ons wetenschappelijk inzicht. [mP132] En juist dit laatste is nodig. Wij behoren ons *wetenschappelijk* rekenschap te geven van de *aard* van het wijsgerig denken, zal een discussie mogelijk zijn over de vraag, of dit denken inderdaad onafhankelijk van een geloofsgebondenheid kan fungeren. Zal de wijsbegeerte dus inderdaad *kritisch* te werk gaan, dan moet zij beginnen haar onderzoek op haar eigen vooronderstelden te richten. Het dogma inzake de autonomie van de theoretische rede mag daarbij in geen geval als vanzelfsprekend uitvloeisel van de structuur van het wijsgerig denken worden voorgesteld. Want dit zou neerkomen op een *dogmatische afsnijding* van het kritisch grondprobleem, dat wij in de aanvang van deze § formuleerden.

Evenmin mag echter van de aanhangers van dit dogma worden geëist, dat zij het beginnen *prijs te geven*. Want ook dit zou neerkomen op de uitschakeling van het transcendentale grondprobleem van de wijsbegeerte door een dogmatische machtspreuk. Tegenover het dogma van de autonomie van de theoretische rede zou eenvoudig het dogma van de boven-theoretische bepaaldheid van de laatste door geloofsonderstellingen worden geplaatst, zonder dat ons kritisch inzicht in de aard en de structuur van het wijsgerig denken door deze confrontering van dogmatische standpunten ook maar enigszins zou worden verrijkt.

Neen, geen prijsgeving van enige dogmatische overtuiging mag bij de inzet van ons kritisch onderzoek van enige denker worden gevorderd. Slechts dit éne moet als strikte eis van een wezenlijk *kritische* denkhouding worden vooropgesteld: [mP133] De onderzoeker moet bereid zijn het dogmatisch vooroordeel, als zou het postulaat inzake de autonomie van de wijsbegeerte van *puur theoretisch, wetenschappelijk* karakter zijn, terzijde te stellen. Want alleen *dit* vooroordeel staat aan het kritisch onderzoek van het geformuleerde grondprobleem in de weg. Het geeft een dogma, een onberedeneerde geloofsovertuiging, zonder meer voor een *wetenschappelijk, theoretisch* oordeel uit.

De wijsbegeerte der wetsidee beweert geenszins, dat de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken onafhankelijk van een dogmatische geloofsovertuiging zou kunnen worden aangevangen. In dit geval zou zij immers zelf moeten beginnen de autonomie van de theoretische rede als een *puur theoretisch* vooroordeel te aanvaarden, dat als criterium voor al

of niet wetenschappelijkheid van het verdere onderzoek zou worden uitgegeven. Zij komt er integendeel openlijk voor uit, dat zij haar transcendentale *theoretische* kritiek van uit het *christelijk geloofsstandpunt* inzet. Maar zij blijft daar bij *kritisch*. Want zij begint haar geloofsovertuiging scherp te onderscheiden van ieder intrinsiek *wetenschappelijk oordeel*. Zij *camoufleert* m.a.w. haar uitgangspunt niet, maar begint met een scherpe kritische onderscheiding tussen *theoretisch oordeel* en *boven-theoretisch* vooroordeel. Daardoor kan niemand, die haar bij haar onderzoek naar de transcendentale grondproblemen van de wijsbegeerte volgt, dupe worden van een kunstig gecamoufleerde valstrik. Men kan er op vertrouwen, dat hier geen *geloofsoordeel* voor een intrinsiek *wetenschappelijke* stelling zal worden uitgegeven. Want hiertoe dient juist deze transcendentale kritiek: de denker [mP134] te dwingen zich rekenschap te geven van *de eigenlijke aard* van de vooroordelen, waarvan hij uitgaat.

Het transcendentale grondprobleem wordt aan de kritische denkhouding opgedrongen door de aard van het theoretisch denken zelf in haar onderscheidenheid van de vóór-wetenschappelijke denkhouding

De theoretische Gegenstandsrelatie

Nu is het grondprobleem van de wijsbegeerte, zoals wij dat hierboven formuleerden, door ons niet willekeurig *geconstrueerd*. Het wordt ons veeleer door de aard van de theoretische denkhouding zelf opgedrongen.

Waardoor onderscheidt zich immers deze denkhouding, die aan alle wetenschappelijke werkzaamheid als zodanig inherent is, van de *voor-theoretische* of *niet-wetenschappelijke*?

Zonder mogelijke tegenspraak door haar *tegenoverstellend*, tegenover haar veld van onderzoek *afstandnemend*, karakter. Wat wil dit zeggen? Het theoretisch denken is, voor zover het *als logisch correlaat tegenover* zijn onderzoekingsvelden gesteld wordt,¹ ongetwijfeld van *logisch* karakter, het beweegt zich in deze theoretische functie binnen het *logisch aspect* van de werkelijkheid, dat wij voorlopig kunnen omschrijven als het aspect van de *analytische* onderscheiding (resp. onderscheidenheid). Er zijn echter tal van andere aspecten aan de werkelijkheid, zoals dat van *hoeveelheid* (getal), *ruimtelijkheid*, *beweging*, *organisch leven*, *gevoel*, het *historisch aspect*, het *taalaspect*, het *aspect van de omgang*, het *economisch*, het *esthetisch*, het *juridisch*, het *morele* en het *geloofsaspect*. Deze overige aspecten zijn als zodanig niet van *logische (analytische)* geaardheid. De theoretische denkhouding nu eist voor alles het logisch *uiteenhouden* of *uiteenstellen* van deze aspecten in de *logische analyse* of *ontleding*. Door deze theoretische uiteenstelling van de tijdelijke werkelijkheid in de verscheidenheid van haar aspecten, komen de *niet-logische* aspecten noodzakelijk *tegenover* het *logische* te staan. Zij komen, zoals de Duitse taal deze betrekking pregnant uitdrukt, in een *gegenstandsrelatie* tot het logisch denkaspect. [mP135] De *logische* denkfunctie wordt dus in de theoretische denkhouding *tegenover* de *niet-logische aspecten* als zijn velden van onderzoek gesteld. Deze laatste worden zijn *gegenstand*: zij bieden *weerstand* tegen de poging ze logisch te vatten. En eerst in deze *gegenstandsrelatie* ontstaat het *theoretisch probleem*. Het theoretisch probleem *kan* slechts in deze *gegenstandsrelatie* worden geboren. Het onderstelt de *theoretische distantie*, *de theoretische afstand*, tussen het logisch denkaspect en de niet-logische aspecten van de werkelijkheid, die door het eerste tot diens “*gegenstand*” *gemaakt* zijn en nu hun *weerstand* tegen het logisch begrip openbaren.

¹ Ik bedoel dus hier het theoretisch denken niet als *concrete act*, die veeleer, gelijk wij later zullen zien, in *alle* aspecten der werkelijkheid fungeert, maar in *kennistheoretische*, d.i. *abstracte* zin, als logisch denkkorrelaat van een niet-logische “*gegenstand*”, d.w.z. alleen naar zijn *logische* aspectfunctie.

De naïeve denkhouding

Geheel anders is de stand van zaken in de *vóór-theoretische, niet-wetenschappelijke denkhouding*, de denkhouding van de zgn. *naïeve ervaring*. Ook in de naïeve ervaring worden ons de onderscheiden aspecten van de werkelijkheid wel bewust. Wij worden aan een boom een *hoeveelheid* van takken en bladeren gewaar, wij nemen zijn *ruimtelijke* vormen en *bewegingen* in ons op, wij bemerken, dat hij *leeft*, wij zien zijn *zinnelijke* hoedanigheden als zijn kleuren, zijn zinnelijke gestalte, wij hebben weet van zijn *logische kenmerken*, waardoor hij zich van andere dingen onderscheidt, van zijn *cultuurhoedanigheden*, van zijn *naam*, van zijn waarde in het *omgangsleven*, van zijn *economische* en *esthetische* kwaliteiten enz. enz.

Maar de logische functie van ons denken neemt hier niet *theoretisch afstand tegenover* de niet-logische aspecten. Het stelt de werkelijkheid niet *uiteen*, maar stelt zich veeleer volkomen *in* de werkelijkheid *in*. De niet-logische aspecten worden hier niet *expliciet*, d.w.z. *uiteen* en *tegenover* het logisch denkaspect, maar veeleer *impliciet*, d.w.z. *in één, in onverbreekelijke samenhang* met het logisch denkaspect ervaren, als inherent aan *individuele totaliteiten* (concrete *dingen*, concrete *gebeurtenissen*, concrete *mensen*, concrete *handelingen*, concrete *samenlevingsverhoudingen* in staat, kerk, bedrijf, school, gezin enz. enz.).

Het kan niet twijfelachtig zijn, dat slechts de naïeve ervaring met haar nog ten volle in de werkelijkheid *ingestelde* denkhouding die werkelijkheid neemt in de structuur, waarin ze zich *geeft*. De theoretische *uiteenstelling*, welke de werkelijkheid in de tegenstandsrelatie ondergaat, is geen *werkelijke* uiteenstelling. [mP136] De werkelijkheid blijft zelf *ineen*. Het logisch aspect *blijft in* de onverbreekelijke samenhang van de aspecten gevoegd als een van de vele facetten, welke het flonkerend kristal van de tijdelijke wereld vertoont.

Slechts in ons theoretisch bewustzijn verrichten wij de kunstgreep, die zich laat vergelijken met het uiteensnijden van een volle vrucht in verschillende parten.

De theoretische tegenstandsrelatie *geeft* ons m.a.w. de werkelijkheid niet, zoals ze is, maar in een kunstmatige *ontleding* of *uiteenstelling*. Ze kan dus alleen *binnen* de *niet-uiteengestelde* structuur van de tijdelijke werkelijkheid bestaan. Ze is m.a.w. niet *primair*, maar *secundair*. Ze is het product van een theoretische analyse, waarbij iets essentieels van de in de naïeve ervaring gegeven *structuur* van de werkelijkheid wordt *afgetrokken*: ze is het *product* van een *theoretische abstractie*.

Hiermee ontstaat voor de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken noodzakelijk het nader grondprobleem:

Eerste precisering van het transcendentale grondprobleem van de wijsbegeerte

I

Wat wordt in de theoretische denkhouding met haar tegenstandsrelatie van de structuur van de volle tijdelijke werkelijkheid, gelijk die zich in de naïeve ervaring geeft, afgetrokken en hoe is deze theoretische aftrekking mogelijk?

Deze kritische vraag belet het wijsgerig denken van de *theoretische denkhouding als een zelfgenoegzaam gegeven uit te gaan*. De *theoretische denkhouding* blijkt veeleer *problematisch*, de *naïeve denkhouding* *mist* dit problematisch karakter.

Nu zal het duidelijk worden, dat het *uitgaan* van de theoretische denkhouding, gelijk zulks in de gangbare wijsbegeerte [mP137] op grond van het dogma van de autonomie van de theoretische rede geschiedt, noodzakelijk moet voeren tot een *vertheoretisering* van het *gegevene* van de ervaring, en tot een *theoretische vervalsing van de naïeve denkhouding*.

De consequentie van het uitgaan van de theoretische denkhouding als van een onproblematisch gegeven

De vertheoretisering van het gegeven in de kennis

Zulk een overspanning van de theoretische denkhouding troffen wij ook aan bij de summiere uiteenzetting van de moderne kenniskritiek van Immanuel Kant en de “correcties” daarop door Kuyper, Bavinck en Woltjer in hun [mP138] zgn. “kritisch-realistische” wetenschapsleer aangebracht.

Kant gaat uit van de theoretische tegenstandsrelatie als van een onproblematisch *gegeven*. Zo komt hij ertoe het in onze ervaring van de werkelijkheid *gegeven* te reduceren tot de abstracte zinnelijke indrukken, die op zichzelf nog alle “ordening” zouden missen. Nu zijn deze “zinnelijke indrukken”, die, gelijk wij later zullen zien, als zodanig slechts in het *gevoelsaspect* van de werkelijkheid fungeren, door Kant eerst theoretisch geabstraheerd en *tegenover* de *logische* functie van ons bewustzijn gesteld. Alleen in de theoretische tegenstandsrelatie kunnen deze zinnelijke indrukken inderdaad uit de in de ervaring gegeven werkelijkheid worden *geïsoleerd*.²

Kant vereenzelvigt m.a.w. het *gegeven* met het *product van een kunstmatige, theoretische abstractie*. Dit is het dogmatisch resultaat van het *uitgaan* van de theoretische denkhouding.

Maar dan moet het ook in het oog springen, dat men deze valse *inzet* van de kenniskritiek niet kan corrigeren door een zgn. kritisch-realistische interpretatie. Kuyper, Bavinck en Woltjer tornden, gelijk wij gezien hebben, niet aan Kants uitgangspunt in de kenleer. Ook zij gaan, bij hun reductie van het *gegeven* in de ervaring tot onverbonden *momenten*, uit van de tegenstandsrelatie. Want ook deze “momenten” kunnen slechts in de abstracte “tegenstandsrelatie” worden geïsoleerd uit de concrete totaliteitsstructuren, waarin de werkelijkheid zich geeft. Deze opvatting *atomiseert* het gegeven en komt daarmee apert [mP139] in strijd met de *onvertheoretiseerde werkelijkheidservaring*.

Het *gegeven* kan nimmer het kunstproduct van een theoretische abstractie zijn. Niet de door een kunstbewerking uit de appel gesneden *parten*, maar de *volle vrucht* is gegeven. De volgende consequentie is nu deze, dat de naïeve ervaring moet worden terzijde geschoven. Ze wordt in de *hautaine* houding van de “kritische methode” zelf *vertheoretiseerd* en tot een “onhoudbare naïeve theorie over de werkelijkheid” verklaard, die men de theorie van het “naïef realisme” noemt.

De zinloze strijd tegen het zgn. “naïef realisme” van de onvertheoretiseerde ervaring

De misvatting van de naïeve ervaring als afbeeldingstheorie

Waarin zou deze “onkritische theorie” dan wel bestaan? De naïeve ervaring zou zich het kennend menselijk bewustzijn voorstellen als een soort gevoelige plaat opgesteld *tegenover* de werkelijkheid, *zoals ze op zichzelf*, d.i. *los van het bewustzijn*, is. En nu zou ze zich aan deze onkritische stelling houden, dat die “werkelijkheid op zichzelf” zich volkomen adequaat zou *afbeelden* in de zinnelijke zijde van het menselijk bewustzijn. Deze zgn. “afbeeldingstheorie” nu werd door de zgn. “kritische filosofie” onder vuur genomen. Men beriep zich op het misleidend karakter van de zinnelijke voorstellingen van de werkelijkheid. Men riep de mathematische natuurwetenschap als kroongetuige op in het wetenschappelijk geding, dat met de definitieve veroordeling van het “naïef realisme” moest eindigen.

² Dat de fysiologie van het centrale zenuwstelsel hier niet te hulp kan worden geroepen, om te bewijzen, dat wij van de “werkelijkheid buiten ons” *slechts* geïsoleerde zintuigelijke prikkels ontvangen, die dan “in de hersenen in gevoelsindrukken worden omgezet”, springt in het oog. De fysiologie en de zgn. empirische psychologie verrichten immers zelf slechts *vakwetenschappelijk* onderzoek en kunnen dus in haar *theoretische* denkhouding zelf slechts abstraherend te werk gaan. Wij komen overigens op de resultaten van de fysiologie vanzelf terug in het bijzonder antropologisch deel van dit boek.

Maar het proces werd geheel “bij verstek” gevoerd. Want de beschuldigde, “de naïeve ervaring”, was niet voor haar wetenschappelijke rechters verschenen. Er was een ernstig verzuim ten aanzien van haar gepleegd. Ze was nl. niet eens *opgeroepen*! Haar wetenschappelijke rechters vonden het niet nodig haar *zzelfve* te horen. Zij hadden genoeg aan hun eigen theoretische kijk op het “naïef realisme”. [mP140]

Niets toont duidelijker de *overspanning* van de theoretische denkhouding dan het feit, dat men zelfs de naïeve werkelijkheidservaring nog slechts als een “theorie” kon zien, die dan door de “kritische” theorie van de ervaring grondig zou moeten worden weerlegd! Op dit punt reiken “kritisch idealisme” en “kritisch realisme” elkaar de hand.

Maar de naïeve ervaring is nu eenmaal geen theorie. De zgn. “afbeeldingstheorie”, die het theoretisch bewustzijn *tegenover* een “werkelijkheid op zichzelf” stelt en dan aanneemt, dat de laatste zich adequaat zou “afbeelden” in het eerste, heeft met de naïeve ervaring niets van doen. [mP142]

Ook de aristotelisch-thomistische kenleer is niet “naïef realistisch” in de zin van de afbeeldingstheorie

Deze theorie gaat immers uit van een Gegenstandsrelatie tussen het menselijk bewustzijn in zijn psychisch en logisch aspect en een “werkelijkheid op zichzelf” in haar vóór-psychische en vóór-logische aspecten. Zij werd - en dit moet reeds te denken geven - ook aan de aristotelische scholastiek, zij het al ten onrechte, in de schoenen geschoven, die evenzeer een “naïef realisme” zou huldigen. Ten onrechte, zeg ik, want de aristotelische scholastiek leerde in haar vormrealisme in het geheel niet, dat de wezensvormen van de dingen zich bloot zouden *afbeelden* in het kennend bewustzijn. [inlas begin] [mP141]

Weliswaar ziet Thomas op het voetspoor van Aristoteles in de zinnelijke voorstelling als zodanig een “onstoffelijk” afbeeldsel van het “individuele ding op zichzelf” en neemt hij aan dat in deze voorstelling (phantasma) reeds de algemene “geestelijke” wezenskenmerken van het ding *potentieel* besloten liggen,³ die in het zgn. passieve intellect op *ideële* wijze worden opgenomen, en door het “actieve intellect” geheel van de zinnelijke voorstelling geabstraheerd en tot de “orde van zuivere vormwezenheden” worden opgeheven. Maar hij stelt evenzeer op de voorgrond, dat bij deze gehele *ontvangende* werkzaamheid van het kennend bewustzijn een trapsgewijze *omvorming* van de “fysische” werkelijkheid van het ding op zichzelf plaatsvindt, terwijl het *actieve* intellect volgens hem beslist *actief* en *niet bloot ontvangend* werkzaam is. Het gaat hierbij om een trapsgewijze *ontmaterialisering* van de dingen ter wederontdekking van de “idee” (bij Aristoteles het “eidos” of de intelligibele wezensvorm) die uit de goddelijke logos in de materiële dingen is afgedaald en daarin “verlichamelijkt”. Van een passief “overwandelen” van een “werkelijkheid op zichzelf” in het “kennend bewustzijn” is in deze gehele thomistische leer van de menselijke kennis geen sprake. [einde inlas]

Zij neemt veeleer met de gerijpte aristotelische kenleer aan, dat de substantiële vormen in hun abstractie uit de zinnelijke voorstellingen actueel *één worden* met het logisch begrip in overeenstemming met het bekende adagium: “De denkende ziel kan alles worden”. Dit *één worden* van het wezensbegrip met de wezensvormen van de dingen is in de scholastieke gedachtegang iets principieel anders dan een *afbeelding*, die zich zuiver *passief* voltrekt. En met de denkhouding van de naïeve ervaring kon deze scholastische kenleer zich reeds daarom niet dekken, omdat zij als *kennistheorie* het logisch denkaspect inderdaad weer in een

³ Zie Thomas’ *commentaar* in II *Poster-analytica* van Aristoteles, 20. Deze opvatting negeert, gelijk men licht inziet, de *modale aspecten* der ervaring. Het zinnelijk gewaarwordingsbeeld is als zodanig een *theoretische abstractie*, waarin modaal beschouwd, de ervaring slechts onder het *zinnelijk* gevoelsaspect wordt gevat. In dit aspect kunnen als zodanig nimmer *logische* kenmerken fungeren. Geen enkel ding komt ons echter *puur-zinnelijk* tot bewustzijn. In iedere concrete kenact is de logische functie noodzakelijk medewerkzaam.

gegenstandsrelatie tot de niet-logische aspecten van de werkelijkheid stelde en de “wezensvormen” als wezenlijke “abstracties” vatte. Daarom kon de thomistische kenleer ook niet, zonder een fundamentele denaturering als “kritisch realisme” worden aangepast aan de kantiaanse kenniskritiek, omdat bij haar het vorm-materiethema een principieel andere zin heeft dan bij de humanistische Kant. [mP143]

De principieel foutieve vereenzelviging van de theoretische tegenstandsrelatie met de subject-objectrelatie binnen de naïeve ervaring

Nòch het “kritisch idealisme”, nòch het “kritisch realisme” hebben gezien, dat de “gegenstand” nimmer de *volle* waarneembare werkelijkheid kan zijn, omdat hij slechts een *theoretische abstractie* uit die werkelijkheid vertegenwoordigt.

Beide moeten dus in de principieële dwaling vervallen reeds aan de naïeve ervaring de “gegenstandsrelatie” onder te schuiven.

Deze dwaling openbaart zich in de ‘vereenzelviging’ van deze in wezen *theoretische* relatie met de [mP144] concrete *relatie van subject en object*, welke laatste aan de naïeve ervaring even *vertrouwd* is als haar de tegenstandsrelatie principieel *vreemd* is.

Ieder weet in deze ervaringshouding de subjectieve zinnelijke waarneming te onderscheiden van de concrete objectieve zinnelijke gestalten, waarop zich deze waarneming richt, het subjectief denken van de objectief-logische kenmerken van een ding, de subjectieve esthetische waardering van de objectieve schoonheid van een landschap of een kunstwerk, het subject van het eigendomsrecht van het object van dit laatste, het subject van cultuurwerkzaamheid van het concrete object der cultivering enz. enz.

De naïeve ervaring is in haar subject-objectrelatie ook steeds bereid tot zelfcorrectie, wanneer zij bv. bij haar subjectieve waarneming aan dwaling ten aanzien van het object onderhevig is.⁴ Ze is ook bereid deze correctie van de *wetenschap* te aanvaarden, mits deze laatste haar niet een theoretische abstractie voor de *volle* werkelijkheid wil opdringen.⁵

Het structureel karakter van de subject-objectrelatie

Deze concrete subject-objectrelatie wordt door de naïeve ervaring als een *structurele* erkend. D.w.z. de *objectieve* functies van de werkelijkheid binnen de verschillende aspecten (bijv. de zinnelijke, logische, esthetische enz.) worden door haar steeds in onverbreekelijke betrekking gevat tot *mogelijke* (niet tot *individuele*) *subjectieve* gewaarwording, resp. activiteit binnen de desbetreffende aspecten. De kleur van een roos bv. wordt in haar objectiviteit niet in betrekking gevat tot de individuele waarneming van A of B, [mP145] maar veeleer tot iedere *mogelijke* subjectieve waarneming. Dit wil dus zeggen, dat de subject-objectrelatie, gelijk ze aan de naïeve ervaring vertrouwd is, in de *structuur* van der ervaringswerkelijkheid zelf gegrond is. Want deze *structuur* bepaalt de *mogelijkheid* van activiteit van de zijde van het subject. De subject-objectrelatie laat dus de werkelijkheid *inéén*, zoals deze laatste zich in haar eigen structuur *geeft*. Zij stelt die werkelijkheid niet theoretisch *uiteen*, gelijk zulks in de tegenstandsrelatie geschiedt. De zinnelijke gevoelsfunctie en de logische denkfunctie zijn juist door de subject-objectrelatie *midden* in de structuur van de werkelijkheid opgenomen.

Juist daarom kunnen wij in de theoretische *denkhouding* nimmer de *werkelijkheid zelf* tot “gegenstand” van het logisch denkaspect maken, doch slechts een *theoretische abstractie* uit de werkelijkheid. De tegenoverstelling van een “bewustzijn op zichzelf” en “een werkelijkheid op zichzelf”, waarvan zowel het “kritisch idealisme” van Kant als het “kritisch

⁴ Zo wordt de naïeve denkhouding geen dupe van het gebroken beeld, dat een stok in het water vertoont.

⁵ *Theoretiseren* doet de naïeve ervaringshouding zelf nimmer. Zo is het bv. beslist onjuist haar de theorie toe te dichten, dat de zon zich om de aarde beweegt, omdat zij argeloos constateert, dat de zon achter de horizon wegzinkt. Zodra zich zulk een *theorie* vormt, is men reeds niet meer in de naïeve ervaringshouding.

realisme” uitgingen, is dus op generlei wijze aan de naïeve ervaring toe te dichten. Er bestaat eenvoudig geen objectieve werkelijkheid zonder structurele band aan de subjectieve zinnelijke en logische functies. De laatste behoren wezenlijk tot de volle tijdelijke werkelijkheid, zoals ze naar Gods scheppingsorde is gebouwd.

Overal waar, op welke wijze dan ook, een *structureel* dualisme van bewustzijn en werkelijkheid wordt geconstrueerd, is niet de naïeve ervaring, maar een werkelijkheidstheorie aan het woord. [mP146] De naïeve ervaring is echter géén zgn. onkritische *theorie* over de werkelijkheid, die men kan bestrijden, maar de natuurlijke *instelling* van het bewustzijn *in* de werkelijkheid. Zij is een *gegeven*, ja *het* grote gegeven, voor de kennistheorie.

Maar juist dit *gegeven* werd door de gangbare wijsbegeerte terzijde gesteld toen zij de erkenning van de autonomie van het theoretisch denken tot criterium van de wetenschappelijke denkhouding verhief. Hier reikten, gelijk wij gezien hebben, de moderne humanistische kenniskritiek en de thomistische scholastiek elkaar weer de hand, hoe principieel verschillend ook de opvatting van beiden van deze “autonomie” was. Wie van de theoretische denkhouding *uitgaat*, kan de naïeve ervaringshouding niet meer verstaan.

De Heilige Schrift sluit zich steeds aan bij het concrete werkelijkheidsbeeld van de naïeve ervaring

Dit standpunt is reeds *daarom* niet aan te passen aan de Schriftuurlijke visie op het geschapene, omdat de Schrift *zich steeds bij het concrete werkelijkheidsbeeld van de naïeve ervaring aansluit*. Juist daarom is het van het standpunt van het christelijk geloof zo gevaarlijk bij de exegese van de Schriftteksten abstracte metafysische begrippen, als het substantiebegrip, het begrip van “materie” en “geest” (in de zin van de scholastische metafysica) in te dragen.

Het was slechts een consequentie van ditzelfde standpunt, dat men ook het principiële verschil tussen christelijk dogma en dogmatische theologie niet meer kon handhaven en eigenlijk de wetenschappelijke theologie als richteres over de belijdenis van de gemeente moest stellen.

Wanneer men daarbij uiteraard halt maakte voor de goddelijke Woordopenbaring zelf, dan belette zulks toch niet, dat men ook deze Woordopenbaring ging *vertheoretiseren* overal waar men de hulp van de “schoolfilosofie” meende te moeten inroepen.

Tegen deze gehele *overspanning* van de theoretische denkhouding en de daarmee noodzakelijk gepaard gaande *overschatting van de wetenschap* heeft de wijsbegeerte der wetsidee in haar transcendente kritiek een meedogenloze [mP147] strijd aangebonden. In het “bij verstek” gevoerd geding tussen de naïeve ervaring en haar wetenschappelijke tegenpartij kiest ze onvoorwaardelijk de zijde van de eerste.

Hebben reeds Hume, Kant en Fichte (in diens derde periode) zich aan de zijde van de naïeve ervaring gesteld?

Men heeft wel beweerd, dat reeds Hume, Kant⁶ en Fichte (in diens derde periode) dit zouden hebben gedaan, toen zij de aanmatiging van de wetenschap, als zou deze in staat zijn om *achter* de “zinnelijke” verschijningswereld van de naïeve ervaring kennis van het “verborgen wezen” van de dingen te verschaffen, principieel terugwezen. Maar deze bewering berust op een principieel misverstand. Ongetwijfeld hebben Hume en Fichte (in diens derde ontwikkelingsperiode) gemeend, dat zij de “naïeve ervaring” in bescherming namen tegen de aanmatiging van de zijde van de wetenschap.⁷ Maar zij *gingen*, gelijk wij zulks ten aanzien van Hume en Kant hierboven hebben aangetoond, *uit* van de *theoretische tegenstandsrelatie*

⁶ Ten aanzien van Kant is dit o.a. onbegrijpelijkerwijze door Ovink beweerd in zijn boek *Philosophie und Sophistiek*.

⁷ Vgl. hierover uitvoerig mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* Bk. I Dl. II blz. .. en blz. ..

en ontwierpen naar dit dogmatisch uitgangspunt een volkomen vals beeld van de onvertheoretiseerde ervaring: En Kant bestreed in zijn zgn. “kritische filosofie” de “metafysische aanmatiging” van de wetenschap, waarlijk niet ter verdediging van de “naïeve ervaringshouding”, die hij veeleer als “onwetenschappelijk” zelfs niet aan het woord liet komen, maar alleen ter verdediging van het humanistisch persoonlijkheidsideaal van de autonome zedelijke vrijheid, dat door de overspanning van het humanistisch wetenschapsideaal met zijn natuurwetenschappelijke verklaringsmethoden in het gedrang was gekomen. Wat Kant onder de “empirische werkelijkheid” verstond was louter het abstracte theoretisch werkelijkheidsbeeld van de mathematische natuurwetenschap! [mP148]

De naïeve ervaringshouding kan in haar ware karakter eerst weer worden ontdekt bij prijsgeving van het dogmatisch vooroordeel, dat de theoretische denkhouding door niets anders dan door haarzelf *bepaald* en *primair* is.

§2

Vervolg

Het transcendentale grondprobleem van de theoretische synthesis**Het archimedisch punt van de wijsbegeerte en de zelfkennis****De voortschrijding van de theoretische antithesis tot de theoretische synthesis**

De theoretische tegenstandsrelatie stelt het logisch denkaspect en de niet-logische “gegenstand” in een echte theoretische *antithesis*. Het logisch aspect is hier *tegenover* de niet-logische aspecten gesteld als hun *tegengesteld*. Zal de tegenstandsrelatie gehandhaafd blijven - en dit is perse noodzakelijk voor de handhaving van de theoretische denkhouding zelf - dan mag men dus nimmer beproeven het een tot het ander te *herleiden*. De “gegenstand” moet in zijn *niet*-logische geaardheid intact worden gelaten. Juist in dit zijn onherleidbaar karakter vormt hij het *probleem* voor het theoretisch denken.

Nochtans mag de wetenschap bij de theoretische antithesis niet blijven staan. Zij moet tot *een begrip* van de “gegenstand” komen. In ieder zodanig *begrip* (bijv. het *begrip* van getal, ruimte, beweging, organisch leven, historie, recht, geloof enz.) is de menselijke kennis boven de theoretische *antithesis* tot een hogere *synthesis*, d.i. een theoretische *vereniging* of *verbinding* van het logische met het niet-logische, voortgeschreden. [inlas begin] [mP149]

De structuur van het menselijke bewustzijn omspant alle aspecten van de tijdelijke werkelijkheid zonder onderscheid

Zowel de theoretische antithesis als de synthesis in haar *intermodale* (d.w.z. de onderlinge verhouding van de modale aspecten betreffende) structuur, veronderstellen, dat het menselijk bewustzijn *structureel* beschouwd alle aspecten van de tijdelijke werkelijkheid zonder onderscheid omvat.

Want een aspect kan slechts dan bewust in een theoretische tegenstandsrelatie tot het logisch denkaspect worden gesteld, wanneer het ons als “gegenstand” *bewust* is geworden. Wij zullen later in het bijzonder antropologisch deel zien, dat deze bewustwording slechts mogelijk is in een concrete kenact, die, zelf in beginsel in alle aspecten van de werkelijkheid fungerend, de laatste concentrisch op de kennende ikheid betreft. [inlas begin] [mP150]

Dit impliceert tevens, dat het eigenlijk *subject* van het menselijk bewustzijn niet in een of meer van zijn modale aspecten kan worden gezocht, doch slechts in de ikheid, die zich in het *zelf*bewustzijn tegelijk al haar functies in de modale aspecten van de werkelijkheid innerlijk *eigen* maakt.

Het ware natuurlijk dwaas te beweren, dat bijv. het getal-, het ruimte-aspect, het bewegings- of levens-aspect bewustzijn *hebben*. Neen, zij zijn slechts aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, die in *de mens concentrisch* tot *bewustzijn komen*. Dit concentrisch bewust worden is zelf niet een *aspect* of een abstract complex van aspecten, maar een *perspectief*, een *doorlichting van de aspecten*, waardoor wij ze ons *eigen* maken.

De aspecten van de werkelijkheid hebben niet bewustzijn, maar omgekeerd: het menselijk bewustzijn heeft de modale aspecten als a-priorisch modale kaders van de tijdelijke werkelijkheid, die in hun bewustwording hun structuur niet veranderen.

Daarom heeft het ook geen zin met de neothomistische scholastiek de zinnelijke aspectfunctie van het bewustzijn het “enig venster” van het verstand (de logische denkfunctie) te noemen, dat naar de zijde van de tegenoverstaande “gegenstand” (“de fysische “werkelijkheid op zichzelf”) geopend is.¹

Het menselijk bewustzijn heeft vóór-zinnelijke aspecten, die met het zinnelijk psychische noodzakelijk vervlochten zijn. Het abstracte zinnelijk gevoelsaspect zou ons

¹ Zo Sertillanges in zijn *Der heilige Thomas von Aquin* (vert. door R. Grosche) S. 625.

nimmer bewustzijn van het biotische, fysische, ruimtelijk en getalsaspect kunnen geven. In het *zinnelijk* aspect wordt ons *slechts* het *zinnelijke* bewust. [einde inlas]

De nawerking van het abstracte begrip van de anima rationalis in de abstracte opvatting van het bewustzijn

De valse afgrenzing van de psychologie als wetenschap van de bewustzijnsverschijnselen en de ontdekking van het onbewuste

Het moet dus principieel onjuist zijn, het theoretisch bewustzijn te beperken tot het psychisch gevoelsaspect en het logisch denkaspect, gelijk ook Kant en met hem de gangbare psychologie op scholastisch voetspoor aannam. Men zat op dit punt nog blijkbaar geheel vast aan de consequenties van de abstracte zielsopvatting, die het complex van de biotische, psychische en na-psychische functies tot “anima rationalis” verzelfstandigde en het tegenover het evenzeer abstracte “materielichaam” stelde. De afwijzing door Kant van het metafysisch zielsbegrip belette niet, dat het in zijn kenniskritiek bleef doorwerken.

Geheel in overeenstemming hiermee trachtte de moderne psychologie aanvankelijk de “zielsverschijnselen” als *bewustzijnsverschijnselen* af te grenzen van de onderzoekingsvelden van de overige vakwetenschappen.

Door de ontdekking van het “onbewuste” (resp. het vóórbewuste en het zgn. obligaats onbewuste) in verbeeldings-, wils- en denkprocessen, waarbij werd vastgesteld, dat ook in het psychisch gevoelsaspect en het logisch denkaspect het onbewuste een belangrijke rol speelt, werd de ondeugdelijkheid van dit criterium vanzelf in het licht gesteld. [inlas vervolg] [mP151]

De volle draagwijdte van deze ontdekking kan echter eerst worden ingezien, wanneer men heeft gebroken met de valse verzelfstanding van de theoretische tegenstandsrelatie, waardoor het “bewustzijn” (als complex van psychische en logische functies) antithetisch tegenover een onbewuste “werkelijkheid op zichzelf” wordt gesteld.

De bewust geworden werkelijkheid ligt niet binnen andere aspecten dan de onbewuste werkelijkheid. In de modale structuur van haar aspecten zijn beide ident. Ware zulks anders, dan zou inderdaad kennis omtrent de vóór-psychische aspecten van de werkelijkheid in haar eigen geaardheid principieel onmogelijk zijn. De verscheidenheid van bewust en onbewust is niet een zuiver *psychologisch* probleem. Ook het onbewuste laat zich nimmer zuiver “psychologisch” verstaan. Beide, het bewustzijn en het onbewustzijn, fungeren, structureel beschouwd, in alle aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid.

In de theoretische tegenstandsrelatie worden primair de aspecten van het menselijk bewustzijn zelf uiteen- en tegenover elkaar gesteld en daarmee impliciet die van de empirische werkelijkheid.

Maar in de theoretische synthesis schrijdt de wetenschappelijke werkzaamheid klaarblijkelijk voort tot een vereniging, die boven de antithesis uitgaat. Het logisch aspect en zijn niet-logische “gegenstand” worden in de theoretische totaalblik van het *intuïtieve inzicht*² gevat, waarin zij niet langer *slechts* tegenover elkaar blijven staan, maar *tegelijk* in een theoretische verbinding tot hogere eenheid worden gebracht. [einde inlas]

Het tweede transcendentale grondprobleem

Het archimedisch punt van de wijsbegeerte

II

Hiermee ontstaat het tweede gepreciseerde *transcendentale grondprobleem* in de kritiek van het theoretisch denken. Dit probleem laat zich als volgt formuleren: *Van welk standpunt uit laten de in de tegenstandsrelatie uiteen en tegenover elkaar gestelde aspecten*

² Vgl. over de rol van de intuïtie in de theoretische synthesis mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* II dl. III blz. ..

zich in de theoretische [mP152] blik van de totaliteit verenigen? Dit probleem wordt in de wijsbegeerte der wetsidee dat van *het archimedisch punt* of *uitgangspunt* van de filosofie genoemd. Zonder het bestaan van een *diepere eenheid* boven alle tijdelijke aspecten van de werkelijkheid zou men in de theoretische denkhouding nimmer tot een *synthese*, tot een *vereniging* van de in de tegenstandsrelatie tegenover elkaar gestelde aspecten kunnen voortschrijden.

Binnen de tegenstandsrelatie zelf is echter voor een wezenlijk *kritische* denkhouding die diepere eenheid niet te vinden. Hier moet het blijven bij de antithesis, bij de *onverbonden verscheidenheid* van de theoretisch uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten. Maar de antithetische structuur van de tegenstandsrelatie is zelf bepaald door de synthetische structuur van de theoretische begripskennis. Want de theoretisch-logische uiteenstelling en onderscheiding van de aspecten is, gelijk wij zullen zien, slechts mogelijk vanuit de synthetische betrekking op hun diepere eenheid.

Nu moge de *vakwetenschappelijke* onderzoeker de theoretische synthese voltrekken zonder zich van de *innerlijke geaardheid* van deze laatste *rekenschap te geven*. Maar aan de wijsbegeerte is deze dogmatische, d.w.z. wetenschappelijk onberedeneerde en niet tot theoretische klaarheid gekomen, houding tegenover het probleem van de theoretische synthese niet geoorloofd. Zij is juist naar haar innerlijke aard geroepen de in de theoretische denkhouding uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten weer *kritisch in de theoretische blik van de totaliteit* te vatten. Daartoe moet zij zich rekenschap geven van de innerlijke aard van de synthesis en van het *standpunt van waaruit* de denker de aspecten weer in de blik van de totaliteit kan vatten, d.i. van het archimedisch punt, of uitgangspunt van de wijsbegeerte. [mP154]

De modale structuren van de aspecten als constante a-priorische kaders voor de wisselende hoedanigheden van de werkelijkheid

Nu zijn de onderscheiden aspecten van de werkelijkheid, zoals die van hoeveelheid, ruimtelijkheid, beweging, energie, organisch leven, zinnelijk gevoel, het logische, het historische enz. enz. niet zelf werkelijke dingen, maar slechts *wijzen van zijn* of *modaliteiten*, waarin de werkelijke dingen *fungeren*. Zij bepalen niet het *concrete wat*, maar het *hoe(danige)* van de werkelijkheid. Zij zijn slechts de *facetten* van deze laatste. Het is duidelijk, dat deze aspecten zelf een *constante structuur* in de tijd moeten vertonen en dat zij niet, gelijk de concrete dingen, gebeurtenissen, mensen enz. die binnen haar fungeren, in de tijd aan verandering, ontstaan en vergaan onderworpen zijn. Want zij betreffen de *blijvende geaardheid* van hoeveelheid, ruimtelijkheid, beweging, organisch leven enz. enz. die niet afhankelijk kan zijn van het ontstaan en vergaan van de dingen, waaraan men deze hoedanigheden toekent. Zij liggen veeleer aan alle *mogelijke* vergankelijke werkelijkheid *ten grondslag*. Zij zijn de *modale kaders*, de *modale structuren* van de tijdelijke werkelijkheid, *waarbinnen* de individuele hoedanigheden van de tijdelijke dingen ontstaan, veranderen en vergaan, en die het optreden van deze laatste eerst *mogelijk* maken. Zij zijn in de goddelijke tijdelijke wereldorde gegrond. Wij kunnen ze in de hier omschreven zin *modaal-ontische a priori* noemen, *ontisch* omdat zij in de *werkelijkheidsorde* - en niet slechts in ons subjectief bewustzijn - verworteld zijn;³ *a priori*, omdat zij *vooruitgegeven* kaders zijn, die aan alle wisselende en vergankelijke dingen en gebeurtenissen *ten grondslag liggen*. [inlas begin] [mP153]

³ “Ontisch” is de Griekse term voor “de structuur van de werkelijkheid rakend”.

Waarom de vakwetenschappen noodzakelijk met wijsgerige vooroordelen moeten werken

De vakwetenschappen kunnen ons, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, *als zodanig* geen theoretisch inzicht in deze modale structuren geven. Zij richten slechts haar onderzoek op de verschijnselen, die zich *binnen* deze grondleggende structuren voordoen. Het theoretisch onderzoek van deze laatste is van intrinsiek *wijsgerige aard* en de vakwetenschappen moeten juist daarom met *wijsgerige vooroordelen* werken, omdat zij zonder theoretische fixering van haar *modaal* onderzoekingsveld zich niet als vakwetenschap kunnen handhaven. De vakfysicus bv. moet toch een notie meebrengen van het modaal aspect, waarbinnen de door hem te onderzoeken energetische verschijnselen zich voordoen en bovendien een notie van de verhouding waarin dit aspect tot de mathematische aspecten van hoeveelheid en ruimtelijkheid staat, omdat hij de fysica op mathematische grondslag wil beoefenen. Zonder zulk een notie zou hij steeds gevaar lopen de grenzen van zijn vakgebied te overschrijden en zich telkens aan grensverwarringen schuldig maken, die aan de vakman als een onvergefelijke fout worden aangerekend. Deze notie van de aard van zijn onderzoekingsveld kan bij een niet wijsgerig geschoold vaktheoreticus zeer goed aan een wijsgerige theorie ontleend zijn, waarvan hem het wijsgerig karakter ontgaat, en die hij als een soort vakwetenschappelijk “axioma” hanteert. Maar dit doet niets af aan de waarheid, dat de bepaling van de modale geaardheid van een vakwetenschappelijk onderzoekingsveld en de verhouding daarvan tot andere modale onderzoekingsvelden nimmer zelf van vakwetenschappelijk, maar slechts van wijsgerig karakter kan zijn. [einde inlas]

De individualiteitsstructuren van de werkelijkheid als typische totaalstructuren van alle aspecten

Nu zijn de modale structuren van de aspecten niet de enige structuren, welke de tijdelijke werkelijkheid vertoont. Het tijdelijk menselijk bestaan, de dieren, de planten, ja alle dingen, die in de tijd ontstaan en vergaan, de concrete gebeurtenissen, [mP155] de samenlevingskringen als huwelijk, gezin, staat, kerk, school, bedrijf enz. enz., zij alle bezitten een typische innerlijke aard, die evenzeer door constante a-priorische structuren bepaald is. De *modale* structuren alleen kunnen van deze *typische geaardheid van de dingen* geen rekenschap geven. Zij zijn als zodanig zelfs indifferent tegenover de laatste.

In het juridisch aspect bv. fungeren alle mogelijke samenlevingskringen en hebben daarbinnen hun *typische interne rechtssfeer*, zoals de *staatsrechtelijke*, de *kerkrechtelijke*, de *bedrijfsrechtelijke* enz. enz. Maar al deze typische rechtskringen vertonen dezelfde *modale* rechtsgeaardheid. D.w.z. staatsrecht, burgerlijk recht, kerkrecht, bedrijfsrecht enz. enz. zijn toch alle van *juridisch karakter*. En dit juridisch karakter wordt niet door de typische structuur van de samenlevingskringen, maar door de modale structuur van het juridisch aspect bepaald.

Welk karakter vertonen dan die structuren, die de typische geaardheid van de concrete dingen e.d. bepalen, die dus maar niet de constante kaders vormen voor hun *modale hoedanigheden*, maar veeleer voor hun concreet bestaan als *tijdelijk individueel geheel*?

Zij zijn, in haar verhouding tot de modale structuren gezien, van *typisch totaliteitskarakter*. D.w.z. zij overspannen alle modale aspecten zonder onderscheid, maar *groeperen* de laatste *op een typische wijze*, in het verband van een individueel geheel.

Zij worden daarom in de wijsbegeerte der wetsidee de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid genoemd. [mP156]

Dat inderdaad de individualiteitsstructuren *alle* aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid omvatten, is eerst in te zien, wanneer men radicaal gebroken heeft met de gangbare vereenzelviging van de *subject-objectrelatie*, gelijk ze aan de naïeve ervaring vertrouwd is, met de *gegenstandsrelatie* van de theoretische denkhouding.

In de onvertheoretiseerde ervaringshouding denken wij er niet aan de werkelijkheid van een bloeiende roos *af* te sluiten in de modale aspecten, welke theoretisch door de mathematische natuurwetenschap en de biologie worden bestudeerd. Wij vatten die werkelijkheid in de hierboven besproken concrete en structurele subject-objectrelatie en rekenen dus ook al die modale objectfuncties daartoe, welke de roos in aspecten bezit, waarin zij als zodanig niet als *subject* kan fungeren.⁴ Daaronder behoren met name ook die aspecten, waarin de werkelijkheid niet aan *natuurwetten*, maar aan *normen*, aan *regels van zo behoren* is onderworpen, nl. het *logische*, het *historisch cultuuraspect*, het *taalaspect*, het *omgangsaspect*, het *economisch*, het *esthetisch*, het *juridisch*, *moreel* en *geloofsaspect*.

De objectief-logische kenmerken en de objectieve schoonheid van een roos bv., haar objectieve cultuurhoedanigheden, haar economische zeldzaamheid en waarde, haar object zijn van mogelijk eigendomsrecht enz. enz. worden door de onvertheoretiseerde ervaring tot de volle werkelijkheid van dit ding gerekend, ofschoon in de desbetreffende aspecten, waarin deze objectieve hoedanigheden fungeren, deze laatste het *aanleggen van normatieve maatstaven* impliceren. Zij zijn voor het onvertheoretiseerd bewustzijn allerm minst bloot subjectieve toevoegsels van de menselijke waardering, maar behoren tot de werkelijke dingen zelf als *objectieve* eigenschappen. [mP157]

Waar al deze modale aspecten van het ding ontwijfelbaar in de naïeve ervaring zij het al *impliciet* gevat worden, is dit op zichzelf reeds een doorslaand argument tegen de juistheid van Kants opvatting van de structuur van de menselijke ervaring. De beperking van de menselijke ervaring tot de zinnelijke en logische functies moet per se onjuist zijn. Zij maakt van de eerste een *theoretische abstractie*, die in *werkelijkheid* niet zelfstandig kan bestaan, maar slechts in de *theoretische tegenstandsrelatie* uit de volle omvang van de menselijke ervaringshorizon is *afgetrokken*. En juist omdat zij van de structuur van de menselijke ervaring een theoretische abstractie maakt, kan zij ook de empirische werkelijkheid slechts in *theoretische afgetrokkenheid* laten gelden. Wat Kant inderdaad van de empirische werkelijkheid van onze bloeiende roos *overlaat*, is niets anders dan die theoretische abstractie, welke de mathematische natuurwetenschap aan de volle werkelijkheid verricht: de objectieve zinnelijke indrukken “in ruimte en tijd”, voor zoverre zij kunnen *geteld*, *gemeten* en *gewogen* worden en geordend door de natuurwetenschappelijke categorieën. De naïeve ervaring laat zich echter nimmer zulk een theoretische abstractie als *werkelijkheid* opdringen.

Kan in de individualiteitsstructuren het archimedisch punt van de wijsbegeerte worden gevonden?

Wanneer nu, gelijk wij hierboven betoogden, de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid inderdaad als de typische structuren van individuele totaliteiten, in beginsel *alle* aspecten van de tijdelijke werkelijkheid omvatten, dan rijst de vraag, of het tweede gepreciseerde grondprobleem, dat onze transcendentale kritiek opwierp, niet in deze structuren zijn oplossing kan vinden.

Hier zijn immers alle aspecten in hun nog niet door de tegenstandsrelatie getroffen onverbreekelijke samenhang tot een *totaliteit* samengevat. Wij zullen in een later verband zien, dat de scholastische metafysica inderdaad in haar substantiebegrip de worteleenheid van de individuele natuurwezens meende te treffen. [mP158]

Nu betrof het door ons geformuleerde probleem juist de mogelijkheid de in de tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten weer in de theoretische blik van de *totaliteit* samen te vatten. Iedere theoretische synthese, voltrokken tussen het logische denkaspect en een niet logisch aspect, dat zijn “gegenstand” vormt, bleek een diepere eenheid

⁴ Als *subject* fungeert de roos slechts in de aspecten van getal, ruimtelijkheid, beweging en organisch leven.

van alle aspecten te onderstellen, waarvan zij alle slechts *modaliteiten*, bijzondere openbaringswijzen zijn.

Is nu de individualiteitsstructuur niet de gezochte diepere eenheid?

Om deze vraag bevredigend te kunnen beantwoorden moeten wij er nog eens aan herinneren, dat het opgeworpen tweede grondprobleem in wezen de vraag bevat, *van welk standpunt uit* de wijsbegeerte de aspecten in de theoretische blik van de totaliteit kan vatten. Dit probleem is juist daarom voor de wijsbegeerte een echt transcendentiaal *grens*probleem, omdat uit onze voorafgaande onderzoeken reeds is komen vast te staan, dat in de theoretische tegenstandsrelatie zelf dit uitgangspunt of “archimedisches punt” niet kan zijn gegeven.

De theoretische totaliteitsblik mag echter deze tegenstandsrelatie nimmer uitschakelen. Anders zouden wij de theoretische denkhouding prijsgeven en de wijsbegeerte zou haar wetenschappelijk karakter verliezen. [mP159] Wanneer nu de wijsbegeerte - gelijk haar onafwijsbare taak is - in deze theoretische denkhouding *alle* aspecten zonder onderscheid naar hun modale structuur in systematische samenhang wil onderzoeken, dan vindt zij in de tegenstandsrelatie op zichzelf slechts de volstrekte *onderlinge onherleidbaarheid* van de aspecten geaccentueerd. De antithesis, de tegenoverstelling, handhaaft zich ten aanzien van ieder nieuw aspect, dat als “gegenstand” van het logisch denkaspect in het wijsgerig onderzoek wordt betrokken. Nergens vinden wij *binnen* de tegenstandsrelatie het gezochte archimedisches punt, dat, *boven* deze verscheidenheid van de modale aspecten verheven, de laatste in hun *diepere eenheid* samenvat.

De oplossing van het eerste gepreciseerde transcendentale grondprobleem onderstelt die van het tweede

Het probleem van de vergelijkingsnoemer

Ook de oplossing van het eerste transcendentale grondprobleem, kan ons het antwoord op onze tweede grondvraag niet bieden. Wanneer wij al de innerlijke samenhang van de aspecten ontdekt hebben, die in de theoretische denkhouding van de *volle* empirische werkelijkheid wordt *afgetrokken*, dan hebben wij daarmee nog niet het standpunt gevonden, waar de divergerende lijnen van de aspecten in een *diepere wortheleenheid* convergeren. Het is veeleer zo, dat de oplossing van het eerste grondprobleem die van het tweede vooronderstelt. Want hoe zullen wij theoretisch inzicht verkrijgen in de onverbreekelijke innerlijke samenhang van de aspecten in de tijdelijke wereldorde, wanneer wij niet eerst het archimedisches punt ontdekt hebben, van waaruit wij de aspecten in deze samenhang kunnen overzien? [mP160]

Iedere poging, de modale aspecten theoretisch te onderscheiden, vooronderstelt, dat wij ze onder een gemeenschappelijke vergelijkingsnoemer kunnen brengen. Want wanneer ze niets gemeen hadden, dan zouden wij ze ook niet met elkaar kunnen vergelijken, en zonder vergelijking zouden wij ze niet theoretisch van elkaar kunnen onderscheiden. Zijn de modale aspecten onderling onherleidbaar, dan kan de gezochte vergelijkingsnoemer in geen geval in één van hun te vinden zijn, ook niet in het logisch aspect. Zij kunnen dan alleen datgene gemeen hebben, waarin hun onderlinge intrinsieke samenhang zelf is gegrond en dat zich in hun modale structuur gelijkmatig uitdrukt. Maar deze vergelijkingsnoemer is als zodanig nog steeds een orde van de verscheidenheid, die niet als uitgangspunt voor de theoretische synthesis tussen het logische en de niet-logische aspecten kan dienen. Ook in hun intrinsieke samenhang komen de modale aspecten niet tot wortheleenheid, maar handhaven zij hun onderlinge onherleidbaarheid en intrinsieke verscheidenheid. Deze intrinsieke samenhang wijst boven zichzelf uit naar een wortheleenheid, die zich in die samenhang zelf uitdrukt en als laatste vooronderstelde van de theoretische synthesis in de menselijke existentie en het menselijk bewustzijn zelf tegenwoordig moet zijn, zal een archimedisches punt voor het wijsgerig denken ontdekt kunnen worden. [mP161]

Het probleem van het archimedisch punt, in ons tweede grondprobleem geformuleerd, is inderdaad het *kernvraagstuk* van onze gehele transcendentale kritiek van het wijsgerig denken. En het doet zich met innerlijke noodzakelijkheid aan ieder voor, die zich wezenlijk kritisch wil rekenschap geven van de aard en de mogelijkheid van de wijsbegeerte. De algemeengeldige structuur van de tegenstandsrelatie impliceert dit probleem, zodra wij ons theoretisch denken daarop richten.

Waarom ook de individualiteitsstructuren ons geen archimedisch punt bieden

Wanneer wij dit alles overwegen, dan zal het ook duidelijk zijn, dat in de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid het archimedisch punt [mP162] van de wijsbegeerte niet kan worden gevonden.

In de eerste plaats reeds hierom niet, omdat zich ten aanzien van deze structuren hetzelfde wijsgerig grondprobleem voordoet als ten aanzien van de *modale*. Ook zij zijn onderling niet tot elkaar te herleiden en nochtans, evenals de modale structuren, in de tijdelijke wereldsamenhang onverbrekkelijk met elkaar vervlochten. Iedere poging ze theoretisch te benaderen en in hun onderlinge verhouding en samenhang te vatten, vooronderstelt haar uiteenstelling in de theoretische tegenstandsrelatie van de modale aspecten, vooronderstelt dus ook hier een archimedisch punt, *van waaruit* wij ze in de theoretische blik van de totaliteit kunnen vatten.

Ook de wijsgerige theorie van de individualiteitsstructuren onderstelt een vergelijkingsnoemer, waarin ze haar diepere worteleenheid vinden, en waaronder wij ze onderling in haar verhouding en samenhang kunnen bepalen.

In de tweede plaats kan in de individualiteitsstructuren het gezochte archimedisch punt hierom niet worden gevonden, omdat deze structuren, gelijk wij nog zullen zien, *niet de modale aspecten zelf* tot een worteleenheid brengen, maar ze alleen in de typische samenhang van *individuele totaliteiten* voegen. Zij *groeperen* slechts de aspecten op *typische wijze* binnen een tijdelijk individueel geheel. Want de individualiteitsstructuren zijn, gelijk wij zullen zien, slechts *typische tijdsstructuren*, die in de tijdelijke wereldorde gegrond zijn, evenals de modale structuren echte *modale tijdsstructuren* zullen blijken. Het probleem van het archimedisch punt van de wijsbegeerte is daarentegen, dat van het *boventijdelijk concentratiepunt* van alle modale en individualiteitsstructuren zonder onderscheid. Het raakt de vraag naar het *centrum* en de *wortel* van de gehele tijdelijke werkelijkheid.

Langs welke weg zullen wij in onze transcendentale kritiek dit concentratiepunt van de tijdelijke kosmos ontdekken? [mP163]

De weg tot ontdekking van het archimedisch punt in de weg van de kritische zelfbezinning in het denken

De door Kant gegrondveste zgn. kritische wijsbegeerte heeft terecht ingezien, dat het theoretisch denken een centraal uitgangspunt behoeft, dat boven de verscheidenheid van de “Gegenstände” verheven is, en dat dit centrale punt slechts in de weg van de kritische zelfbezinning valt te ontdekken.

Inderdaad zullen wij *buiten* deze weg het gezochte concentratiepunt van heel de tijdelijke kosmos nimmer kunnen vinden. Zolang wij, gelijk de vakwetenschappen doen, onze aandacht alleen zakelijk op de verschijnselen binnen de onderscheiden *modale aspecten* van de werkelijkheid richten, gelijk ze in de tegenstandsrelatie tegenover elkaar zijn gesteld, blijft onze theoretische blik in een onverzonde veelheid verstrooid.

In onze *ikheid*, die denkt, vinden we daarentegen het *individuele concentratiepunt* van heel ons tijdelijk bestaan. In alle aspecten van de werkelijkheid fungeert mijn ikheid, maar deze ikheid is zelf boven deze verscheidenheid verheven. In haar *convergeren* alle aspecten van mijn tijdelijk individueel bestaan als in hun ondeelbaar *centrum*. Nu kan de individuele

ikheid van de denker uiteraard niet zelf het gezochte archimedisch punt van de wijsbegeerte zijn. Want in dit archimedisch punt moet, gelijk wij zagen, niet slechts het concentratiepunt van de individuele tijdelijke existentie van een bepaald mens, maar van heel de tijdelijke kosmos liggen. Het moet m.a.w. een *boven-individueel* karakter dragen. Maar aan dit boven-individueel centrum van de tijdelijke kosmos zal mijn individuele ikheid althans *deel* moeten hebben als het individuele lid van een *boven-individuele* geestelijke *wortelgemeenschap* van de mensheid. [mP164] Want het blijft tenslotte de individuele ik-heid, die filosofeert. Slechts in zulk een boventijdelijke wortelgemeenschap kan inderdaad heel de tijdelijke kosmos naar al zijn structuren zijn *geconcentreerd*. En daarmee is tegelijk vastgesteld, dat het archimedisch punt principieel binnen de grenzen van de menselijke ervaringshorizon ligt, ook al transcendeert het de grenzen van de wetenschap. Want alles, waaraan mijn ikheid wezenlijk *deel* heeft, ligt in beginsel binnen deze horizon. De weg van de waarachtige zelfkennis voert noodzakelijk tot de kennis van ons zelf als lid van de geestelijke wortelgemeenschap van het menselijk geslacht. Het is ook waarlijk niet zo, dat eerst met Kant de wijsbegeerte de kritische richting op de zelfkennis is ingeslagen.

Reeds Socrates stelde de spreuk van het Delphisch orakel “Ken u zelf” (Gnoothé seauton) tegenover de aan hem voorafgegane Griekse natuurfilosofie aan de ingangspoort van de wijsbegeerte.

Kan de wijsbegeerte eigenmachtig tot zelfkennis voeren?

Het immanentiestandpunt en zijn consequenties

De grote vraag blijft echter: Hoe komt de mens tot waarachtige zelfkennis? Hoe kan hij wezenlijk tot zichzelf inkeren, als tot het diepere concentratiepunt van al zijn tijdelijke levensuitingen in de onderscheiden aspecten van de kosmos? Is deze zelfkennis als zodanig een aangelegenheid van de wijsbegeerte? Kan de wijsbegeerte in haar principiële beperking door de theoretische denkhouding inderdaad eigenmachtig tot zelfkennis voeren?

Zij, die aan de autonomie van de theoretische rede als aan een wetenschappelijk postulaat vasthouden, zullen deze vraag in beginsel bevestigend moeten beantwoorden, ook al blijft hier de beperking van de theoretische zelfbeziinning tot een *puur-formele* bepaling van het “ik denk” mogelijk, die niet tot het *wezen* van de ikheid reikt. Zij mogen hun uitgangspunt nimmer boven de grenzen van het theoretisch denken zoeken op straffe van verloochening van hun standpunt, dat zij met zulk een kracht tegen iedere inmenging van “dogmatische vooroordelen” verdedigen.

Slechts *immanent*, in het theoretisch denken, kan hier het archimedisch punt worden gezocht. Maar waartoe moet dit standpunt leiden? [mP165]

Theoretisch denken is tegenoverstellend denken, dat steeds in theoretische analyse en in synthese van het logisch aspect met de in de Gegenstandsrelatie gestelde niet-logische aspecten van het menselijk bewustzijn werkzaam is.

Daar deze aspecten een grote verscheidenheid vormen, zullen ook de theoretische syntheses in deze verscheidenheid bevangen blijven. D.w.z. het theoretisch denken neemt binnen de Gegenstandsrelatie de meest verschillende vakwetenschappelijke preciseringen aan: het vertoont de verscheidenheid van mathematisch, fysicaal, biologisch, psychologisch, historicaal, taalkundig, sociologisch, economisch, estheticaal, rechtswetenschappelijk, moraal-theoretisch en theologisch denken. Wie dus in het theoretisch denken zelf zijn archimedisch punt zoekt, zal moeten kiezen in welke van deze mogelijke *synthetische* preciseringen. Valt bv. op het historicaal denken de keuze, dan zal de denker moeten beproeven de diepere worteleenheid van alle modale aspecten in het theoretisch geïsoleerde historisch aspect te zoeken en alle andere aspecten tot modaliteiten van het historische te herleiden. Er ontstaat dan noodzakelijk een *historistische* wijsbegeerte, die is getypeerd door de theoretische overspanning en verabsolutering van het historisch aspect, en die in een

historistische opvatting van de menselijke ikheid haar uitgang neemt. Op dit standpunt zijn bv. wetenschap, taal, omgangsvormen, economie, kunst, recht, moraal en geloof slechts *historische* verschijnselen, onderworpen aan de historische ontwikkelingswetten. Zij hebben buiten het historisch aspect geen bestaan en missen dus een eigegeaardheid tegenover dit laatste. [mP166]

Tegenover dit *historisme* kunnen zich echter met ogenschijnlijk hetzelfde recht andere -ismen stellen, als mathematicisme, natuurwetenschappelijk materialisme, (overspanning van het bewegingsaspect, dat door fysica en chemie wordt onderzocht), biologisme, psychologisme, symbolisme (overspanning van het taalaspect), estheticisme, moralisme, fideïsme (overspanning van het geloofsaspect) enz. enz.

De universaliteit in eigen kring van de aspecten en de theoretische verabsoluteringen

Het merkwaardige van al deze -ismen is, dat zij zich schijnbaar laten doorvoeren en alle dezelfde ogenschijnlijke overtuigingskracht bezitten. Dit wijst op een stand van zaken in de modale structuren van de aspecten, welke de wijsbegeerte der wetsidee in het licht heeft gesteld en hier de *universaliteit in eigen kring* van de aspecten als de keerzijde van hun *modale soevereiniteit in eigen kring* wordt genoemd.

Deze stand van zaken komt hierop neer, dat in de structuur van ieder aspect zich een *innerlijke* samenhang met die van alle andere vertoont, waardoor zich in elk van haar de gehele samenhang van de aspecten in een bepaalde modaliteit weerspiegelt. Hierop komen wij later nog terug.

Het is intussen duidelijk, dat deze “universaliteit in eigen kring” nimmer een rechtvaardigingsgrond kan bieden voor de theoretische overspanningen en verabsoluteringen van bepaalde modale gezichtspunten, gelijk zulke in elk van deze -ismen moeten worden vastgesteld. *Zuiver theoretisch* is zulk een verabsolutering eenvoudig niet verantwoord en te verstaan. De interne structuur van de tegenstandsrelatie biedt daarvoor geen enkel aanknopingspunt.

Het is veeleer de innerlijke noodzakelijkheid, waarin zich het wijsgerig denken bevindt, om *boven* de [mP167] modale verscheidenheid van de in de tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten, zijn archimedisch punt te zoeken, die de denker tot *verabsolutering* van een bepaald vakwetenschappelijk gezichtspunt dwingt, wanneer hij weigert de afhankelijkheid van het theoretisch denken van een *boven-theoretisch* standpunt te erkennen. In deze *verabsolutering* is inderdaad de modale verscheidenheid van de aspecten schijnbaar tot een diepere wortheleenheid herleid. En zij schijnt de denker toe een zuiver-wetenschappelijk standpunt te zijn, dat principieel binnen de grenzen van de wetenschap ligt. Maar deze onkritische denkhouding, die ter wille van het dogma inzake de autonomie van de theoretische rede, weigert zich rekenschap te geven van de *innerlijke* aard van een vooroordeel, dat zich in de keuze van het uitgangspunt of archimedisch punt geldend maakt, kan uiteraard het innerlijke karakter van de bedoelde keuze niet veranderen.

De verabsolutering van een vakwetenschappelijk gezichtspunt tot *uitgangspunt* voor het wijsgerig denken blijft haar grondslag vinden in een vooroordeel, dat zelf *niet* van *wetenschappelijke, theoretische* aard kan zijn, maar veeleer een *boven-theoretisch* karakter moet dragen. Om het uitgangspunt van het wijsgerig denken te vinden moet men de *grenzen van de wijsgerige denkhouding overschrijden*. Daartoe is een stellingkeuze nodig in het boventijdelijk centrum van ons tijdelijk bestaan, welke de gehele inzet van het wijsgerig denken beheerst.

Nu heffen de onderscheiden -ismen in de wijsbegeerte elkaar wederkerig op. Binnen hun kader is geen onpartijdige rechter te vinden, die de strijd van de scholen zou kunnen beslechten. Iedere verabsolutering van een theoretisch geïsoleerd aspect verweekt het wijsgerig denken in onoplosbare tegenstrijdigheden. [mP168]

Want de modale aspecten staan in de tijdelijke wereldorde in onverbreekelijke betrekking met elkaar. Iedere verabsolutering van het relatieve roept met innerlijke noodzakelijkheid de *correlata* van dit laatste op, die zich nu met dezelfde vermeende absoluutheid tegenover de eerste verabsolutering geldend maken. De inderdaad geldende *correlatie* wordt daarbij tot een *exclusieve tegenstelling*, tot een ware *tegenstrijdigheid*, waarbij de correlata elkaar schijnbaar wederkerig opheffen.

De theoretische verabsolutering van een modaal aspect voert tot dogmatische eliminering van het Gegenstandsproblem

De twee wegen van het immanentiestandpunt

Nu zijn de hier bedoelde verabsoluteringen slechts in de *theoretische* denkhouding mogelijk. Immers zij onderstellen de Gegenstandsrelatie, waarin de modale aspecten in theoretische analyse uiteen zijn gesteld. Maar het wezenlijk archimedisch punt van de wijsbegeerte moet, gelijk wij gezien hebben, *boven* de Gegenstandsrelatie gelegen zijn, omdat de laatste steeds de tegenstelling van het logisch aspect en de niet-logische aspecten in zich sluit. Daarom kan bij de vermeende keuze van het archimedisch punt binnen het theoretisch denken zelf de Gegenstandsrelatie niet intact worden gelaten. De verabsolutering van een modaal aspect tot uitgangspunt der wijsbegeerte brengt dus noodzakelijk met zich, dat men òf het theoretisch denken naar zijn logisch aspect tot zijn “Gegenstand” zoekt te herleiden, òf wel omgekeerd, de “Gegenstand” althans *formeel* uit het logisch denkaspect zelf laat ontspringen.

De eerste weg is uiteraard wel in hoge mate onkritisch. Immers aan de verabsolutering van een niet-logisch aspect als het biotische, het psychische, het historische, ligt een *primaire verabsolutering van het logisch denkaspect* ten grondslag. [mP169] Zonder de *logische analyse* van zulk een aspect, d.i. zonder de theoretische abstractie-arbeid van het logisch denken, zou men het eerste nimmer kunnen overspannen tot diepere worteleenheid van alle overige aspecten. Zo bestaat bijv. het moderne natuurwetenschappelijk “materialisme” slechts bij de gratie van het verabsoluteerde theoretisch denken, dat eerst zijn *materiebegrip* heeft geabstraheerd uit de volle werkelijkheid. Maar hoe kan men dan in ernst menen, dat het denken zelf zou zijn te herleiden tot een blote functie van materiedeeltjes? En hetzelfde geldt voor alle andere -ismen in de wijsbegeerte, die de logische denkfunctie tot een van haar modale “Gegenstände” pogen te herleiden.

Het zgn. kritisch immanentiestandpunt

Kant heeft dit ingezien en heeft daarom de omgekeerde weg ingeslagen: alle bepaaldheid van de “Gegenstand” moest op de a-priorische vorm-activiteit van het denken worden teruggevoerd. Kant meende, dat *in* de theoretisch-logische denkfunctie een centraal punt is te ontdekken, dat inderdaad de verscheidenheid van de “Gegenständliche” gezichtspunten te boven gaat. De verabsolutering van deze laatste noemt het kantianisme terecht “onkritisch” en getuigend van een gemis aan kritische zelfbezinning in het wijsgerig denken. Niet in de divergerende richting op de “Gegenstand”, maar slechts in de convergerende richting op de *ikheid*, die denkt, kan het archimedisch punt van de wijsbegeerte worden ontdekt. Het *vakwetenschappelijk denken* richt zich alleen op de “Gegenstand”, maar geeft zich geen rekenschap van zijn eigen activiteit. De vakwetenschappelijke onderzoeker is er veeleer op uit *zichzelf* met zijn theoretische denkwerkzaamheid geheel *uit te schakelen*, om zich geheel te verdiepen in het zakelijke onderzoek van zijn “object”. De kritische filosofie daarentegen moet zich van het “object” tot het “subject” keren, om zich in kritische zelfbezinning rekenschap te geven van hetgeen het wetenschappelijk denken zelf eigenlijk doet. In de latere ontwikkeling van de kritische filosofie ging men daarom sinds Fichte tweeërlei theoretische denkhouding onderscheiden: 1^e de *tegenoverstellende*, [mP170] die zich zakelijk op de “Gegenstand” richt en 2^e de *reflexieve* denkhouding, die *tot zichzelf inkeert*

en het tegenoverstellende denken als zodanig in kritische zelfbezinning tot voorwerp van onderzoek maakt.

Bij deze tegenstelling wordt dus de verwachting gewekt, dat de kritische filosofie inderdaad op de grondleggende *structuur* van het theoretisch denken haar onderzoek zal richten, dat m.a.w. een “transcendentale kritiek van de wijsbegeerte” in de door ons bedoelde zin zal worden geleverd. Maar in deze verwachting worden wij teleurgesteld. Immers deze zgn. kritische filosofie is niet bereid haar *dogmatische inzet* prijs te geven: de theoretische denkhouding is voor haar *zelfgenoegzaam*, “unbedingt”. En zij meent bij de ponering van deze “denkautonomie” geheel binnen de grenzen van de wetenschap te blijven! Het door ons geformuleerde transcendentale grondprobleem: Hoe is het wijsgerig denken als theoretisch denken mogelijk? komt in deze “kritische” wijsbegeerte dus in het geheel niet aan de orde. En daarmee vervallen vanzelf ook de onder I en II geformuleerde transcendentale problemen, die het grondprobleem slechts nader preciseren. Toch wil Kant de weg van de kritische zelfbezinning in zijn kenniskritiek inslaan. Hij wil zulks doen door in de Gegenstandsrelatie alle aandacht te concentreren op het *subject* van het theoretisch denken. Het denken is een functie van de *ikheid*. In het “ik denk” moet de theoretische wijsbegeerte haar uitgangspunt zoeken.

Kant en het cartesische cogito ergo sum

Dit was reeds geponeerd door de Franse wijsgeer Descartes, die gewoonlijk als de grondlegger van de moderne humanistische filosofie wordt beschouwd, al heeft hij ongetwijfeld voorgangers gehad. [mP171] Omdat deze wijsgeer in het theoretisch denken zelf zijn uitgangspunt zocht en slechts als “werkelijkheid” wilde laten *gelden*, wat *wetenschappelijk kan begrepen worden*, begon hij zijn wijsgerig onderzoek met een methodische twijfel aan alles, wat zich ons in de ervaring als werkelijk bestaande aandient. Maar deze twijfel moet halt maken voor de ontwijfelbare zekerheid van het “ik denk”. Want slechts in mijn theoretisch denken kan ik het werkelijk bestaan van de gegeven wereld in twijfel trekken. En nu besloot Descartes uit de ontwijfelbare zekerheid van de theoretische denkwerkzaamheid van de ikheid tot het werkelijk bestaan van deze ikheid: “Cogito ergo sum” (Ik denk, derhalve besta ik). De denkende ikheid werd door hem vereenzelvigd met de individuele “redelijke ziel”, die door hem als een “res cogitans”, een “denkende substantie” werd gevat, in tegenstelling tot de “uitgebreide, ruimtelijke substantie” van alle “stoffelijke” *lichamen*.

Het transcendentiaal-logisch subject als archimedisch punt van Kants kenniskritiek

Juist deze conclusie uit het begrip van de “denkende ikheid” tot het werkelijk bestaan van de ikheid als een “denkende substantie” is echter in Kants gedachtegang *onkritisch*.⁵ Het verstand kan ons volgens hem geen kennis verschaffen los van de zinnelijke ervaring. Het blijft beperkt tot de zinnelijke verschijningswereld en kan nimmer tot de “werkelijkheid op zichzelf” *achter* deze verschijningswereld doordringen. Juist daarom mag het “cogito”, het “ik denk”, niet als een werkelijk bestaand “Ding an sich” worden opgevat. De gehele ervaarbare “werkelijkheid” moet veeleer als “gegenstand” worden gezien van het “ik denk”. Het “ik denk” is dus slechts het *noodwendig subjectief correlaat* van de “empirische werkelijkheid”. Het is de *subjectieve denkpool*,⁶ waartegenover heel de “werkelijkheid” in de tegenpool van “denkobject” staat en die dus zelf niet tot de tijdelijke empirische werkelijkheid kan behoren. Men lette hier vooral op de voortdurende onkritische *vereenzelviging* van de theoretische *gegenstandsrelatie* met de niet-theoretische *subject-objectrelatie*! [mP173]

Deze subjectieve denkpool dan kan zelf nimmer tot “object” van het denken worden gemaakt, want tegenover ieder “object” van het denken handhaaft zich het “ik denk” als noodzakelijk subjectief correlaat.

Het is volgens Kant een transcendentaal grensbegrip van de ikheid, dat op generlei wijze met een *empirisch, individueel* denksubject mag worden vereenzelvigd. Want de “empirische psychologische” ikheid van een denker behoort zelf tot de empirische werkelijkheid en kan weer tot “object” van het “transcendentale denksubject” worden gemaakt. Het “transcendentale denksubject” daarentegen is niet *individueel*, maar veeleer een “algemeengeldige voorwaarde” voor alle empirische werkelijke denkwerkzaamheid.⁷ Het is niets dan de *formeel-logische* subjectieve *eenheid* van alle mogelijke synthetische denkhandelingen en *als zodanig ook boven de verscheidenheid van de synthetische denkcategorieën* verheven. Zie hier dus volgens hem het gezochte *logisch* concentratiepunt *boven* de veelheid van de in de tegenstandsrelatie uiteen gestelde modale aspecten.

Het transcendentiaal-logisch subject van de kenniskritiek is bij Kant niet identiek met de transcendente wortel van de persoonlijkheid

Valt dit logisch concentratiepunt, deze blote logische *vorm* van de ikheid, voor Kant samen met de *transcendente wortel* van het menselijk bestaan? Neen, want Kant leert in zijn

⁵ [mP172] [inlas begin] Descartes’ conclusie is echter inderdaad niet zo onkritisch als Kant meent. Immers Descartes bedoelde althans met het “cogito” niet, gelijk Kant, het abstracte logisch-transcendentiaal subject, maar de *concrete denkact* van de ikheid. Deze concrete denkact fungeert, gelijk wij later zullen zien, inderdaad in alle aspecten van de werkelijkheid, dus ook in het zinnelijk-psychische en is dus niet een abstract begrip, maar zelf *werkelijk*. Zij wordt echter toch ook bij Descartes tot een theoretische abstractie, doordat hij de aspecten van getal, ruimtelijkheid en beweging van haar aftrekt en de aldus verworven theoretische abstractie tot een “substantie”, de “anima rationalis”, verzelfstandigt. Volkomen onkritisch is dan de vereenzelviging van deze “substantie” met de ikheid, die denkt. Wat men inderdaad het cogito in de volle concrete zin, dan omvat het de *concrete denkact* in haar *uitgang uit de ikheid*. Dan stuit men echter in het aldus verstane “cogito” op het tweede transcendentale grondprobleem van de wijsbegeerte, dat van de zelfkennis als *weg* tot ontdekking van het archimedisch punt. En dit grondprobleem wordt door Descartes op echt dogmatische wijze uitgeschakeld. Maar Kant doet zulks evenzeer. Een intrinsiek problematische stand van zaken kan geen *uitgangspunt* van het wijsgerig denken zijn. Het ware uitgangspunt van hun filosofie is dus zowel bij Descartes als bij Kant *dogmatisch gecamoufleerd* achter een voorgewend *zuiver-theoretisch oordeel*. [einde inlas]

⁶ Kant spreekt hier van de “transcendentale eenheid van de apperceptie.” De term “apperceptie” in tegenstelling tot de zgn. “perceptie” stamt van Leibniz. Onder “apperceptie” verstond deze denker het begripsmatig opnemen van de ervaringsgegevens terwijl de “perceptie” nog van alle logische onderscheiding gespeend is en zelfs onbewust kan geschieden. De term subjectieve denkpool is van Theodor Litt *Einleitung in die Philosophie*.

⁷ Dit is ook het verschil met Descartes’ opvatting van het cogito. Bij Descartes is de ikheid, die denkt, voorlopig *individueel* gevat naar het zgn. solipsistisch uitgangspunt, dat in de moderne tijd weer door Hans Driesch is overgenomen.

Kritik der praktischen Vernunft uitdrukkelijk, dat deze verborgen wortel, de kern van de menselijke persoonlijkheid van *ethische* aard is, dat zij bestaat in de idee van de *vrije autonome, zedelijke* zelfbepaling. De theoretische filosofie kan ons echter volgens hem geen kennis over dit *transcendente* wezen van de menselijke ikheid verschaffen. [mP174]

Slechts in het praktisch redegeloof kunnen wij deze *normatieve idee van de menselijke persoonlijkheid* vatten. Wij *moeten* zelfs krachtens de algemeengeldige eisen van de “praktische rede” aan de bovenzinnelijke *realiteit* van deze idee *geloven*. Maar *theoretische kennis* daaromtrent kunnen wij niet hebben. Erkent Kant dan althans, dat zijn conceptie van het uitgangspunt van de theoretische kenniskritiek door dit geloof in de autonome persoonlijkheid *bepaald* is en dus met dit geloof staat en valt? Ook dit niet. Eerst Fichte heeft deze inderdaad *kritische* stap aan gedurfd. Bij Kant blijven “theoretische” en “praktische” rede door een streng *dualisme* gescheiden. De theoretische kenniskritiek is bij hem even autonoom als de “*Kritik der praktischen Vernunft*”. De “theoretische rede” moge in haar theoretische ideeën een innerlijke “heenwijzing” bevatten naar de praktische vrijheidsidee van de menselijke persoonlijkheid, zij is nochtans voor Kant niet van geloofsoordelen afhankelijk. Zij blijft in haar vermeend theoretisch uitgangspunt *zelfgenoegzaam, autonoom*. Nu werd ook in Kants “praktische” filosofie in waarheid de theoretische denkhouding niet verlaten. De hier plaats grijpende *verabsolutering* van de morele functie van het menselijk bestaan onderstelde opnieuw de theoretische abstractie van een modaal aspect door de logische analyse. Het morele en logische aspect bevonden zich hierbij weer in *gegenstandsrelatie*. Kant heeft zulks daarom niet bemerkt, omdat hij de laatste relatie dogmatisch beperkte tot de *natuurwetenschappelijke denkhouding*. [mP175] De mathematische natuurwetenschap is voor hem de enig mogelijke wetenschap van de empirische werkelijkheid. En de empirische werkelijkheid wordt, gelijk wij zagen, door hem vereenzelvigd met de theoretische abstractie, welke de mathematische natuurwetenschap daaraan verricht. Voor een wetenschap van de normatieve, aan regels van zo behoren onderworpen, aspecten van de tijdelijke werkelijkheid is bij hem geen plaats.

Dit gehele principiële dualisme tussen het aan de zinnelijkheid gebonden natuurwetenschappelijk werkelijkheidsbeeld en de bovenzinnelijke sfeer van de normatieve vrijheid van de autonome persoonlijkheid is naar *zuiver-theoretisch-wijsgerige maatstaf* eenvoudig niet te verklaren. Er zijn hier klaarblijkelijk *boven-theoretische vooroordelen* in het spel, die Kants gehele wijsgerige gedachtegang in zijn *intern-theoretische* ontwikkeling beheersen. De transcendentale kritiek van het wijsgerig denken heeft deze vooroordelen aan het licht te brengen.

Is Kants transcendentaal-logisch denksubject inderdaad als archimedisches punt van zijn kenkritiek te handhaven?

Maar vóór wij hiertoe overgaan, dienen wij eerst klaarheid te verkrijgen inzake de werkelijke aard van het archimedisches punt van de wijsbegeerte. Daartoe willen wij in de eerste plaats Kants opvatting van het “transcendentaal denksubject”, als archimedisches punt voor de theoretische wijsbegeerte, aan een kritisch onderzoek onderwerpen. Is Kant er inderdaad in geslaagd *binnen* het theoretisch denken een concentratiepunt te ontdekken, dat boven de verscheidenheid van de in de *gegenstandsrelatie* uiteen- [mP176] en tegenover elkaar gestelde aspecten verheven is?

Maar daarvan kan immers geen sprake zijn. Kants “transcendentale denksubject” wordt door hem gevat als de “subjectieve denkpool”, *waartegenover* heel de tijdelijke werkelijkheid in de *tegenpool* van “*gegenstand*” komt te staan. De principiële tegenstelling tussen het logische en het niet-logische is hier dus *niet* overbrugd. Het “transcendentale denksubject” blijft principieel *binnen* de *gegenstandsrelatie*. Kan dan inderdaad dit

“transcendentiaal-logisch” subject een logische eenheid boven de verscheidenheid van de synthetische denkcategorieën zijn?

Dit is onmogelijk. De logische subjectfunctie van onze theoretische denkactiviteit is slechts een logische eenheid *in* de logische verscheidenheid van haar structuurmomenten, maar niet een eenheid *boven* deze verscheidenheid. A fortiori kan zij dus geen eenheid boven de verscheidenheid van de synthetische vakwetenschappelijke gezichtspunten zijn.

Hoe komt dan Kant tot de gedachte, dat zij inderdaad een soort logische *transcendentie* boven de verscheidenheid van de vakwetenschappelijke aspecten zou bezitten?

Omdat hij, evenals Descartes vóór hem, de *ikheid*, die denkt, in zijn begrip van het transcendentiaal-logisch denksubject poogt op te nemen. Nu bezit de ikheid, gelijk we gezien hebben, ongetwijfeld transcendentie *boven* de modale aspecten van haar tijdelijk bestaan. Maar *niet* in haar modale functie als logisch denksubject. In deze logische functie kan zij evenmin de onderscheiden syntheses tussen het logische aspect en de niet-logische aspecten te boven gaan. [mP177]

Er bestaat geen *logisch* concentratiepunt voor deze syntheses. Slechts in de ikheid *als centrum van heel ons tijdelijk bestaan*, is zulk een concentratiepunt te vinden, maar dit concentratiepunt is *individueel*. Kant tracht de *modale structuur* van het logisch denksubject uit de *tijdelijke werkelijkheidsorde* uit te lichten en haar een plaats *boven* deze orde te verzekeren. Maar wij hebben gezien, dat de modale structuur van het logisch denken slechts *in* de onverbreekelijke samenhang *van alle* modale structuren kan bestaan en dat deze samenhang slechts in de *tijdelijke werkelijkheidsorde* zelf is gegeven.

De dogmatische eliminering van de beide eerste grondproblemen van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken in Kants kennistheorie

Doordat nu Kant in zijn kenniskritiek zijn archimedisch punt *binnen* de theoretisch-logische denkfunctie zoekt en het concentratiepunt voor dit laatste *verlogifiseert*, is hij gedwongen ook het eigenlijk transcendentiaal grondprobleem, dat in de theoretische synthese besloten ligt, door een dogmatische machtspreuk uit te schakelen.

Iedere a-priorische theoretische synthesis gaat volgens hem van het *transcendentiaal-logisch* denksubject uit. Welnu, dan moeten ook deze syntheses zelf van transcendentiaal-logisch karakter zijn. Daarmee is de in de tijdelijke werkelijkheidsorde gegronde *structuur* van de Gegenstandsrelatie, die tot ons tweede gepreciseerde grondprobleem voor het wijsgerig denken voerde, principieel in Kants kenniskritiek geëlimineerd. De theoretische distantie en antithesis tussen het logisch denkaspect en de niet-logische aspecten van de Gegenstandsrelatie is door een dogmatische machtspreuk *uitgeschakeld*: de eigenlijke modale structuren van de aan het denken tegenovergestelde vóór-logische aspecten worden - met uitzondering van het zinnelijk-psychische - herleid tot een systeem van logische denkcategorieën. Ook hun onderlinge onverbreekelijke samenhang moet dus hij Kant van *transcendentiaal-logische* aard zijn! [mP178] Daarmee is ook ons eerste transcendentale grondprobleem geëlimineerd door het dogmatisch vooroordeel inzake de autonomie van het theoretisch denken.

Kants kenniskritiek onthult zo hoe langer zo meer haar gemis aan *kritische ernst*. Zij blijft door en door *dogmatisch* in de verkeerde zin van het woord, doordat zij voortdurend *boven-theoretische* vooroordelen de plaats van een wezenlijk *kritisch theoretisch onderzoek* laat innemen.

De Gegenstandsrelatie wordt door Kant slechts erkend in de theoretische distantie tussen het logisch en het zinnelijk (psychisch) aspect van de ervaring

Heeft de grote denker van Koningsberg dan inderdaad *over de gehele linie* het probleem in de eigenlijke Gegenstandsrelatie genegeerd? Neen, op één punt speelt dit

probleem inderdaad een rol in zijn kenniskritiek, nl. in de theoretische relatie tussen het *zinnelijk* en het *logisch* aspect. Wij kunnen zelfs zeggen, dat bij Kant het gehele “gegenstandsprobleem” tot deze relatie is gereduceerd en dat hij hierin tegelijk het grondprobleem van de mathematische natuurwetenschap zag.

De denkcategorieën dragen alleen daarom bij hem een *synthetisch* karakter, omdat zij a-priorisch op mogelijke zinnelijke ervaring betrokken zijn. Slechts het zinnelijk aspect van de empirische werkelijkheid wordt door Kant in zijn niet-logisch karakter erkend. De “aanschouwingsvormen” van ruimte en tijd zijn voor hem de a-priorische vormen van de “zinnelijkheid”, die niet tot de logische denkvormen (denkcategorieën) kunnen worden herleid.

Men zou dus menen, dat althans de vraag, hoe de [mP179] synthesis tussen logische categorie en zinnelijke aanschouwingsvorm mogelijk is, door Kant zou zijn gesteld en beantwoord. Hier althans schijnt zich de noodzakelijkheid van een zowel boven het *logische* als het *zinnelijk* aspect verheven uitgangspunt aan Kants kenniskritiek op te dringen. In dit verband voert Kant inderdaad de zgn. “transcendentale verbeeldingskracht” ten tonele welke aan de logische categorieën een a-priorisch (niet in de zinnelijke ervaring gegeven) “beeld” in de zinnelijke aanschouwing zou verschaffen, ze in de “tijd” zou “schematiseren”. Is dan deze “verbeeldingskracht” wellicht door Kant als een *bovenzinnelijk* en *boven-logisch* vermogen gevat? Neen, maar alleen als een a-priorische *verbondenheid* van logisch denken en zinnelijke aanschouwing, in welke verbondenheid echter de eigenlijke *synthetische activiteit* alleen van het *transcendentaal-logisch denksubject* uitgaat. Kant blijft dus trouw aan het dogma van de autonomie van de theoretisch-logische denkfunctie en blijft dus inderdaad bevangen in het vooroordeel, dat in deze denkfunctie het enig *uitgangspunt* van zijn kenniskritiek is te vinden. En juist daarom moet hij het probleem inzake de mogelijkheid van een verbinding tussen logische denkcategorie en zinnelijke aanschouwingsvorm, dat in zijn eigen gedachtegang zich met onontwijkbare noodzakelijkheid opdrong, *onopgelost* laten liggen. Want zelfs de vraag hoe dan in de transcendentale verbeeldingskracht “verstand” en “zinnelijkheid” verbonden zijn, wordt door Kant niet aangeroerd.

Nog eenmaal schijnt hij inderdaad het probleem van de verbinding van zinnelijke aanschouwing en logische denkfunctie aan de orde te stellen, nl. als hij de vraag opwerpt, hoe de logische denkcategorie op de zinnelijke [mP180] “materie” van onze ervaring (de nog ongeordende zinnelijke indrukken van de buitenwereld) kan worden betrokken. Maar de oplossing, die hij aan dit probleem geeft, is in het geheel geen werkelijke oplossing. Kant laat hier nl. de “tijd” als “vorm van de zinnelijkheid” de bemiddelende rol spelen. De tijd wordt hier dus slechts in het zinnelijk aspect gevat. Maar de vraag is juist, hoe in Kants gedachtegang de tijd als “zinnelijke aanschouwingsvorm” zich met de denkcategorie laat verbinden. *Hier lag in Kants systeem* het kritisch probleem, dat hij slechts door een dogmatische machtspreuk wist te elimineren.⁸

En Kant *moest* het elimineren, omdat hij zich van zijn ware archimedisch punt niet kritisch rekenschap gaf. In waarheid lag zijn uitgangspunt *niet* in het theoretisch denken, maar in de centrale religieuze sfeer, die aan alle tijdelijke levensuitingen ten grondslag ligt.

⁸ Vgl. hiervoor uitvoeriger mijn *De Wijsb. der Wetsidee* II blz. ...

§3

Vervolg:**Het derde transcendentale grondprobleem****De Oorsprong als absolute grond van de theoretische waarheid****Het derde grondprobleem van de transcendentale denkkritiek**

Dat inderdaad het uitgangspunt van de wijsbegeerte steeds van religieuze aard is, onafhankelijk van de vraag, of de denker zich hiervan kritisch rekenschap geeft, hebben wij thans aan te tonen.

Wij zagen tevoren, dat het archimedisch punt slechts in de weg van de kritische zelfbezinning kan worden ontdekt. En wij stelden toen de vraag: Hoe komt de mens tot waarachtige zelfkennis en is deze zelfkennis als zodanig een aangelegenheid van de wijsbegeerte?

Deze vraag laat zich als het derde transcendentale probleem van alle mogelijke wijsbegeerte als volgt formuleren:

III Hoe is de keuze van het archimedisch punt van de wijsbegeerte, van waaruit de theoretische synthesis kan worden voltrokken, mogelijk, en van welke aard is zij?

Vanuit ons christelijk uitgangspunt weten wij, dat de waarachtige zelfkennis volledig afhankelijk is van de waarachtige Godskennis. [mP181] Dit inzicht is echter niet zelf van wijsgerige aard en ook de zelfkennis en Godskennis gaan als zodanig de grenzen van de wijsbegeerte beslist *te boven*.

Zullen zij interne betekenis voor het eigenlijk filosofische onderzoekingsveld verkrijgen, dan moet weer worden aangetoond, dat de innerlijke structuur van het wijsgerig denken zelf door de centrale religieuze verhouding van de mens tot zijn Schepper bepaald is.

Nu hebben wij reeds vastgesteld, dat de algemeengeldige structuur van het theoretisch denken iedere mogelijkheid van wijsgerig onderzoek bindt aan een archimedisch punt, waarin de in de tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten hun diepere worteleenheid vinden. Wij vonden ook reeds, dat dit archimedisch punt of uitgangspunt van de wijsbegeerte zelf noodzakelijk van *boven-theoretische* aard moet zijn.

Maar welk is dan wel zijn enig mogelijk karakter?

Deze vraag *kan* en *mag* in een transcendentale kritiek van het wijsgerig denken niet worden ontweken, wanneer eenmaal vaststaat, dat het archimedisch punt als zodanig door de structuur van het wijsgerig denken zelf als *noodwendig vooronderstelde* is geëist.

Het archimedisch punt voegt geen nieuw modaal aspect toe aan de tijdelijke werkelijkheid. In dat geval zou het ons niet *boven* de tijdelijke verscheidenheid van de aspecten uitvoeren en dus geen wezenlijk archimedisch punt kunnen zijn. Het is veeleer het *boventijdelijk concentratiepunt* van alle aspecten en individualiteitsstructuren, welke de tijdelijke werkelijkheidsorde bevat. In dit concentratiepunt zijn zij alle in diepere eenheid samengetrokken tot een *volheid van zin*, die zij in haar tijdelijke soevereiniteit in eigen [mP182] kring niet kunnen bezitten.

Die volheid van zin bereikt de tijdelijke werkelijkheid in al de verscheidenheid van haar structuren slechts in de concentratie op haar *Oorsprong*. En in deze concentratie van al het tijdelijke op zijn boventijdelijke Oorsprong ligt het *wezen van de religie*.

Het theoretisch wijsgerig denken openbaart zijn noodzakelijke en onvermijdelijke betrokkenheid op deze Oorsprong in zijn *innerlijke structuur*, doordat het steeds een *absolute grond* voor zijn werkzaamheid eist. Zonder de keuze van een absolute grond is wijsgerig denken *onmogelijk*.

De oorsprongstendens van het geschapene

Iedere *verabsolutering*, die wij in het gangbare wijsgerig denken ontmoeten, berust in de grond van de zaak op een *oorsprongstendens*, die aan het theoretisch denken naar zijn zin eigen is, maar die in wezen aan *al* het creatuurlijke krachtens zijn onzelfgenoegzaam zinkarakter ingeschapen is. Ook de verabsolutering betekent, dat de denker een absolute grond voor zijn denken behoeft, en dat het zoeken daarvan hem door de *aard* van het theoretisch denken wordt *opgedrongen*.

Wij merkten hierboven op, dat de verabsolutering van een modaal aspect nimmer zuiver-theoretisch is te verklaren. Wij kunnen thans vaststellen, dat zij van *religieus* karakter moet zijn, en als zodanig tegelijk onverbrekkelijk samenhangt met de keuze van het *archimedis*ch punt.

Want is de keuze van het archimedis ch punt een religieuze positiekeuze in de *wortel*, in het *hart* van ons tijdelijk bestaan, dan betekent zulks naar de aard van de religie tegelijk een positiekeuze met betrekking tot de Oorsprong van al het geschapene. [mP183]

Het oorsprongsmotief is tegelijk het oudste en het meest primaire in de geschiedenis van het wijsgerig denken. Het Griekse denken begon met het zoeken naar de archè of het oorsprongsprincipe van alle dingen.

In het moderne humanistisch denken meende Descartes weliswaar zijn *uitgangspunt* te kiezen in het subjectief theoretisch denken van de individuele ikheid, maar hij schreed vandaar onmiddellijk voort tot zijn godsbegrip, *omdat hij alleen daarin een absolute grond voor zijn verdere theoretische deducties kon vinden*.

Met die absolute grond, die als Oorsprong van al het betrekkelijke wordt erkend, is in de eerste plaats de *waarheid* in de wijsbegeerte gemoeid.

De oorsprongsidee en de absolute grond van de Waarheid

Het criterium van de waarheid is van religieus karakter

Wijsgerig denken is onmogelijk zonder erkenning van de absolute grond van de Waarheid. Zodra men deze absoluutheid prijsgeeft, vervalt men in een theoretisch relativisme, dat zijn eigen grondslag ondergraaft. Men mag dan zelfs niet meer de *stelling* poneren, dat de waarheid *betrekkelijk* is, want ook dit oordeel maakt aanspraak op volstreekte waarheid.

Maar het *criterium* van de waarheid is zelf van *religieus* karakter. Het aloude metafysisch criterium, dat uit de Griekse wijsbegeerte in de scholastiek werd overgenomen, en volgens hetwelk de waarheid bestaat in de overeenstemming, of liever in de *gelijkwording* (homiosis) van *denken* en *zijn*, was in wezen gegrond in een oorsprongsidee waarin de godheid met het absolute of zuivere, aan geen “materie” gebonden, theoretisch denken werd vereenzelvigd (de goddelijke “*nous*” als redelijke oorsprong van alle “*vorm*”).

Zodra men deze betrekking van het theoretisch denken op een goddelijk denken als absolute waarheidsgrond prijsgeeft, kan de [mP184] beperking van de waarheid tot het theoretisch denken haar relativistisch karakter niet meer bementelen. Men kan natuurlijk *in terminologische zin* wel de vergoddelijking van het theoretisch denken vermijden, door bv. de absolute grond van de theoretische waarheid niet het goddelijk denken, maar de absolute *idee* van de waarheid (resp. de absolute “*waarheidswaarde*”) te noemen. Maar zodra men naast deze absolute “*waarheidsidee*” (resp. –“*waarde*”) dan weer andere “*absolute*” ideeën of “*waarden*” als die van de schoonheid, goedheid en heiligheid stelt, wordt men met innerlijke noodzakelijkheid gedwongen al deze ideeën, resp. “*waarden*” op een absolute goddelijke eenheid te betrekken, wil men niet opnieuw in een zichzelf ontbindend relativisme vervallen. De bedoelde “*ideeën*” kunnen immers niet zonder onderlinge *betrekking* worden gevat. Zodra ik het esthetisch oordeel uitspreek: “De Nachtwacht van Rembrandt is *schoon*”, impliceert dit oordeel zijn aanspraak op *objectieve waarheid*: het kunstwerk is *in waarheid* schoon. Hetzelfde geldt voor een ethisch oordeel als: De naastenliefde is goed, enz. enz. M.a.w. de

“ideeën”, resp. “waarden” kunnen geen absoluut karakter bezitten omdat zij *op elkaar betrokken* zijn. Neemt men daarentegen aan, dat zij *niet* op elkaar betrokken zijn, dan vervalt men in een nieuwe ongerijmdheid, nl. dat de ideeën of de “waarden” krachtens haar volstrekt zelfgenoegzaam karakter elkaar wederkerig moeten *uitsluiten* en dus in haar vermeende absoluutheid wederkerig *opheffen*. [mP185]

Absoluutheid in de strenge zin van het woord komt slechts toe aan de Oorsprong van alle dingen. De waarheid kan slechts *in haar Oorsprong* absoluut zijn en los van die Oorsprong is geen waarheid mogelijk. Hoe men nu ook subjectief die Oorsprong in religieuze zin vat, naar de interne structuur van het theoretisch denken is aan het laatste een noodwendige *betrekking* op die Oorsprong eigen, waardoor het aan een absolute grond van de waarheid gebonden is.

De oorsprong van de dialectische grondmotieven van het wijsgerig denken

Nu is bij verabsolutering van het betrekkelijke een innerlijke verdeeldheid in de religieuze concentratie van het theoretisch denken niet te vermijden. Immers roept, gelijk wij gezien hebben, iedere verabsolutering van het relatieve de *correlata* van dit laatste op, die zich met dezelfde vermeende absoluutheid tegenover de eerste verabsolutering geldend maken. Zo ontstonden de dialectische grondmotieven van het wijsgerig denken, voor zover dit laatste zich aan een valse Oorsprongsidee oriënteerde. In onze inleiding hebben wij reeds een drietal daarvan leren kennen: dat van *vorm en materie*, dat van *natuur en genade*, dat van *natuur en vrijheid*.

Het principieel verschil tussen de religieuze en de theoretische dialectiek

De verwarring van deze beide in het hegelianisme

Het kan echter niet scherp genoeg worden gezegd, dat het hier een *religieuze* en maar niet een bloot *theoretische* dialectiek betreft. Iedere poging de innerlijke conflicten door een valse oorsprongsidee opgeroepen, langs zuiver theoretische weg in een hogere “synthese” op te heffen, getuigt van een gemis aan kritische zelfbezinning in het denken. [mP186]

Met name Hegel en zijn school hebben gemeend op deze wijze de “eenzijdigheden” in de vroegere wijsgerige stelsels in een theoretische dialectiek te kunnen relativeren en tot een absolute synthese te voeren.

Wie echter eenmaal de weg van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken is ingeslagen, kan in zulke onkritische overspanningen van de theoretische dialectiek niet meer terugvallen. De *religieuze* antithesis laat geen *theoretische* synthesis toe; zij *beheerst* veeleer de theoretische dialectiek, zelfs dan, wanneer de denker zich daarvan niet kritisch rekenschap geeft.¹

De afgodische richting in de oorsprongstendens van het theoretisch denken wortelt in het *hart* van het menselijk bestaan. De religieuze conflicten, die daardoor in het grondmotief van het wijsgerig denken worden opgeroepen, zijn nimmer *theoretisch* op te lossen. Zij *moeten* een absoluut karakter dragen, omdat zij uit een valse religieuze positie tegenover de absolute Oorsprong ontspringen. [mP187]

De centrale plaats van het religieuze grondmotief in het licht van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken

Van hieruit valt thans ook het volle licht op het archimedisch punt van de wijsbegeerte.

¹ Vgl. hierover mijn verhandeling *De vier religieuze grondthema's in den ontwikkelingsgang van het wijsgeerig denken van het avondland*. (Een bijdrage tot bepaling van de verhouding tusschen theoretische en religieuze dialectiek) in Phil.Ref. 6^e Jrg. 4^e kwart. 1941 blz. 173 vlg.

Wij merkten in de vorige § op, dat in de menselijke ikheid (in de transcendente zin van individuele religieuze wortel van heel de tijdelijke menselijke existentie) het eigenlijk archimedisch punt nog niet kan worden gevonden. Immers in het ware uitgangspunt moet niet slechts de zin van het individuele menselijk bestaan, maar de zin van *heel de tijdelijke kosmos* zijn geconcentreerd. De theoretisch uiteengestelde aspecten en individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid zijn immers in haar religieuze wortel niet slechts aan de *individuele* mens eigen, maar zij vormen het grondlegend, structurele kader, waarin *alle* tijdelijke schepselen, verhoudingen en gebeurtenissen besloten zijn, ook het dieren- en plantenrijk en het rijk van de anorganische stoffen. Daarom hebben wij de waarachtige zelfkennis slechts als de *noodzakelijke weg* gekarakteriseerd om het archimedisch punt van de wijsbegeerte te ontdekken.

Dit laatste moet een *boven-individueel* karakter dragen, maar het moet tegelijk de *menselijke ikheid* omvatten, in die zin, dat de laatste er *deel* aan heeft. Immers het is de menselijke *ikheid*, die wijsgerig denkt. Had zij geen *deel* aan het archimedisch punt, waarin de totale zin van onze tijdelijke kosmos is geconcentreerd, dan zou het uitgangspunt van haar denken *buiten* haar blijven. Maar dit laatste ware een onmogelijke stand van zaken. Het uitgangspunt, dat wij kiezen, moet *religieuze richting* geven aan heel onze immanente theoretische denkwerkzaamheid. Hoe zou dit mogelijk zijn, als wij zelf geen *deel* aan dit uitgangspunt hadden?

Kant heeft in zijn kenniskritiek terdege ingezien, dat niet het *individuele* denkende ik, gelijk Descartes meende, het uitgangspunt van de theoretische synthesis kan zijn. Maar ter wille van het dogma van de *autonomie* van de wetenschap tegenover het geloof, meende hij nu een algemeen geldig uitgangspunt te kunnen vinden in de theoretische abstractie van een *transcendentiaal-logisch* denksubject, waarvan *alle individuele werkelijkheid* theoretisch werd *afgetrokken*. [mP188] Dit was, gelijk wij gezien hebben, een onkritische conceptie.

Wanneer wij eenmaal hebben ingezien, dat het eigenlijk archimedisch punt van het theoretisch denken *juist overeenkomstig de immanente structuur van dit laatste* van *transcendent-religieuze aard* moet zijn, dan blijft slechts één mogelijkheid voor een *boven-individueel* uitgangspunt over, waaraan de *volle individuele ikheid deel heeft*. Dit is de *religieuze wortelgemeenschap* van het mensengeslacht. Aan deze gemeenschap heeft de individuele mens inderdaad deel, terwijl zij toch als zodanig van boven-individueel karakter is.

God heeft in Zijn Woord geopenbaard, dat de mens inderdaad in zulk een religieuze wortelgemeenschap geschapen is, zodat in het eerste Hoofd Adam tegelijk *heel* de mensheid in zonde van God afviel. En Hij heeft de mens mede geopenbaard, dat in deze religieuze wortelgemeenschap de *totale zin* van heel de tijdelijke kosmos was geconcentreerd: Om de zondeval van de mens wordt *heel* de tijdelijke wereld vervloekt. De overige schepselen, die met de mens in dezelfde tijdelijke wereldorde besloten zijn, hebben geen *eigen religieuze wortel* van bestaan. De taak van de mens was heel de tijdelijke schepping *te ontsluiten in de dienst van God*. Wanneer de mens in de radicale zondeval aan deze taak ontrouw wordt, sleept hij in zijn val heel de tijdelijke wereld mee. Deze laatste kan zich buiten de mens niet zelfstandig op God richten en de in haar gelegde krachten in de dienst van God ontsluiten.

De zondeval, de radicale (d.i. de *wortel* rakende) afval van God was dat het hart van de mens zich tegen zijn goddelijke Oorsprong verhief, dat de mens meende *iets in zichzelf* en dus *gelijk God* te zijn, en dat hij *zichzelf* en met zich zijn God in het *tijdelijke* ging zoeken. Dit was de afgodendienst in de afval van de ware God, gelijk Hij zich in het hart van de mens door Zijn Woord had geopenbaard.

De religieuze wortelgemeenschap van het mensengeslacht nu kan zich slechts openbaren in een *religieuze gemeenschapsgeest*, die als een *dunamis*, een “*geestelijke kracht*”

heel de tijdelijke menselijke werkzaamheid aandrijft en haar *richting wijst*, zelfs al is de individuele mens zich daarvan niet bewust.

Wij kunnen deze “dunamis” het *religieuze gemeenschapsmotief* noemen, wanneer wij daarbij het woord “motief” nemen in zijn oorspronkelijke pregnante zin (“movere” is bewegen, aandrijven). [mP189]

Sinds de zondeval van de mens en de paradijsbelofte inzake de komende verlossing in Christus Jezus is in de religieuze wortelgemeenschap van de mensheid tweeërlei dunamis werkzaam, en deze beide grondmotieven staan tegenover elkaar in een onverzoenlijke *religieuze* (dus niet bloot-*theoretische*) *antithese*. Het eerste grondmotief is van afgodische aard, het tweede is de dunamis van de goddelijke Woordopenbaring, die door Gods Geest in de harten van de in Christus herborenen als herstelde mensheid werkt.

Het eerste grondmotief kan zich in verschillende gestalten uitdrukken, omdat de afgodische richting van de religieuze gemeenschapsgeest zich in verabsoluterende zin op het *tijdelijke* met zijn intrinsieke creatuurlijke *verscheidenheid* richt.

Het tweede grondmotief kan in de grond van de zaak slechts een integrale gestalte hebben, omdat het niet anders kan zijn dan het radicale grondmotief van de goddelijke Woordopenbaring zelf.

Wanneer ook dit laatste nochtans in de geschiedenis van het mensengeslacht uiteenlopende gestalten gaat vertonen, kan zulks alleen te wijten zijn aan de neiging van het mensenhart, ook na zijn ontsluiting voor de radicale dunamis van het Woord Gods, een onmogelijke *religieuze synthese* te zoeken tussen het grondmotief van de Woordopenbaring en de grondmotieven van de afvallige religies, die tot het eerste in *radicale antithese* staan.

En hiermee heeft onze transcendentale kritiek ook de centrale plaats van de vier religieuze grondmotieven van het westerse denken aan het licht gebracht.

Men mene intussen niet, dat hiermee een oordeel zou zijn gevelde over de persoonlijke verhouding, waarin een denker, die zich in zijn wijsgerig onderzoek door een niet-Schriftuurlijk grondmotief laat leiden, tot God staat. Zulk een oordeel komt de mens niet toe. De religieuze antithese gaat midden door het bestaan van de christen zelf heen, daar hij in zijn oude natuur nog steeds een invalspoort biedt voor de geest van de afval. Er is solidariteit in de zondeval. Die belijdenis betekent voor een reformatorische wijsbegeerte de radicale afsnijding van de farizeïsche hubris tegenover de immanentiefilosofie. Het grondmotief van de Woordopenbaring kan in haar slechts *reformerend* werken, door gestadige strijd aan te binden tegen de doorwerking van de afvallige motieven in haar eigen wetenschappelijk onderzoek. [aP190]

§4

De transcendentale kritiek van het theoretisch denken en de thomistische theologia naturalis

De drie grondproblemen, welke de wijsbegeerte der wetsidee in haar transcendentale kritiek van het wijsgerig denken heeft opgeworpen in een kritisch onderzoek van *de structuur van het theoretische denken*, tracht de thomistische scholastiek (*van uit het dogma van de autonomie van de naturalis ratio*) binnen het kader van de zgn. metafysica tot oplossing te brengen. Deze metafysica differentieert zich dan in drie onderling onverbrekkelijk samenhangende grondwetenschappen:

1^e de metafysische ontologie of de leer van het zijn;

2^e de metafysische psychologie of de leer van de anima rationalis als substantie;

3^e de theologia naturalis of de leer van de natuurlijke godskennis als kroonwetenschap van de metafysica.

Het is op het eerste gezicht duidelijk, dat deze trias ten nauwste moet samenhangen met de drie trappen van de transcendentale kritiek, die in ons onderzoek worden gevolgd. Men zal kunnen verwachten, dat de ontologie of metafysische zijnsleer verband moet houden met het eerste door ons geformuleerde grondprobleem, dat in wezen de *onderlinge verhouding en samenhang* van de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten van de werkelijkheid betreft. Voorts zal met de metafysische psychologie het *transcendentale probleem van de zelfkennis* moeten gemoeid zijn, dat ons op de tweede trap van ons kritisch onderzoek de weg tot ontdekking van het *archimedisch punt* van de wijsbegeerte opende. En eindelijk zal de theologia naturalis een poging moeten inhouden vanuit de autonomie van het theoretisch denken tot een metafysisch begrip van de *Oorsprong* te komen.

Intussen zijn in deze scholastische metafysica de drie bedoelde grondproblemen niet kritisch gesteld. Zij kunnen hier niet uit een kritisch onderzoek van de intentionele structuur van de theoretische denkhouding zijn geboren, omdat reeds de richting van het wijsgerig denken op het onderzoek van zijn eigen intentionele structuur, gelijk wij gezien hebben, een prijsgeving onderstelt van het dogma van de autonomie van de wetenschap als een *zuiver-theoretisch axioma*.

Daarom zullen in deze metafysica de drie grondvragen ook zijn losgemaakt van de structuur van de *theoretische tegenstandsrelatie*, [aP191] waaraan de theoretische uiteen- en tegenover elkaar stelling van de modale werkelijkheidsaspecten inherent is.

Men zal hier veeleer uitgaan van het metafysisch vooroordeel, dat het theoretisch denken *op de werkelijkheid* zelf is gericht, of liever op een werkelijkheid *op zichzelf*, die als zodanig onafhankelijk van het theoretisch-logische denkaspect zou bestaan.

Wel zal de thomistische scholastiek, hierbij geleid door het Griekse *vorm-materiemotief*, toegeven, dat het menselijk kennen begrensd is, in zoverre het van nature op de materiële werkelijkheid is aangewezen, waarin de wezensvormen zich slechts in een materie verwerklijken. Wel zal zij erkennen, dat diensvolgens de menselijke kennis bij de zinnelijke waarneming moet aanvangen, omdat de “materiële dingen” zich onmiddellijk slechts aan de zinnelijke functie van onze ervaring kunnen geven, en dat het theoretisch denken de zuivere wezensvormen van de dingen slechts door een *theoretische abstrahering* van de zinnelijke materie kan vatten. Wel zal zij toegeven, dat in deze theoretische abstractie de “materiële werkelijkheid” wordt *omgevormd* tot een *hogere*, zgn. “zuiver geestelijke” wijze van zijn, die aan de theoretisch-logische denkfunctie zelf eigen zou wezen.

Maar zij zal nimmer aanvaarden, dat in de theoretische denkhouding juist datgene van de werkelijkheid wordt afgetrokken, wat het theoretisch denken zelf eerst mogelijk maakt, nl. de onverbreeklijke samenhang tussen het logisch aspect en alle overige aspecten van de

werkelijkheid *zonder enig onderscheid*. Want deze metafysica staat en valt met het dogma, dat de theoretische denkfunctie als zuivere *vormfunctie* geheel *afgescheiden* en *onafhankelijk* is van de aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, die volgens haar slechts aan de “materie” eigen zijn, nl. het getalsaspect, het ruimtelijk aspect en het fysisch aspect van de energie. Zij staat en valt dus met de opvatting, dat de theoretische tegenstandsrelatie tussen de logische denkfunctie en de aspecten van de “materie” *aan de werkelijkheid zelf beantwoordt*.

Hiermee hangt samen, dat deze scholastische metafysica nimmer zal kunnen toegeven, dat er een *principieel verschil bestaat tussen de naïeve denkhouding en de wetenschappelijke of theoretische* en dat zij ook aan de eerste de theoretische distantie tussen de logische denkfunctie en een zgn. “materiële werkelijkheid op zichzelf” zal moeten toedichten.

In een uitvoerige verhandeling, vroeger in Phil. Ref. gepubliceerd, hebben wij de metafysische zijnsleer van het thomisme met het daarin gegronde substantiebegrip in de metafysische psychologie aan een uitvoerig onderzoek onderworpen.¹

In het tegenwoordig verband willen wij slechts bij de metafysische theologia naturalis stilstaan, omdat zij de proef op de som moet leveren, of het dogma van de autonomie van de “theoretische rede” in de thomistische scholastiek inderdaad tegen de transcendente kritiek van het wijsgerig denken bestemd is. Het gaat hier nl. om de vraag, of het theoretisch denken inderdaad *geheel onafhankelijk van een religieus grondmotief en van het door dit motief beheerste geloof* tot een *idee van de Oorsprong* kan komen. [aP192]

Wij zullen daarbij op de uiteenzetting van de thomistisch-aristotelische zijnsleer slechts in zoverre moeten teruggrijpen, dat wij de leer van de zgn. *analogia entis* nogmaals in ons onderzoek moeten betrekken, omdat zonder haar de thomistische theologia naturalis onbegrijpelijk is.

Deze natuurlijke theologie bedoelt een *louter wijsgerige* godskennis te verschaffen, gelijk die, onafhankelijk van het licht van de Woordenopenbaring, alleen bij het licht van de “natuurlijke rede” zou worden verworven.

De religieuze bepaaldheid van de Griekse idee van de “theoria”

De oorsprong van de idee van een wijsgerige theologie, waarin naar men voorgeeft de *pistis* geheel wordt verdrongen door de *epistèmè*, de metafysische begripskennis, lag in de Griekse filosofie.

Aristoteles beschouwde de theologie als de kroonwetenschap van zijn metafysica. Dit is slechts te verstaan vanuit de Griekse opvatting van de “theoria”, waarin inderdaad het theoretisch wijsgerig denken als het eigenlijk religieus kenorgaan werd beschouwd, waardoor de filosoof met de godheid in contemplatief contact treedt.

De axiomatic van de Griekse metafysica

Hiermee hangt ten nauwste samen, dat aan de theoria voor zover zij op het wezenlijk *zijn* en op de eerste principia van het zijn gericht is, *onfeilbaarheid* wordt toegekend. De hierop betrekking hebbende θεωρήματα (theoremas) zijn ἀξιώματα (axiomas), zij zijn onfeilbare grondslagen voor alle bewijsvoering, waarin het theoretisch denken niet dwalen

¹ Vgl. *De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip. Een kritisch onderzoek naar de grondslagen der thomistische zijnsleer* (Ph. Ref. 8 p.65-99; 9 p.1-41; 10 p.25-48; 11 p.22-52).

kan. De theoretische denkfunctie (de nous) is de ἀρχὴ τῶν ἀρχῶν, de oorsprong van de eerste grondslagen van de wetenschap.²

De theoria vat dus de *absolute* waarheid, zij bezit *absolute zekerheid* in haar eerste principia (ἀρχαί) die door de metafysica als πρώτη φιλοσοφία (als “eerste filosofie”) worden uiteengezet.

Deze apodictische zekerheid, welke Aristoteles aan zijn metafysische beginselen toekent, en die in de thomistische scholastiek gelovig van de Griekse leermeester wordt aanvaard, hangt onverbrekkelijk samen met de opvatting, dat in de theoria een éénwording plaats grijpt van *denken* en *zijn*, terwijl aan het *zijn* in zijn actualiteit als *zuivere vorm* door de Griekse metafysica sinds Parmenides goddelijk karakter wordt toegekend.

De godheid wordt door Aristoteles met het absolute theoretisch denken, als inbegrip van al het ware actuele zijn, vereenzelvigd. Deze oorsprongsidee beheerst de keuze van het archimedisch punt van de wijsbegeerte in de actieve theoretische rede, waaraan nu op haar beurt goddelijk karakter wordt toegekend. Het theoretisch [aP193] denken van de mens staat in onmiddellijk religieus contact met de godheid, omdat naar de aristotelische opvatting de laatste slechts zuivere denkactualiteit is.

De religieuze concentratiewet van de menselijke natuur

De zelfkennis bleek ook hier volkomen afhankelijk van de godskennis, krachtens de algemeen geldige wet van de menselijke natuur, welke in de wijsbegeerte der wetsidee de *religieuze concentratiewet* genoemd wordt.

De zinverschuiving in de Griekse idee van de “theoria” door haar aanpassing aan het grondmotief van natuur en genade

In de thomistische scholastiek moest echter de Griekse idee van de “theoria” een noodzakelijke zinverschuiving ondergaan, omdat zij zich hier naar het nieuwe religieuze grondmotief van “natuur en genade” had te voegen.

De opvatting van het actieve theoretisch denken als *religieus* kenorgaan moest daartoe geheel op de achtergrond worden gedrongen, omdat in het kader van het scholastisch synthesesmotief van het thomisme de *openbaringsreligie* geheel naar de *genadesfeer* was overgeheveld.

Zo ontstond de typisch-scholastische idee van de theologia naturalis als de wijsgerige kroonwetenschap, die niet zelf tot de sfeer van de religie reikt, maar als natuurlijke voortrap van de geopenbaarde godskennis toch een redelijke grondslag legt voor het ontvangen van de bovennatuurlijke godsopenbaring, waarbij het natuurlijk intellect door de bovennatuurlijke genadegift van het geloof tot hogere vorm van volmaaktheid stijgt.

Men ziet echter licht in, dat de opvatting van het geloof als een bovennatuurlijke toegift aan het *intellect* nog altijd de invloed verraadt van de Griekse opvatting van de theoretische denkfunctie als religieus kenorgaan. Bij Thomas is slechts de theoretisch-logische denkfunctie a.h.w. in twee verdiepingen, een *natuurlijke* en een *bovennatuurlijke*, gesplitst, en wordt alleen de bovennatuurlijke als religieus kenorgaan aanvaard.

² *Analytica posteriora* 100 b 8 sqq.: ἀληθὴ δ’ αἰ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ’ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι ἐπιστήμῃ δ’ ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμῃ μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ’ οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἐκ τε τούτων, σκοποῦσι, καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ’ οὐδ’ ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μεδέν ἄλλο παρ’ ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή· καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἡ δὲ πᾶσα δμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

Vgl. hierbij *Met.* IX (9) 10, 1051b 30: ὅσα δὲ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἄλλ’ ἢ νοεῖν ἢ μὴ (Wat dus een *zijn op zichzelf* en actueel is, daarover kan men niet dwalen, maar het slechts kennen of niet). Men leze dit gehele tiende hoofdstuk van het 9^e boek in verband.

De theologia naturalis schijnt hierbij dus op zichzelf *onafhankelijk van de religie*, al zegt Thomas ook met nadruk, dat zich in haar het verborgen verlangen naar de hogere, bovennatuurlijke godskennis openbaart.

Zij wordt niettemin aan de rooms-katholieke kerkleer aangepast, omdat zij anders geen geschikte onderbouw voor de openbaringstheologie zou kunnen zijn.

De autonomie van de “natuurlijke rede” krijgt zo haar typisch-scholastische zin, die van de aristotelisch-Griekse conceptie principieel verschillend is.

Onze transcendente kritiek tast echter deze natuurlijke theologie in haar dogmatische houding aan, door haar te dwingen zich van de structuur van de theoretische denkhouding rekenschap te geven. Wanneer, gelijk wij menen te hebben aangetoond, het theoretisch denken krachtens zijn algemeengeldige structuur onzelfgenoegzaam is en de keuze van het archimedisch punt noodzakelijk een *boven-theoretisch, religieus* karakter draagt, dan kan de zgn. natuurlijke theologie nimmer als een [aP194] zuiver-theoretische wijsgerige wetenschap bestaan. Zij blijkt dan integendeel volstrekt afhankelijk van een religieuze positiekeuze tegenover de Oorsprong van alle dingen, die als haar noodwendige boven-theoretische *vooronderstelling* heel de interne gang van deze metafysische theologie beheerst.

Godskennis is *primair* een geestelijke kennis van de harten in het religieuze contact van het boventijdelijk centrum van ons bestaan met de Oorsprong, dan wel met een pseudo-oorsprong. Dit geldt ook voor de *afgodische* kennishouding, al kan dit eerst bij het licht van de Woordopenbaring worden ingezien.

De leer van de analogia entis in de thomistische scholastiek

Nu heeft Thomas van Aquino, in tegenstelling met Aristoteles, terdege ingezien, dat de “natuurlijke rede” ons onafhankelijk van de goddelijke Woordopenbaring geen *eigenlijke, rechtstreekse* kennis van God kan verschaffen.

Hij spreekt slechts van een natuurlijke godskennis uit de *goddelijke werkingen* in de schepping. Dit is een indirecte kennis, die uit de aan ons denken toegankelijke creatuurlijke werkingen tot het bestaan van een absolute Oorsprong of “Eerste Oorzaak” van deze laatste besluit, en wel op grond van het metafysisch-aristotelisch grondbeginsel: Alles wat zich beweegt, wordt door iets anders oorspronkelijk bewogen, waaraan volgens Thomas onfeilbare zekerheid toekomt. Positieve kennis van Gods Wezen wordt op deze wijze niet verkregen. De benamingen, die wij vanuit deze kennis omtrent de materiële schepselen aan God toeschrijven, dragen een analogisch karakter. Wat hiermee bedoeld, wordt valt slechts te verstaan uit de beroemde leer van de *analogia entis* (analogie van het zijn), die in haar grondtrekken reeds in de aristotelische logica en metafysica is terug te vinden, maar, gelijk Stenzel heeft aangetoond, door Aristoteles zelf van Plato is overgenomen,³ terwijl zij reeds in het christelijk denken vanaf de patristiek een centrale rol speelde in verband met de zgn. negatieve theologie.

Gelijk dit in de aristotelische logica gebruikelijk is, wordt de figuur van de analogie behandeld in aansluiting aan de taalkundige zin van de woorden, waaraan men dan een logisch begrip poogt aan te knopen. Zo wordt ook het logisch oordeel doorlopend aan het zgn. grammaticale georiënteerd en in zijn structuur veelszins met het laatste verward.

Dit hangt ten nauwste samen met de Griekse opvatting van de logos, waarin woord en logisch begrip in ondeelbare eenheid gevat zijn.

Dit wil niet zeggen, dat men woord en begrip niet onderscheidde. Weliswaar vindt men bij Heraclitus’ leerling Kratylus, bij de cynicus Antisthenes en bij de Megarici een

³ Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2^e Aufl. Leipzig und Berlin 1933) S. 157 ff. In het neoplatonisme (Plotinus, Porphyrius, Jamblichus en Proclus) speelt de leer van de analogie een centrale rol in de zgn. negatieve theologie; langs deze weg ging zij door bemiddeling van *Dionysius pseudo-Areopagita* in de augustinische scholastiek over.

volkomen vereenzelviging van deze beide op grond van hun wijsgerige inzichten. Maar reeds Plato heeft in zijn dialoog *Kratylos* het onderscheid tussen woord en begrip aan een diepgaand, geheel door het vorm-materiemotief beheerst, wijsgerig onderzoek onderworpen en de prioriteit van het begrip tegenover zijn symbolische uitdrukking door het woord, in het licht gesteld. [aP195]

Dit nam intussen niet weg, dat men de logische onderzoeken aan de taalkundige zegswijzen aanknoopte. Aristoteles stelt in zijn *Metaphysica* uitdrukkelijk vast, dat de taalkundige woordsoort (categorie of rededeel) op het *zijn* is betrokken⁴ evenals zulks met het begrip het geval is. En zo betreft hij ook zijn gehele *logische* categorieënleer, die de oorspronkelijke soortelijke zijnswijzen omvat, op de taalkundige rededelen als “vormen van uitzegging”, waarbij de categorie van de substantie aan het taalkundig substantivum beantwoordt.

Daardoor moest vanzelf het onderzoek naar de betekenis van de woorden een belangrijke plaats in Aristoteles’ logica en zijnsleer innemen. Wat de laatste betreft is bv. het gehele zevende hoofdstuk van het vijfde boek (Δ) *Metaphysica* gewijd aan de verschillende wijzen van zegging bij het woord *zijn*.

Zeer vele woorden in de spreektaal hebben meer dan één betekenis zonder punt van overeenkomst, en kunnen reeds hierdoor niet aan een zelfde logisch begrip beantwoorden.

Dit geldt ook voor het woord “zijn”, dat nu eens in het taalkundig oordeel als blote *copula* fungeert, waardoor een implicatie wordt betekend (bv. een symfonie is een muziekstuk), dan weer een *equivalentie* (bijv. een gulden is honderd centen), dan weer *werkelijke aanwezigheid* beduidt (bv. Hij is hier) enz. Dit maakt het reeds onmogelijk het met eenzelfde omljnd *begrip* te verbinden. Het “zijnsbegrip” van de Griekse metafysica, dat zich geenszins dekt met wat wij onder “werkelijkheid” verstaan, is dan ook in zijn oriëntering aan het woord geen eigenlijk *begrip*, maar een *transcendentale idee*, die haar eigenlijke transcendentale inhoud moet ontvangen uit het religieuze grondmotief van vorm en materie.⁵

De analogie dan wordt bij Aristoteles en Thomas behandeld als een op het *zijn* betrokken “*logische*” figuur in de boven omschreven Griekse zin (wat zij naar onze opvatting niet *kan* zijn), die tussen het bloot *dubbel- of veelzinnige* (aequivocum) en het zuiver *eenzinnige* (univocum) instaat.

Bij de equivociteit wordt een en hetzelfde woord in geheel verschillende, bij de univociteit in volkomen gelijke zin gebruikt.

Bij de analogie is nòch het een, nòch het ander het geval. Zij verschilt van de equivociteit, omdat de laatste iedere gelijkenis tussen de met dezelfde naam benoemde subjecten uitsluit (zo bv. de benaming “beer” voor het roofdier, voor een schuld, voor een waterkering, en voor meststof), zodat hier dus ook nimmer met de equivook gebruikte woorden een gemeenschappelijk begrip kan corresponderen.

Zij verschilt echter evenzeer van de univociteit, omdat de univook [aP196] gebruikte woorden noodzakelijk op eenzelfde logisch genus betrokken zijn en dus aan eenzelfde generiek begrip beantwoorden.

⁴ *Met.* Δ 7, 1017 a 33: δσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσανταχῶς τὸ εἶναι αἰμαίνει (want deze [vormen van de uitzegging] betekenen op zovele wijzen als zij gezegd worden, het zijn).

⁵ In de wijsbegeerte der wetsidee wordt het *zijn*, in aansluiting aan de Naamsopenbaring Gods in het Oude Testament in eigenlijke en oorspronkelijke betekenis alleen aan God toegekend, terwijl voor het schepsel de bestaanswijze van de *zin* wordt voorbehouden (zie mijn *Wijsb. der Wetsidee* I Prolegomena), als onrustige, steeds naar de Oorsprong heenwijzende *creatuurlijke uitdrukking* van het *zijn*.

Een *begrip* van het *zijn* is daarmee a priori uitgesloten. Het begrip blijft geheel binnen de grens van de creatuurlijke *zin*.

Het *zijn* is volstrekt *transcendent* aan de *zin* en daarmee aan het menselijk begrip.

Het zijnsbegrip van de Griekse metafysica is steeds in het Griekse *vormmotief* geworteld en reeds als zodanig voor een reformatoisch denken onbruikbaar.

Bij de analogie beantwoordt hetzelfde woordgebruik niet aan een *generiek*, maar aan een zgn. *analogisch* begrip.⁶

Analogische en generieke begrippen

Het verschil tussen de analogische en de generieke begrippen in de scholastiek is als volgt te omschrijven.⁷ De laatste zijn gevormd naar de bekende aristotelische abstractiemethode met haar voortschrijding van *genus proximum* tot *differentia specifica*. Zij worden uit de ervaring van individuele dingen, die in bepaalde wezenskenmerken overeenstemmen, gevormd langs de weg van *eigenlijke* of *volmaakte abstractie*. De “wezenskenmerken”, die aan een groep van dingen *gemeen* zijn en hun dus “op gelijke wijze” (univoce) toekomen, worden in een algemeen of generiek begrip samengevat met abstractie van al datgene, waarin de dingen onderling individueel verschillen.

Zo kan men zeggen, dat alle mensen *redelijke* wezens zijn, omdat zij de “redelijke wezensvorm” inderdaad *gemeen* hebben. Het predicaat “redelijk” komt hun dus in gelijke zin of univooc toe. Zo is het begrip “zinnelijk levend wezen” het *genus proximum* van redelijk levend wezen (*animal rationale*) en dier (*animal brutum*). Op deze wijze is volgens het thomisme in de generieke begrippen inderdaad een *volkomen* begripseenheid mogelijk, omdat hier plaats is voor *volmaakte* of *eigenlijke* abstractie.

De *analogische* begrippen daarentegen, die alle op het *zijns*begrip teruggaan, bevatten volgens de aristotelisch-thomistische leer inhouden, die aan wezenheden van principieel verschillend karakter worden toegekend en dus nooit *in gelijke zin* van deze wezenheden kunnen worden gezegd, doch slechts bij wijze van *analogie* of *verhouding*.

Zo komt het “zijn” niet op gelijke wijze aan God en schepsel toe; nòch aan een “substantie” (zelfstandigheid) en een “accidens” (bijkomstige eigenschap).⁸ Zo komt de *eenheid* als zgn. “transcendentale” bepaling van het zijn toe aan alles wat *is*, maar niet op gelijke wijze, maar overeenkomstig de bijzondere aard van het zijnde. Ook deze eenheid is dus geen generiek, maar een analogisch begrip. Hetzelfde geldt voor het begrip “goed”, het begrip “waar”, “oorzaak”, 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 omvat, door het denken theoretisch kan begrepen worden afgescheiden van de bijzondere wijzen, waarop zij in een individueel ding verwerkelijkt is. En het denken is hierbij gerechtigd van deze bijzonderheden te abstraheren, omdat de laatste niet tot de *logisch begrijpelijke* of *intelligibele inhoud*, tot de ratio of het *eidos* (het wezen) van het ding behoren.

Bij de analoge begrippen daarentegen kan de begripseenheid slechts [aP197] door zgn. *oneigenlijke* of *onvolmaakte abstractie* worden verkregen. Die oneigenlijke abstractie is het gevolg van de omstandigheid, dat de onder het analoge begrip vallende werkelijkheden *juist in datgene verschillen, waarin ze overeenkomen*, zodat 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 dit begrip geen volkomen eenheid, doch draagt de kiem voor theoretische verscheidenheid in zich.

⁶ Vgl. *Summa contra gentiles* I cap. 32, 33 en 34.

⁷ Vgl. hierover nader mijn verhandeling *De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en de wijsbegeerte der wetsidee*, Phil. Ref. 7^e Jrg. 1942 blz. 47 vlg.

⁸ Arist. *Met.* X (I), 2, 1054a 13.

De eenheid en gelijkheid, die in deze analoge begrippen gevat wordt, is geen absolute, doch een zgn. *proportionele*, de gelijkheid is een verhoudingsgelijkheid.⁹

De twee klassen van zijnsanalogie

Nu kan de analogie als verhoudingsgelijkheid zich op verschillende wijze openbaren. Zij valt volgens Thomas in twee klassen uiteen. In de eerste plaats kan hetzelfde predicaat aan twee of meer dingen worden toegekend op grond van een gelijke verhouding tot een derde. Zo wordt met betrekking tot dezelfde gezondheid het dier gezond genoemd als subject van deze toestand, het medicijn als middel, de spijs als onderhoudster enz.

In de tweede plaats kan hetzelfde predicaat aan twee subjecten worden toegekend op grond van een verhouding van het eerste tot het tweede en dus niet op grond van een verhouding van beide tot een derde.

Zo wordt bv. aan de “substantie” en haar accidens (bijkomstige eigenschap) beide het “zijn” toegekend, in zoverre de accidentele eigenschap slechts in betrekking tot de “substantie” (als zelfstandige drager van de eigenschappen) bestaat, niet op grond van een verhouding van substantie en accidentie tot een derde.

De eerste klasse van analogie kan in de gelijkelijk aan God en de schepselen toegekende benamingen geen rol spelen, omdat er geen derde te vinden is, waarop zij beide betrokken zijn en dat in die zin logisch aan God en schepsel zou moeten voorafgaan, omdat zij op verschillende wijzen daaraan aandeel zouden moeten hebben. Hier blijft slechts plaats voor de tweede klasse van analogie, waarbij de uitspraken over God aan het creatuur ontleend zijn, “in zoverre het schepsel op God als zijn eerste Oorsprong betrokken is”.¹⁰

Deze leer van de *proportionele analogie* is door Thomas van Aquino op platonisch-aristotelisch voetspoor en op het voetspoor van de patristiek en de vroegere scholastiek in verschillende werken uiteengezet, doch niet steeds op eenzinnige wijze. Er is op dit punt een verschil te constateren tussen 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 van de *analogia entis* (analogie van het zijn) de uitwerking, welke zij bij [aP198] Cajetanus,¹¹ en in diens geest ook bij Johannes A S. Thomas, Silvester van Ferrara en andere oudere Thomascommentatoren heeft ontvangen.

Thomas’ vroegere opvatting van de proportionele analogie

De zgn. *analogia proportionalitatis*

Men sluit zich dan bij voorkeur aan bij de uiteenzettingen door Thomas in zijn vroegere werken, m.n. in zijn *commentaar op de Sententiae van Lombardus* en in zijn *Quaestiones Disputatae de Veritate* over de proportionele analogie gegeven.

⁹ Juist deze leer van de proportionele analogie, door Aristoteles in boek Δ van de *Metaphysica* ontwikkeld, is door hem rechtstreeks ontleend aan Plato’s *Timaios* 31 C. Vgl. Stenzel a.w. S.157.

¹⁰ *Summa c. gent.* I cap. XXXIV: “Sic igitur ex dictis, relinquitur, quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, neque aequivoce, neque univoce praedicantur, sed analogice, hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quodquidem dupliciter contingit. Uno modo secundum quod multa habent respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut eius subiectum; medicina ut eius effectivum; cibus ut eius conservativum: urina, ut eius signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

Huiusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum (oporteret enim aliquid Deo ponere prius), sed modo secundo” (vertaling bijna woordelijk in de tekst).

¹¹ Vooral in zijn geschrift *De nominum analogia*.

In laatstgenoemd werk (*De Veritate* 2, 11), onderscheidt Thomas bij deze analogie weer twee gevallen.

Wij laten de desbetreffende passage hier in haar geheel volgen: “Er kan een verhouding en daarom overeenkomst en analogie tussen twee dingen aanwezig zijn op grond van de omstandigheid, dat tussen hen een betrekking van graad, van afstand of van maat bestaat; dat zijn alle dingen, die een *directe en wederkerige betrekking* in zich sluiten (*habitudinem ad invicem*), zoals bijv. het getal 2 in verhouding tot de getalseenheid staat, welker verdubbeling het is; men kan echter ook een overeenkomst tussen twee dingen vaststellen, die geen rechtstreekse verhouding (tot elkaar) hebben, en wel op grond van de omstandigheid, dat het ene zich tot het andere verhoudt als het tweede tot een vierde.

Zo stemt het getal 6 met het getal 4 daarin overeen, dat 6 de verdubbeling van 3, 4 de verdubbeling van 2 is. De eerste soort van overeenkomst is er een van *directe verhouding*, de tweede betekent “de verhouding van een verhouding” (*proportionalitas*). Volgens de eerste soort worden bepaalde begrippen op twee dingen toegepast, in zoverre het ene een rechtstreekse betrekking tot het andere heeft; zo wordt het predicaat *zijn* aan de substantie en de accidentele eigenschap toegekend op grond van de rechtstreekse betrekking van de laatste tot de eerste.

In andere gevallen daarentegen wordt het begrip analogisch op de tweede wijze gebruikt; zo past men het woord “zien” zowel op het oog als op het verstand toe, omdat het verstand voor de ziel hetzelfde is als het oog voor het lichaam. Daar nu de eerste soort van analogie een rechtstreekse en bepaalde betrekking tussen de analoog benoemde dingen eist, is het onmogelijk, dat een dergelijke analogie tussen de aan God en het schepsel gemeenschappelijk toegekende attributen bestaat; want geen schepsel staat tot God in zulk een betrekking, dat zij zou kunnen dienen om de volkomenheid Gods te bepalen. Er staat echter niets aan in de weg, in de zin van de analogie van de tweede soort, waarin geen directe en bepaalde betrekking tussen de gemeenschappelijk toegepaste uitdrukkingen wordt geëist, bepaalde namen op zulke wijze tegelijk voor God en voor het schepsel te gebruiken”. [aP199]

Uit deze uitspraak besluit de bekende Thomasverklaarder Sertillanges, in overeenstemming met de meerderheid van de moderne thomisten en geheel op het voetspoor van Cajetan c.s., dat Thomas de verhouding tussen de gemeenschappelijk aan God en het schepsel toegekende benamingen slechts in de zin van de zgn. *analogia proportionalitatis* heeft laten gelden.

Men wil dus, wanneer men God benoemt, op geen enkele wijze beweren, dat een betrekking van rechtstreekse gelijkenis tussen ons en de “eerste Oorzaak” bestaat. Nòch de “geestelijkheid”, nòch de goedheid, nòch de persoonlijkheid, nòch iets anders worden aan God toegeschreven als iets, wat Hij met ons *gemeen* zou hebben (*ut quando idem diversis inest, vel ex eo quod duo participant unum*).

“Het is niet waar”, zo schrijft Sertillanges, “dat er tussen iets in God en iets in ons een directe verhouding zou bestaan, een gemeenschappelijk deel hebben - op hetzelfde niveau - aan enig begrip, zelfs niet aan dat van het zijn. Wat aanwezig is, is een *proportionaliteit*, dat is een *verhouding van verhoudingen*, zoals wanneer men zegt: 2 verhoudt zich tot 4, als 8 tot 16 of in concrete uitdrukking: de vorst is voor het volk, wat de stuurman voor het schip is.”¹² En hij beroept zich op een andere bekende uitspraak uit *De Veritate*, waar Thomas opmerkt: “Want wanneer het oneindige en het eindige niet tot elkaar in verhouding kunnen worden gesteld, dan kunnen zij toch tot elkaar in proportionaliteit worden gevat, omdat datgene wat het eindige voor het eindige betekent, het oneindige voor het oneindige is; zo echter is de gelijkenis tussen God en schepsel te verstaan, dit is God staat tot datgene, wat Hem aangaat, in dezelfde betrekking als het creatuur tot datgene, wat hem eigen is.”¹³

¹² Der H. Thomas v. Aquin (vert. door Grosche) S.250.

¹³ Qu. disp. de Veritate II, 11; XXIII, 7 ad 9.

Nu moet aanstonds worden opgemerkt, dat het door Thomas zelf in zijn aangehaalde eerste uitspraak gegeven wiskundige voorbeeld van een *analogia proportionalitatis*, ofschoon het aan Plato¹⁴ ontleend is, niet gelukkig kan worden genoemd. Immers de mathematische verhoudingsgelijkheid, zoals wij die vinden in de vergelijking $3:6=2:4$ kan niet zelf van analogisch karakter zijn, want zij blijft volkomen binnen het modale aspect van de hoeveelheid. Het isgelijktteken (=), dat de beide verhoudingen verbindt, duidt op modale (in de thomistische terminologie “*eenzinnige*”) equivalentie.

Niet aldus bij de metafysische *analogia proportionalitatis*. Hier dringt immers, gelijk wij hoorden, de verscheidenheid van zijnswijze in het begrip van het zijn zelf in. Er is hier geen eenzinnige equivalentie in de verhoudingen, maar slechts een van analogie, een *verhoudingsgelijkenis*.

In de tweede plaats moet worden opgemerkt, dat Thomas in zijn vroegere werken alleen daarom voor een blote verhoudingsgelijkenis tussen God en scheepsel kiest, en daarbij uitdrukkelijk iedere *directe verhouding* tussen beide uitsluit, omdat hij hier de directe verhouding blijkbaar nog niet anders weet te plaatsen in het kader van de negatieve theologie, die hij hier scherper doorvoert dan in zijn latere tijd. [aP200]

Ook volgens zijn latere opvatting kan immers tussen God en scheepsel zulk een relatie niet worden aangenomen, omdat God immers in Zijn zgn. a-seiteit nimmer van het scheepsel afhankelijk kan zijn.

Het valt echter op, dat Thomas in zijn latere werken (zowel in zijn *Summa Theologiae* als in zijn *Summa contra gentiles*) de tweede klasse van analogie, die volgens hem tussen het zijn Gods en dat van het creatuur bestaat, juist aan dat voorbeeld illustreert, dat hij in *De Veritate* aanvoert voor een directe analogie, die in de verhouding van God en scheepsel zou zijn uitgesloten, nl. de verhouding tussen het zijn van de substantie en dat van de zgn. *accidentia*.

Immers de substantie als zelfstandige drager van *accidentia* of “bijkomstige eigenschappen” staat inderdaad tot de laatste volgens de aristotelisch-thomistische metafysica niet in een *wederkerige* relatie, maar wordt veeleer, gelijk wij later zullen zien, gevat als het *absoluut* betrekkingspunt van alle *accidentia* (eigenschappen), d.w.z. de *accidentia* zijn eenzijdig in haar zijn van de substantie afhankelijk, niet omgekeerd.

Het blijft dus de vraag, of Thomas in zijn latere werken inderdaad trouw is gebleven aan de *analogia proportionalitatis* als exclusieve analogie in de verhouding van God en scheepsel.

De analogia proportionalitatis en de analogia proportionis

Tegenover de door de meerderheid van de moderne thomisten aanvaarde leer van Cajetan c.s., die dus de *analogia entis*, althans in Thomas’ uitspraken over God, vrijwel in de *analogia proportionalitatis* laten opgaan, blijven anderen¹⁵ van mening, dat Cajetan Thomas’ leer inzake de proportionele analogie heeft uitgehold, door daarin de in Thomas’ latere werken op de voorgrond tredende primaire betekenis van de zgn. *analogia proportionis* in haar eigenlijke zin te miskennen.

Deze echt scholastische, de buitenstaander enigszins afschrikkende, onderscheiding tussen de *analogia proportionalitatis* en de *analogia proportionis* is voor de scholastieke theologie en metafysica van niet te onderschatten gewicht.

¹⁴ Zie *Timaios* 31 C, waar Plato ter adstructie van de verhoudingsgelijkheid tussen de dingen van de getalsverhoudingen uitgaat. Bij hem hangt dit samen met het methodisch streven de zinnelijke werkelijkheid door mathematische verhoudingen met de ideeënwereld in verbinding te stellen.

¹⁵ Zo t.o. bv. prof. dr. P. Kreling in zijn referaat voor de 8^e alg. vergad. der Ver. v. Thom. Wijsb. (in bijlage van *Studia Catholica*, 1942): *De Beteekenis van de analogie voor de kennis van God*.

Bij de *analogia proportionis* gaat het niet slechts om een analogische gelijkheid van verhoudingen, maar om een rechtstreekse verhouding van de termen van de vergelijking tot elkaar.

Kan van zulk een *analogia proportionis* sprake zijn in de verhouding van God en schepsel?

Wij zagen reeds, dat dit onmogelijk het geval kan zijn in de zin van een *wederkerige* rechtstreekse betrekking.

Maar hiermee is het mogelijk bereik van de *analogia proportionis* niet uitgeput.

De aristotelische weg, welke Thomas in zijn zo aanstonds te bespreken bewijzen voor het bestaan Gods inslaat, moest hem vanzelf weer tot de aanvaarding van een zekere analogia proportionis terugvoeren, nadat in zijn vroegere werken de overheersende invloed van de neoplatonische negatieve theologie hem tot een principiële afwijzing van deze analogie had gebracht. [aP201]

God en schepsel zijn, naar Thomas erkent, van principieel verschillend wezen. In tegenstelling tot Aristoteles, die de proportionele analogie van het zijn niet op de verhouding van goddelijke en menselijke kennis toepaste, heeft Thomas - ongetwijfeld onder invloed van de neoplatonisch-augustinische zgn. negatieve theologie - haar juist voor de eerste verhouding breed uitgewerkt.

De negatieve theologie, die slechts wil leren wat God *niet* is, was in het neoplatonisme ongetwijfeld een loot van on-Griekse stam en verraadt duidelijk de invloed van Philo's, aan het oude testament georiënteerde opvatting van de goddelijke transcendentie. Ik heb intussen in DI I bij de analyse van mijn werk *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte* bij de analyse van Plato's *Parmenides* aangetoond, dat Plato haar *methode* reeds ontwikkelde in het kader van zijn dialectische logica, om te doen zien, dat de logische onderscheidingen niet boven het betrekkelijke gaan. Anderzijds kon de negatieve theologie in haar uiterste consequenties door een christelijk denker onmogelijk worden aanvaard, omdat daarmee ook de zelfopenbaring Gods in Zijn Woord van haar positieve inhoud dreigde te worden beroofd.

Hier moest dus een zekere *accommodatie* van de neoplatonische *via negationis* aan de kerkelijk geïnterpreteerde Woordenopenbaring plaats vinden. Thomas zocht deze accommodatie in zijn latere rijpere werken via de *analogia proportionis*, maar dan in een opvatting van deze analogie, die onmiddellijke aansluiting bij het hoofdbewijs van Aristoteles voor het bestaan Gods waarborgde.

Daar in de menselijke natuur de anima rationalis als “redelijke vorm” aan de “materie” gebonden blijft, kan ook de menselijke kennis zich niet van de band aan de “materie” ontslaan, in zoverre zij de “zuivere wezensvormen” slechts uit de minnelijke voorstellingen van de materiële dingen kan abstraheren. Zij blijft dus onvolkomen, want het materieprincipe is in de aristotelische metafysica het principe van de onvolmaaktheid.

Een verstandelijke, begripsmatige kennis omtrent God, die de grondslag van de kennis aangaande de “materiële dingen” verlaat, is dus voor de mens onbereikbaar. Bestond er nu geen enkele gelijkenis tussen God en schepsel, dan zou ook iedere kennis omtrent God voor de mens principieel onmogelijk zijn. Thomas concludeert echter op aristotelisch voetspoor uit de metafysische oorzakelijkheidsbetrekking, dat er wel een zekere gelijkenis in deze zin en wel bij wijze van een *onmiddellijke eenzijdige verhouding* moet bestaan.

Is God, zoals Aristoteles leerde, de onbewogen Beweger, d.i. de *eerste Oorzaak* van alle beweging van de veranderlijk dingen - een stelling, die Thomas in creationistische zin interpreteert, dan kan het creatuur niet geheel *vreemd aan* deze eerste goddelijke oorzaak zijn. Omdat deze laatste veroorzaakt krachtens haar daadwerkelijk Zijn, zal in het veroorzaakte iets aan haar beantwoorden.

Daar echter de Eerste Oorzaak in haar volheid van Zijn en scheppingskracht zoveel bevat, dat Zij in staat is zich op verschillende wijzen in verschillende schepselen te

openbaren, kan geen dezer laatste, vanwege hun beperktheid en begrensdheid, in *wezensgeaardheid* haar gelijk zijn. De gelijkenis tussen God en schepsel op grond van de causaliteitsbetrekking is er dus slechts een van proportionele analogie. [aP202]

Maar niet slechts een zulke van *verhoudingsgelijkenis*, maar een wezenlijke *analogia proportionis*: Omdat God oorzaak is van de dingen buiten Hem, gelijken deze op Hem zoals het veroorzaakte gelijkt op zijn Eerste Oorzaak.

Het geldt hier, zoals Thomas in zijn *Summa Theologiae* en zijn *Summa contra Gentiles* zegt, een *gelijkenis van navolging*, een *similitudo imitationis*.¹⁶

Men spreekt hier ook wel van een *analogia attributionis*, d.i. een gelijkenis tussen twee dingen, die daarin bestaat, dat het hun gemeenschappelijk toekomende in de eerste en eigenlijke zin aan het ene toekomt en aan het tweede alleen krachtens zijn afhankelijkheid van het eerste.¹⁷

Hierdoor is een grondslag gelegd voor de kennis aangaande God door middel van Zijn werkingen in de schepselen (“*ex eius effectibus*”, *S. Th.* 1, 3, 4 in fine).

Volgens de *analogia proportionalitatis* kan men niet verder gaan dan te zeggen, dat datgene, wat het eindige voor het eindige betekent (bv. het intellect voor de mens) het oneindige voor het oneindige is (bv. het goddelijk intellect voor het goddelijk zijn), m.a.w. dat God tot Zijn “eigenschappen” in dezelfde verhouding staat als het schepsel tot datgene, wat aan het schepsel eigen is.

Maar hierbij komt de *analogia proportionis*, die zich aanknoopt bij de metafysische causaliteitsverhouding tussen het creatuurlijke en zijn goddelijke Oorsprong beslist te kort. En in zijn rijpere werken knoopt Thomas ontegenzeggelijk de proportionele analogie juist bij deze oorsprongsverhouding aan.

De predikaten, die in eigenlijke zin aan God toekomen

Het Griekse vormprincipe als criterium

Hierbij valt nog iets op te merken. In zijn *Summa Theologiae* laat Thomas aan de behandeling van het analogisch karakter van de aan God en de schepselen gemeenschappelijk toegekende predikaten de behandeling van de vraag voorafgaan, of sommige predikaten aan God in *eigenlijke* zin toekomen. Deze vraag wordt bevestigend beantwoord ten aanzien van al die benamingen, die een *volkomenheid* uitdrukken zoals de goedheid, de wijsheid, het leven enz., ofschoon het menselijk intellect ze slechts kan vatten op de onvolkomen wijze, waarop

¹⁶ *S.Th.* I, 13, 3; I, 15, 5; I, 4, 3 ad 3.

Zeer duidelijk is bijv. de uitspraak (*S.Th.* I, 13, 5): “Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari: Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, *quia sic non faceret sibi simile*” (De universele oorzaak van alle species is namelijk geen agens in eenduidige zin. Want de universele oorzaak is eerder dan de bijzondere. Maar dit universele agens, ofschoon het niet in eenduidige zin oorzaak is, is het toch ook niet in volkomen dubbelzinnigheid, omdat het zo niets zou maken, dat aan haar zelf gelijk is). En *S.c.g.* 1, 29 met beroep op Dionysius (pseudo-Areopagita). *De Div. Nom.* c. 9: “Eadem similia sunt Deo et dissimilia. Similia quidem secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis” (Deze [creaturen] zijn in zeker opzicht gelijkend op God, in ander opzicht Hem niet gelijkend. Gelijkend namelijk uit navolging van Hem, die niet volkomen is na te volgen).

¹⁷ Vgl. hierbij K. Barth, *Die Kirchl. Dogmatik* II, 1 (2. Aufl. 1946), S.268.

zij in het schepsel verwerkelijk zijn.¹⁸ Daarmee is gelijk Kreling terecht opmerkt, [aP203] het hoofdprobleem van de godskennis in Thomas' theologia naturalis buiten het probleem van de analogie gesteld. Het staat reeds van te voren vast, dat alle "volkomenheidspredicaten" naar hun betekenis aan God in eigenlijke zin toekomen, alvorens de vraag van het analogisch gebruik van de benamingen aan de orde komt.

Deze opvatting hangt bij Thomas, behalve met Schriftuurlijke overwegingen, ongetwijfeld onmiddellijk samen met het aristotelisch vorm-materiemotief. Het goddelijk vormprincipe is immers het principe van de volmaaktheid tegenover het materieprincipe als dat van de onvolmaaktheid. En deze opvatting sluit, gelijk wij hieronder zullen zien, harmonisch aan bij de vierde weg van Thomas' bewijs voor het godsbestaan.

In ieder geval eist de hantering van het oorzakelijkheidsbeginsel en van de daaraan georiënteerde analogia proportionis in Thomas' "natuurlijke theologie" de erkenning, dat de predikaten, welke wij vanuit de creatuurlijke werkingen aan God toekennen, Hem slechts in *Oorsprongseenheid* kunnen toekomen, en wel in absolute vormvolmaaktheid en gezuiverd van alle beperkingen, begrensdheden en onvolkomenheden, die aan het menselijk bestaan krachtens zijn gebondenheid aan de *materie* eigen zijn (de zgn. *via eminentiae et remotionis*).¹⁹

Op deze wijze worden dan de verschillende predikaten, die aan het goddelijk wezen worden toegekend, zoals zijn eenheid, zijn eenvoudigheid (d.i. niet samengesteldheid uit vorm en materie, geen verscheidenheid van substantie en accidentia of van "essentie en existentie"), oneindigheid (d.i. onbegrensde zijnsvolheid), zijn alomtegenwoordigheid, zijn onveranderlijkheid en eeuwigheid, zijn alwetendheid, zijn voorzienigheid, zijn geestelijke levensvolheid, zijn wilsvolkomenheid, zijn eerste oorzakelijkheid van alle beweging (en dientengevolge zijn vrijheid), zijn almacht, zijn liefde, barmhartigheid, zijn gerechtigheid, zijn gelukzaligheid door de "natuurlijke theologie" uit de creatuurlijke verhoudingen afgeleid en op de Oorsprongseenheid en -volkomenheid van deze laatste betrokken.

Thomas legt er echter de nadruk op, dat deze verschillende uitspraken over God geen wezenlijke verscheidenheid in het goddelijk wezen kunnen aanduiden, daar alle attributen, die wij, door de theoretisch onderscheidende gang van ons menselijk denken gedwongen, uit elkaar moeten houden, in God een en hetzelfde zijn in de volle Oorsprongseenheid van zijn Wezen. God is volstrekt transcendent aan alle creatuurlijke zijnsbepalingen, aan alle categorieën of soorten van zijn. En wanneer wij niettemin deze categorieën, met name die van

¹⁸ S. Th. I, 13, 3: "Respondeo dicendum quod... Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare; scilicet - perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi, - et modum significandi. - Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo - Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit." (Ik antwoord, dat men moet zeggen, dat wij God kennen uit de volmaakheden, die van hem in de schepselen voortkomen; welke volmaakheden echter in God op een uitnemender wijze aanwezig zijn dan in de schepselen; ons intellect echter vat deze slechts op zulk een wijze als ze in de creaturen verwerkelijk zijn; en naar de wijze, waarop ons verstand ze begrijpt, betekent het ze door namen. In de namen, welke wij aan God toekennen is dus tweërlei te onderscheiden, nl. de betekende volmaakheden zelf, zoals de goedheid, het leven en dergelijke, en de wijze harer betekening. Met betrekking tot het eerste komen de toegekende benamingen aan God in eigenlijke zin toe en in meer eigenlijke en logisch eerdere zin worden zij van God gezegd. Maar met betrekking tot de wijze van hun betekening, worden zij niet in eigenlijke zin van God gezegd. Zij hebben immers een wijze van betekening, die aan de schepselen toekomt).

¹⁹ Vgl. hierbij S. Th. 1, 4, 2 *Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum*. Men vindt het prototype van deze gehele wijsgerig-theologische betoogtrant in de scholastiek in de vroeger genoemde logosleer van Gregorius van Nyssa, ontwikkeld in zijn beroemd werk Λόγος κατηχητικός (bij J.P. Migne, *Patrol. cursus completus* t. 46, 49 C) waar aan de goddelijke Logos allerlei predikaten als zelfleven, wilskracht, almacht enz. in deze zin van de *via eminentiae* worden toegekend.

de oorzakelijkheid, [aP204] *analogisch* gebruiken in onze uitspraken over God, dan moet daarin onmiddellijk het eigenlijk *bepalend* en *definiërend* karakter ten aanzien van Gods wezen worden ontkend.²⁰ Thomas' natuurlijke theologie wil tenslotte slechts het metafysisch bewijs leveren van de onzelfgenoegzaamheid van de geschapen kosmos. Gelijk Sertillanges ons verzekert: "Seine letzte Zuflucht ist die wahre und endgültige Versicherung, dasz das Wort Ursache, wie das Wort Sein - auf Gott angewandt - in ihm nichts Bestimmbares setzen will, sondern allein das Postulat der allgemeinen Bedürftigkeit und des Ungenügen der Welt ausdrückt und dasz wir Gott, wie wir ihn Erstes Sein nennen, insofern er Quelle des Seins ist, so auch Quelle und Ursache nennen, insofern wir uns selber und das ganze Weltall als abhängig fühlen. Auf uns selber also flieszt schlieschlich alles zurück, was wir über Gott sagen. Unsere Behauptungen bestimmen Gott in keiner Weise in sich selbst; sie bestimmen ihn, "in Beziehung zu uns", und da es ausgemacht ist, dasz er in keiner realen Beziehung mit irgend etwas steht, so heiszt das nichts anderes, als dasz diese Ausdrücke, wenn sie Gott in Beziehung auf uns bezeichnen, ihn auf Grund unserer Beziehung zu ihm - in der Form dieser Beziehungen - bezeichnen."²¹

Inderdaad blijft Thomas ook in zijn latere werken trouw aan de zgn. negatieve theologie²² behoudens de vroeger vermelde sterkere aanpassing aan de aristotelische opvattingen via de analogia proportionis.

De innerlijke antinomie in de synthese van Augustinus' negatieve theologie met Aristoteles' conceptie van de theologia naturalis

Intussen schuilt reeds in deze synthese tussen de augustijnische negatieve theologie en de aristotelische conceptie van de theologia naturalis een moeilijk te loochenen innerlijke tegenstrijdigheid.

De eerste heeft inderdaad geen andere strekking dan de onzelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken en die van heel de geschapen kosmos te accentueren. De aristotelische conceptie gaat daarentegen uit van de autonomie van het theoretisch denken, dat vanuit de materiële dingen, waarin het materiëmotief van de gestadige beweging werkzaam is, eigenmachtig zal opklimmen tot de eerste onbewogen beweging, als de absolute vorm en daarbij tot een *vereniging* met de godheid als *noësis noëseos* komt.

Augustinus verwierp de autonomie van de natuurlijke rede, Thomas aanvaardt haar.

De theologia naturalis in het licht van onze transcendentale kritiek

Het is voor hen, die ons op de weg van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken gevolgd zijn, op het eerste gezicht duidelijk, wat in Thomas' natuurlijke theologie inderdaad geschiedt.

De in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde modale aspecten van de tijdelijke werkelijkheid als die van beweging, [aP205] leven, logische onderscheiding, vrije beheersende (of culturele) vormgeving met het haar intrinsieke moment van de *macht*), recht, morele liefde worden met inbegrip van de tijdsorde, waarin zij gevoegd zijn, in een duidelijke *religieuze concentratie*, betrokken op een goddelijke Oorsprongseenheid, evenals de menselijke actrichtingen van kennen en willen, waarbij slechts de metafysische zijnsleer de denker belet zich van de structuur van de tegenstandsrelatie en

²⁰ Vgl. S. c. g. I, 14: *Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis*.

²¹ a.w. S.252/3

²² Vgl. S. c. g. I, 14: 'Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quod non est.' (Want de goddelijke zelfstandigheid gaat alle vormen, welke ons verstand bereiken kan, te boven; en zo kunnen wij haar niet vatten door de kennis van wat zij is, maar wij hebben enig begrip van haar door de kennis van wat zij niet is).

van de daarin uiteengestelde modale aspecten rekenschap te geven en de *integrale concentratie* van alle aspecten op de zich als *Schepper* openbarende Oorsprong wordt uitgesloten door de invloed van het dualistisch *vorm-materiemotief*.

Hier rijst voor de transcendentale denkkritiek onmiddellijk het tweede grondprobleem: Van welk standpunt uit laat de theoretische verscheidenheid, die aan de tegenstandsrelatie inherent is, zich in de blik van de wortheenheid en van de oorsprongseenheid vatten? M.a.w.: Hoe is de concentratie van het theoretisch denken op de oorsprongseenheid van alle theoretisch onderscheiden werkelijkheidsaspecten mogelijk?

Wij hebben nu uit de structuur van de tegenstandsrelatie zelf aangetoond, dat in de theoretisch-logische denkfunctie als zodanig geen “archimedisches punt” te vinden is, dat ons denken boven de theoretische verscheidenheid zou kunnen uitvoeren.

Het is dus uitgesloten, dat het theoretisch denken *in zichzelf* het vereiste concentratiepunt zou kunnen vinden, om vanuit de theoretische verscheidenheid tot een idee van de Oorsprong op te klimmen.

Daarmee is de onmogelijkheid van een “theologia naturalis” als sluitstuk van een autonome metafysica reeds impliciet aangetoond.

Het scholastisch beroep op de Heilige Schrift ter rechtvaardiging van de autonome theologia naturalis

Nu ligt het geheel in de lijn van het scholastisch accommodatiestandpunt, dat Thomas de autonomie van zijn theologia naturalis als vermeend zuiver wijsgerige wetenschap ook met Schriftuitspraken poogt te verdedigen.

De locus classicus, waarop hij zich - in de lijn van de roomse kerkleer en van het romanistisch grondmotief van natuur en genade - beroept is de uitspraak van de apostel Paulus in Rom. 1:20: “Want zijn onzienlijke dingen worden van de schepping van de wereld aan uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn.”²³

In Bk I hoofdstuk 12 van de *Summa contra gentiles* wordt deze tekst naast de onderscheiden godsbewijzen van de Griekse wijsgeren aangevoerd ter weerlegging van de opvatting van hen, die menen, dat het bestaan Gods slechts door het geloof valt te handhaven en niet wetenschappelijk bewezen kan worden.²⁴

Maar wil Paulus hier inderdaad zeggen, dat God uit de schepselen kan worden gekend louter langs de weg van theoretische gevolgtrekking? Leert Paulus hier m.a.w. de autonomie van de theoretisch-logische [aP206] denkfunctie in haar oorsprongsidee tegenover de Godsopenbaring?

Hiervan is met geen woord sprake. Paulus zegt integendeel in het onmiddellijk voorafgaande vers, dat God datgene wat van Hem kennelijk is aan hen, die “de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden”, heeft *geopenbaard* (ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς ἐφανερώσε). En de goddelijke Zelfopenbaring (*phaneroosis*) is naar haar aard op het *geloofs*aspect betrokken, waarin de menselijke kenact noodzakelijk fungeert, gelijk omgekeerd de geloofsfunctie zelf naar haar aard steeds op een openbaring Gods gericht is.

In de betrokken tekst is dus blijkbaar de algemene Godsopenbaring in de schepping in het geding, die door de afvallige houding van het menselijk hart (ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά) in ongeloof wordt vervalst en welker Waarheid in ongerechtigheid wordt ten onder gehouden. Daardoor voert de natuurlijke Godskennis niet tot de verheerlijking en aanbidding van de waarachtige God (vs 21).

²³ τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τι αἶδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

²⁴ S. c. g. 1, 12: “De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest.”

Alleen dan, wanneer men Paulus' uitspraak vanuit het dialectisch religieuze synthesesmotief van natuur en genade gaat verklaren, schijnt zij de thomistische conceptie van de "theologia naturalis" in het gevele te komen. Maar de Griekse conceptie van de "natuur" (physis), die geheel door het dualistisch grondmotief van vorm en materie wordt beheerst, is nu eenmaal niet te verenigen met het integrale grondmotief van de Heilige Schrift, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus.

Het laat zich onweerlegbaar aantonen, dat Thomas' gehele theologia naturalis uit het religieuze grondmotief van natuur en genade met zijn accommodatie van het aristotelische vorm-materiemotief aan de kerkelijke scheppingsleer haar uitgang neemt.

Waarom Thomas' godsbewijs voor de thomistische scholastiek overtuigende kracht heeft ondanks alle daarop geoefende kritiek

Daarmee hangt weer onmiddellijk samen, dat de thomistische bewijzen voor het bestaan Gods alleen overtuigende kracht bezitten voor hen, die dit religieuze grondmotief voor hun denken delen, terwijl zij op diegenen, die de autonomie van de natuurlijke rede bijv. in kantiaans-humanistische zin verstaan, slechts de afstotende werking van aanmatigende sofismen kunnen hebben.

Dit wil dus zeggen: de eigenlijke overtuigende kracht van de thomistische godsbewijzen schuilt niet in hun zuiver wetenschappelijk gehalte, maar in het religieuze grondmotief, dat de gehele theoretische redenering leidt. Zij verdwijnt als bij toverslag zodra men dit grondmotief afwijst.

De "speculatieve schijn" in de thomistische godsbewijzen

De taak van de transcendentale kritiek

Het dogmatisch vooroordeel in Kants opvatting van deze laatste

En dit is nu de echt "speculatieve schijn", die door deze metafysische betoogtrant wordt verwekt, dat ons wordt gesuggereerd, dat hier het theoretisch denken, in zuiver wetenschappelijke redenering, van de theoretische verscheidenheid tot de idee van de Oorsprong opklimt, terwijl inderdaad de laatste van meet af aan het bewijs werd ten grondslag gelegd. [aP207]

Het is echter niet slechts de taak van de transcendentale kritiek van de wijsbegeerte deze speculatieve schijn te onthullen en te verstoren, *maar evenzeer aan te tonen, waarom vanuit Thomas' uitgangspunt noodzakelijk moet worden vastgehouden aan de opvatting dat de theologia naturalis van zuiver wetenschappelijk karakter is.*

Want de mening dat men langs zuiver-wetenschappelijke weg, bv. met de kantiaanse kenniskritiek, zou kunnen bewijzen, dat de metafysische theologia naturalis slechts schijnwetenschap is, is op zijn minst genomen even onkritisch als de metafysica, die zij bestrijdt.

Ik heb in gesprekken met hoogst scherpzinnige thomisten herhaaldelijk kunnen vaststellen, hoe men van deze zijde omgekeerd de pretentie heeft de kantiaanse kenniskritiek langs zuiver wetenschappelijke weg te kunnen weerleggen.

De zaak is echter deze, dat wetenschap wegens de structuur van de theoretische tegenstandsrelatie onmogelijk is zonder een theoretische idee van de Oorsprong en dat deze idee in haar inhoud geheel afhankelijk is van het religieuze grondmotief, dat de wetenschappelijke denkrichting noodzakelijk bepaalt.

De kantiaanse kenniskritiek is zelf ter laatste instantie geworteld in een oorsprongs-idee, waarin het humanistisch vrijheidsmotief haar vaste grond zoekt. En wanneer Kant beslist weigert te erkennen, dat zulks het geval is en voor zijn kenniskritiek het karakter van een zuiver-theoretisch onderzoek opeist, los van alle religieuze vooroordelen, dan is dit evenzeer het noodzakelijk gevolg van het dualistisch religieuze grondmotief (natuur en

vrijheid), waarvan hij uitgaat, als voor Thomas de uitgang van het grondmotief van natuur en genade in zijn rooms-katholieke conceptie noodzakelijk met zich bracht het vasthouden aan de metafysische theologia naturalis als zuivere wetenschap.

Slechts zij, die dogmatisch bevangen zijn gebleven in de overtuiging, dat de mogelijkheid van echte wetenschap staat en valt met haar volstreckte autonomie tegenover geloof en religie kunnen uit deze onvermijdelijke stand van zaken de gevolgtrekking maken, dat onze transcendente kritiek tot een volledig relativisme en scepticisme op wetenschappelijk terrein zou moeten voeren.

Zij vergeten echter, dat de waarheid in haar *absoluut* karakter juist daarom de grenzen van de wetenschap te boven gaat, omdat zij de wetenschap welker vooronderstelde zij is, eerst *mogelijk* maakt.

Slechts in de religieuze concentratie van het theoretisch denken, die niet uit de logische denkfunctie, maar uit de religieuze wortel van onze existentie opkomt en die steeds door een religieus grondmotief wordt beheerst, wordt de overtuiging van de volstreckte waarheid van een wijsgerige theorie geboren. Maar de theorie zelf kan ten hoogste op *betrekkelijke* waarheid aanspraak maken.

De strijd over de absolute waarheid speelt zich inderdaad steeds op *religieus* gebied af. Slechts hij, die niet meer aan een absolute Waarheid gelooft, wordt noodzakelijk relativist en scepticist ten aanzien van de wetenschap. En zolang men de absolute (d.i. de religieuze) Waarheid in een “autonoom religieus bewustzijn” blijft zoeken wordt de dodelijke cirkel van de afval niet doorbroken en blijft onze zelf- en onze Godskennis in de ban van de Leugen.

Want de ikheid als het religieuze centrum van de menselijke existentie [aP208] is niets in zichzelf, maar vindt de vaste grond van de Waarheid slechts in haar goddelijke Oorsprong. Slechts de goddelijke Woordopenbaring in Christus Jezus kan de ban van de Leugen breken en zo zij de centrale drijfkracht, het centrale grondmotief van ons denken wordt, dit laatste *richten* op de Waarheid, die het vrijmaakt van de valse vooroordelen zoals die door de afvallige religieuze grondmotieven bepaald zijn. Niet de ikheid kan existentieel tot de transcendente Waarheid opklimmen, maar de laatste moet haar *buiten* de dodelijke kring van haar afvallig autonomiegeloof *trekken* door de onweerstandelijke liefde ons in Christus Jezus geopenbaard. Het “autonome” *exsistere* moet plaats maken voor het theonome *extrahere*, zal de aan de menselijke ikheid ingeschapen oorsprongstendens het theoretisch denken niet in afgodische richting drijven.

Wie daarentegen aan de absoluutheid van de Waarheid wil blijven vasthouden met gelijktijdige handhaving van het dogma van de autonomie voor het wetenschappelijk denken, is slechts onkritisch in zijn wetenschappelijke werkzaamheid, wijl hij niet inziet, dat dit dogma door het religieuze grondmotief van zijn denken bepaald en beheerst wordt.

Dit laatste is ook het geval in de metafysische theologia naturalis, die uitgaat van zeer bepaalde theorema's van de aristotelische zijnsleer, die als *axioma's* worden gehanteerd, waarover geen wetenschappelijke discussie kan worden toegelaten, omdat haar aanhangers zeggen, dat zij *volstreckte zekerheid* hebben en dwaling te harer aanzien is uitgesloten.

Ontwijfelbare standen van zaken in de werkelijkheid en de zgn. theoretische axioma's

Men moet, om dit in te zien, scherp onderscheiden tussen *ontwijfelbare standen van zaken in de tijdelijke werkelijkheid* en de wetenschappelijke oordelen, waarin wij deze trachten in *theoretisch verband* te vatten.

Geen verstandig mens zal er bv. aan twifelen, dat $2 \times 2 = 4$, omdat hij zich bewust is, dat hier een *stand van zaken* in de getalsverhoudingen in het geding is, die onloochenbaar is.

Een *wetenschappelijk* oordeel kan zich echter niet beperken tot de formulering van een ontwijfelbare stand van zaken (in dit geval zou bv. ook het oordeel, dat ik mij, terwijl ik deze regelen neerschrijf, in mijn studeervertrek bevindt, van wetenschappelijke aard zijn), maar

eist het vatten van een stand van zaken in wetenschappelijke, d.i. abstract-systematische samenhang en het *rekenschap* geven ervan.

De onloochenbare stand van zaken is dus voor de wetenschap slechts systematisch *probleem*.

Zodra ik nu de getalsverhoudingen in abstract-systematische samenhang tracht te vatten, stuit ik op de verhouding van de gehele getallen tot de breuken, van de zgn. rationele tot de zgn. irrationele en complexe getalswaarden, op de betekenis van de oneindigheid in de getalsfuncties, op de vraag of men mag spreken van transfiniete getallen enz. enz.

Dan moet men zich rekenschap gaan geven van de aard van het getalsaspect en van zijn verhouding tot het ruimtelijk, het zinnelijk, het logisch en het taalaspect van de werkelijkheid. Dan komen grondproblemen aan de orde, die al naar gelang van het uitgangspunt van [aP209] de denker een fundamenteel verschillende solutie vinden (men denke aan de strijd tussen de logicistische, de formalistische, de empiristische en de intuïtionistische richtingen) en waarbij het verschil in uitgangspunt zich zozeer in het vakwetenschappelijk onderzoek geldend maakt, dat bv. de intuïtionistische richting een streep haalt door een geheel hoofdstuk van de getallenleer, dat door de formalistische en logicistische richting werd opgebouwd.

Dit neemt niet weg, dat men het in de wiskunde over onloochenbare standen van zaken eens zal blijven, anders ware immers de mathesis als wetenschappelijke gemeenschapstaak onmogelijk.

De axioma's van de aristotelische zijnsleer zijn echter allerm minst blote formuleringen van ontwijfelbare standen van zaken in de tijdelijke werkelijkheid, maar, niets anders dan transcendentale ideeën, die het theoretisch denken a-prioristisch op het dialectisch-religieuze grondmotief van vorm en materie betrekken en dus de gehele denkrichting bedoelen te beheersen.

Het axiomatisch karakter, dat door Aristoteles en Thomas aan de theoretische grondbeginselen van hun metafysica wordt toegekend, berust niet op wetenschappelijke grondslag, maar op een religieuze overtuiging, die in het religieuze grondmotief zelf is geworteld.

En de idee van de goddelijke oorsprong, die door de aristotelisch-thomistische metafysica schijnbaar in streng logisch bewijs uit de oorzakelijkheidsbetrekkingen in de tijdelijke empirische werkelijkheid wordt gewonnen, ligt inderdaad reeds a-priorisch aan het gehele bewijs ten grondslag.

De vijf wegen van Thomas' bewijs voor het bestaan van God

Wij willen, om dit aan te tonen, thans nader op de aristotelisch-thomistische bewijzen voor het bestaan van God ingaan, die in wezen eigenlijk een enkel bewijs vormen, dat slechts vijf verschillende “wegen” kiest.

De eerste weg van Thomas' bewijs baseert zich dan op het bekende aristotelisch grondbeginsel *omne quod movetur ab alio movetur*, d.w.z. alles, wat zich verandert, verm ag dit slechts krachtens de inwerking van iets, dat van het zich veranderend iets onderscheiden is. Immers “verandering” wil volgens de aristotelische metafysica zeggen: overgaan van potentie tot actualiteit, van mogelijkheid tot werkelijkheid; en dit begrip dekt zich bij Aristoteles met dat van de *beweging* in de meest omvattende zin van het woord.

Nu kan niets ter zelfder tijd en in hetzelfde opzicht doen “bewegen” en “bewogen worden”, want het eerste wil zeggen *ZIJN mededelen*, het laatste *ZIJN ontvangen*. Wanneer wij nu beweging waarnemen, dan moet in ieder afzonderlijk geval aan de vastgestelde beweging (de verandering) een activiteit voorafgaan, die de beweging in het leven roept. Voor zover deze activiteit van iets komt, dat zelf weer in beweging is gebracht door iets anders, wordt ook voor deze laatste beweging weer een oorzaak gevraagd enz. enz. Men kan echter in

deze reeks van bewegingsoorzaken niet tot in het oneindige voortschrijden “omdat er dan geen eerste Beweger zou zijn en dientengevolge ook geen andere beweger, daar de secundaire bewegers geen beweging mededelen dan voor zover zij zelf door de eerste beweger bewogen zijn... Het is derhalve [aP110] noodzakelijk te komen tot een eerste Beweger die zelf door niets bewogen wordt en ieder begrijpt, dat dit God is.”²⁵

De vier andere wegen van Thomas’ godsbewijs sluiten zich ten nauwste bij het eerste aan. De *tweede weg* gaat uit van de beschouwing van de “werkoorzaken” (*causae efficientes*). Hij onderscheidt zich van de eerste slechts hierdoor, dat hij de voorwaarden van de verandering of “wording” of “beweging” niet in zichzelf, maar met betrekking tot haar *eindpunt* in het licht stelt.

Er is in de wereld “beweging”, gelijk het eerste “bewijs” vaststelde. Er zijn echter ook ten gevolge van de beweging “werkingen”. Deze werkingen schijnen ons gebonden aan oorzaken, aan *zgn. werkoorzaken* en deze oorzaken schijnen ons in een *keten* van oorzaken gevoegd. Nu kan iets wat zelf “werking” is, niet *causa efficiens* van zichzelf zijn. Want wanneer iets zijn eigen werkingsoorzaak ware, dan zou het tegelijkertijd *vroeger* en *later* tegenover zichzelf moeten zijn, wat onmogelijk is. Evenmin kan de keten van werkoorzaken oneindig zijn. Want overal, waar zulk een keten kan worden vastgesteld, is het eerste lid oorzaak voor het middelste en het middelste oorzaak voor het laatste, onverschillig of er slechts *één* middelste oorzaak is, dan wel of er *vele* zijn. Wanneer men de werkoorzaak uitschakelt, heft men haar werking op. Wanneer er dus niet een *eerste* werkoorzaak ware, dan zou er *nòch* een *laatste*, noch een *middelste* kunnen bestaan.

Derhalve, wanneer de keten van werkoorzaken oneindig ware, zou er geen eerste oorzaak en zouden er dus ook *nòch* een laatste werking, *nòch* middelloorzaken kunnen zijn, wat blijkbaar onhoudbaar is. “Derhalve moet men noodzakelijk een eerste werkoorzaak aannemen, die door ieder “God” wordt genoemd.”²⁶

De *derde weg* gaat uit van de beschouwing van het grondlegend metafysisch zijnsbegrip naar de gezichtspunten van het *mogelijke* (wordende) en het *noodwendige* (blijvende). Wij vinden namelijk onder de dingen van onze ervaring werkelijkheden (substanties dan wel verschijnselen), die zowel kunnen *zijn* als ook *niet* zijn, wijl zij ontstaan

²⁵ *Summa Theol.* I qu. II art. 3 (prima via probationis): “Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum.

Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devinire ad aliquod primum movens quod a nullo movetur; et hoc omnes intellegunt Deum.” (Vertaling grotendeels in de tekst).

²⁶ *S. Th.* I, qu. II art. 3: “Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.” (vert. bijna woordelijk in de tekst).

en vergaan. [aP211] Het is echter onmogelijk aan te nemen dat alles, wat is, van dien aard zou zijn. Want wanneer alles vergankelijk en toevallig ware, dan zou het iemand vrij staan aan te nemen, dat op een bepaald ogenblik *niets* werkelijk aanzijn heeft. Maar wanneer dit laatste waar zou zijn, dan zou ook *nu* niets zijn, omdat datgene, wat nog niet is, geen begin van zijn kan hebben gehad anders dan uit iets wat werkelijk aanzijn heeft.

Wanneer dus niets een *zijnde* is (van constante *vorm*), dan is het ook onmogelijk, dat iets *geworden* is. En op deze wijze zou dus *niets* bestaan, wat klaarblijkelijk een onzinnige bewering is. Derhalve kan niet alles wat *is* bloot *mogelijk* en van vloeiend karakter zijn, maar er moet iets *noodwendigs* en bestendigs in de dingen zijn. Nu vindt alles wat noodwendig is de oorzaak van zijn noodwendigheid al of niet buiten zichzelf. Er zijn noodwendige werkelijkheden, die een oorzaak voor haar noodwendigheid buiten zichzelf hebben. Deze oorzaken van de noodwendige dingen voegen zich weer in een keten, die evenmin tot in het oneindige kan worden voortgezet als de reeks van de werkoorzaken.

Het is derhalve noodzakelijk iets aan te nemen, dat in zichzelf noodwendig en blijvend is en niet de oorzaak van zijn noodzakelijkheid buiten zich heeft, maar voor de andere noodwendige dingen de (eerste) oorzaak is: dit wordt door ieder “God” genoemd.²⁷

Dit bewijs onderscheidt zich van de beide vorige weer alleen door zijn bijzonder gezichtspunt. De bewijsgang en de bewijsmiddelen dekken zich geheel met die van de laatste.

De vierde weg gaat uit van de verschillende graden, waarin de zgn. transcendentale bepalingen van het zijn, nl. de eenheid, waarheid, goedheid, volkomenheid en schoonheid in de dingen verwerkelijkt zijn. Dit bewijs is van *platonische* afkomst en werd evenzeer bij Augustinus, bij Pseudo-Dionysius en in het Monologium van Anselm v. Canterbury gevonden, terwijl het tot het traditionele gedachtegoed in de school van Thomas’ leermeester Albertus Magnus behoorde.

De wezens, die wij kennen, zijn *meer* of *minder* goed, waar, schoon, één enz. Dit “meer of minder” vindt bij Plato zijn oorsprong in het “apeiron”, in het materiemotief van het Griekse denken.²⁸ Het betekent volgens Thomas in de verschillende dingen een relatieve benadering [aP212] van iets, dat binnen een bepaalde soort “maxime”, dit is “in de hoogste graad” de desbetreffende zijnsbepaling bezit. Er bestaat dus iets, dat in de hoogste graad waar, goed enz. en dientengevolge in de hoogste graad *zijnde* is. Want volgens de aristotelisch-thomistische metafysica dekt het *zijn* zich met zijn transcendentale bepalingen.

²⁷ ib. “Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse, et non esse, cum quaedam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possibilis esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum” (vert. bijna woordelijk in de tekst).

²⁸ Vgl. Plato, *Philebos* 24 C: ὅπου γὰρ ἂν ἐνῆτον, οὐκ ἔατον εἶναι πόσον ἕκαστον, ἀλλ’ αἰὲρ σφοδρότερον ἡσυχαιτέρου καὶ τοῦναντίον ἐκάσταις πράξεσιν ἐμποιοῦντε τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον (Want waar zij [nl. het meer en minder] aanwezig zijn, laten zij niet een bepaalde omvang van ieder afzonderlijk toe, maar doordat zij steeds het heviger en rustiger en hun tegendeel aan ieder handelen toedelen, bewerken zij het meer en minder, en maken de bepaalde omvang te niet). En even te voren: Ἀεὶ δὲ γε, φαμέν, ἐν τε τῷ θερμωτέρῳ καὶ τῷ ψυχωτέρῳ τὸ μᾶλλον τὸ καὶ ἥττον ἐνί...

Ἀεὶ τοίνυν ὁ λόγος σημαίνει ἡμῖν τοῦτο μὴ τέλος ἔχειν’ ἀτελὴ δ’ ὄντε δῆπου παντάπασιν ἀπείρῳ γίγνεσθον. (In het warmer en kouder ligt echter, gelijk wij zeiden, steeds het meer en het minder... Ons onderzoek toont ons dus steeds, dat deze beide geen einde hebben. *Als eindeloze worden zij daarom ongetwijfeld tot onbegrensde*).

Wat nu *in de hoogste graad* in een bepaalde soort van dingen één, waar, goed enz. genoemd wordt, is de oorzaak van alles wat tot die soort behoort.²⁹ Dit wil zeggen: “Al die wezens, die op verschillende wijze aan de volkomenheid van zijn aandeel hebben, moeten noodzakelijk veroorzaakt zijn door een eerste wezen, dat het zijn in zijn volheid bezit. Daarom heeft Plato gezegd, dat men vóór iedere veelheid de eenheid moet stellen, en Aristoteles... dat datgene wat zijn en waarheid in de hoogste graad is, de oorzaak van alle zijn en alle waarheid is...”³⁰ En dit noemen wij God.

Bij de stelling: “Wat in de hoogste graad in een bepaalde soort van dingen één, waar, goed enz. genoemd wordt, is de oorzaak van alles wat tot die soort behoort”, heeft Thomas ongetwijfeld gedacht aan het platonische eidos als metafysische *zijnsgrond* van het *soortbegrip*. Maar hij laat deze gedachtegang te rechter tijd los in zijn conclusie.

Plato vatte immers de *eidè* of wezensvormen als “*ousiai*”, als zuivere vormsubstanties, die een zuiver *zijn* hebben los van de materiële dingen, die aan het materieprincipe van de vergankelijkheid en wording onderworpen zijn.

Thomas staat daarentegen op het aristotelisch standpunt, dat het rijk van de soorten dat van de “materie” is, dat de “materie” hier in de definitie van het zijn zelf ingaat en dat de species of soort dus niet los van de materiedingen kan bestaan, zodat hij bij het zoeken naar de eenheid boven de veelheid met Aristoteles rechtstreeks opklimt tot de godheid als absolute en enige zijnsvorm met terzijdestelling van de platonische *eidè*.

De *vijfde weg* eindelijk van Thomas’ godsbewijs is in de korte samenvatting van de *Summa Theologiae* van zgn. fysico-teleologische aard, doch neemt in zijn latere uitwerking een breder en universeler karakter aan.

“De vijfde weg”, zegt Thomas, “gaat van de leiding van de dingen uit. Wij zien namelijk, dat dingen, die (het denken en) de kennis ontberen, namelijk de natuurlichamen naar een bepaald doel werken, wat hieruit blijkt, dat zij altijd of meestal op dezelfde wijze handelen en wel om te bereiken, wat voor hen het beste is. Het wordt daaruit duidelijk, dat zij niet door blind toeval (casus), maar op grond van een bepaald oogmerk tot hun doel komen. Wat nu geen kennis heeft, dat streeft [aP213] slechts daarom naar een doel, wijl het door een met kennis en intellect begaafd wezen geleid wordt, zoals de pijl door de boogschutter. Er is dus een denkend principe, waardoor alle natuurdingen tot een doel geordend zijn. En zulk een principe noemen wij God.”³¹

In zijn latere uiteenzetting breidt Thomas dit zgn. fysico-teleologisch bewijs ook uit tot de denkende en kennende schepselen.

²⁹ S. Th. I. qu. II art. 3 : “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Inveniuntur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et mobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia... Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis et hoc dicimus Deum.” (vert. grotendeels in de tekst).

³⁰ S. Th. I. 44, 1: “Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno prima ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unum, et Aristoteles dicit... quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri...”

³¹ ib.: “Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.”

Bij een met kennis begaafd wezen berust de kennis en beoordeling van een doel op een primair “instinct”, dat eer een “werk van de natuur” dan een werk van de rede is. Deze innerlijke instinctieve drang is een “natuurfeit”, waaraan zich de kennis aanknoopt.

Dit instinct behoort dus als een bijzonder geval tot de reeks van eigenaardigheden van de “natuur”, die tot dit godsbewijs dienen. Onze wil stelt zich onwifelijkbaar doeleinden, maar zou dit niet doen, wanneer de “natuur” geen doeleinden had, want onze redelijke doeleinden zijn slechts de redelijk gevormde natuurdoeleinden.³²

Het ontologisch bewijs en zijn verhouding tot de zgn. kosmologische en fysico-teleologische

In deze vijf “bewijzen” voor het bestaan Gods ontbreekt, gelijk men zal hebben opgemerkt het beroemde zgn. ontologisch bewijs van Anselmus v. Canterbury, zoals deze dat in zijn *Proslogion* ontwikkelde.

Dit bewijs ging uit van de blote idee Gods als het hoogste Wezen, hetgeen ieder met het woord God zou bedoelen, en besloot uit deze idee tot het werkelijk bestaan Gods, omdat in het begrip van het hoogste Wezen zijn werkelijk bestaan reeds zou zijn opgesloten. Zou men immers dit werkelijk bestaan ontkennen, dan zou men zich in strijd met dit begrip een nog hoger Wezen kunnen denken, in zover men het wel werkelijk bestaan zou toeschrijven.

Thomas ontkent de doeltreffendheid van dit bewijs omdat uit een bloot *gedachte* werkelijkheid nog niet tot de existentie van dit gedachte Wezen kan worden besloten. Het werkelijk bestaan van een wezen kan aan het begrip ervan niets toevoegen, maar kan evenmin uit dit begrip alleen volgen.³³

Nu heeft Kant in het tweede boek van de “Transcendentale Dialektik” in zijn *Kritik der reinen Vernunft*³⁴ aangetoond, dat alle bewijzen voor het bestaan Gods, die gelijk de thomistische, bij de menselijke ervaring willen beginnen, tenslotte in het ontologische moeten overgaan, omdat zij in een begrip van het hoogste en allerreëelste Wezen uitmonden, [aP214] dat alle grenzen van onze ervaring overschrijdt, maar dat nochtans tot een werkelijk bestaand Wezen wordt gehypostaseerd.

De blote theoretische idee van de totaliteit van alle mogelijke predicaten van de empirische werkelijkheid wordt daardoor volgens Kant tot een zgn. “transcendentiaal ideaal”, d.i. een gedacht individueel wezen, waarin zich de idee volkomen zou belichamen en dat als zodanig tot oerbeeld en oorsprong van alle empirische dingen wordt verheven.

De empirische inzet van deze bewijzen is dus slechts camouflering voor het puur a-prioristisch bewijs uit de bloot-theoretische idee van het inbegrip van alle mogelijke predicaten.

Hoeveel waars ook in deze kritiek moge schuilen, zij raakt de *kern* van de zaak niet, omdat Kant van de vooropstelling uitgaat, dat het “transcendentale ideaal” van een “ens-realissimum” *autonoom* uit de “theoretische Vernunft” zelf voortkomt.

Onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken heeft echter aangetoond, dat deze vooropstelling *vals* is.

Ware zij juist, dan zou de oorsprongsidee in alle wijsgerige stelsels in beginsel dezelfde inhoud moeten hebben.

³² Vgl. *S. Th.* I-II, 10, 1.

³³ K. Barth heeft getracht Anselms godsbewijs nieuw te interpreteren vanuit diens adagium: “fides quaerit intellectum”. Het krijgt dan alleen betekenis vanuit het geloof waarin de Godsopenbaring reeds is aanvaard.

Maar daarmee valt het dan ook geheel buiten het kader van de “theologia naturalis” in haar pretentie van autonome weg tot de godskennis. Ik geloof dat dit ten aanzien van Anselm zelf inderdaad zo is. Historisch heeft het echter wel degelijk een belangrijke rol in de natuurlijke theologie gespeeld. Men weet bv. welk een plaats het in Descartes’ bewijs van de betrouwbaarheid van de wetenschappelijke kennis innam.

³⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, W.W. Grosherzog Wilhelm Ernst Ausg. Bnd 3, S.442 ff.

Dit nu is nawijsbaar niet, het geval. Veeleer neemt de transcendentale Oorsprongsidee in de verschillende wijsgerige stelsels telkens een andere inhoud aan, die in wezen door het *religieuze grondmotief* bepaald is.

Dat Kant zelf een goddelijke oorsprong voor de “natuur” afwijst en zijn godsídee een louter religieus-*ethische* inhoud geeft, hangt geheel samen met zijn uitgangspunt in het grondmotief van *natuur en vrijheid*, waarbij de “natuur” (opgevat in de zin van het natuurwetenschappelijk determineringsídeaal) tot de sfeer van een blote “verschijningswereld” wordt neergedrukt, terwijl het eigenlijk *noumenon*, de (aan de theoretische rede verborgen) *wortel* van de werkelijkheid, in de ídee van de vrije autonome persoonlijkheid wordt gezocht.

Deze humanistische oorsprongsídee is uiteraard radicaal verschillend van de godsídee van de aristotelisch-thomistische scholastiek.

Kant wijst in de grond van de zaak slechts daarom de mogelijkheid van een natuurlijke godskennis langs theoretisch-metafysische weg af, omdat bij hem de “theoretische rede” ook in haar (bloot regulatieve) ídeeën beperkt blijft tot de kennis van de “natuurverschijnselen” binnen het onderzoekingsveld van de mathematische natuurwetenschap en omdat het eigenlijk religieuze concentratiepunt voor zijn denken in het humanistisch vrijheidsmotief is gelegen.

Daarom kan Kant niet begrijpen, hoe ooit de theoretische ídee van de totaliteit van alle bepalingen van de “empirische werkelijkheid” het theoretisch denken wezenlijk op een transcendente Oorsprong zou kunnen richten.

In de Griekse filosofie daarentegen beweegt zich de oorsprongsídee tussen de polen van het religieuze materiemotief en het religieuze vormmotief. Bij Thomas is zij door het grondmotief van natuur en genade in zijn typisch romanistische conceptie bepaald.

De grondstelling van het metafysisch aristotelisch godsbewijs “Alles, wat in beweging is, wordt door iets anders bewogen”, waarbij Thomas’ “eerste weg” voor het bewijs van het bestaan Gods aanknoopt, kan alleen daarom tot de ídee van een “onbewogen Beweger” voeren, omdat Aristoteles de tijdelijke werkelijkheid in haar theoretische uiteenstelling [aP215] in waarheid *vanuit* het Griekse vorm-materiemotief benadert en daarbij van meet af het vormprincipe als het exclusief *goddelijke* vat. Dan wordt de “materie” als het principe van de beweging het principe van de *onvolkomenheid*, het principe van de vloeiende overgang van *mogelijkheid* tot *werkelijkheid*. Dan *moet* natuurlijk alle “beweging” op een “onbewogen Beweger” *gericht* zijn. Dit vorm-materiemotief in zijn typisch aristotelische conceptie sluit echter even zeker de Schriftuurlijk-christelijke *scheppingsídee* uit: Het materieprincipe laat zich hier nimmer uit het goddelijk vormprincipe *afleiden*, omdat het het *polaire tegendeel* van het laatste is. Wanneer Thomas dus uit het aristotelisch grondprincipe het bestaan van God als *Scheppende Oorzaak* tracht af te leiden, dan is hem dit weer alleen mogelijk, omdat hij a priori het vorm-materiemotief in de Griekse conceptie van de “natuur” aan de kerkelijke scheppingsleer heeft *aangepast*.

Het is overigens typerend voor de doorwerking van het Griekse religieuze grondmotief ook in Thomas’ godsídee, dat hij onder de volkomenheidspredicaten, die aan God in *eigenlijke* zin toekomen, wél intellect en wil, maar niet het *gevoel* opneemt en dat hij in het algemeen weigert datgene, wat met het “materieprincipe” samenhangt, in *eigenlijke* zin op God te betrekken.

Dit bewijst, dat het Griekse vormmotief Thomas, ondanks alle pogingen tot accommodatie aan het Schriftuurlijk scheppingsmotief, belet aan de zelfopenbaring van God als *absolute* en *integrale* Oorsprong van alle dingen, recht te laten wedervaren.

Het criterium voor wat in *eigenlijke* en wat slechts in *oneigenlijke* zin van God kan worden gezegd, is bij Thomas voornamelijk aan het Griekse vormmotief in zijn aristotelische conceptie georiënteerd.

Reeds Philo en Plotinus kenden alleen aan de goddelijke predicaten van de *eenheid* en *goedheid* in hun negatieve theologie een eigenlijke, positieve betekenis toe en deze zgn. transcendentale zijnsbepalingen waren aan het Griekse vormmotief ontleend.

De omkering van de axiomatic van de aristotelische zijnsleer in Heraclitus' dynamistische metafysica

Het valt op generlei wijze in te zien, hoe bv. Heraclitus, die het materieprincipe van de eeuwige vloeiing vergoddelijkt, langs de weg van Thomas' eerste en tweede godsbewijs zuiver theoretisch zou zijn te weerleggen.

Immers bij de religieuze verabsolutering van het materieprincipe kan het theoretisch denken geen enkele grond meer vinden, om voor de "beweging" in de zin van gestadige verandering een "onbewogen eerste Beweger" als eerste Oorzaak te postuleren. In dit geval wordt de eeuwige vloeiing van alle vormen het één en het al. De "beweging" is dan niet, gelijk bij Aristoteles, een overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid, maar zij is zelf de enige werkelijkheid, het enig *actuele*.

Natuurlijk kan men aantonen, dat bij deze verabsolutering van het materieprincipe in de theoretische gedachtegang innerlijke antinomieën moeten ontstaan, die er op wijzen, dat men niet straffeloos de [aP216] constante structuren van de tijdelijke werkelijkheid kan negeren,³⁵ evenals de verabsolutering van het starre vormprincipe in de Eleatische school tot een innerlijk tegenstrijdige negering van de dynamiek in de tijdelijke werkelijkheid leidde.

Deze stand van zaken werd voor de latere Griekse denkers aanleiding te trachten vorm- en materieprincipe tot een zekere synthese te brengen, omdat gebleken was dat zij zich niet tot elkaar lieten herleiden.

Maar reeds het feit, dat daarbij telkens aan een van de beide principes het *primaat* moest worden toegekend zonder dat het gelukte beide op een gemeenschappelijke oorsprong terug te voeren, wijst er op, dat hier van een innerlijke synthese geen sprake was, omdat de religieuze dialectiek van het grondmotief zulks uitsloot. Daarmee bleven ook de antinomieën in het Griekse denken.

Dat ook in de aristotelische metafysica deze religieuze dialectiek een werkelijke theoretische synthese van vorm- en materieprincipe belette, heb ik in mijn verhandeling over de thomistische zijnsleer aangetoond.

Deze dialectiek beheerst de *axiomatic* van de Griekse metafysica. De aristotelische wordt beheerst door de toekenning van het religieuze primaat aan het vormprincipe van de cultuur-religieuze in zijn ethisch-idealistische verdieping. Hier wordt de godheid als de zuivere denkactualiteit gezuiverd van alle belasting met het materieprincipe. Bij Heraclitus daarentegen is het materieprincipe, het principe van de eeuwig vloeiende levensstroom, zelf vergoddelijkt en als zodanig tot *Oorsprong* van alle tijdelijke werkelijkheid verheven.

M.a.w. bij ten grondslaglegging van Heraclitus' oorsprongsidee krijgt de gehele metafysica een *principieel andere axiomatic*.

De aristotelische, op het religieuze primaat van het vormprincipe gebouwde, metafysische grondbeginselen moeten dan in hun theoretisch gebruik precies worden omgekeerd. Een weerlegging van Heraclitus' dynamistische godsidee met behulp van het

³⁵ Men mene echter niet, dat het blootleggen van zulke theoretische antinomieën een in een religieus, hylo-zoïsme bevangen denker als Heraclitus werkelijk van ongelijk zou overtuigen. Want Heraclitus' denken, geleid door de verabsolutering van de beweging, *sanctioneert* al deze antinomieën, in een zgn. dialectische logica: de antithesis ontstaat op dit standpunt slechts door een isolering en stabilisering van de vormmomenten in de eeuwige stroom van het worden. Wanneer in waarheid alles in deze stroom is opgenomen, dan worden de tegenstellingen zelf fluïde. Slechts hij, die in de zinneschijn is bevangen, kan dan nog menen, dat de tegenstellingen in het leven absoluut zijn.

aristotelisch theorema: “Omne quod movetur ab alio movetur” berust dan eenvoudig op een evidente *petitio principii*.

De analogische hantering van het causaliteitsbegrip in de aristotelisch-thomistische metafysica

Wij merken overigens op, dat het causaliteitsbegrip hierbij in een volkomen ongekwalificeerde zin wordt gehanteerd in onmiddellijke oriëntering aan het even onomlijnde, wjl bloot analogisch zijnsbegrip.

Een dergelijk onomlijnd causaliteitsbegrip is reeds op zichzelf genomen in de wetenschap onbruikbaar. Wat voor wetenschappelijke zin kan het bv. hebben te poneren, dat de organische levensfunctie fysisch chemische veranderingen “veroorzaakt” wanneer deze veranderingen toch naar haar modale geaardheid niet tot organische levensfuncties [aP217] zijn te herleiden, evenmin als het omgekeerde mogelijk is?

Een wetenschappelijke verklaring wordt op deze wijze niet geboden. Het leggen van een causaliteitsverband tussen modaal verschillende aspecten van de werkelijkheid impliceert een onmiskenbare *metabasis eis allo genos*.

De aristotelisch-thomistische metafysica hanteert echter het causaliteitsbegrip juist in zulk een modaal ongekwalificeerde zin, omdat haar dit door het vorm-materiemotief is voorgeschreven. Haar causaliteitsbegrip moet zowel vormoorzaken als materieoorzaken, zowel zgn. doelloorzaken als zgn. werkoorzaken bevatten, omdat haar grondlegend *zijnsbegrip* door het vorm-materiemotief is bepaald.

En daar dit zijnsbegrip twee polen vertoont: de zuivere of absolute “vorm” (de godheid) en de zuivere of eerste “materie”, waarvan de eerste als volkomen actualiteit, de laatste als blote potentie of mogelijkheid wordt gevat, ligt reeds bij voorbaat aan het metafysische causaliteitsbegrip een idee van de zuivere vormoorzaak als “onbewogen beweger” ten grondslag, die in de eerste weg van Thomas’ godsbewijs uiteraard weer prompt als “gevolgtrekking” uit een schijnbaar strikt wetenschappelijke redenering te voorschijn moet komen.

Zolang men het causaliteitsbegrip in wezenlijk wetenschappelijke trant hanteert, gebruikt men het in een eenduidige zin, die door het modaal omlijnd onderzoekingsveld zelf is gekwalificeerd.

Kant vatte de causaliteit in zijn kenniskritiek in de mechanistisch-deterministische zin van het klassieke humanistische wetenschapsideaal en proclameerde haar dogmatisch tot een transcendentiaal-logische denkcategorie van de relatie, die a-priorisch op mogelijke zinnelijke ervaring is betrokken. Dit mechanistisch causaliteitsbegrip, dat de gehele klassieke fysica beheerste, moest in de XXe eeuw worden prijsgegeven, maar het had althans in zijn fysicaal gebruik een eenduidige zin. Het berustte hier op het grondprincipe van Galilei, dat niet het voortduren van een eenparige beweging, maar de verandering of het ophouden van een bewegingstoestand verklaring eist (het zgn. traagheidsprincipe).

Geheel anders het metafysisch causaliteitsbegrip van Aristoteles, dat naar een intrinsieke oorzaak van de beweging zoekt in de “natuur” van de dingen.

Het “zware lichaam” beweegt zich volgens de Griekse denker niet door een externe kracht, maar reeds ten gevolge van zijn innerlijke natuur, omdat het uit stoffen is samengesteld, die “van nature zwaar zijn” en in de beweging hun “natuurlijke plaats” zoeken. Op dit standpunt moet dus de *beweging als zodanig* verklaard worden. Het causaliteitsbegrip is hier niet in de modaal omlijnde zin van het fysisch bewegingsaspect gevat, maar op de innerlijke aard van de individuele “substanties” betrokken en deze innerlijke aard of “natuur” wordt weer naar het vorm-materieschema geconstrueerd. Ditzelfde metafysisch causaliteitsbegrip wordt toegepast ter verklaring van de “zelfbeweging” van de levende wezens. Maar steeds wordt het beheerst door het religieuze vorm-materiemotief in zijn

aristotelische conceptie, waarin de oorsprongsidee van een “onbewogen Beweger” impliciet is opgenomen. De “natuur van de dingen” als naaste oorzaak van hun spontane beweging wordt zelf bewogen door “datgene, wat hun natuur beweegt” (*moventur ab eo qui movet naturam*). Om dus de beweging te kunnen verklaren [aP218] heeft men een boven en buiten de beweging liggende oorzaak nodig, omdat men de beweging a-priorisch metafysisch vat als een *overgang* van *materie* naar *vorm*, van *potentie* tot *actualiteit*.

In Kants kritiek op het zgn. kosmologisch godsbewijs is althans één punt onweerlegbaar, nl. dat het theoretisch denken en het fysicale causaliteitsbegrip op zichzelf geen weg kan vinden om tot het werkelijk bestaan van een eerste onbewogen *Oorzaak* te besluiten.

Binnen eenzelfde modaal aspect kunnen de causale samenhangen nimmer boven het aspect zelf uitvoeren. Zodra men echter de causale samenhangen binnen verschillende aspecten van de werkelijkheid (bijv. binnen het psychisch, het biotisch en het fysisch-chemisch aspect) met elkaar in synthetische samenhang tracht te brengen, staat men voor transcendentale grondproblemen van de wetenschap, die principieel buiten de grenzen van het wetenschappelijke causaliteitsprobleem vallen. Dit zijn de drie grondproblemen van onze transcendentale kritiek, die onverbrekkelijk met elkaar verband houden. Hier zijn de onderlinge samenhang, de diepere worteleenheid en de Oorsprongseenheid van de theoretisch uiteengestelde aspecten van de tijdelijke werkelijkheid in het geding, die het wetenschappelijk onderzoek eerst mogelijk maken, maar die als vooronderstelden het theoretisch denken zelf te boven gaan. Het theoretisch denken kan slechts door zijn religieus grondmotief op de Oorsprongseenheid van de geschapen werkelijkheid worden gericht. Het kan echter nimmer autonoom uit de theoretische verscheidenheid tot de Oorsprongseenheid opklimmen.

Dat dit ook in de beide eerste aristotelisch-thomistische godsbewijzen niet het geval is, hebben wij hierboven aangetoond. Want de tweede weg van Thomas' godsbewijs verschilt principieel niet van de eerste.

Maar ook de derde weg van het bewijs onderscheidt zich, gelijk wij reeds opmerkten, niet principieel van de beide voorafgaande. Ook hij loopt over het metafysisch causaliteitsbegrip en daarmee impliciet over het analogisch zijnsbegrip in zijn bepaaldheid door het religieuze vorm-materiemotief. Dit bewijs komt hierop neer, dat de dingen waaraan wij *zijn* toekennen niet bloot uit de “materie” als het principe van de mogelijkheid of potentie zijn te verklaren. De materie komt eerst door haar *vorm* tot werkelijk aanzijn, die noodzakelijke voorwaarde is voor het *zijn* van de dingen.

Zo vloeit uit de samenstelling van de levende wezens uit vorm en materie de noodzakelijkheid van hun dood voort.³⁶

Er is zo een gehele reeks van noodzakelijkheden in de natuur aan te wijzen, die in de verhouding van oorzaak en gevolg staan, waarbij echter deze causale reeks een afsluiting eist in iets, dat de oorzaak van zijn noodzakelijkheid in zichzelf heeft, d.i. in God, als absoluut noodwendig Wezen.

Het behoeft geen verder betoog, dat ook dit bewijs de oorsprongsidee vooronderstelt, die het pretendeert langs zuiver wetenschappelijke weg uit de empirische werkelijkheid in haar theoretische uiteenstelling af te leiden. [aP219]

De vierde weg van het bewijs tracht uit de empirische graden van volkomenheid op te klimmen tot het goddelijk Wezen, dat de volkomenheid in oorspronkelijke zin bezit. Wij zagen echter reeds dat het criterium van de volkomenheidspredicaten goeddeels aan het aristotelisch vormprincipe is ontleend, gelijk de graden van meer of minder aan het

³⁶ Vgl. S. c. g. II cap. 30: “Et quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia (quod autem potest esse potest etiam et non esse), ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt sicut animal, quod ex contrariis compositum est... Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu existunt; et ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam.”

materieprincipe worden toegerekend. Het aristotelisch vormprincipe nu impliceert reeds de oorsprongsidee, die schijnbaar in streng wetenschappelijke betoogtrant uit de empirische graden van volkomenheid wordt afgeleid.

De vijfde weg van het bewijs, de zgn. fysico-teleologische, wordt door Kant de meest achtenswaardige onder de godsbewijzen genoemd en het spreekt ons inderdaad het meeste toe, *vooropgesteld echter dat wij reeds de religieuze overtuiging van het bestaan van een alwijs en voorzienig God meebrengen*. Daarmee is het echter als gepretendeerd *louter wetenschappelijk* bewijs reeds geoordeeld.

Het loopt evenzeer over het metafysisch causaliteitsbegrip maar vat daarbij in het bijzonder in het oog de zgn. “doeloorzaken”, gelijk die in de natuur empirisch zouden zijn verwerkelijk.

Vooropgezet wordt in dit bewijs, dat een doelstreving steeds een intellect onderstelt, zodat de redeloze natuurwezens voor zoverre zij naar een bepaald doel schijnen te werken, blijkbaar door een denkend wezen tot dit doel worden geleid.

En nu is het weer typerend, dat de gehele teleologie in de natuur analogisch naar het voorbeeld van de teleologie in het *cultuuraspect* wordt gevat, uit welks religieuze verabsolutering het aristotelisch *vormprincipe* werd geboren. Het door Thomas gegeven voorbeeld van de boogschutter en de pijl is een typisch voorbeeld van *culturele techniek*.

De mens heeft de pijl eerst een doelmatige vorm gegeven *naar vrij ontwerp* en *richt* nu zijn baan op een weer door de mens zelf in het oog gevat *doel*.

Maar de teleologische wending van het *culturele vormmotief* die de vijfde weg van Thomas’ godsbegrip beheerst, kan, gelijk Kant terecht heeft opgemerkt, nimmer tot de idee van een “*scheppende oorzaak*” voeren, maar ten hoogste tot de idee van een eerste *vormgevende Oorzaak*. Het materieprincipe met zijn heerschappij van de blinde anankè en tuchè blijft het noodwendig correlaat van het vormprincipe en is nimmer uit het laatste af te leiden.

De idee van een eerste *vormgevende oorzaak* ligt echter, gelijk wij gezien hebben, reeds als verborgen oorsprongsidee aan Thomas’ godsbewijs ten *grondslag*, zodat het laatste weer de noodwendige *petitio principii* bevat, die wij reeds in de vier andere “*viae demonstrationis*” hebben blootgelegd.

Hoe is dus in de metafysische theologia naturalis de ware stand van zaken? Dat zij inderdaad een *dogmatische schijnwetenschap* is, niet hierom, wijl ze door religieuze vooroordelen is bepaald, maar omdat zij haar religieuze vooroordelen voor zuiver theoretische axioma’s uitgeeft en eigenlijk niets anders doet dan in de *vorm* van een logisch bewijs haar a-prioristische oorsprongsidee te *expliceren*, die reeds *impliciet* vervat was in de tot theoretische axioma’s verheven *grondslagen* van de bewijsvoering.

Niet juist is dus Kants bewering, dat zij haar bewijzen tenslotte bloot uit logische begrippen zou voeren, die de tot de zinnelijke ervaring [aP220] beperkte denkcategorieën tot het “Unbedingte”, of de *absolute totaliteit* van alle “Bedingungen” zou uitbreiden.

De oorsprongsidee is nimmer uit een autonoom theoretische denkrichting verklaarbaar.

Zij is veeleer het doorslaand bewijs voor de *onzelfgenoegzaamheid* van het theoretisch denken ook in het intern wetenschappelijk onderzoek.

Want zonder oorsprongsidee is wijsgerig denken onmogelijk, onverschillig of de denker zich van de religieuze bepaaldheid van deze idee al of niet kritisch rekenschap heeft gegeven.

Maar volkomen onkritisch blijft de pretentie, dat men tot deze oorsprongsidee langs zuiver wetenschappelijke weg zou kunnen opklimmen en het bestaan Gods in die zin wetenschappelijk zou kunnen *bewijzen*.

Waarom de thomistische scholastiek de metafysische theologia naturalis niet kan prijsgeven

Waarom kan nu de thomistische scholastiek haar conceptie van de theologia naturalis als zuivere wetenschap niet prijsgeven? Hoe is het m.a.w. te verklaren, dat zij zich, gelijk de ervaring leert, door geen enkele kritiek op dit punt laat overtuigen?

Ook op deze vraag geeft onze transcendentale kritiek het afdoende antwoord. Het religieuze grondmotief van *natuur en genade*, dat heel de thomistische wijsbegeerte beheerst, *eist* in zijn typisch romanistische conceptie een onderbouw van een autonome natuurlijke godskennis onder de openbaringstheologie.

En het scholastisch natuurmotief is, gelijk wij gezien hebben, niets anders dan het Griekse vorm-materiemotief in zijn mislukte accommodatie aan het Schriftuurlijk scheppingsmotief.

De aristotelische opvatting van de menselijke “natuur” verhief de anima rationalis tot het vormprincipe van het mensbestaan en zag in de actuele theoretische denkfunctie (intellectus agens) het religieuze centrum van dit laatste, omdat zij de godheid als absolute nous, als het absolute ideaal van de theoria vatte.

De thomistische conceptie tracht wel deze aristotelische oorsprongsidee en haar idee van de menselijke natuur aan de kerkelijke leer aan te passen. Maar zij breekt niet met het dualistisch vorm-materiemotief zelf.

Zij breekt derhalve ook niet met de aristotelische opvatting, dat de menselijke natuur haar wezensvorm in de anima rationalis vindt, en dat de theoretisch-logische denkfunctie het orgaan is van de natuurlijke godskennis.

Zulks belet haar de weg van de kritische zelfbezinning in het wijsgerig denken radicaal te volgen. Het dogma van de autonomie van de “natuurlijke rede” kan zij daarom niet in zijn *ware geaardheid* vatten. Zij moet het voor een *zuiver theoretisch axioma* uitgeven.

Slechts waar de neothomistische scholastiek, gelijk zulks in onze tijd bij vele van haar vertegenwoordigers het geval is, de pater angelicus meer in *augustinische* trant gaat interpreteren, komt ook hier de weg vrij voor een transcendentale kritiek van het wijsgerig denken, die althans kan voeren tot de erkenning, dat het dogma van de autonomie [aP221] van de naturalis ratio in diepste zin door het religieuze grondmotief van het rooms-katholicisme is bepaald. Augustinus immers ontkende de autonomie van de natuurlijke rede tegenover het licht van de goddelijke openbaring. En al heeft de rooms-katholieke kerk zich op dit punt van de grote kerkvader gedistantieerd, het is toch zeer goed verenigbaar met haar leer, dat men de autonomie van de natuurlijke rede in laatste instantie bepaald acht door het centrale motief van de rooms-katholieke kerkleer, het motief van natuur en genade.

En dit is in het wijsgerig gesprek tussen Rome en reformatie een niet geringe winst. [mP222]

§5

De ontwikkeling van het humanistisch wijsgerig denken in het licht van de transcendentale kritiek¹

Weer principieel anders dan in het aristotelisme en de thomistische scholastiek was de modern-humanistische kijk op de rede-autonomie. Het humanisme brak in zijn wetenschapsideaal principieel met de Griekse idee van de “theoria” en verwierp iedere dogmatische binding van de natuurlijke rede aan een kerkelijk leergezag.

De “autonomie” werd hier tot een volstrekte “sovereiniteit”, die vooral in de verlichtingstijd ook de kerkelijke geloofsleer aan het forum van de menselijke rede onderwierp.

Maar ook deze opvatting van de autonomie van het theoretisch denken was geworteld in een *dialectisch grondthema van intrinsiek religieus karakter*.

De polaire tegenstelling van “natuur” en “vrijheid” wortelde in een onoplosbaar religieus conflict tussen het nieuwe religieuze persoonlijkheidsideaal van de vrije ethische zelfbepaling van de mens als absoluut “doel in zichzelf” en het door dit persoonlijkheidsideaal zelf opgeroepen moderne wetenschapsideaal, dat er naar streefde heel de ervaarbare werkelijkheid van hoog tot laag te *beheersen* door haar naar de *nieuwe denkmethode van de mathematische natuurwetenschap* te herscheppen in een gesloten theoretische keten van [mP223] oorzaken en gevolgen, waarin niets meer aan de determinering door het denken zou ontsnappen.

Eerst vanuit dit humanistisch grondthema wordt ook Kants kenniskritiek wijsgerig verstaanbaar.

Het primaat van het natuurmotief in de vóór-kantiaanse humanistische wijsbegeerte

In haar eerste ontwikkelingsfase had de humanistische wijsbegeerte de voorrang aan het wetenschapsideaal (het natuurmotief) toegekend.

Descartes ging uit van de absolute soevereiniteit van het scheppend mathematisch denken. Ook zijn “godsbegrip” was hieraan georiënteerd. Hij kende het mathematisch denken zelfs de bevoegdheid toe, de *boventijdelijke wortel* van de werkelijkheid te determineren. De denkende *ikheid* is volgens hem een “denkende substantie”, een “res cogitans”, welks wezenscentrum wordt gevormd door het klaar en onderscheiden denken, dat slechts in de mathematische methode haar keursteen vindt.

Naar hetzelfde mathematicistisch vooroordeel werd de gehele “lichamelijke wereld” onder de noemer van de “ruimtelijke uitgebreidheid” gebracht en naar haar wezen als “uitgebreide substantie”, “res extensiva”, gevat. Doch thans maakte zich de dialectische spanning binnen het humanistisch grondmotief in Descartes’ denken geldend. Het persoonlijkheidsideaal had zich wel in het scheppingsmotief van het wetenschapsideaal teruggetrokken, doch het weigerde zich aan de consequenties van het laatste te onderwerpen. In het mechanistisch wereldbeeld, dat de mathematische denkmethode zich van de “lichamelijke wereld” gevormd had, kon het zijn postulaat [mP224] inzake de vrije zelfbepaling van de menselijke persoonlijkheid niet handhaven. Daarom greep het religieus dualisme over in Descartes’ wijsgerige werkelijkheidsleer. De “redelijke ziel” werd *tegenover* de lichamelijke wereld tot “denkende substantie” verzelfstandigd. Het mathematisch denken blijft in de tegenstandsrelatie voor Descartes onherleidbaar tot zijn tegenstand: de lichamelijke uitgebreidheid. Daarom kon hij ook geen substantiële vereniging van “ziel” en “lichaam” aanvaarden. Immers, dan dreigde in Descartes’ wereldbeeld de vrijheid van het mathematisch denken, waarin zich bij hem het persoonlijkheidsideaal had opgelost, zelf aan

¹ Ik moet voor de bredere fundering van dit korte overzicht verwijzen naar Bk. I Dl. II van *De Wijsb. der Wetsidee*, waar men ook mijn bronnenmateriaal uitvoerig vindt weergegeven.

de mechanistische beschouwing van de werkelijkheid ten offer te vallen. Vandaar de scherpe scheiding tussen “denkende” en “uitgebreide” substantie, “ziel” en “lichaam”.

Deze beide substanties kunnen zich volgens hem slechts “*accidenteel*”, nimmer “*substantieel*” verbinden. De “ziel” moet worden beschouwd, alsof geen “lichaam” bestond en omgekeerd het “lichaam” alsof geen “ziel” bestond. Slechts in het goddelijk intellect is dit dualisme opgeheven, omdat naar Descartes’ godsbegrip de godheid door zijn absoluut mathematisch denken zowel de ziel als het lichaam scheppend heeft voortgebracht. Met het Griekse dualisme van “materielichaam” en “redelijke ziel” heeft dit cartesische dualisme naar zijn religieus grondmotief niets meer van doen.

De Engelse denker Thomas Hobbes daarentegen, de jongere tijdgenoot van de Franse wijsgeer, verwierp Descartes’ dualisme, waarin hij een willekeurig staketsel voor de doorvoering van het wetenschapsideaal zag.

Zijn gehele wijsgerig stelsel was georiënteerd aan de nieuwe mathematisch-natuurwetenschappelijke methode, waarmee Galilei de klassieke mechanica had gegrondvest. Daartoe trachtte hij *heel* de werkelijkheid, inbegrepen de psychische en de normatieve aspecten onder de grondnoemer van het “bewegend lichaam” te brengen. [mP225]

Dezelfde wetten van aantrekking en afstoting, die de mechanische lichaamsbewegingen beheersen, gelden volgens hem ook voor het gevoels- en denkleven van de mens en zelfs voor economie, recht en moraal.

Want ook de gevoels- en denkbewegingen, waardoor de menselijke samenlevingsverhoudingen “veroorzaakt” worden, zijn volgens hem slechts modaliteiten van de *beweging* qua talis.

Aan de doorvoering van dit wetenschapsideaal offerde hij theoretisch ook het ideaal van de vrije, autonome persoonlijkheid op. De menselijke wil is volgens hem onvrij, wjl beheerst door de mechanische causaliteitswet, welke voor alle bewegingen geldt.

En toch kwam het humanistisch persoonlijkheidsideaal als de verborgen religieuze stimulans van heel dit mechanistisch stelsel weer duidelijk tot openbaring, waar Hobbes de mathesis en de mathematische natuurwetenschap verheerlijkt als de grote verlichtsters van de mensheid, die de menselijke persoonlijkheid zullen bevrijden uit “het rijk van de duisternissen”, waarin zij in de middeleeuwen door de binding van de “rede” aan het kerkgezag was verzonken geweest! [mP226]

Het is dan de Duitse wijsgeer Leibniz, die in zijn metafysisch stelsel beproeft de dialectische spanning tussen “natuur” en “vrijheid”, wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal, door een kunstige religieuze synthese op te heffen.

Aan de “zinnelijke verschijningswereld”, gelijk zij door de zinnelijke ervaring gevat wordt, ligt volgens hem, evenals voor zijn voorgangers, een “werkelijkheid op zichzelf” ten grondslag, die alleen aan het theoretisch wijsgerig denken toegankelijk is. Deze “ware werkelijkheid” achter de zinnelijke verschijnselen in ruimte en tijd lost hij naar mathematische denkmethode op in metafysische “krachtpunten”, die hij zich alle zonder onderscheid “bezielt” denkt en die hij *monaden* noemt. Bij deze metafysische constructie werd hij geleid door de methode van de door hem ontdekte oneindigheidsrekening, waardoor hij zowel het ruimtelijk- als het bewegingscontinuüm in oneindig kleine grootte (differentialen) leerde te benaderen, die weer door de zgn. integraalrekening tot het continuüm kunnen worden herleid.

In de “ruimtelijke verschijningswereld” heeft het punt geen werkelijk bestaan. Maar in de, alleen aan het theoretisch denken toegankelijke, *metafysische* wereld heeft het volgens hem een diepere realiteit.

De “monaden” zijn de ware metafysische bouwstenen, waaruit het heelal is samengesteld. Zij alle zijn bezielt, zowel de monaden van de stoffelijke lichamelijke wereld als de geestelijke “zielemonaden”.

Zij zijn zonder inwerking op elkaar, volstrekt in zich gesloten, “vensterloos”. Iedere monade leeft in voorstellingen, waarin zich heel het monadensysteem weerspiegelt. Door de wet van de voorbeschikte harmonie corresponderen de voorstellingen van de ene monade met die van de overige. Het onderscheid tussen de stof- en zielemonaden bestaat alleen in de helderheidsgraad [mP227] van haar voorstellingen. De stofmonaden zijn verzonken in nog onbewuste voorstellingen. In de zielemonaden zijn de voorstellingen (percepties) bewust en deze helderheidsgraad bereikt zijn creatuurlijk hoogtepunt in de klare en duidelijke begrippen (appercepties) van het menselijk mathematisch denken. In de godheid als hoogste monade eindelijk vinden wij de “intellectus archetypus”, het oorspronkelijke scheppende denken, dat alleen door zijn mathematische denkactiviteit alle schepsel in het aanzijn roept, terwijl het *menselijk* mathematisch denken slechts in theoretische zin scheppend kan construeren, slechts een “ectypisch intellect” is.

Er is in de metafysische wereld dus een opklimmende reeks van monaden: de laagste plaats wordt bekleed door de stofmonaden, de hoogste door de goddelijke monade. Maar deze oneindige metafysische reeks van discrete, bezielde krachtpunten wordt “geïntegreerd” door de metafysische wet van de continuïteit, volgens welke de leden van de reeks in oneindig kleine overgangen elkaar naderen en zo de totaliteit van het universum vormen. Immers de stof- en geestesmonaden onderscheiden zich slechts in de helderheidsgraad van haar voorstellingen. Tussen de “onbewuste” en de “bewuste” voorstellingen zijn oneindig kleine overgangen. Op deze wijze weet het metafysisch denken toch weer de continuïteit tussen de discrete monaden te construeren.

Zo was het scherpe dualisme, dat Descartes ter wille van het persoonlijkheidsideaal tussen “lichaam” en “ziel” had aangenomen, overbodig geworden.

Het wetenschapsideaal scheen de weg te hebben gevonden, om het persoonlijkheidsideaal in zich op te nemen, zonder zijn aanspraken op volgestrekte continuïteit [mP228] in zijn doorvoering halverwege op te geven.

Maar nog altijd had het wetenschapsideaal de *voorrang* in de humanistische wijsbegeerte. Het humanistisch denken had nog niet de weg van de kritische zelfbezinning ingeslagen. Men gaf zich nog geen rekenschap van de waarheid, dat de eigenlijke *wortel* van het wetenschapsideaal in het persoonlijkheidsideaal school, en dat het streven, de gehele werkelijkheid door de mathematisch-natuurwetenschappelijke methode te beheersen, door het nieuwe persoonlijkheidsideaal van de vrije zelfbepaling was opgeroepen.

Het kritisch keerpunt in de humanistische filosofie

Kants kenniskritiek in het licht van de dialectische ontwikkeling van het humanistisch grondthema

Na de hoogconjunctuur van het humanistisch wetenschapsideaal kwam echter de kritische reactie. Rousseau verweet de moderne wetenschap, dat zij het oerrecht van de menselijke persoonlijkheid, haar vrijheid en autonomie, had genegeerd. Hij predikte het volgestrekte primaat van het persoonlijkheidsideaal, dat hij in een gevoelsreligie zocht te funderen.

Tegelijkertijd ondergroef David Hume door zijn psychologische kenniskritiek de grondslagen van de moderne natuurwetenschap, die na Galilei door Newton tot haar klassieke hoogte was gebracht.

In dit stadium van de dialectische ontwikkelingsgang van de humanistische wijsbegeerte trad Kant met zijn zgn. “transcendentale” kritiek van de menselijke kennis op. [mP229]

Rousseau’s hartstochtelijke prediking van de autonome vrijheid van de persoonlijkheid had hem de ogen geopend. Ook Leibniz’ metafysica had door de overspanning van het wetenschapsideaal deze vrijheid niet kunnen redden, zij had de

menselijke persoonlijkheid tot een “geestelijke automaat” gedegradeerd, die zich had te voegen in een metafysische monadenreeks, welke door een mathematische denkmethode was geconstrueerd.

Anderzijds had Humes kenniskritiek door haar overspanning van de zinnelijke zijde van de menselijke ervaring de grondslagen van de moderne natuurwetenschap ondermijnd.

Kant wilde echter nòch het persoonlijkheidsideaal nòch het wetenschapsideaal prijsgeven. Hij had van Locke, Hume en Rousseau geleerd, dat de wetenschap nimmer de diepste wortel van het mensenleven kan blootleggen en dat dus de theoretische metafysica, die langs wetenschappelijke weg tot het wezen van de “menselijke ziel” meent te kunnen doordringen, op een overschrijding van de grenzen van de wetenschappelijke kennis moet berusten. Kant kon van humanistisch standpunt de wortel van het menselijk bestaan slechts vinden in de idee van de vrije zedelijke zelfbepaling, gelijk ze in het humanistisch persoonlijkheidsideaal sinds de renaissance was gepredikt. Aan het primaat van dit persoonlijkheidsideaal boven het wetenschapsideaal viel dus voor hem niet meer te twijfelen, sinds hij zich van de voosheid van de metafysica van het deterministisch wetenschapsideaal had rekenschap gegeven.

Maar tot een prijsgave van het laatste was hij onder geen beding bereid. Er moest een kritische grensscheiding worden gevonden, waardoor een soort evenwicht in de dialectische spanning van het humanistisch grondthema zou worden bereikt. [mP230]

Daartoe diende in Kants kenniskritiek de begrenzing van het wetenschapsideaal tot de *zinnelijke verschijnselen*.

De denkcategorieën van het verstand zijn in haar kenniswaarde beperkt tot een “zinnelijke materie”, maar zij zijn niet - gelijk Hume had geleerd - uit de zinnelijke ervaringsindrukken *ontsprongen*. Het wetenschappelijk denken heeft een autonomie, een scheppende vrijheid, in zijn a-priorische synthetische werkzaamheid, waardoor het zijn “gegenstand” eigenmachtig de wet voorschrijft in zijn logische *vormgeving*. Maar deze logische *vorming* blijft aan een zinnelijke *materie* gebonden, die het verstand niet zelf geschapen heeft, doch die het *ontvangt*.

De nieuwe religieuze zin van het vorm-materiethema in Kants kritische wijsbegeerte Waarom Kant zijn kenniskritiek niet in zijn zgn. praktische filosofie wilde funderen

Zo krijgt het Griekse vorm-materiethema in Kants kenniskritiek een geheel nieuwe zin. Het dient thans om de *aanspraken van het humanistisch wetenschapsideaal ten behoeve van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in te perken*: Buiten de grenzen van de zinnelijkheid heeft het wetenschappelijk denken geen recht van spreken. De natuurwetenschappelijke causaliteitscategorie, waardoor het theoretisch denken naar een volledige determinering en beheersing van de “natuurverschijnselen” streeft, geldt niet buiten het gebied van de zinnelijke verschijnselen. Zij kan dus de kern van de menselijke persoonlijkheid, haar autonome vrijheid, niet overheersen.

Tussen de door het wetenschapsideaal bepaalde *natuurwetten* en de door het persoonlijkheidsideaal gestelde *normen* voor het zedelijk handelen, wordt een onoverbrugbare kloof gesteld.

Het vorm-materiethema is m.a.w. door Kant opgenomen in het religieuze grondmotief van de humanistische wijsbegeerte, gelijk Thomas van Aquino het had opgenomen in het grondmotief van het rooms-katholieke denken. [mP231]

In beide gevallen onderging het Griekse grondmotief uiteraard een *principiële wijziging van religieuze zin*.

Waarom weigerde Kant nu zijn religieuze conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal als de eigenlijke grondslag van zijn postulaat van de denkaautonomie te erkennen? Waarom wilde hij tussen “denken” en “geloven” zulk een scherpe kloof stellen?

Omdat de erkenning van de afhankelijkheid van zijn gehele kenniskritiek van het religieuze vooroordeel van de zedelijke autonomie van de menselijke persoonlijkheid voor hem een prijs gave zou hebben betekend van de autonomie van de wetenschap, een prijs gave van dat wetenschapsideaal, dat voor hem krachtens de traditie van de verlichtingstijd een *eigenmachtige religieuze waarde* bezat.

Kant zat nog veel te zeer vast aan de tijdgeest van de “Aufklärung” dan dat hij het ideaal van een natuurwetenschappelijke beheersing van heel de tijdelijke werkelijkheid aan een consequente doorvoering van de tendensen van het persoonlijkheidsideaal had willen ten offer brengen.

In zijn *Kritiek der teleologische oordeelskracht*, die als een soort verbindingsschakel tussen de *kritiek van de theoretische* en die van de *praktische rede* bedoeld was, ging Kant toch niet verder dan tot een subjectieve “als-ob”-beschouwing, die geen aanspraak op wetenschappelijke waarde kan maken. “Natuur” en “historie” worden door het teleologisch oordeelsvermogen onder een doelmatigheidsgezichtspunt beschouwd, *alsof zij* aan de verwerkelijking van de vrijheidsidee dienstbaar waren. Maar dat het zo *in waarheid is*, waagt Kant niet te poneren.

Het absolute vrijheidsidealisme

Eerst het na-kantiaanse idealisme, gelijk dit door het driemanschap Fichte, Schelling, en Hegel wordt vertegenwoordigd, was bereid de humanistische vrijheidsidee ook op het gebied van de “natuur” tot gelding te brengen en het oude wetenschapsideaal zelfs op zijn ooreigen domein, dat van de natuurwetenschap, aan te tasten.

Eerst dan krijgt de vrijheidsidee in de realiteitsbeschouwing zulk een absoluut karakter, dat zij schijnbaar geen concurrentie van het wetenschapsideaal meer te vrezen heeft: Kants “kritisch” idealisme wordt omgezet in een *absoluut* idealisme.

Het wetenschapsideaal keert echter, krachtens de polaire structuur van het humanistisch grondthema, [mP232] ook in dit absoluut vrijheidsidealisme in een nieuwe vorm terug, waarin het opnieuw in dialectische spanning met het persoonlijkheidsideaal komt.

De transpersonalistische conceptie van de “vrijheidsidee” en de oorsprong van het nieuwe historicistisch wetenschapsideaal

De poging het wetenschappelijk denken zelf met de vrijheidsidee te doordringen, en “natuur” en “vrijheid” dialectisch *ineen* te denken, voert tot een nieuwe wetenschapsbeschouwing, welke zich niet langer aan de methode van de mathematische natuurwetenschap, maar aan die van de historiewetenschap oriënteert.

Hieraan lag een nieuwe conceptie van het persoonlijkheidsideaal ten grondslag. Kants opvatting van de autonome vrijheid was *individualistisch* en *rationalistisch* geweest. Het “*autos*”, de zelfheid van de mens, ligt volgens hem in de “*nomos*”, de algemene regel van de zedewet. Voor de individualiteit in aanleg en gaven was daarbij geen plaats geweest. Ieder menselijk individu is naar zijn *zedelijk wezen* volgens Kant een autonome vrije persoonlijkheid, die naar dezelfde algemene regel, de zgn. categorische imperatief, haar wil bepaalt. De individuele persoon is idealiter slechts een exemplarisch geval van de autonome zedewet, gelijk de “natuurverschijnselen” volgens hem slechts een exemplarische toepassing zijn van de *natuurwetten*. In deze rationalistische opvatting van de menselijke persoonlijkheid behield het humanistisch wetenschapsideaal in zijn natuurwetenschappelijke oriëntering nog steeds zijn invloed. Slechts op esthetisch terrein bleef bij Kant plaats voor de geniale individualiteit. Daardoor kwam hij ook niet tot een wezenlijke *gemeenschapsidee*, tot de idee van een “geestelijk-zedelijk rijk”, waarin de individuele persoonlijkheden elk naar eigen aanleg en individuele gaven *innerlijk* tot een hogere totaliteit verbonden zijn.

De nieuwe conceptie, welke het absolute vrijheidsidealisme aan het humanistisch persoonlijkheidsideaal gaf, ging daarentegen in *irrationalistische* richting. [mP233]

Het humanistisch irrationalisme

Reeds de vroeg-romantiek dreef de spot met Kants “burgerlijke wetsmoraal” en stelde daartegenover haar “geniale moraal”, volgens welke de geniale persoonlijkheid niet in een algemene massale regel, maar in haar onvergelijkelijke individuele aanleg het richtsnoer voor haar handelen vindt.

Niet langer mocht in de idee van de autonomie het *autos* uit de *nomos* worden afgeleid, maar veeleer moest omgekeerd de *nomos* uit het *individuele autos* ontspringen.

Zo openbaart zich binnen het humanistisch persoonlijkheidsideaal zelf een polaire tegenstelling tussen de *rationalistische* en de *irrationalistische* opvatting. De eerste zoekt de subjectieve individualiteit van de persoonlijkheid in de wet, in de algemene regel, op te lossen; de laatste zoekt omgekeerd de wet te herleiden tot een individuele openbaring van de subjectieve individualiteit.

Deze overspanning van de subjectieve individualiteit moest vanzelf tot een overspanning van de gemeenschapsidee voeren. Wilde men immers op dit standpunt niet in een volstrekt anarchisme op zedelijk en rechtsgebied vervallen, (gelijk zulks door Friedrich Schlegel was gepropageerd in zijn roman *Lucinde*) dan moest althans boven de individuele persoonlijkheid een boven-individuele gemeenschap van persoonlijkheden worden aanvaard, die als een “Überperson” haar gemeenschapswil tot richtsnoer voor het individuele handelen zou kunnen verheffen.

Ook deze “Überperson” kon men dan irrationalistisch vatten. Haar “algemene wil” was geen mathematisch geconstrueerde “volonté générale” in de zin van de vroegere humanistische natuurrechtsleer, maar slechts het concrete uitvloeisel uit haar [mP234] individuele gemeenschapsaard.

De autonomie van de individuele persoonlijkheid meende men te handhaven, doordat men de gemeenschapswil als de ware individuele zedelijke wil van alle leden van de gemeenschap vatte. Slechts *in* de gemeenschap komt de individualiteit tot haar recht. Zij kan slechts *in* de gemeenschap worden gevat, zoals in een levend organisme de individuele functies van de organen slechts in haar betekenis voor het *individuele geheel* kan worden verstaan.

Bij een dergelijke opvatting van de vrijheidsidee moest het natuurwetenschappelijk denken, zoals dat in de klassieke fysica tot ontwikkeling was gekomen, wel geheel zijn bekoring verliezen. Het absolute vrijheidsidealisme zag daarin slechts de nawerking van de individualistische en rationalistische denkwijze van de “Aufklärung”. Ook de wetenschap moest met de nieuwe geest van het vrijheidsidealisme worden doordrongen en men meende in de *historie* het onderzoekingsveld te hebben gevonden, waar het bestaansrecht van de irrationalistische en boven-persoonlijke denkwijze zich het meest pregnant openbaart.

De historicus kan het niet gaan om het opsporen van algemene wetten, die de individuele gebeurtenissen en persoonlijkheden volledig determineren. Hem boezemt juist het *eenmalige* en *individuele* belang in. Het gaat hier niet om een verstandelijk natuurwetenschappelijk *begrijpen* van wetmatige betrekkingen, maar om een *geestelijk verstaan* van individuele samenhangen in een boven-individueel verband, samenhangen, die zich nimmer op dezelfde wijze herhalen.

Reeds in het laatst van de 18^e eeuw had Herder in de volkeren en naties *individuele historische totaliteiten* ontdekt, die ook de individuele aard van haar *leden* bepalen. [mP235]

Fichte had in zijn laatste periode een gehele methodologie van de historiewetenschap uitgewerkt, waarbij hij de historie als het “wetteloze” scherp tegenover het onderzoekingsveld

van de natuurverschijnselen stelde, al erkende hij in de cultuurontwikkeling een “verborgen wet” van de voorzienigheid (Gods verborgen raad).

De leer van de volksgeest en de strijd van de historische school tegen het humanistisch natuurrecht

De invloed van Schelling

De leer van de individuele volksgeest deed haar intrede, die door de historische rechtsschool tegen de rationalistische natuurrechtsleer werd in het veld gevoerd. Terwijl de laatste - onder invloed van het mathematisch wetenschapsideaal - een eeuwige natuurrechtsorde en een eeuwige natuurlijke moraal uit de algemene redelijke mensennatuur meende te kunnen afleiden, die voor ieder volk en voor iedere periode zou passen, leerde de historische school onder leiding van Friedrich Carl von Savigny, dat iedere rechtsorde het historisch product is van een individuele volksaard, een individuele volksgeest, die de gehele nationale “cultuur” heeft voortgebracht, waarvan recht, taal, omgangsvormen, kunst enz. slechts onzelfstandige aspecten zijn. “Natuur” en “vrijheid” zijn in deze individuele volksgeest dialectisch verenigd. Weliswaar brengt ieder volk zijn cultuur in “vrijheid” voort, maar in het historisch ontwikkelingsproces spoelt de boven-individuele traditie een regulerende rol. Deze traditie beheerst aanvankelijk de mensen “onbewust”. Zij werkt als de individuele natuur van een volk met innerlijke noodwendigheid, die eerst in een hogere fase van de cultuurontwikkeling tot bewustzijn komt, wanneer de wetenschap vrij vormend in het ontwikkelingsproces gaat ingrijpen. Onder invloed van het wetenschappelijk historisch denken wordt de historische noodwendigheid in de vrijheid opgeheven, doordat de cultuur bewust wordt gevormd met kennis van de band van het verleden en dus in de lijn van de historische continuïteit. [mP236]

In de historische denkwijze wordt dus de “natuur” in de lijn van de ontwikkeling tot “vrijheid”.

Zo had Schelling beproefd ook de natuurwetenschap van de idealistische vrijheidsidee te doordringen, door zijn leer van de potenties, die *in het ontwikkelingsproces* reeds in de natuurverschijnselen een individuele scheppende vrijheid tot openbaring brengen, waarvoor de vroegere mechanistische verklaringswijze geen oog had. Hij kon daartoe reeds wijzen op de elektromagnetische verschijnselen, die zich in het mechanistisch beeld niet lieten voegen. En hij wees vooral op de ontwikkeling van de levende organismen, waarin zich een doelmatig plan uitwerkt. De historie in de zin van de cultuurontwikkeling werd zo als de hogere trap van de natuurontwikkeling gezien: de “natuur” zelf is in haar “potenties” van de vrijheidsidee doordrongen.

Zo kwam de wetenschapsbeschouwing onder invloed van het opkomend *historisme*, dat aanvankelijk door de geest van het vrijheidsidealisme was bevrucht.

De invloed van de historische school in de antirevolutionaire staatsleer

De eis van reformatie ook hier

De nieuwe historische denkwijze begon ook op het christelijk denken beslag te krijgen. De lutheraanse antirevolutionaire schrijver en staatsman Friedrich Julius Stahl bracht het irrationalistisch grondmotief van de historische school in verband met het christelijk motief van “de leiding Gods in de historie”, die hij op het voetspoor van Fichte en Schelling met Gods verborgen raad vereenzelvigde. Hij zag “Gottes Fügung” overal in de historie werken, waar de ontwikkeling door stil werkende “onbewuste krachten”, buiten menselijk toedoen was geleid. Zo kwam hij er toe het “gewoonterecht”, waarin hij een onbewuste werking van de volksovertuiging zag, “heiliger” te noemen dan het “wettenrecht”, dat slechts menselijk maakwerk zou zijn. [mP237]

Het is bekend, hoe deze beschouwing ook in Nederland onder de antirevolutionaire schrijvers ingang vond. Zij verbond zich, gelijk reeds in de historische school het geval was, met een irrationalistische opvatting van “de normatieve [244a] kracht” van de geschiedenis: Men moest piëteit hebben voor alles, wat zich “buiten menselijk toedoen onder Gods leiding” in de historie van een volk had gevormd, voor zover het niet in strijd kwam met een uitdrukkelijk geopenbaard goddelijk gebod in de “zedewet”. Men meende in christelijke kring bij deze historische beschouwing de beste steun te vinden in de strijd tegen de revolutionaire natuurrechtelijke leer van de Franse revolutie met haar theorie van de aangeboren mensenrechten van vrijheid en gelijkheid. Maar dat in deze gehele historiebeschouwing het humanistisch grondmotief van “natuur” en “vrijheid” doorwerkte, en dat anderzijds in de leer van de aangeboren mensenrechten van vrijheid en gelijkheid in wezen de grondslagen van het burgerlijk recht waren geformuleerd, werd veelszins zelfs niet opgemerkt.

De transcendente kritiek van het wijsgerig denken moet ook hier tot *reformatie* voeren.

De dialectische spanning tussen het nieuwe historicistisch wetenschapsideaal en de humanistische vrijheidsidee

Het historisme, uit het vrijheidsidealisme geboren, bleek al spoedig voor het humanistisch persoonlijkheidsideaal een gevaarlijke tendens in zich te sluiten. Zolang het door de humaniteitsidee gebreedeld werd, zolang men in de “individuele volksgeesten” slechts tijdelijke historische openbaringen zag van de eeuwige idee van de mensheidsgemeenschap als “geestelijk rijk van vrije persoonlijkheden”, kon zich deze gevaarlijke tendens nog niet ten volle openbaren. Wel voerde zij reeds in de germanistische vleugel van de historische school tot een oppositie tegen de grondbeginselen van het burgerlijk recht, gelijk die in het Romeinse *ius gentium* in bevruchting door het *ius naturale* zich hadden ontwikkeld, en mede door de invloed van de humanistische natuurrechtsleer in de moderne codificaties overgingen; wel leidde ze hier aanvankelijk tot een verheerlijking van het Germaanse volksrecht, dat de gehele rechtstoestand aan de [mP238] volksgemeenschap bond.

Maar reeds Gierke, een van de grootmeesters van de germanistische richting, zag tijdig het gevaar van de historicistische volksverheerlijking in en sloot een compromis met de klassieke idee van het natuurrecht, dat van de algemene redelijke mensennatuur uitging en de mens ook buiten de volksgemeenschap onverbreekelijke rechten toekende.

Naarmate echter het historisme in nauw bondgenootschap met de moderne sociologische denkwijze² het wetenschappelijk denken ging overheersen, bleek ook het vrijheidsidealisme niet bestand tegen de relativistische tendensen, welke zich in de historische denkwijze geldend maakten.

Waren de vermeend eeuwige “ideeën” niet zelf historisch bepaald? Hoe kon een wetenschappelijk denkend mens zich nog overgeven aan de idealistische speculaties, en menen zich buiten de historische ontwikkelingsstroom te kunnen plaatsen, die heel de “ervaarbare werkelijkheid” in zich besluit?³

Het nieuwe historicistisch wetenschapsideaal wilde alles *historisch* verstaan en had geen waardering meer voor het geloof in de autonome vrijheid van de menselijke persoonlijkheid in haar idealistische conceptie.

Darwinisme en marxisme ondergroeven in onderling bondgenootschap het geloof in de onveranderlijke redelijke mensennatuur.

² Vgl. hierover mijn *Recht en historie* (referaat voor de wetenschappelijke samenkomst van de Vrije Universiteit Assen 1938).

³ Vgl. Nietzsches uitspraak (WW hist. krit. Gesamtausg. Bd V, 37): “der Mensch *musz* von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, *warum* er existiert.... Und immer wieder wird von Zeit zu Zeit das menschliche Geschlecht decretieren: “es gibt etwas, über das absolut nicht mehr gedacht [gelacht] werden darf.”

Nietzsche en de Deense filosoof Sören Kierkegaard luidden de doods klok over het Duitse idealisme. [mP239]

Het innerlijk vervalproces van de humanistische wijsbegeerte en de actualiteit van de transcendentale kritiek van het filosofisch denken

Het innerlijk vervalproces van het humanisme als levens- en wereldbeschouwing openbaarde zich zelfs bij denkers, die de kantiaanse of hegeliaanse wijsbegeerte in de XX^e eeuw tot herleving zochten te brengen. Het historistisch denken scheen geen terugkeer tot de idealistische metafysica van het persoonlijkheidsideaal meer te gedogen. Antihumanistische geestesstromingen kwamen uit het moderne relativistisch historisme op en veroorzaakten die crisis in de grondslagen van de westerse cultuur, waarover wij reeds in onze inleiding spraken. Zij raakte niets meer of minder dan de *grondslagen van de wijsgerige denkgemeenschap van het Avondland*. Juist in het licht van deze gehele ontwikkelingsgang is de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken, gelijk zij door de wijsbegeerte der wetsidee is ingesteld, in hoge mate *actueel*. Nu allerwege de vroegere grondslagen, waarop men meende te kunnen bouwen, door de stormen van een geweldige overgangperiode zijn losgewrikt, en over de gehele linie de geestelijke strijd zich als een strijd van *religieuze overtuigingen* ontpopt, gaat het niet meer aan op de oude dogmatische wijze de “autonomie van de rede” voor een wetenschappelijk axioma uit te geven.

In de tijd, waarin het humanistisch grondthema nog schier onbetwist het wijsgerig denken beheerste moge zulks verklaarbaar zijn geweest.

De betekenis van de transcendentale kritiek voor het humanisme en het rooms-katholicisme

Wie echter in de tegenwoordige geestelijke crisis zich nog op dit dogmatisch standpunt meent te kunnen [mP240] terugtrekken, teneinde daarmee de weg van de kritische zelfbezinning in het wijsgerig denken af te snijden, toont daarmee, niets van de oorzaken van deze crisis te hebben verstaan en tot een epigonendom te behoren, dat aan de tegenwoordige generatie niets meer te zeggen heeft.

Zal de *humanistische wijsbegeerte* nog een toekomst hebben, dan zal zij moeten beginnen het religieuze karakter van haar grondmotief openlijk te erkennen en het niet te camoufleren onder dogmatische machtsspreuken, die nu eenmaal haar invloed voor een belangrijk deel verloren hebben. De volle inzet van de persoonlijkheid in de strijd van de geesten is zonder religieuze concentratie onmogelijk. Wie op wijsgerig terrein aan een absolute waarheid vasthoudt, mene niet, dat hij tegelijkertijd die waarheid kan relativiseren tot een zuiver-theoretisch gebied.

Wat het rooms-katholicisme aangaat, dit is zich in zijn wijsgerig denken in het algemeen zijn grondmotief wel bewust gebleven. Dat de overgrote meerderheid van de rooms-katholieke denkers nochtans niet de religieuze bepaaldheid van hun wijsgerige inzichten kunnen toegeven, is, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, goeddeels aan dit grondthema zelf te wijten. De religieuze synthese, welke daarin is voltrokken, hindert hem, die haar aan zijn wijsgerig denken ten grondslag legt, tot de eigenlijke religieuze wortel van zijn opvatting van de “natuur” door te dringen. Wat zou dit laatste immers betekenen? Dat de rooms-katholieke denker zou toegeven, dat deze, door de rooms-katholieke kerk gesanctioneerde natuuropvatting van *heidense* oorsprong is en dat dus *reformatie* ook van het kerkelijk standpunt eis is van de christelijke religie.

Zulks is uiteraard van een “bon catholique” niet te verwachten. De onfeilbaarheid van de roomse kerkleer is immers voor hemzelf een geloofsartikel.

Maar dit sluit niet uit, dat ook op het rooms-katholieke standpunt een transcendentale kritiek van het wijsgerig denken principieel mogelijk blijft, en wel in deze zin, dat men zich

kritisch rekenschap gaat geven van de waarheid, dat de gehele opvatting van de natuurlijke rede op dit standpunt bepaald is door de roomse opvatting van de genade, gelijk omgekeerd de laatste opvatting met de eerste onverbrekkelijk samenhangt. [mP241]

Ongetwijfeld zal de nog steeds bestaande augustinische richting in de rooms-katholieke wijsbegeerte eerder tot dit kritisch standpunt kunnen komen dan de thomistische.

Augustinus heeft immers, sinds hij tot het christelijk geloof kwam, nooit de autonomie van het theoretisch denken tegenover het laatste erkend. Juist daarom heeft zijn gedachtelijn ook niet een wezenlijk *representatieve* rol in de rooms-katholieke wijsbegeerte kunnen spelen. Het thomisme is ongetwijfeld de officiële filosofie van het romanisme gebleven. Nu moest de augustijnse richting toch het religieuze grondmotief van “natuur” en “bovennatuur” aanvaarden, wilde zij in de rooms-katholieke kring geduld worden.

Maar dit behoeft haar niet te beletten, in de lijn van een transcendente kritiek althans de onzelfgenoegzaamheid van de “natuurlijke rede” op wijsgerig terrein aan te tonen.

Dit is, gelijk wij reeds vroeger zagen, in de tegenwoordige tijd gedaan door de bekende Franse denker Maurice Blondel, die de augustijnse traditie met moderne irrationalistische motieven van de humanistische wijsbegeerte verbonden heeft en inderdaad een soort transcendente kritiek van de wijsbegeerte heeft ingesteld, die hem, evenals de wijsbegeerte der wetsidee, tot het resultaat voerde, dat het theoretisch denken steeds religieus bepaald is. Ongetwijfeld was daarbij de door hem ingeslagen weg een principieel andere dan die door ons werd bewandeld. Maar dit neemt niet weg, dat Blondel de mogelijkheid van een transcendente [mP242] kritiek ook op rooms-katholiek standpunt overtuigend heeft aangetoond en dat zijn kritische arbeid voor de gehele rooms-katholieke wijsbegeerte een oproep tot nadere zelfbezinning over aard en structuur van het wijsgerig denken in zijn verhouding tot de religie betekent.

Intussen is ook in thomistische kring in de jongste tijd het besef van de religieuze bepaaldheid van de wijsbegeerte bij sommigen doorgedrongen, zij het al niet langs de weg van een wezenlijk transcendente immanente kritiek van het wijsgerig denken. Zo kan ik thans, behalve op de uiteenzettingen van de reeds vroeger genoemde denker Jacques Maritain inzake een christelijke filosofie, wijzen op de uitspraak van de bekende Franse thomist Etienne Gilson in zijn in 1936 verschenen geschrift *Christianisme et philosophie* (Paris, p. 161): “Si notre philosophie traditionnelle ne trouve pas aujourd’hui l’audience que nous souhaiterions pour elle, ce n’est pas du tout parce qu’on le suspecte d’être soutenue par une foi, c’est bien plutôt parce que, l’étant, elle prétend de ne pas l’être, et que personne ne veut prendre au sérieux une doctrine qui commence par renier la plus évidente des ses origines.”⁴

Inderdaad, zo is het. En het valt juist daarom te betreuren, dat de overgrote meerderheid van de thomistische filosofen zich nog steeds op het dogmatisch standpunt blijft handhaven, dat hun wijsbegeerte een zuiver-theoretisch karakter draagt, los van ieder kerkelijk geloof. Want niemand buiten de thomistische kring kan deze stelling, die door de feiten weersproken wordt, au sérieux nemen. [mP243]

Het calvinistisch wijsgerig denken op de tweesprong

Wat tenslotte het *calvinisme* betreft, dit staat in de volle zin van het woord thans op een tweesprong. Het heeft nog pas een aanvang gemaakt met de ontwikkeling van een eigen wijsgerig denken en daarbij verkeert het in zoverre in een gunstige positie, dat het nog kiezen kan.

Het had nog geen wijsbegeerte ontwikkeld, die inderdaad aan de religieuze grondmotieven van de reformatie georiënteerd was. Het zat slechts vast aan een scholastische

⁴ Pierre Ch. Marcel ziet in zijn bespreking van dit geschrift in *Philosophia Reformata* 4^e jrg. 1939 blz. 189 vlg. in Gilsons accentuering van de geloofsfunctie in het wijsgerig denken duidelijke tendens tot augustinisering van het thomisme. Dit komt ook mij aannemelijk voor.

traditie, die zich langs theologische weg een machtige invloed had verzekerd in het gereformeerde denken.

Maar voor het calvinisme is, zo het inderdaad de zuivere uitdrukking van het Schriftuurlijk, reformatorisch christendom wil blijven en als zodanig zich zijn roeping ook voor de toekomstige ontwikkeling van de westerse wijsbegeerte bewust is, de tijd voor een dogmatische canonisering van scholastisch gedachtegoed onherroepelijk voorbij.

Kuyper heeft dit reeds tegen het einde van de vorige eeuw met waarlijk profetische blik doorzien. Hij gaf inderdaad een reformatorisch richtsnoer voor het christelijk denken.

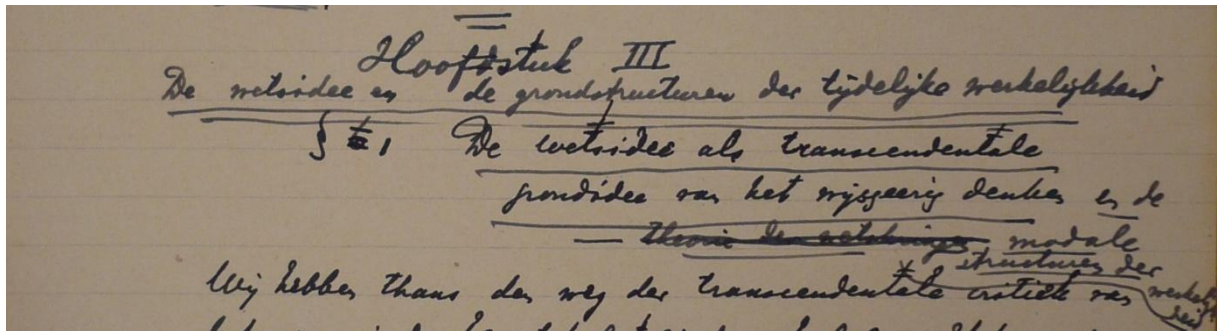
De transcendente kritiek, welke de wijsbegeerte der wetsidee heeft ingesteld, opent de weg, om dit richtsnoer in de wijsbegeerte tot gelding te brengen: zij betekent inderdaad een reformatie op filosofisch gebied, in zoverre zij de valse syntheses tussen de religieuze grondthema's van christendom, Grieks heidendom en modern humanisme van haar theoretische camouflering heeft ontdaan en in haar ware karakter en intrinsieke betekenis voor het daarin verwortelde wijsgerig denken heeft blootgelegd. [mP244]

Daarmee is ook de enig mogelijke zin van een calvinistische wijsbegeerte duidelijk geworden.

Calvinistisch kan alleen een wijsbegeerte heten, die - overeenkomstig het wezen van de reformatie - het Schriftuurlijk grondthema van de christelijke religie: dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus, in de immanente gang van het wijsgerig denken zelf tot uitdrukking weet te brengen met volledige handhaving van de soevereiniteit in eigen kring van de wetenschap naar haar innerlijke aard, en met principiële afsnijding van alle gedachtemotieven, die aan een onschriftuurlijk religieus grondthema zijn georiënteerd.

Hoofdstuk [4]

De wetsidee en de grondstructuren van de tijdelijke werkelijkheid



§1

De wetsidee als transcendentale grondidee van het wijsgerig denken en de modale structuren van de werkelijkheid

Wij hebben thans de weg van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken tot het einde afgelegd. Het grondprobleem: *Hoe is wijsgerig denken als theoretisch denken mogelijk?* voerde ons in het proces van de kritische zelfbezinning tot drie nadere transcendentale problemen, welke, gelijk wij gezien hebben, niet *willekeurig* werden opgeworpen, maar ons door de structuur van de theoretische tegenstandsrelatie en van de theoretische synthesis zelf werden opgedrongen.

Samenvatting van de drie fasen van de transcendentale kritiek

Wij vatten nog eenmaal de drie fasen, welke onze transcendentale kritiek daarbij doorliep, samen: Het *abstract* en *tegenoverstellend* karakter van het theoretisch denken voerde ons door confrontatie met [mP245] de denkhouding van de naïeve ervaring tot de volgende vraag:

1^e *Wat wordt in de theoretische tegenstandsrelatie van de volle tijdelijke werkelijkheid afgetrokken en hoe is deze aftrekking mogelijk?*

Vervolgens voerde ons de structuur van de *theoretische synthesis*, waarin de in de tegenstandsrelatie *uiteen-* en *tegenover elkaar* gestelde aspecten van de werkelijkheid weer in een *theoretische verbinding* worden samengevat, tot het tweede grondprobleem, dat wij als volgt formuleerden:

2^e *Van welk standpunt uit laten de in de tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten zich in de theoretische blik van de totaliteit verenigen?*

Dit was het probleem, dat wij dat van het archimedisch punt of uitgangspunt van de wijsbegeerte noemden.

Het bleek ons, dat dit archimedisch punt *boven* de tegenstandsrelatie moet liggen en slechts in de weg van de kritische zelfbezinning is te ontdekken. Het bleek hier te gaan om de vraag, waar het *religieuze centrum* of de *religieuze wortel* van de tijdelijke werkelijkheid moet worden gezocht. Daarbij stuitte wij op het derde grondprobleem, hoe wij in de kritiek van het wijsgerig denken dit archimedisch punt kunnen ontdekken.

Dit probleem formuleerden wij aldus:

3^e *Hoe is de keuze van het archimedisch punt mogelijk?* [mP246]

Bij het onderzoek van dit laatste transcendentale probleem bleek de zelfkennis volledig afhankelijk van de kennis, die de denker omtrent God als de Oorsprong van alle dingen bezit. De keuze van het archimedisch punt van de wijsbegeerte is dus een intrinsiek *religieuze* daad, waarin de in de tegenstandsrelatie *uiteen-* en *tegenover elkaar* gestelde aspecten op een absolute Oorsprong worden geconcentreerd.

Het is gemakkelijk in te zien, dat de drie grondproblemen onverbrekkelijk met elkaar samenhangen en dat het dus niet mogelijk is een van de hier opgeworpen kritische grensvragen van de wijsbegeerte te beantwoorden los van de beide andere.

De beantwoording ervan *binnen de theoretische grenzen van de wijsbegeerte* betekent, gelijk wij gezien hebben, niets anders dan een zich kritisch theoretisch rekenschap geven van de *noodzakelijke vooronderstellingen* van het wijsgerig denken, welke door de structuur van dit laatste zelf zijn geëist.

Het theoretisch denken wordt in dit proces van de kritische zelfbezinning *gericht* op zijn vooronderstelden, die de tegenstandsrelatie *te buiten en te boven gaan*. Zal het daarbij zijn theoretisch, wetenschappelijk karakter niet prijsgeven, dan moet het ook in het proces van de transcendentale kritiek deze tegenstandsrelatie intact laten. [mP247]

Dit wil dus zeggen, dat het theoretisch begrip als zodanig nimmer boven de bloot synthetische binding van de in deze abstracte relatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten kan uitkomen. Nòch de voorgegeven samenhang van de aspecten in de werkelijkheid, nòch hun transcendente *worteleenheid*, nòch hun *Oorsprong* kunnen dus door het begrip als zodanig worden omvat.

Het theoretisch begrip als zodanig blijft bevangen in de *theoretische verscheidenheid* van de syntheses.

Zo dient bv. het *rechts*begrip het juridisch aspect in zijn theoretische *onderscheidenheid* van alle andere aspecten logisch te fixeren. Het leert ons het juridisch aspect niet *ineen*, in zijn voorgegeven ononderbroken samenhang met de overige, kennen, maar *uiteengesteld* in de theoretische tegenstandsrelatie. Dit *ineen zijn* is echter voorondersteld, evenals de diepere worteleenheid van de aspecten en hun gemeenschappelijke Oorsprong.

Nu moet het theoretisch begrip wijsgerig op deze vooronderstelden, die overeenkomstig de structuur van het theoretisch denken het eerst *mogelijk* maken, worden *gericht*, zal het inderdaad ons die theoretische totaliteitsblik op de aspecten verschaffen, die voor de wijsbegeerte karakteristiek is.

De transcendentiaal-theoretische idee als tot zijn grenzen gevoerd theoretisch begrip

In deze *richting* op zijn transcendente vooronderstelden ontsluit en verdiept zich het theoretisch begrip tot een *transcendentiaal-theoretische* idee of een *grensbegrip*. In deze idee is de theoretische verscheidenheid van de aspecten betrokken op hun onverbreekelijke samenhang in de kosmische werkelijkheidsorde, op hun diepere worteleenheid en Oorsprong overeenkomstig de integraal-Schriftuurlijke, dan wel dialectisch-onschriftuurlijke visie, welke het religieuze grondmotief op deze vooronderstelden opent. [mP248]

Hoe moeten wij deze verhouding tussen begrip en idee aan onze lezers duidelijk maken?

Wanneer wij een wijsgerig onderzoek instellen naar de grondleggende modale structuur van één van de aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, dan zullen wij beginnen deze structuur in de tegenstandsrelatie theoretisch te analyseren. Want een structuur is altijd een totaliteit, een eenheid in de verscheidenheid van momenten, die niet alle op hetzelfde plan liggen, maar om een centraal moment zijn gegroepeerd.

Nadat wij dus begonnen zijn de te onderzoeken modale structuur uit de voorgegeven onverbreekelijke samenhang van de aspecten theoretisch te abstraheren, zullen wij vervolgens trachten deze structuur zelf uiteen te stellen in haar onderscheiden momenten en deze momenten vervolgens weer in een synthetisch begrip te verbinden tot een theoretische eenheid. Deze poging ontmoet echter dezelfde *weerstand* van de zijde van deze “gegenstand” als de poging het aspect als geheel uit de gegeven samenhang van de aspecten te abstraheren.

In *werkelijkheid* zijn de onderscheiden structuurmomenten niet uiteengesteld, maar zij grijpen in elkaar, zij zijn *ineen* als de delen van een [mP249] onsplitsbaar *geheel*. Wanneer wij geen theoretisch inzicht hebben in de modale structuur als *geheel*, valt onze gehele theoretische analyse van de onderscheiden *momenten* van deze structuur uiteen in een onverbonden *veelheid*, die nimmer tot een theoretische *eenheid* kan worden samengevat. Zal dus een *theoretisch begrip*, een *theoretische synthese* van de structuurmomenten van een modaal aspect mogelijk zijn, dan moeten wij een *idee van het geheel* aan ons onderzoek *ten grondslag leggen*.

De wetenschappelijke betekenis van de modale idee: zij moet ons inzicht verschaffen in de plaats van het betrokken aspect in de orde en samenhang van alle aspecten

Zal deze idee ons echter wezenlijk theoretisch inzicht in de structuur verschaffen, dan moet zij de onderscheiden structuurmomenten theoretisch blijven *uiteenhouden* en tegelijk ons hun orde en plaats binnen het geheel ontdekken. Dit komt echter op niets anders neer dan op een theoretisch inzicht in de *plaats, welke het betrokken aspect zelf in de orde en samenhang van alle aspecten inneemt*.

De wijsbegeerte der wetsidee heeft nl. in de zgn. algemene theorie van de wetskringen aangetoond, dat de modale structuur van een aspect niets anders is dan een weerspiegeling van de orde van alle aspecten in één bepaalde modaliteit.

De modale kern in de structuur van het aspect en zijn logische onherleidbaarheid

De theoretische analyse van een modale structuur ontdekt ons in de eerste plaats een onherleidbaar *kernmoment*, dat het gehele aspect zijn bijzondere geaardheid opdrukt en alleen *hier* een *oorspronkelijk* karakter draagt. Dit kernmoment is voor het theoretisch denken niet verder te analyseren: het is *onherleidbaar* tot de kernmomenten van de overige modale structuren. Beproof slechts de *kern* van het *leven* nader logisch [mP250] te ontleden. U zult spoedig bemerken, dat zulks onmogelijk is, en dat iedere poging tot nadere definitie het bedoelde kernmoment *vooronderstelt*. Men heeft bv. van thomistisch standpunt beproefd het “leven” nader te definiëren als *zelfbeweging*. Daarbij maakt men echter gebruik van het kernmoment van een andere modale structuur, nl. die van het bewegingsaspect, dat even onherleidbaar is als dat van het te analyseren levensaspect. *Beweging* kan als zodanig ons de kern van het leven niet theoretisch verduidelijken. Leven is in de kern van zijn modale zin geen beweging, al wordt onmiddellijk toegegeven, dat het *zonder* beweging in de tijd niet kan bestaan. Kan dan de nadere kwalificatie als *zelfbeweging* een wezenlijke definitie van het *leven* geven? Wat verstaat men dan onder *zelfbeweging*? Blijkbaar dit, dat een levend organisme, anders dan bijv. een vallende steen, zijn bewegingen *spontaan* en *organisch* voortbrengt en ze doelmatig richt op de levensfunctie.

Maar deze gehele nadere verduidelijking van het begrip *zelfbeweging* vooronderstelt het onherleidbare kernmoment van het leven als *modaal aspect* van de tijdelijke werkelijkheid. Want spontaniteit en organische werkzaamheid zijn hier juist als *levenskenmerken* gekwalificeerd. Bedoelt men echter met het begrip *zelfbeweging* uit te drukken, dat de beweging van een *individueel geheel* uitgaat, dan begaat men een verwarring van de modale met de individualiteitsstructuren, waardoor de gehele begripsvorming op een dwaalspoor wordt gevoerd. Men kan niet het modale “levensaspect” definiëren met behulp van de individualiteitsstructuur van een “levend wezen”. Want dit laatste fungeert, gelijk wij vroeger zagen, in *alle* aspecten van de werkelijkheid gelijkelijk.

Hetzelfde wat wij ten aanzien van het begrip van het leven opmerkten, geldt ook ten aanzien van het begrip van de beweging, met behulp waarvan bv. de thomistische filosofie [mP252] het leven poogde te definiëren.

Men heeft op thomistisch standpunt ook weer getracht het kernmoment van het bewegingsaspect in zijn definitie weg te werken door het te omschrijven als *continue verandering van ruimtelijke vorm*, resp. *continue verandering van plaats*, resp. *continue*

kwalitatieve verandering (bv. in verwarming en afkoeling, groei of afname van een spanning enz.).¹

De thomistische opvatting van de analogie leidt tot ongekwalificeerde en dus wetenschappelijk onbruikbare analogische begrippen

Nu moet men zich in de eerste plaats afvragen of de samenvatting in één begrip van zo principieel verschillende standen van zaken logisch mogelijk is. Wat hebben zij als “kenmerk” inderdaad gemeen? Dit zou de *continue verandering* moeten zijn. Maar “verandering van ruimtelijke vorm”, resp. “plaats” en “verandering van kwaliteit” kunnen slechts in een analogieverhouding tot elkaar staan en wij hebben vroeger gezien, dat volgens de thomistische wijsbegeerte *analogische* begrippen juist niet op de abstractie van eenduidige gemeenschappelijke kenmerken kunnen berusten. [mP251] [inlas begin]

De beweging wordt hier niet in de modale structuur van het desbetreffende aspect van de werkelijkheid gevat. De “continue verandering” wordt in algemene zin slechts omschreven als “de verwerkelijking van datgene wat in potentie of mogelijkheid is”.² En daarmee zijn wij weer geheel binnen de sfeer van het transcendentale zijnsbegrip, dat in zijn “analogisch karakter” geen andere transcendentale (dit wil hier zeggen boven de theoretische verscheidenheid van de categoriale bepalingen verheven) onderscheiding toelaat dan die van “vorm” en “materie”, “potentie” (mogelijkheid) en “actualiteit” (verwerkelijking), waarover wij nog nader zullen handelen. [einde inlas]

De wijze, waarop hier de analogie van het “zijn” gehanteerd wordt, voert tot een logische nivellering van de kernmomenten van de modale aspecten en maakt de analogische begrippen wetenschappelijk onvruchtbaar.³

In het licht van de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken kunnen wij vaststellen, dat zulks te wijten is aan het uitgangspunt van de thomistische wijsbegeerte. Daar de laatste uitgaat van de autonomie van het theoretisch denken op “natuurlijk gebied”, in de zin van het thema natuur en genade, is zij niet in staat de analogieën, welke zich inderdaad in de structuur van de aspecten van de tijdelijke werkelijkheid voordoen, *op haar ware diepere worteleenheid* terug te voeren en dus de aspecten zelf in hun *onherleidbare kernmomenten* theoretisch intact [mP253] te laten. In stee van deze worteleenheid van alle aspecten wordt het *metafysisch zijnsbegrip* geïntroduceerd, dat echter zelf uitdrukkelijk als een *analogisch begrip* wordt erkend: de *eenheid* van het zijn is slechts *eenheid van de analogie*. M.a.w. in de thomistische wijsbegeerte blijven de analogieën zelf ontologisch in de lucht zweven; zij worden hier in wezen niet op haar *worteleenheid* teruggevoerd, en daardoor ook niet betrokken op de onherleidbare kernmomenten, waarnaar zij terugwijzen. De metafysica, die het theoretisch denken tot autonoom uitgangspunt kiest, neemt hier de plaats in van de transcendentale kritiek, welke juist de onzelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken aan het licht brengt.

En het theoretisch denken, dat geen ander houvast heeft dan het analogisch zijnsbegrip van de thomistische metafysica, kan nu ook tot de modale structuren van de aspecten niet doordringen, doch nivelleert de onherleidbare kernmomenten, die de aspecten eerst

¹ Vgl. Hoenen, *Philosophie der anorganische natuur* (1938), blz. 261; Sertillanges t.a.p. S. 480 onderscheidt: kwantitatieve en plaatsbeweging, groeibeweging en kwalitatieve beweging. Deze indeling gaat op Aristoteles (*Met.* 10, cap. 11) terug, die haar zelf in hoofdzaak ontleende aan Plato's *Theaitèos*, waarin alle beweging op de twee hoofdvormen werd teruggevoerd, nl. de verandering van *plaats* en die van *kwaliteit*, waaraan dan Aristoteles nog de door groei en afname gekarakteriseerde kwantitatieve beweging (κίνησις ποσοῦ) terugvoerde.

² Sertillanges, a.w. S.459.

³ Vgl. hierover uitvoeriger mijn verhandeling *De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en in de wijsbegeerte der wetsidee* (phil. ref. 7^e jrg. 1942, 1^e en 2^e kw. blz. 47 vlg.).

kwalificeren, door een *ongekwalificeerd analogiebegrip*. Zo wordt begrijpelijk de klacht van de Belgische rooms-katholieke hoogleraar De Raaymaker, die in zijn *Ontologie of Algemeene Metaphysica* (blz. 48) over het gebruik van de zijnsanalogie in de thomistische wijsbegeerte opmerkt: “Het transcendentaal wezenbegrip sluit niets uit, maar vermengt alles in een kleurloze onbepaaldheid; het omvat alles, zonder onderscheid, doch zonder ook in het minste te onderscheiden, het komt er toe, *alles* te betekenen, juist doordat het *niets duidelijk* verkent.”

Bij de omschrijving van de beweging als “continue verandering van ruimtelijke vorm, resp. plaats”, roept men het ruimte-aspect te hulp, dat weer even onherleidbaar is als het aspect van de beweging.⁴

Een *kwalitatieve* verandering is echter per definitie juist niet van ruimtelijke aard en kan dus nooit *in gelijke zin* als “beweging” worden gekwalificeerd. Ook hier blijkt dus weer, evenals bij de definitie van het “leven”, het kernmoment weerstand te bieden tegen iedere poging van het theoretisch denken, het nader logisch te definiëren.

Toch is het niet willekeurig, dat men bij de analyse van een modale structuur steeds weer de samenhang van deze laatste met de kernmomenten van de overige modale structuren in rekening stelt. [mP254]

De analogieën en anticipaties in de modale structuur van het aspect Zij zijn door de modale zinkern gekwalificeerd

Immers drukt zich, gelijk wij vroeger opmerkten, de gehele tijdelijke orde en samenhang van de aspecten in de modale structuur van elk van hun uit. Dit geschiedt op deze wijze, dat deze structuur buiten het kernmoment enerzijds andere momenten bevat, die *terugwijzen* naar de kernen van alle in de tijdelijke wereldorde aan het onderzochte aspect *voorafgaande* aspecten, en anderzijds momenten, die *vooruitwijzen* naar de kernen van alle in de bedoelde orde op het onderzochte aspect *volgende* aspecten. De eerste worden in de wijsbegeerte der wetsidee *analogieën* of *retroicipaties*, de laatste *anticipaties* genoemd. Nòch de analogieën nòch de anticipaties dragen, gelijk zulks wel met het modale kernmoment het geval is, een *oorspronkelijk* karakter; zij zijn, slechts analogieën van vroegere modale kernen, resp. anticitaties op latere en *onderstellen* deze zinkernen. Maar de totaalstructuur, waarin zij gevoegd zijn groepeerd al deze momenten zó, dat daarin de *modale kern* aan alle overige modale momenten een *eigen* karakter opdrukt.

In deze stand van zaken openbaart zich op drastische wijze de *onzelfgenoegzaamheid*, het *zinkarakter*, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee het noemt, van de aspecten. Slechts in de samenhang van alle aspecten kan elk van hun zijn *modale soevereiniteit in eigen kring* openbaren. De modale zinkern is slechts *zinkern* in de structurele samenhang met de analogische resp. anticiperende momenten.

Zo wordt het begrijpelijk, dat het *levensaspect* niet is te definiëren los van de beweging en de ruimte. De modale structuur van het leven bevat nl. de analogieën van deze laatste aspecten in zich en wel in de momenten van de *levensbeweging* of *levensontwikkeling* en *levensruimte* of het biotisch reactieveld van de levensfunctie. Maar in de innerlijke structuur van het levensaspect dragen “beweging” en “ruimte” geen *oorspronkelijke* zin meer; zij zijn slechts *analogieën* van de kernmomenten resp. van de beweging en van de ruimte, en zijn door de *modale kern van het leven* gekwalificeerd. *Levensbeweging* of *levensontwikkeling* is geen beweging in eigenlijke zin, doch slechts een analogie daarvan, die als zodanig echter [mP256] niet zonder samenhang met eigenlijke beweging bestaan kan.

⁴ Op thomistisch standpunt wordt in aristotelische lijn wel erkend, dat het statisch continuüm niet herleidbaar is tot het dynamisch continuüm van de beweging en dat het eerste *punt van uitgang* en *eindpunt* van het laatste is. Men kent hier echter geen eigenlijke modale structuren van ruimte en beweging, omdat men de structuur van de werkelijkheid slechts in het begrip van de “substantie” en in categorieën weet te vatten, die met de modale structuren van de aspecten geen rekening houden.

En evenmin is *het biotisch reactieveld*, (de zgn. levensruimte) een *ruimte* in de *oorspronkelijke zin* van statisch continue uitgebreidheid, evenmin als de *fysische bewegingsruimte*, welker modale eigenschappen geheel door de *beweging* (concreet de gravitatie) bepaald zijn.

Zo vinden wij omgekeerd in de modale structuur van het bewegingsaspect een *anticipatie* op de modale kern van het leven, en wel in de *biotisch gerichte* beweging of *levensbeweging* in fysisch-chemische zin.⁵ Een anticiperend karakter in deze zin vertonen bv. de typische stofwisselingsbewegingen in een levend organisme, die zich van de mechanische of elektrodynamische bewegingen van anorganische dingen hierdoor onderscheiden, dat zij *gericht* zijn op de levensfunctie van het organisme en door zgn. “bio-impulsen” worden geleid (Woltereck), maar niettemin *oorspronkelijke* of *eigenlijke* bewegingen blijven, onderworpen aan de modale wetten van het bewegingsaspect, met name aan de wet van het behoud van de fysisch-chemische energie.

Zo vinden wij bv. in de modale structuur van het *gevoelsaspect* (het psychisch aspect) buiten het ondefinieerbare kernmoment van de *gevoelsgeaardheid* duidelijke *analogieën* van *leven*, *beweging* en *ruimtelijkheid* in het (zinnelijk) *gevoelsleven*, de *gevoelsbeweging* (emotie), het subjectief *ruimtegevoel* en de objectieve *gevoelsruimte* (of de zinnelijke gewaarwordingsruimte in de zinnelijke differentiatie van gezichtsruimte, tast- en gehoorruimte); daarentegen duidelijke *anticipaties* op het *logisch* aspect en de daarop volgende aspecten in het *logisch* gevoel, het *historisch* gevoel, het *taalgevoel*, het *omgangsgevoel* (gedifferentieerd in tactgevoel, fatsoengevoel, gevoel voor hoffelijkheid, beleefdheid enz.), het *economisch waardegevoel*, het *esthetisch* gevoel, het *rechtsgevoel*, het *moreel* gevoel van liefde, het gevoel van *geloofszekerheid*.⁶ [mP257]

Dit is de stand van zaken, die wij vroeger de *universaliteit in eigen kring* van ieder aspect noemden als keerzijde van haar *modale soevereiniteit in eigen kring* of onherleidbaarheid tot de andere aspecten.

Gesloten en ontsloten structuur van een modaal aspect

Het ontsluitingsproces en de oorsprongstendens

De anticipaties *ontsluiten* en *verdiepen* de modale zin van een aspect, dat zich, zolang de anticipaties zich nog niet hebben verwerkelijkt, in een *gesloten* of *primitieve* structuur bevindt.

In het ontsluitingsproces van de aspecten komt de intrinsiek *dynamische* tendens van de modale structuren tot pregnante uitdrukking. Anticiperend van aspect op aspect kan dit proces in de tijdelijke orde zijn afsluiting niet vinden, doch wijst boven de tijd uit naar de *religieuze dynamis* in de *worteleenheid* van de tijdelijke werkelijkheid, welke laatste haar *oorsprongstendens* nergens verloochent.

⁵ In onze omgangs- en zelfs in onze vakwetenschappelijke taal zal het vaak zeer moeilijk zijn het verschil tussen een analogie in een bepaald modaal aspect en een anticipatie in een daaraan voorafgaand aspect door eenduidige termen te betekenen. Zo kan bijv. de term “levensbeweging” of “levensruimte” zowel in anticiperende fysicale als in analogisch-biologische zin worden gebruikt.

⁶ [mP255] [inlas begin] Ik moge hier uitdrukkelijk waarschuwen tegen de misvatting als zouden deze gevoelsanticipaties zijn te herleiden tot relaties tussen het *bewustzijn* en zijn *inhouden*. In de eerste plaats heeft het gevoelsleven ook zijn *onbewuste* dieptelaag. Maar in de tweede plaats gaat het in de functies van het logisch gevoel, het historisch gevoel, het taalgevoel, het rechtsgevoel enz. volstrekt niet om het logische, het historische, de taal of het recht als *inhoud* van het gevoel, maar veeleer om echt vooruitgrijpende functies van het gevoelsleven zelf, die in de modale structuur van het laatste potentieel besloten zijn. Een bewustzijnsinhoud kan van het bewustzijn zelf worden onderscheiden. Maar de modale gevoelsanticipaties zijn aan het ontsloten menselijk gevoelsleven innerlijk inherent. Men zou ze vooruitwijzende gevoelsrichtingen kunnen noemen. [einde inlas]

Augustinus heeft in zijn *Belijdenissen* deze oorsprongstendens, die zich in het menselijk hart concentreert, en eerst rust vindt in God, tot pregnante uitdrukking gebracht in zijn beroemde uitspraak: “Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.”⁷

Wij kunnen deze uitspraak aldus aanvullen: “Inquietum est cor nostrum et *mundus in corde nostro*, donec requiescant in Te.”⁸ Want in de wortelgemeenschap van de mensenharten is, gelijk wij gezien hebben, heel de tijdelijke kosmos religieus geconcentreerd op haar Oorsprong. [mP258]

De kosmische orde van de modale aspecten en die van de individualiteitsstructuren is een wezenlijke tijdsorde

Van grote betekenis is hierbij het inzicht, dat de orde van de modale aspecten, evenals trouwens die van de individualiteitsstructuren, een wezenlijke *tijdsorde* is van kosmisch, alle aspecten overspannend, karakter. Ofschoon dit inzicht nog niet door alle aanhangers van de wijsbegeerte der wetsidee wordt gedeeld, moet ik verklaren, dat ik het bij de opbouw van deze wijsbegeerte van meet af als *fundamenteel* heb beschouwd en dat juist deze tijdsopvatting en de daarmee geheel corresponderende opvatting van het religieuze centrum van het tijdelijk bestaan als *boven* de kosmische tijdsorde met haar divergerende verscheidenheid van aspecten *uitgaande*, van beslissende betekenis is geworden voor het theoretisch inzicht in de innerlijke aard van de werkelijkheidsstructuren. In mijn verhandeling *Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee*⁹ heb ik deze opvatting uitvoerig toegelicht. Ik zal hierop ook in het onderhavige werk moeten terugkomen, vooral in het bijzonder antropologisch gedeelte, waarin ik voor het eerst de plaats van de mens in de kosmos aan een systematisch wijsgerig onderzoek zal onderwerpen.

Het is de kosmische tijdsorde zelf, die zich in de modale structuren met haar analogieën en anticipaties uitdrukt. Want de vraag, of wij met een modale analogie dan wel met een modale anticipatie te doen hebben, is in wezen de vraag, of het aspect, op welks zinkern de analogie, resp. anticipatie betrokken is, een vroegere dan wel latere plaats in de kosmische tijdsorde van de aspecten inneemt.

Het criterium van analogie en anticipatie

Om deze vraag naar een exacte methode te kunnen beantwoorden, moet men steeds uitgaan van de *gesloten* structuur van het onderzochte aspect. In de gesloten structuur kunnen zich immers nog geen anticipaties openbaren. [mP259] Blijkt nu in deze structuur de zinkern slechts te vatten in samenhang met niet-oorspronkelijke modale zinnemomenten, die op andere modale kernen zijn betrokken, dan mag men met zekerheid concluderen, dat deze zinnemomenten geen anticiperend, maar een analogisch karakter dragen. Voor de toepassing van deze onderzoeksmethode moet ik verder verwijzen naar de uitvoerige uiteenzettingen in Boek II dl. II van *De wijsbegeerte der wetsidee*.

De twee grensaspecten van de tijdelijke werkelijkheid.

Het zal op het eerste gezicht duidelijk zijn, dat in de aldus zich voordoende tijdsorde van de aspecten er twee *grensaspecten* van de tijdelijke werkelijkheid moeten bestaan, waarvan het eerste in zijn modale structuur geen analogieën kan bevatten, omdat er geen vroegere aspecten aan voorafgaan, en het laatste geen *modale* anticipaties, omdat er geen latere meer op volgen.

⁷ “Onrustig is ons hart, tot het rust vindt in U.”

⁸ “Onrustig is ons hart en is de gehele wereld in ons hart, tot zij rust vinden in U.”

⁹ Het eerst verschenen in de publicaties van de Geref. Psychologische Studievereniging, daarna, een weinig omgewerkt in *Phil. Reformata* 5^e Jrg., 3^e kw. 1940, blz. 160 vlg. en 4^e kw. blz. 193 vlg.

En tevens, dat naarmate het aantal analogieën in een modale structuur afneemt, dat van de anticipaties in dezelfde mate zal toenemen. Het eerste grensaspect is, gelijk in de algemene theorie van de wetskringen is aangetoond, dat van de *hoeveelheid* (getal), het tweede dat van het *geloof*.

De eerste transcendente idee van de wijsbegeerte als richtsnoer voor de methode van de wetenschappelijke begripsvorming

De gehele theoretische analyse en synthese van een modale structuur komt dus tenslotte hierop neer, dat wij daarin het ondefinieerbaar kernmoment onderscheiden van de analogische en anticiperende momenten en dan de laatste in hun successieve orde en samenhang in de modale zin van dit kernmoment vatten.

En nu blijkt tegelijk, dat de juist gevatte theoretische idee van een modale structuur als geheel niets anders is dan een idee van de plaats, welke deze structuur in de gehele tijdelijke orde en de gehele tijdssamenhang van de aspecten inneemt.

Maar ook als deze transcendente idee *vals* is gevat ten gevolge van de keuze van een uitgangspunt, dat het daarin gegronde wetenschappelijk denken dwingt de structuren van de werkelijkheid theoretisch te *nivelleren*, [mP160] blijft zij niettemin een noodzakelijk richtsnoer voor het gehele verdere wijsgerig en daarmee impliciet ook voor het vakwetenschappelijk onderzoek. Zij *leidt* immers, gelijk wij reeds in onze transcendente kritiek op de scholastische “analogische” begrippen konden aantonen, de gehele methode van wetenschappelijke begripsvorming en ligt aan de laatste *ten grondslag*, zelfs al geeft de denker zich daarvan niet kritisch rekenschap.

Zo blijft bijv. zowel de scholastische idee van het “zijn” als Leibniz’ modern-humanistische idee van de continuïteit van het “scheppend” mathematisch denken een echte transcendente idee, die, als zodanig haar *theoretisch* karakter bewarend, niettemin door *boven-theoretische* vooroordelen, in laatste instantie door een *religieus grondmotief*, is bepaald.

In deze transcendente idee, welke dus de methode van de wetenschappelijke begripsvorming beheerst, vindt het door ons geformuleerde eerste transcendente grondprobleem van de wijsbegeerte: Wat wordt in de theoretische tegenstandsrelatie van de gegeven structuren van de tijdelijke werkelijkheid afgetrokken en hoe is deze aftrekking mogelijk? uiteraard alleen dan haar bevredigende beantwoording, wanneer zij inderdaad “kritisch” is gevat in de door ons bedoelde *radicale* zin.

Bij een primaire verabsolutering van de theoretische denkhouding zal men immers de transcendente idee, die de methode van de wetenschappelijke begripsvorming leidt, niet op een tijdelijke werkelijkheidsorde kunnen richten, die als zodanig het dogma van de autonomie van het theoretisch denken weerspreekt. [mP261]

Het is intussen niet moeilijk het bedoelde grondprobleem zó te formuleren, dat het inderdaad in iedere *mogelijke* conceptie van de eerste transcendente grondidee - *althans impliciet* - zijn theoretische beantwoording vindt.

Deze formulering luidt aldus: “Welke is de onderlinge verhouding en samenhang van de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten?”

Het is duidelijk, dat deze formulering niet de kritische scherpte bezit van de eerste. Maar het hier geformuleerde probleem ligt niettemin in het eerste *opgesloten* en kan ook door een dogmatisch ingestelde wijsbegeerte niet worden afgewezen.

Vanuit ons reformatorisch-Schriftuurlijk uitgangspunt luidt het antwoord op de eerste geformuleerde vraag: de door God geschapen ononderbroken samenhang van de modale aspecten, die een haar alle omsluitende kosmische *tijdssamenhang* is; daarin is ieder aspect in modale soevereiniteit in eigen kring naar de kosmische tijdsorde van vroeger en later

gevoegd, een tijdsorde, die zich in iedere modale structuur in haar universaliteit in eigen kring uitdrukt.

In deze kosmische tijdssamenhang is immers ook de structuur van de theoretische denkt met de aan haar impliciete abstracte Gegenstandsrelatie gegrond.

Het is dus de in deze tijdelijke werkelijkheidsorde en -samenhang gegronde ontische structuur van het theoretisch denken, die ook de abstractie in de Gegenstandsrelatie eerst mogelijk maakt, doordat zij bij alle theoretische abstractie de *werkelijke*, boven-theoretische samenhang van de aspecten handhaaft.

Hiermee is vanzelf ook de beantwoording van het eerste grondprobleem in zijn tweede formulering gegeven. [mP262]

Het is de idee van de *soevereiniteit en universaliteit in eigen kring* van de modale aspecten, gegrond in de idee van de *kosmische tijdsorde*, welke op ons standpunt de onderlinge verhouding en samenhang van de aspecten tot theoretische uitdrukking brengt en die inderdaad tot een innerlijke reformatie van de methode van de wetenschappelijke begripsvorming moet leiden.

Reeds deze eerste transcendentale idee is een echt transcendentaal *grensbegrip*. Wij hebben daarin het theoretisch denken tot zijn *grenzen* gevoerd en ontdekt, dat het in zijn modaal logische aspectstructuur zelf eerst *mogelijk* is binnen een vóórgegeven tijdelijke wereldorde, welke het logisch aspect zijn eigen plaats aanwijst en het onverbrekelijk met alle in de theoretische Gegenstandsrelatie daaraan tegenovergestelde aspecten heeft vervlochten. Het theoretisch begrip kan deze tijdelijke scheppingsorde slechts *benaderen* in zijn grensfunctie van transcendentale idee, waarin het van zijn eigen onzelfgenoegzaamheid kritisch rekenschap geeft.

De theoretische *idee* kan de Gegenstandsrelatie niet zelf opheffen; zij blijft binnen de sfeer van de theoretische uiteenstelling en verbinding.

Maar zij betreft, gelijk wij gezien hebben, in het proces van de kritische zelfbezinning het theoretisch begrip op zijn vooronderstelden, die het eerst mogelijk maken en er aan ten grondslag liggen. En daarbij is zij intrinsiek bepaald door *boven-theoretische* vooroordelen van religieus karakter, die aan de *religieuze visie* op deze vooronderstelden uitdrukking geven en in het *religieuze grondmotief* van het wijsgerig denken gegrond zijn. [mP263]

Zij voert het theoretisch denken achtereenvolgens van synthesis tot synthesis, doch betreft al deze syntheses op een structuur geheel, dat in de tijdelijke wereldorde is gegrond.

De tweede transcendentale idee van de wijsbegeerte: de betrekking van het theoretisch begrip op de worteleenheid van de modale structuren

Maar deze eerste transcendentale idee is op haar beurt afhankelijk van een tweede, waarin wij ons in het theoretisch denken kritisch rekenschap geven van het *archimedisches punt* of *uitgangspunt* van de wijsbegeerte. Het is toch op het eerste gezicht duidelijk, dat de inhoud, welke wij van calvinistisch standpunt aan de transcendentale idee van de samenhang en orde van de in de Gegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten gaven, geheel door ons Schriftuurlijk christelijk uitgangspunt is bepaald.

Nòch van humanistisch, nòch van thomistisch standpunt zal men deze inhoud kunnen aanvaarden.

Inderdaad is hier het *uitgangspunt* beslissend. De wijsbegeerte heeft op de tweede etappe van haar transcendentale kritiek van deze stand van zaken rekenschap te geven in de idee van het archimedisches punt, waarin de modale structuren in de Gegenstandsrelatie worden betrokken op haar religieus concentratiepunt, *van waaruit* wij de theoretische synthese van de uiteen- en tegenover elkaar gestelde structuren voltrekken.

De derde transcendentale idee: de idee van de oorsprong van de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteengestelde modale aspecten

De idee van het archimedisch punt zelf is, gelijk wij gezien hebben, afhankelijk van de *oorsprongsidee*, waarin de theoretische tegenstandsrelatie op de absolute Grond van de Waarheid wordt betrokken.

Zo leidt de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken door de drie grondproblemen, waarvoor ons de theoretische tegenstandsrelatie stelt, tot een kritisch rekenschap geven van een drietal transcendentale ideeën, die in haar onverbreekelijke samenhang heel de immanente gang van het wijsgerig denken bepalen.

De synthetische samenvatting van deze drie ideeën in de transcendentale grondidee of wetsidee van de wijsbegeerte

Deze ideeën worden tenslotte synthetisch samengevat in de *transcendentale grondidee* [mP264] van een wijsgerig stelsel, die in de wijsbegeerte der wetsidee “de wetsidee” in ruimere zin wordt genoemd.¹⁰

Kuypers religieuze grondconceptie van het calvinisme en de wetsidee van de calvinistische wijsbegeerte.

Het zal thans de lezer duidelijk zijn geworden, waarom Kuypers religieuze grondconceptie van het calvinisme inderdaad precies die noodwendige vooronderstellingen bevat, waarvan wij in onze wetsidee kritisch-theoretisch rekenschap hadden te geven. Zij levert ons de boven-theoretische inhoudsbepaling van de *calvinistische Oorsprongsidee* in de *belijdenis van Gods absolute Schepperssoevereiniteit in de Schriftuurlijke zin*. Zij levert ons dezelfde bepaling van de *calvinistische idee van het archimedisch punt* in de *belijdenis van Christus Jezus, het vleesgeworden Woord, als de nieuwe religieuze wortel van het mensengeslacht* en het Hoofd van het Corpus Christianum, van de in Hem herstelde en verlost religieuze gemeenschap van het mensengeslacht, waarin de leden worden opgenomen door de *wedergeboorte des harten*, en waarin de centrale zin van de goddelijke wet: het religieuze gebod van de liefdedienst Gods en van de naaste zijn vervulling vindt. Zij bepaalt tenslotte de inhoud van de *idee van de onderlinge verhouding en samenhang van de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde aspecten en individualiteitsstructuren* van de tijdelijke werkelijkheid in het leerstuk van de *soevereiniteit in eigen kring* in zijn zgn. “organische” zin: de aspecten en individualiteitsstructuren hangen onverbrekkelijk samen in de tijdelijke, in Gods schepperswil gegronde, wereldorde, waarin aan alle structuren haar eigen onherleidbare aard en plaats is aangewezen en die ze tegelijk onverbrekkelijk met elkaar vervlecht en samenbindt. [mP265]

Het is niets anders dan het religieuze grondmotief van het Schriftuurlijk, reformatorisch christendom, dat in Kuypers grondconceptie van het calvinisme is gegrepen en dat in de wetsidee van de calvinistische wijsbegeerte slechts op de transcendentale grondproblemen van de theoretische tegenstandsrelatie behoefde te worden betrokken.

Deze wetsidee of transcendentale grondidee kan reeds hierom in haar inhoud niet van een theologische dogmatiek afhankelijk zijn, omdat zij ook aan de laatste als *wetenschap* moet worden *ten grondslag gelegd*.

Zij geeft rekenschap van de onverbreekelijke samenhang en de onderlinge verhouding van de theoretisch-logische denkfunctie en de geloofsfunctie en snijdt tegelijk iedere grensverflauwing tussen deze beide laatste *bij de wortel* af. Terwijl het thomisme in het geloof slechts een *bovennatuurlijke* functie van het *intellect* kon zien, ziet de wijsbegeerte der wetsidee daarentegen in Kuypers lijn in het geloofsaspect het laatste grensaspect van de

¹⁰ “In ruimere zin”, omdat zij zowel een idee van de wetszijde als van de subjectzijde van de in de theoretische tegenstandsrelatie uiteengestelde structuren van de werkelijkheid omvat. Daarover hieronder nader.

tijdelijke kosmos, dat een onherleidbare geaardheid en structuur bezit, maar nochtans in de tijdelijke wereldorde onverbrekelijk met het logisch aspect is *vervlochten*, waarvan het de analogieën in zijn eigen modale structuur vertoont.

Geen depreciatie van het theoretisch denken

De perspectivische structuur van de menselijke ervaringshorizon en van de waarheid

Deze calvinistische wetsidee betekent inderdaad een radicale *reformatie* van het wijsgerig denken en wekt het tot een nieuw en vreugdevol leven.

Zij betekent niet, gelijk men gemeend heeft, een *depreciatie* van het menselijk denken, doch erkent dit laatste veeleer weer in zijn ware positie in de goddelijke scheppingsorde.

Doordat zij het theoretisch denken op de ware absolute Oorsprong en het ware archimedisch punt concentreert, [mP266] bevrijdt zij de wijsbegeerte van de valse vooroordelen, die de menselijke ervaringshorizon verduisterden.

Deze ervaringshorizon is *universeel*: hij omvat structureel de gehele tijdelijke kosmos en maar niet een theoretische abstractie daaruit, gelijk Kants kenniskritiek meende te moeten aannemen. Maar hij bezit ook een wezenlijk *perspectivische structuur*, die in onze wetsidee tot pregnante uitdrukking komt. De *tijdelijke* ervaringshorizon, zowel in haar *vóór-theoretische* als *theoretische* structuur, wordt doorlicht door de *boventijdelijke religieuze*, die zelf zijn licht ontvangt van de zelfopenbaring van de absolute Oorsprong van alle dingen. Wordt dit laatste licht onderschept, dan volgt noodzakelijk de verduistering van de *tijdelijke* ervaringshorizon. Valse religieuze vooroordelen voeren dan ook de wetenschap op een dwaalspoor, en wel juist bij de ontdekking van *relatieve* waarheden. Het dogma van de autonomie van het theoretisch denken is ten deze opzichte een van de meest taaie en in de menselijke *hybris* het gretigst voedsel vindende idolen, die de wetenschap van de weg van de Waarheid afvoeren. Want ook de Waarheid bezit *perspectivische structuur*: achter haar *vóór-theoretische* en *theoretische* dimensies ligt de *religieuze*. Want de Waarheid is *universeel* en *totalitair* en laat geen *verzelfstandiging van het betrekkelijke* toe. Wie de theoretische, d.i. relatieve waarheid verabsoluteert, d.w.z. haar in het theoretisch denken zelf grondt, wijkt noodzakelijk ook *theoretisch* van de Waarheid af.

De idee van de wet in engere zin

De oorsprong van de wet

De Schriftuurlijke scheppingsidee leidt de reformatorische wijsbegeerte tot een *idee van de wet* in de engere zin van het woord, die voor het gehele wetenschappelijk denken van fundamentele betekenis is. [mP267]

De oorsprong van alle wet en orde ligt in Gods heilige soevereine Schepperswil. De wet vindt dus niet haar oorsprong in “de Rede” en kan dus ook niet in het theoretisch denken haar *maatstaf* vinden. De wet begrenst en bepaalt al het *geschapene* naar zijn *aard*. God zelf echter is aan geen wet onderworpen.

Occams leer inzake de potestas Dei absoluta

De doorwerking van het Griekse materieprincipe in deze opvatting van Gods wilsoevereiniteit

Dit wil niet zeggen, dat wij Gods oneindige, almogende en heilige Schepperswil in zijn diepste grond als een despotieke, regelloze willekeur zouden mogen beschouwen, gelijk zulks de leider van de nominalistische wijsgerige beweging van de laat-middeleeuwse scholastiek William van Occam leerde in zijn idee van de *potestas Dei absoluta*, als zou God bv. evengoed een egoïstische moraal met zijn almachtige wil hebben kunnen sanctioneren.

Deze leer sloot slechts *uiterlijk* aan bij Augustinus' Schriftuurlijke opvatting van de soevereiniteit van Gods Schepperswil en had ook met de opvatting van de tegenstander van

Thomas, de Schotse scholasticus Duns Scotus inzake de potestas Dei absoluta geen innerlijke verwantschap.

Het is typerend, dat Occam, die met zijn leer de absolute Schepperssoevereiniteit van God tegenover het thomistisch intellectualisme meende te handhaven, met zijn denken volledig geworteld bleef in hetzelfde romanistisch synthesesethema van natuur en genade, dat ook aan het thomisme ten grondslag lag. De innerlijke dialectiek van dit religieuze grondthema voerde bij hem slechts tot een polair dualisme tussen de beide “sferen”. Maar de visie op de “natuur” van het geschapene onderging bij hem geen innerlijke reformatie vanuit het Schriftuurlijk scheppingsmotief. Het Griekse vorm-materiethema bleef ook bij hem de gehele “physisleer” beheersen en het drong ook bij hem in de *oorsprongsidee* binnen. Zijn “potestas Dei absoluta” is innerlijk geïnfecteerd door het *Griekse materieprincipe*, waarin de godheid als een regelloos, naar de blinde Anangkè, werkend fluïdum werd gevat, terwijl in Thomas’ Godsidee het *redelijk vormprincipe* [mP268] werd verabsoluteerd. En gelijk Thomas de aristotelische Godsidee van de absolute actuele vorm accommodeerde aan de kerkelijke leer van de schepping, zo deed ook Occam met de Griekse Anangkè als eigenmachtige regelloze kern van het materieprincipe. De Anangkè werd persoonlijke, absolute Schepperswil van God, maar zij behield in deze accommodatie haar fatalistisch karakter. De wet als uitdrukking van de zgn. “potestas dei ordinata” werd gezien als een “vormgeving” aan de “natuur”, die echter in beginsel telkens weer door het uitbreken van de regelloze “Almacht van God” kon worden te niet gedaan.

Of de goddelijke wet de duurzame uitdrukking van Gods wil is, kunnen wij nooit weten. Zij heeft niet alleen geen *redelijke* grond in Gods wezen, maar zij heeft ook geen vaste grond in Gods wil, omdat de laatste in zijn afgrondelijke verborgenheid, een *regelloos fluïdum*, een altijd *veranderlijke stroom*, een echte verabsoluteerde *willekeur* is.

Naar de Schriftuurlijke opvatting daarentegen is Gods wil heilig, onveranderlijk (zonder “schaduw van omkering” zegt de Heilige Schrift) en goed, en al deze goddelijke eigenschappen drukken zich in de goddelijke wetgeving voor Zijn schepsel uit.

Maar wij hebben geen hogere maatstaf voor de beoordeling van het goede en heilig karakter van de goddelijke wetsorde dan de Zelfopenbaring Gods in Zijn Woord.

Wij kunnen de goddelijke wet niet voor het forum van de menselijke rede dagen. Want het menselijk denken is zelf in zijn structuur en geaardheid geheel door de kosmische wetsorde bepaald, die in Gods soevereine Schepperswil haar oorsprong vindt. Juist daarom kan God niet aan de wet onderworpen zijn, omdat dit onderworpen zijn een typisch *creatuurlijk* karakter draagt. [mP269]

Calvijn drukte de verhouding tussen God en Zijn wetgeving voor het schepsel op onovertroffen scherpe wijze uit in zijn bekende formule: “Deus legibus solutus est - sed non exlex”. (God staat boven de wet, maar niet “buiten de wet”, d.w.z. Hij is niet willekeurig in Zijn Wil, maar is zichzelf tot wet). [mP270]

Nogmaals het dogma van de rede-autonomie

De normatieve aspecten van de wet en de menselijke vormgeving aan de normbeginselen

De idee van de theoretische rede-autonomie, de gehele opvatting, als zou de theoretische rede zichzelf haar wet stellen, is door en door in strijd met de Schriftuurlijke scheppingsleer en - gelijk wij in onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken hebben aangetoond - ook geheel in strijd met de innerlijke structuur en geaardheid van het theoretisch denken.

Iets geheel anders is, dat in de normatieve aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, d.w.z. die aspecten, waarin de werkelijkheid niet aan zgn. *natuurwetten*, maar aan regels van *zo behoren* is onderworpen, de goddelijke wet slechts in *beginselvorm* is gegeven en dat het aan het redelijk onderscheidingsvermogen en de wil van de mens is overgelaten, deze

normbeginselen in een *positieve vorm*, in een *concrete gestalte* te brengen. De wijsbegeerte der wetsidee heeft in haar theorie van de wetskringen aangetoond, dat deze stand van zaken samenhangt met de plaats, welke het *logisch* en het *historisch* aspect in de tijdelijke wereldorde innemen. Zo zijn reeds de logische wetten aan het menselijk denken slechts als *normbeginselen* gegeven. De wetenschap van het logisch denken, de zgn. logica, geeft aan deze beginselen, die in de naïeve denkhouding nog zonder wetenschappelijke bezinning, en zonder enige *logische formulering*, worden toegepast, een *positieve wetenschappelijke vorm*, en deze vormgeving hangt in het anticiperend verband van het logisch en het historisch aspect ten nauwste samen met de cultuurontwikkeling. Zij heeft haar *historie*: de geschiedenis van de logica! [mP271] Want de *modale zinkern* van het historisch aspect is het *culturele* in de zin van *vrije beheersende vormgeving*.

De *logische* vormgeving is een *historische anticipatie* in de modale structuur van het logisch aspect. D.w.z. eigenlijke logische vormen zijn alleen aan het *ontsloten, theoretisch* denken eigen, maar ontbreken in de *naïeve, vóór-wetenschappelijke* denkhouding.

Zo hebben alle normatieve aspecten, welke in de tijdelijke wereldorde op het historische volgen, in hun modale structuur het *vormmoment* als *historische analogie*: zonder taalvormen kan geen taal bestaan, ook geen *primitieve*, waarin het taalaspect van de symbolische betekening zich nog slechts in *gesloten* structuur vertoont; zonder omgangsvormen kan geen *omgang en verkeer* tussen mensen bestaan, zonder *juridische ontstaansvormen* (bv. rechtspraak, wet, verordening, reglement, volkenrechtelijk traktaat enz.) geen positief recht enz. enz.

Door deze stand van zaken is ongetwijfeld aan de menselijke vormingswil een grote vrijheid en speelruimte gelaten bij de positivering van de goddelijke normbeginselen. Maar van een *rede-autonomie* in deze zin, dat de menselijke rede zichzelf tot wet zou zijn, is hierbij geen sprake. Want deze stand van zaken is geheel en uitsluitend door de *goddelijke scheppingsorde* bepaald. De bedoelde normatieve vrijheid van de menselijke wil bestaat slechts bij de gratie van de goddelijke wet, waaraan zij volkomen *onderworpen* is. Het *vorm* geven aan de normatieve beginselen is *historisch* gefundeerd en kan zich dus niet onttrekken aan het verband met historische ontwikkelingsnormen, die naar Gods tijdelijke scheppingsorde alle vrije cultuurarbeid van de mens binden aan een goddelijke *wet* van eigen modale geaardheid. Slechts dan, wanneer inderdaad de wet van redelijke *oorsprong* zou zijn, zou van een rede-autonomie sprake kunnen zijn. Maar dit zou dan moeten betekenen, dat de rede *boven* de wet staat, dat zij de wet aan haar eigenmachtige *keur* zou kunnen onderwerpen. En deze opvatting is niet van christelijk-Schriftuurlijke, maar van afgodische herkomst. [mP272]

De wet als wezensgrens tussen God en schepsel

Wanneer nu alle schepsel naar zijn creatuurlijk karakter aan de wet onderworpen is, die zijn wezen bepaalt, terwijl daarentegen de Oorsprong van alle wet *boven* de laatste staat, dan zal men met de wijsbegeerte der wetsidee moeten erkennen, dat de wet de *wezensgrens* tussen God en kosmos is.

Het subject van de wet als “sujet”

Radicale afsnijding van de polaire tegenstelling van rationalisme en irrationalisme

Deze gehele wetsbeschouwing is geheel en al door het Schriftuurlijke scheppingsmotief bepaald. Zij impliceert ook deze verdere opvatting, dat het schepsel als *subject* wezenlijk subjèct, *sujet*, *onderworpen* is aan de wet; dat de gehele geschapen werkelijkheid twee zijden vertoont, die niet tot elkaar te herleiden zijn en nochtans onverbrekkelijk tezamen hangen: de *wetszijde* en de *subjectzijde*. Geen wet zonder subjèct, maar ook omgekeerd geen subjèct zonder wet.

Deze wetsopvatting is onder invloed van de onschriftuurlijke grondthema's in het wijsgerig en vakwetenschappelijk denken geheel verloren gegaan. Zij heeft echter voor de wetenschap fundamenteel belangrijke consequenties.

Met deze Schriftuurlijke wetsidee zijn opnieuw twee polaire tegenstellingen uit de gangbare wijsbegeerte bij de wortel afgesneden:

1^e het *rationalisme*, dat de wet verabsoluteert en de individuele subjectiviteit geheel tot wetmatigheid poogt te herleiden en

2^e het *irrationalisme*, dat omgekeerd de individuele subjectiviteit verabsoluteert ten koste van de algemene regel en de laatste tot een fictieve denkconstructie verlaagt, die de ware werkelijkheid zou vervalsen.

De diepere worteleenheid van Gods wet

Vervolgen wij nu onze wetsidee vanuit haar *oorsprongsidee* in haar *idee van het archimedisch punt* voor de samenvatting van alle in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde *wetsaspecten*, dan komen wij weer tot de echt Schriftuurlijke opvatting, dat alle tijdelijke *aspecten* van de goddelijke wet hun *diepere worteleenheid* vinden in [mP273] het centrale religieuze gebod: God te dienen en lief te hebben uit het gehele hart en met al onze krachten, en onze naaste, als medelid van de religieuze wortelgemeenschap van de mensheid, als ons zelf.

Dit is, gelijk Christus Jezus ons geleerd heeft, de *volheid* en *absolute eenheid* van de goddelijke wet. Slechts in deze religieuze zin is de wet van God boventijdelijk, gaat zij de tijdelijk kosmos te boven, heeft zij *zin voor de eeuwigheid*.

De volle zin van het religieuze wortelgebod

De “zedewet” als eenheid van norm in de scholastische ethiek

Men mene niet, dat men de volle religieuze zin van dit gebod zou hebben gevat, wanneer men het alleen zou betrekken op het menselijk bestaan volgens de voorstelling van de Griekse substantieleer, en dus daarbij de overige tijdelijke schepselen als de anorganische dingen, de planten- en dierenwereld buiten spel zou laten.

Zulk een opvatting doet aan de diepe zin van de christelijke wetsidee beslist te kort. Zij miskent, dat heel de tijdelijke kosmos religieus in het mensengeslacht *verworteld* is, *waarom ook de radicale zondeval heel die tijdelijke kosmos meesleepte*.

Neen, de volle zin van het religieuze grondgebod was reeds in de scheppingsordening zelf gegeven. Dit gebod omvat niets minder dan de *goddelijke eis van concentrering van heel de tijdelijke kosmos met al zijn daarin gelegde krachten en mogelijkheden op de religieuze liefdedienst van God en de naaste*. Want de mens is door God geschapen als heer van de ganse tijdelijke schepping. In het *hart* van zijn bestaan is heel de zin van de tijdelijke kosmos *begrepen*. Daarom alleen is in dit grondgebod inderdaad de religieuze worteleenheid *van alle* goddelijke ordinantiën voor de tijdelijke werkelijkheid, *zonder enige uitzondering*, vervat. En daarmee is impliciet veroordeeld de opvatting als zou het alleen de religieuze zin van de zgn. “zedewet” bevatten, die immers zelf slechts een *tijdelijk aspect* van ons bestaan, nl. het morele, beheerst.

Het begrip “zedewet” als de eenheid van norm voor het menselijk handelen, is aan de Griekse, met name aan de aristotelische en stoïcijnse, wijsbegeerte ontsprongen, doch aan de Heilige Schrift ten enenmale vreemd. [mP274]

Het was in zijn oorsprong georiënteerd aan het *redelijk vormprincipe* in het religieuze grondthema van vorm en materie. Als norm voor het handelen is de “zedewet” volgens Thomas gegrond in de redelijke vorm van de “menselijke natuur”. Voert de “theoretische rede” ons tot theoretische kennis van de natuur in haar wezensvormen, zo betreft de “praktische rede” de theoretische kennis van de menselijke natuur op het *handelen*. De

theoretische kennis wordt “praktisch”, doordat de wil als redelijk begeringsvermogen het algemeen inzicht van het intellect in het “natuurlijk goede” in de concrete daad omzet langs de weg van het zgn. praktisch oordeel (*liberum arbitrium*), waarin de wil “vrij” is, omdat het algemene theoretisch wezensinzicht nimmer de oplossing van het individuele geval biedt. Maar het imperatieve grondbeginsel van de natuurlijke “zedewet”: “Doet het goed, laat het kwaad” en de daaruit “door onmiddellijke gevolgtrekking af te leiden principes” zijn aan de vrijheid van de wil onttrokken, omdat zij in de “redelijke natuur” van de mens gegrond zijn. Bij deze opvatting van de “zedewet” was voor een onderzoek naar de onderscheiden *modale normaspecten* van het menselijk handelen geen plaats. De aristotelisch-thomistische “natuurlijke ethiek” ontwikkelde een “deugdenleer”, die in het geheel niet aan het kernmoment van het morele aspect, de tijdelijke *liefde*verhouding in normatieve zin georiënteerd was. De traditionele Griekse deugden: wijsheid, dapperheid, matigheid en gerechtigheid werden door Aristoteles en Thomas beide ethisch gevat als het juiste *midden* tussen twee uitersten (dapperheid bv. als het midden tussen roekeloosheid en lafheid). De modale zinkern van het morele is daarbij in het geheel niet aan de orde gesteld.

De accommodatie van dit Griekse begrip van zedewet aan de Heilige Schrift geschiedde in de theologie van de reformatie door de vereenzelviging van de “zedewet” met de decaloog, die dan zelf weer [mP275] in het religieuze grondgebod concentrisch werd samengevat. Men kon daarbij dan wel de autonome “natuurlijke ethiek” afwijzen en uitsluitend een “theologische” laten gelden, terwijl men toch in wijsgerige zin zich aan de Griekse opvatting van de zedewet als eenheid van norm bleef oriënteren.

Maar reeds het grote cultuurgebod bij de schepping aan de mens gegeven was met geen mogelijkheid in het kader van de “zedewet” te wringen, zodat de opvatting van deze laatste als absolute en enige norm voor het handelen, eenvoudig met de Heilige Schrift niet viel te rijmen.

De consequenties van de verabsolutering van de “zedewet” tot eenheid van norm voor het handelen

Deze gehele conceptie van de norm, weer vrucht van het scholastisch accommodatiestreven, liet de wetenschap volkomen in de steek, wanneer zij zich voor de taak gesteld zag de verschillende normatieve aspecten van de werkelijkheid (en dat zijn alle aspecten, die in de kosmische tijdsorde op het psychisch gevoelsaspect volgen) in hun eigengeaarde wetskringen te onderzoeken. Het vooroordeel als zou in de “zedewet” de eenheid van norm voor het menselijk handelen zijn gegeven, leidde er toe, dat men nòch de historische cultuurnormen, nòch de omgangsnormen, nòch de economische en rechtsnormen in haar eigen onherleidbaar *norm*karakter kon aanvaarden, om over het gevaar van een vereenzelviging van geloofsnormen en zedewet maar te zwijgen.

Maar tegelijk voerde het, door de verabsolutering van het moreel aspect van de tijdelijke werkelijkheid, tot een intrinsieke verstoring van het inzicht in de modale structuur van de morele wetskring zelf, die immers in haar analogieën en anticipaties onverbrekkelijk met alle overige wetskringen in de tijd is vervlochten.

Fundamentele problemen, als bv. de verhouding van de moraal tot de historie, van recht en historie, van economie en historie werden daardoor, voorzover men ze althans opwierp, principieel verkeerd gesteld. De invloed van het moderne humanistisch historisme op de antirevolutionaire staatsleer, waarop wij reeds vroeger de aandacht vestigden, laat zich slechts verklaren uit het gemis van een wezenlijk reformatoerisch [mP278] uitgangspunt in de idee van de wet, naar haar diepere worteleenheid en tijdelijke differentiëring.

De diepere samenhang tussen de zgn. natuurwetten van de vóór-logische wetskringen en de normen van de latere kringen

Natuurwet en wonder

Het gemis aan inzicht in de radicale en totalitaire zin van het religieuze grondgebod belette ook het inzicht in de diepere samenhang van de zgn. natuurwetten van de vóór-logische wetskringen met de normatieve wetskringen.

Men zag niet, dat ook de zgn. natuurwetten naar de modale structuur van haar desbetreffende aspecten *normatieve anticipaties* bezitten, die, tot de sfeer van het geloof reikend, alleen in het religieuze grondgebod haar diepere wortel vinden en door de mens in het geloof kunnen worden *ontsloten* en *geactualiseerd*. [mP276] [inlas begin]

Had men hier inderdaad de Schriftuurlijke wetsbeschouwing gevolgd, welke Kuyper in zijn Stonelezingen op zo zuivere wijze ontwikkelde,¹¹ dan zou men ook beter verstaan hebben, hoe de zondeval van de mens ook de werking van de “natuurwetten” moest beïnvloeden, dan zou men een dieper inzicht hebben verworven in de verhouding van het “wonder” tot deze wetten.

De scholastische theologie moest onder invloed van haar grondthema van natuur en genade het “wonder” uit de “natuur” bannen en tot een supra-naturalistische opvatting haar toevlucht nemen. Volgens Abertus Magnus en Thomas van Aquino is het “natuurwonder” tegelijk *supra et praeter naturam*, d.w.z. buiten de natuurlijke orde van oorzaken en gevolgen omgaand, zij het al niet in volstrekte zin “*contra naturam*”, omdat God, die alleen wonderen kan verrichten, de dingen als Zijn instrumenten geschapen heeft, en het overeenkomstig hun natuur is God te dienen.¹²

Daarbij wordt dan de “natuurlijke orde”, zoals die volgens de aristotelische conceptie wordt gezien, tijdelijk buiten werking gesteld, ofschoon niet *opgeheven*.

Dit “supra-naturalisme”, dat ook in de scholastische protestantse theologie hoogtij vierde, kon de moderne natuurwetenschap in haar leiding door het humanistisch wetenschapsideaal uiteraard niet verontrusten.

Zij kon het naast zich neerleggen in de overtuiging, dat het “bovennatuurlijke” geheel buiten het bereik van de natuurwetten valt en dat hij, die aan “wonderen” gelooft, de natuurwetenschap moet opgeven.

Dit “entweder-oder” was voor de klassieke fysica slechts daardoor een dwingend dilemma, omdat zij onder invloed van het religieuze grondthema van “natuur en vrijheid” de natuurwetten slechts naar het model kon vatten, dat het mechanistisch wetenschapsideaal had ontworpen. Ook zo ontsloten de natuurwetten wel haar normatieve anticipaties (men denke aan de “wonderen van de techniek”), maar slechts onder leiding van een afvallig geloof in de almacht van het natuurwetenschappelijk denken. En dit geloof sloot het christelijk geloof in beginsel uit. [mP277] [inlas vervolg]

Nu heeft de moderne fysica weliswaar het klassieke deterministisch begrip van natuurwet losgelaten, maar daarmee was nog allerm minst de weg tot een innerlijke reformatie van het natuurwetenschappelijk denken gebaand. Wanneer echter de werkelijkheid in haar vóór-logische aspecten zowel naar de wetszijde als naar de subjectzijde wezenlijke normatieve anticipaties bezitten, die tot de sfeer van het geloof reiken, in de religieuze wortel van de tijdelijke werkelijkheid gegrond zijn en vanuit die wortel door de mens ontsloten kunnen worden, dan heeft het geen zin de in de Heilige Schrift medegedeelde “natuurwonderen”, voor zover zij door de mens in het geloof verricht zijn, *bovennatuurlijk* te noemen. Het is dan inderdaad in de “natuur” van het geschapene gegrond, dat het waarachtig geloof, zijn uitgang nemend uit de religieuze dynamis van Gods Woord, ook de fysische en biotische krachten zo volledig kan ontsluiten en hun normatieve anticipaties actualiseren, dat

¹¹ Hij noemt hier de natuurwetten “Gods knechten”.

¹² Thomas van Aquino, *S.c. gentiles*, III cap. C.

zij ten volle aan de mens gehoorzamen, zodat hem in het geloof niets onmogelijk zou zijn. Want de “natuurkrachten” hebben geen afgesloten bestaan in zichzelf, doch zijn door God op volledige beheersing door de mens in het geloof aangelegd. Slechts de zonde heeft de mens tegelijk met het waarachtig geloof in God van deze heerschappij beroofd. Christus Jezus, het vleesgeworden Woord, heeft echter deze heerschappij weer ten volle hernomen. Het was weer Kuyper, die deze Schriftuurlijke opvatting van het “natuurwonder” tegen het scholastisch supra-naturalisme heeft in het licht gesteld (in zijn *Encyclopaedie* II en in zijn *Dictaten Dogmatiek*).

De magie van alle tijden was niets anders dan het kinderlijk pogen de koningspositie van de mens in de schepping terug te winnen zonder wezenlijke *ontsluiting* van de natuurkrachten en zonder beheersing vanuit hun *religieuze wortel*.

Het geloof in het moderne wetenschapsideaal kwam wel boven dit naïeve stadium uit, het voerde de wetenschap en de techniek inderdaad tot een “ontsluiting” van de natuurkrachten, maar in een *eenzijdige* richting, die door de verabsolutering van de theoretisch-logische en technisch-culturele anticipaties in de structuur van de vóór-logische aspecten, de mensheid niet slechts tot zegen, maar tegelijk tot vloek werd.

Zolang het christelijk denken zich niet door een wezenlijk Schriftuurlijk georiënteerde wetsidee liet leiden, kon het inzicht in de juiste verhouding tussen geloof en natuurwet niet worden verkregen. *Wetenschappelijk* moest het wonder zolang in tegenspraak blijven met het begrip natuurwet als men de gehele wetsopvatting niet innerlijk reformeerde. [einde inlas]

Men hield zich aan de theoretische visies op de werkelijkheid, die door de dialectische, onscriptuurlijke grondmotieven bepaald zijn.

En zo bleef op het accommodatiestandpunt hetzelfde onverzoend dualisme in de wetsopvatting heersen, dat ook de scholastische *antropologie* belette tot de *diepere worteleenheid van de menselijke natuur* door te dringen. Tussen de “zedewet” en de door de moderne wetenschap ontdekte “natuurwetten” maakte men dezelfde theoretische “dichotomie” als tussen “materielichaam” en [mP279] “anima rationalis”.

Tot de worteleenheid *van alle* wetsaspecten kon men op dit standpunt niet doordringen. Ja, het gehele inzicht in de onderscheiden modale structuren van de wetskringen was hier onmogelijk gemaakt door het tweeslachtig uitgangspunt van de theorie. Door een theoretische dichotomie in de tijdelijke ordeningen nivelleerde men de rijkdom aan modale structuren, die de goddelijke wetsorde in de tijd vertoont. Want ook al erkende men een specificatie naar de “wezensvormen” van de “substanties”, deze specificatie hield allerminst rekening met de onherleidbaarheid van de modale kernmomenten van de wetsaspecten.

De lichtbreking van de goddelijke wet in de modale aspecten van de wetskringen binnen de tijd

Zodra echter het theoretisch denken weer op de radicale en totalitaire zin van de goddelijke wet werd geconcentreerd, moest ook in de theoretische wetsconceptie met de nivellerende dichotomie worden gebroken.

Richten wij vanuit het *Schriftuurlijk uitgangspunt* onze theoretische blik in de tijd, dan breekt de religieuze eenheid en zinvolheid van de goddelijke wet uit in een veelkleurige rijkdom van *wetskringen*, die slechts de modale aspecten zijn, welke zij in de tijd vertoont.

Zoals het zonlicht door het prisma uiteen breekt in de kleurengamma's van de regenboog, zo fungeert de tijd als het prisma voor de zinbreking van de religieuze volheid van de goddelijke wet. De tijdelijke wetsaspecten bezitten soevereiniteit en universaliteit in eigen kring. Zij zijn in hun modale structuren onverbrekelijk met elkaar vervlochten, zodat geen van hun uit deze samenhang kan worden uitgelicht en tot absolute wet kan worden verheven. [mP280] Tot zover over onze transcendentale grondidee naar de modale wetszijde beschouwd.

De subjectidee als correlaat van de wetsidee

De modale subject-objectrelatie

De *wetsidee* in engere zin, d.w.z. als idee van de *wetszijde* van de modale aspecten, vindt haar noodzakelijk correlaat in een *subjectidee* als idee van de subjectzijde van deze aspecten.

Wij moeten hierbij bedenken, dat onder deze subjectzijde ook de reeds vroeger ter sprake gekomen *subject-objectrelatie* valt, gelijk die in de onderscheiden aspecten haar modale functies heeft.

Ook in zijn *objectfuncties* binnen de modale aspecten is het tijdelijk schepsel *onderworpen* aan de wetten van de wetskringen, waarin deze aspecten besloten zijn, zij het al in structurele relatie tot de subjectfuncties binnen deze aspecten.

In mijn werk *De wijsbegeerte der wetsidee* heb ik deze subject-objectrelatie zowel in haar modale structuren als in haar individualiteitsstructuren aan een omstandig onderzoek onderworpen.

Bij de analyse van de subject-objectrelatie in de modale structuur van de aspecten kwam ik tot de slotsom, dat deze relatie zich binnen al die aspecten moet voordoen, die in hun structuur analogieën bevatten. Hierbij viel een verrassend licht op verschillende problemen van de moderne wetenschap.

Het ware karakter van de subject-objectrelatie moest inderdaad door de wijsbegeerte der wetsidee weer worden *ontdekt*, evenals de modale en individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid eerst konden onthuld worden bij het licht van een wezenlijk *Schriftuurlijke*, reformatorische wetsidee.

De eliminering van de polaire tegenstelling tussen subjectivisme en objectivisme

Want zolang de wijsbegeerte zich door onscriptuurlijke, dialectische grondthema's liet beheersen werd de subject-objectrelatie geregeld verward met de [mP281] theoretische tegenstandsrelatie, en werd het wijsgerig denken voortdurend door miskennen van het structureel karakter van de eerste betrekking, in de polaire tegenstelling van *subjectivisme* en *objectivisme* gedreven.

Deze polaire tegenstelling dekt zich niet met de vroeger besprokene tussen *irrationalisme* en *rationalisme*. Het subjectivisme kan met name in de humanistische wijsbegeerte zeer goed een rationalistisch karakter aannemen, wanneer nl. het subject tot wetgever wordt geproclameerd (de autonomie in kantiaanse zin) en het object met het wetmatige wordt vereenzelvigd.

Eerst door de ontdekking van de modale structuur van de subject-objectrelatie kon het inzicht worden verworven in de principiële onjuistheid van de gangbare theoretische werkelijkheidsconcepties, waarbij de onverbreekelijke structurele samenhang van de aspecten werd miskend, de werkelijkheid in de theoretische abstracties van bepaalde modale functiecomplexen werd uiteen gebroken en in deze abstracties *afgesloten*.

Zowel het Griekse vorm-materie motief als het moderne humanistische thema van natuur en vrijheid dwongen het onder hun invloed staande theoretisch denken telkens weer tot de verzelfstandiging van zulke theoretische abstracties. Het metafysisch substantiebegrip was daarbij het denkmiddel bij uitnemendheid, ofschoon men ook bij verwerping van de metafysica de abstracties van het theoretisch denken voor *werkelijkheid* uitgaf.

Zodra echter de subject-objectrelatie in haar structureel karakter werd doorschouwd, bleek het principieel onmogelijk de tijdelijke werkelijkheid van de dingen af te sluiten in bepaalde aspecten en moest de waarheid worden erkend, dat alle dingen zonder onderscheid in beginsel in alle *aspecten* van de werkelijkheid fungeren, voor zover dan niet in modale *subjectfunctie* dan toch in ieder geval in *objectfunctie*, die niet minder tot de volle werkelijkheid van het ding behoort.

Het inzicht in deze stand van zaken betekende tegelijk het inzicht in de principiële onhoudbaarheid van iedere dichotomistische opvatting van het menselijk [mP282] bestaan, waarbij de dichotomie *binnen de tijdshorizon* van de werkelijkheid werd gezocht.

De grenzen van de modale subject-objectrelatie

Zijn alleen de vroegere modale functies in een aspect te objectiveren?

Correctie van mijn vroegere opvatting ter zake

Slechts één belangrijke correctie heb ik op mijn uiteenzettingen ter zake in *De wijsbegeerte der wetsidee* aan te brengen.

Uitgaande van de onloochenbare stand van zaken, dat de modale objectfuncties van de werkelijkheid onverbrekkelijk verband houden met de analogieën in de structuur van de aspecten, meende ik nl. te moeten concluderen, dat alleen de aan het desbetreffende aspect *voorafgaande* modale functies van de werkelijkheid zich in het eerste laten objectiveren. Ik nam als voorbeeld de zinnelijke objectfunctie van een ding in het psychisch gevoelsaspect. Ik stelde vast, dat zowel de getal- als de ruimtelijke functies, zowel de bewegings- als de levensfuncties van een ding zich in de zinnelijke eigenschappen van een ding analogisch *objectiveren*. Daarentegen was dit naar mijn vroegere opvatting uitgesloten ten aanzien van de latere functies (de logische en de na-logische). Deze beperkte opvatting van de objectiviteit heb ik bij nader onderzoek moeten prijsgeven. Zij was trouwens bij de analyse van de individualiteitsstructuren niet volgehouden en was met de idee van de universaliteit in eigen kring van de modale aspecten en van de individualiteitsstructuren niet in overeenstemming. Dat de objectieve logische kenmerken van een ding zich in de objectief-zinnelijke eigenschappen bij anticipatie uitdrukken laat zich niet loochenen. Alle vóór-theoretische begrippen zijn nog aan de zinnelijke waarnemingsbeelden georiënteerd; dit zou onmogelijk zijn als de bedoelde kenmerken zich niet zinnelijk objectiveerden. Ook laat zich op generlei wijze loochenen, dat de objectieve cultuureigenschappen van een ding zich bij anticipatie in de zinnelijke vormhoedanigheden objectiveren. [mP283]

Men kan inderdaad in de *anticiperende* zinnelijke waarneming het onderscheid tussen cultuurvormsels en natuurgestalten *zien*. Dat hierbij steeds de logische en historische functies van het menselijk bewustzijn mede betrokken zijn, doet niets af aan het feit, dat cultuurvormsels zonder *zinnelijke objectivering* van hun cultuurhoedanigheden niet kunnen bestaan.

Ook de taalfunctie objectiveert zich bij anticipatie in het zinnelijk gevoelsaspect. Ieder individueel *teken* of *taalsymbool* moet bij anticipatie objectieve *zinnelijke waarneembaarheid* bezitten. En hetzelfde geldt voor de esthetische functie, die zich bij anticipatie objectiveert in het zinnelijk waarneembare.

De zinnelijke objectivering van de modale functies, die in de kosmische tijdsorde op de taalfunctie volgen

De moeilijkheid voor het inzicht in de objectiveerbaarheid bij anticipatie van de normatieve aspecten in het zinnelijk aspect schijnen eerst te beginnen met de economische en juridische functies. Hoe kan bv. de objectieve economische waarde of de rechtsobjectiviteit van een ding objectief zinnelijk waarneembaar zijn? Het was niet het minst de omstandigheid, dat ik deze mogelijkheid aanvankelijk niet kon inzien, die mij in het tweede boek van *De wijsbegeerte der wetsidee* tot een negatieve conclusie voerde.

Intussen lost deze moeilijkheid zich van zelf op, wanneer wij slechts vasthouden aan het inzicht, dat zich ook in de zinnelijke objectivering van de op de zinnelijk gevoelsfunctie volgende modale functies zich de kosmische *tijdsorde* van de aspecten handhaaft. D.w.z. de zinnelijke objectivering van alle modale functies, die in deze orde op de *taalfunctie* volgen, kan ook slechts op de grondslag van de *zinnelijke symboliek* plaats vinden. Dit geldt reeds

voor de esthetische anticipaties in [mP284] het objectief zinnelijk beeld. Zij, wie de zinnelijke lijnen, vormen en verven in een schilderij niets *zeggen*, kunnen de schoonheid van het kunstwerk ook niet *zien*. De kunstenaar wil steeds in de zinnelijke vormen zijn esthetische conceptie *uitdrukken*. Het zinnelijk aspect van het kunstwerk wordt in zijn esthetische anticipaties eerst ontsloten door bemiddeling van de *zinnelijke symboliek*. Wie deze laatste niet verstaat, *ziet* eenvoudig de schoonheid niet.

Ook de *economische* en *juridische* hoedanigheden van een ding kunnen alleen op de grondslag van de zinnelijke symboliek objectief-zinnelijk waarneembaar worden. En op deze objectief-zinnelijke symboliek rust inderdaad de mogelijkheid van het economisch en juridisch verkeer. Men zou er niemand een verwijt van kunnen maken, dat hij zich bv. de grond van een ander toe-eigende, wanneer de juridische subject-objectrelatie tussen eigenaar en grond niet op een of andere wijze objectief zinnelijk waarneembaar was door zinnelijke symbolen. Geen enkele positieve rechtsnorm zou in onze tijdelijke samenleving kunnen gelden, zonder dat zij aan de rechtssubjecten in objectief-zinnelijke symboliek was betekend.

Natuurlijk is deze objectieve zinnelijke waarneembaarheid alleen bestaanbaar in structurele relatie tot *menselijke* subjectieve waarneming en onderstelt zij de medewerking van de normatieve bewustzijnsfuncties en de subjectieve *ontsluiting* van de normatieve anticipaties in het zinnelijk object door het menselijk bewustzijn.

Maar dit doet aan de *zinnelijke objectiveerbaarheid* van de modale functies, die op de taalfunctie volgen, niets af. [mP285]

Er blijft echter blijkaar een principieel verschil tussen de zinnelijke objectivering van de esthetische functies van de werkelijkheid enerzijds via het taalaspect, en die van de economische en juridische anderzijds. Immers bij de eerste is geen willekeurige *toevoeging* van een objectief zinnelijk waarneembaar teken nodig, bij de laatste wel.

De objectieve schoonheid van een landschap behoeft in haar objectief zinnelijke waarneembaarheid geen aanduiding door een door de mens aangebracht objectief zinnelijk symbool. Wanneer ik daarentegen bv. een boek op zinnelijk waarneembare wijze als mijn eigendom wil aanduiden of zijn economische waarde objectief zinnelijk waarneembaar wil uitdrukken, dan moet ik hiertoe een *teken* aan dit ding *toevoegen*.

Hoe is dit verschil te verklaren? Wij zullen in het derde deel van dit werk bij de behandeling van de actstructuur van het menselijk lichaam zien, dat het menselijk actleven drie grondrichtingen vertoont t.w. de *kenrichting*, de *verbeeldingsrichting* en de *wilsrichting* en dat van de normatieve modale functies van de acten sommige in het bijzonder op de eerste, andere in het bijzonder op de tweede, nog andere in het bijzonder op de derde actrichting betrokken zijn.

Het is nu duidelijk, dat de *esthetische* functie in het bijzonder op de *verbeeldingsrichting* is betrokken, terwijl daarentegen de *economische* en *juridische* functies in het bijzonder in de *wilsrichting* van het actleven zijn gelegen.

Wilsacten nu uit zich natuurlijkerwijze in een *objectieve realisering* van haar *intentie* in de zgn. “buitenwereld” door de *handeling*; hetgeen bij de intentie van de kenacten en verbeeldingsacten *als zodanig*, niet het geval is.

Zo verklaart zich, dat de zinnelijke objectivering van de economische en juridische functies van een ding ook alleen mogelijk is door het aanbrengen van een objectief zinnelijk teken door menselijke handeling, dat m.a.w. hier de objectief zinnelijke anticipatie op de economische en juridische functies, opzettelijk door *menselijke handeling* moet worden *verwerkelijk*te. [mP286]

Nadat eenmaal op deze wijze de normatieve juridische en economische anticipaties in de zinnelijke objectfunctie van een ding door de mens zijn *gerealiseerd*, behoren zij tot de objectieve werkelijkheid en zijn zij niet bloot een puur subjectief toevoegsel van de menselijke *beschouwing*.

In de modale structuur van het zinnelijk aspect liggen zij bovendien potentieel *besloten*, nog vóór zij door de mens *ontsloten* en *gerealiseerd* worden.

De subject-objectrelatie als ontsluitings-, realiserings- en actualiseringsrelatie

Het menselijk *bewustzijn* in zijn normatieve subjectfuncties moge deze anticipaties subjectief *ontsluiten*, de laatste zijn niettemin door *menselijke handeling* in het ding objectief *gerealiseerd* en *geactualiseerd* (dit laatste door het praktisch gebruik overeenkomstig de objectieve bestemming van het ding).

Reeds in het derde boek van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* besteedde ik grote zorg aan de scherpe onderscheiding van deze beide kanten aan de subject-objectrelatie, die zich eensdeels als *ontsluitingsrelatie* in de menselijke ervaring, anderzijds als *realiserings-* en *actualiseringsrelatie* in het menselijk handelen openbaart.¹³ Op de verwarring van deze beide berust het gehele principiële misverstand van hen, die bv. de rechtsobjectiviteit en de economische objectiviteit van een ding geheel tot de subjectieve gedachtewereld van het menselijk bewustzijn menen te kunnen reduceren en dus de *reële* objectiviteit van deze hoedanigheden loochenen.

De toespitsing van de subjectidee op de drie transcendentale grondproblemen van de wijsbegeerte

Dat de transcendentale subjectidee, in haar betrekking op de theoretisch uiteengestelde subjectzijde van de werkelijkheid met haar modale subject-objectrelaties, op dezelfde wijze als de wetsidee is toegespitst op de drie transcendentale grondproblemen van de wijsbegeerte, behoeft na het voorafgaande geen nadere toelichting meer.

Gelijk de wetsidee (in haar engere zin) de theoretisch uiteengestelde wetsaspecten betreft op hun onderlinge verhouding en samenhang, en op de religieuze worteleenheid en Oorsprong van de wet, zo de subjectidee [mP287] de theoretisch uiteengestelde aspecten van de werkelijkheid naar haar subjectzijde op hun onderlinge verhouding en samenhang, op de subjectieve religieuze worteleenheid van het mensengeslacht in de tijd en op de Oorsprong van alle subjectief bestaan.

¹³ W.d.W. III, 121 vlg. Bij de bijzondere typen van objectieve dingen, die hier aan de orde waren, kwam ook nog de zgn. *intentionele afbeeldingsrelatie* in het geding.

§2

De wetsidee en de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid

Tot nu toe beschouwden wij de wetsidee nog alleen in haar toespitsing op de modale structuren van de werkelijkheid naar wets- en subjectzijde. Inderdaad is zij juist wegens haar theoretisch karakter primair een idee van de modale differentiëring binnen de tijdshorizon.

Zij sluit in dit opzicht haarscherp aan bij de structuur van de theoretische tegenstandsrelatie, die *primair* ontstaat door uiteenstelling van de *aspecten* en het tegenover elkaar stellen van het logische en het niet-logische.

Uit theoretisch oogpunt beschouwd is, gelijk wij nog zullen zien, de onderscheiding van de *modaliteiten* grondlegend voor alle verder wijsgerig onderzoek, al eist deze onderscheiding een transcendentale idee van haar *worteleenheid*.

Maar het wijsgerig denken kan niet blijven staan bij een analyse van de modale structuren. Vanuit de laatste moet het trachten door te dringen tot de typische structuren van de individualiteit, die aan de concrete werkelijkheid ten grondslag liggen.

De tegenstandsrelatie zelf eist de richting op het concrete, wil zij het *vóórgegevene* niet negeren dat haar eerst *mogelijk* maakt. [mP288]

Want de werkelijkheid *geeft* zich aan het menselijk bewustzijn slechts in typische individualiteitsstructuren en nimmer in modale abstracties.

De individualiteitsstructuren zelf moeten echter in de tegenstandsrelatie worden uiteengesteld, zal het theoretisch denken ons inderdaad de werkelijkheid theoretisch ontsluiten. En dit brengt met zich, dat onze wetsidee zich ook op deze structuren moet toespitsen, zal zij inderdaad zich als transcendentale grondidee van het wijsgerig denken handhaven.

Want ook de individualiteitsstructuren plaatsen, zodra zij in de tegenstandsrelatie worden gesteld, het wijsgerig denken voor een echt transcendentaal probleem, dat langs *zuiver*-theoretische weg nimmer is op te lossen, en dat ten nauwste samenhangt met het probleem, dat door de analyse van de modale structuren wordt opgeworpen.

Het transcendentale probleem van de eenheid in de theoretische verscheidenheid ten aanzien van de individualiteitsstructuren

Dit probleem is weer te formuleren als dat van de *eenheid* in verhouding tot de *theoretisch uiteengestelde verscheidenheid*, een probleem, waaraan geen enkele wijsgerige richting zich onttrekken kan, omdat het zich vanuit de tegenstandsrelatie zelf opdringt.

Ten aanzien van de individualiteitsstructuren vertoont het echter een bijzonder gecompliceerd karakter.

De laatste overspannen immers, gelijk wij gezien hebben, in beginsel alle modale aspecten zonder [mP289] onderscheid en zijn nochtans structuren van een *individueel geheel*.

Wat waarborgt hier dan de *intrinsieke eenheid*? Is deze eenheid van *absoluut* of van *betrekkelijk* karakter? Is zij een eenheid *boven*, of *in* de verscheidenheid van de aspecten?

Het antwoord op deze vragen is van beslissend karakter voor heel de richting, welke het wijsgerig onderzoek van de typische structuren van de werkelijkheid zal nemen. Maar het is zelf afhankelijk van de visie op de onderlinge verhouding en samenhang van de onderscheiden structuurtypen en deze laatste is weer bepaald door de diepste religieuze vooronderstellingen inzake worteleenheid en Oorsprong van de tijdelijke werkelijkheid.

En slechts de wetsidee kan kritisch-theoretisch van deze vooronderstellingen rekenschap geven.

De intrinsieke eenheid van de modale structuur als eenheid in de theoretische verscheidenheid van de structuurmomenten

Onze transcendentale idee van de modale structuur heeft ons de laatste doen zien als een principieel *betrekkelijke* eenheid *in* de verscheidenheid van haar structuurmomenten, maar deze betrekkelijke eenheid onmiddellijk betrokken op een religieuze *worteleenheid* van alle aspecten, die inderdaad de tijdshorizon van de werkelijkheid *te boven gaat* en op zijn beurt weer noodzakelijk betrokken is op de *goddelijke Oorsprongseenheid* van alle werkelijkheidsmodaliteiten.

De intrinsieke eenheid van de modale structuur zelf kon echter niet *boven* de verscheidenheid van modale zinkern, analogieën en anticipaties zijn gelegen; ware zij zelf een transcendente *worteleenheid* van haar momenten, dan zou zij geen wezenlijke *structuur* meer zijn, want een [mP290] structuur is altijd “eenheid *in* verscheidenheid binnen de tijdshorizon”. Zij zou dan ook geen intrinsieke samenhang met alle andere modale structuren kunnen vertonen, maar zelf de tijdshorizon moeten *te boven* gaan en een soort “substantiële drager” van alle overige modaliteiten moeten zijn.

Daar onze wetsidee ons echter vanuit de ware worteleenheid en Oorsprong van alle modale structuren de *tijdshorizon* van de werkelijkheid onthuld heeft, hebben wij deze verabsolutering van een modaal aspect kunnen ontgaan. De modale eenheid bleek slechts de modale uitdrukking van de *continuïteit* van de kosmische tijd. Zij bleek een *modale tijdsstructuur* te zijn, die wel *structurele samenhang*, maar geen *worteleenheid* waarborgt. Toch gaat ook in de idee van de modale structuur de *eenheid* voorop. Deze fundamentele en in de ontologische zin van het woord *a-priorische* eenheid laat zich echter niet zelf theoretisch analyseren, omdat zij, gelijk wij thans weten, *ontisch vooronderstelde* van alle wetenschappelijke ontleding is.

Ook de eenheid van de individualiteitsstructuur is in de tijdshorizon gegrond

Ten aanzien van de individualiteitsstructuren kan onze wetsidee aan het wijsgerig onderzoek geen richting wijzen, die de idee van de modale structuren weer zou *opheffen*, omdat zij met haar in flagrante strijd zou komen.

Wij hebben in het voorafgaand onderzoek naar het archimedisch punt van de wijsbegeerte in het licht gesteld, waarom een individualiteitsstructuur ons als zodanig nimmer een wezenlijke worteleenheid van haar aspecten kan bieden. Het toen verkregen inzicht zal ons nog later van groot nut worden, waar wij ons tot de definitieve kritiek van het scholastisch substantiebegrip zullen zetten. [mP291]

De individualiteitsstructuren zijn ons niet buiten de kosmische tijd gegeven en zij zijn, gelijk ons verder onderzoek zal aantonen, ook slechts *in* en *door* de tijd *mogelijk*. *Boven* de tijdshorizon verliezen zij alle gelding.

De grondfout van de metafysische denkwijze

Zodra men dit gegeven uit het oog verliest, wordt het wijsgerig denken steeds weer op de weg van de speculatieve metafysica gedreven, die het theoretisch denken met zijn abstracties *boven* de tijdshorizon meent te kunnen verheffen en zo tot verzelfstandiging van het betrekkelijke komt.

Want de metafysica bestaat niet hierin, dat al het betrekkelijke binnen de tijd op een worteleenheid en een absolute Oorsprong wordt betrokken - dit is immers, gelijk onze transcendentale kritiek heeft aangetoond - een transcendentale noodzakelijkheid voor alle wijsgerig denken.

Maar hier ligt de aberratie van de metafysische denkwijze, dat zij haar *boven-theoretische* bepaaldheid miskent en intrinsiek religieuze vooroordelen voor puur-theoretische gevolgtrekkingen uitgeeft, waarbij zij theoretische abstracties tot boventijdelijke

zelfstandigheden verheft.

Alleen om deze reden is de wijsbegeerte der wetsidee als de radicale bestrijdster van het metafysisch denken opgetreden, en waarlijk niet om het zgn. positivisme in het gevele te komen, dat immers zelf nog in een dogmatisch-metafysische wetenschapsbeschouwing wortelt.

De individualiteitsstructuren omvatten *alle* individuele werkelijkheid binnen de kosmische tijd. Zij vormen dus - evenals de modale structuren - een inderdaad *universele horizon* voor alles wat in de tijd [mP292] bestaat of voorvalt.

De volle tijdelijke werkelijkheid openbaart zich naar de subjectzijde steeds *individueel* en deze individualiteit kan zich slechts verwerkelijken in typische structuren, die als *wetstypen* van individuele totaliteiten alle modale wetsaspecten omspannen en in de eenheid van een typische structuur groeperen.

De horizon van deze structuren is van een onuitputtelijke rijkdom en iedere wijsgerige theorie, die de individualiteit uit een eenvormig principe tracht te verklaren en de structuurtypen tot enkele abstracte schema's tracht te herleiden, is bij voorbaat verwerpelijk, omdat zij de rijkdom van Gods scheppingswijsheid aan haar willekeurige constructiezucht opoffert.

Het humanistisch wetenschapsideaal en de tendens tot oplossing van de individualiteitsstructuren in een gesloten systeem van modale relaties **De klassieke afstammingsleer in de biologie**

In het bijzonder moet hier worden gewaarschuwd tegen de poging van het humanistisch wetenschapsideaal de individualiteitsstructuren op te lossen in modale relaties, die men dan in een gesloten causaal of althans logisch systeem meent te kunnen vatten. Onder welke modale noemer men daarbij de structuren brengt, hangt dan af van het vakwetenschappelijk synthetisch gezichtspunt, dat men tot archimedisch punt verabsoluteert.

Een typisch voorbeeld van zulk een streven levert de klassieke, van Charles Darwin uitgaande en door Haeckel wijsgerig uitgewerkte, evolutionistische afstammingsleer, die alle levende organismen in een genetische stamboom poogt te rangschikken, uitgaande van de protisten (de eencellige wezens in planten en dierenrijk) en eindigende in de mens. Uitgaande van de onbegrensde variabiliteit van de vormtypen, werd dan gepoogd deze laatste in een biologisch ontwikkelingssysteem te brengen, waarin [mP293] de evolutie van de meest primitieve tot de hoogst ontwikkelde levensvormen langs zuiver mechanistische weg door natuurlijke teeltkeus van het meest aangepaste in de strijd om het bestaan en vererving van verworven aanpassingen zou worden verklaard.

Wat hierbij uit wijsgerig oogpunt onmiddellijk in het oog valt is het op de voorgrond plaatsen van de *eenheid van alle leven in de verscheidenheid van zijn typische openbaringsvormen*. Dit was de sterkste zijde van deze descendentietheorie. *Want deze eenheid is er inderdaad!*

Maar zij is van *modaal* karakter. Want het "leven" is als zodanig geen *ding*, maar een *hoedanigheid*, een modaal aspect van de tijdelijke werkelijkheid, waarvan de zinkern binnen de structuur van alle latere aspecten als *analogie* terugkeert en waarvan de worteleenheid en zinvervulling slechts te vinden is in de religieuze gemeenschap met God als de Bron van alle leven.

Maar tot de zuiver modale eenheid van alle leven laat zich de onoverzienbare verscheidenheid van typische individualiteitsstructuren niet terugvoeren.

Daarom wordt onvoorziens de modale eenheid herleid tot een stoffelijk complex. "Het leven" wordt tot een fysisch-chemisch gedetermineerde *stoffelijke* eenheid gereduceerd, het wordt vereenzelvigd met de levende eiwitstof van het protoplasma, die zich in de protisten tot

levende individuen zou kristalliseren, en waaruit dan de rijke ontplooiing van alle structuurtypische vormen als blote variëteiten, op mechanistische wijze wordt verklaard.

Hier begint dan de principiële aberratie van het wetenschappelijk denken.

Want in de “protisten” keert het [mP295] probleem van de individualiteitsstructuur terug. Zij zijn geen puur *modale* levenseenheid, maar individuele levende wezens, die als zodanig - wanneer met de subject-objectrelatie wordt rekening gehouden - in beginsel in alle aspecten van de werkelijkheid fungeren. De *eenheid* van hun individualiteitsstructuur en de *eenheid* van hun individueel bestaan als subject zijn niet gewaarborgd door de eenheid van de modale structuur van het levensaspect. Blijken de *typische totaalstructuren* van de levende wezens als zodanig niet tot elkaar te herleiden, blijkt de mens reeds naar zijn *tijdelijk* bestaan *radicaal* verschillend van het dier en de plant, hoe kan men dan in ernst nog menen deze structuurverschillen langs puur *biologische* weg te zullen overbruggen? [mP294] [inlas begin]

Ja, hoe wilde men zelfs de typische structuurverschillen van de “protisten” genetisch op een structurele oorsprongseenheid terugvoeren? Om dit theoretisch kunststuk te kunnen volbrengen moesten eerst de werkelijk bestaande protisten uit planten- en dierenrijk (de eencellige algen of protofyten en de eencellige amoeben of protozoën) genetisch tot een hypothetische kernloze oercel, het zgn. “moneer” worden herleid, waarvan het werkelijk bestaan niet kon worden aangetoond, maar dat de hypothetische “oorsprong” van het genetisch systeem van de levende wezens moest vormen.

De moneren zijn dan de “oerprotisten”, die zelf individuele kristallisaties zouden zijn van de levende eiwitstof, en wel kristallisaties zonder bepaalde vorm of organisatie.

Nu wist Haeckel nog niet, dat ieder type van levende organismen zijn eigen eiwitstype voortbrengt, zodat in het levend eiwit, dat het protoplasma van de cellen vormt, het probleem van de individualiteitsstructuren onmiddellijk terugkeert. Van de ontzaglijk gecompliceerde typische structuren van de eiwitstoffen had men in zijn dagen nog geen begrip.¹

Het mechanistisch wetenschapsideaal eiste tenslotte de loochening van de modale onherleidbaarheid van het levensaspect. De levensfuncties zouden niet anders zijn dan een gecompliceerde modaliteit van de fysisch-chemische hoedanigheden van de eiwitstof. En dit eiwit zou dan zelf langs mechanische weg zijn gevormd uit bestaande anorganische stoffen in de “oerzee” van vroegere geologische perioden. Zo herleefde, onder de vlag van het moderne mechanistisch wetenschapsideaal, de aloude, reeds in de Griekse natuurfilosofie bekende, mythologie van een spontane productie van levende uit dode stof (de zgn. *generatio aequivoca*). De sprong van dood tot levend eiwit was voor deze mechanistische denkwijze geen probleem! In werkelijkheid keerde echter het probleem van de individualiteitsstructuur zelfs over de grenzen van het levensaspect terug in de anorganische chemische verbindingen! [einde inlas]

De zgn. “reine Rechtslehre” en de typische structuren van de menselijke samenleving

Een ander leerrijk voorbeeld van het streven de individualiteitsstructuren op te lossen in zuiver modale relaties ontleen wij aan de moderne rechtstheorie. Ook het juridisch aspect van de werkelijkheid bezit een *eenheid van modale structuur*. Maar binnen deze modale eenheid ontmoeten wij een *grote verscheidenheid van typische rechtssferen*, die als zodanig in de *individualiteitsstructuren van de menselijke samenleving fungeren*; en deze laatste laten zich op generlei wijze oplossen in een systeem van modaal-juridische relaties. Dit laatste werd beproefd door de zgn. “reine Rechtslehre”, gelijk zij vanuit het neokantiaanse uitgangspunt van de Marburgerschool door de bekende hoogleraar Hans Kelsen werd geïntroduceerd.

¹ Een eiwitmolecule is samengesteld uit meer dan 20 verschillende organische, dus zelf weer samengestelde, zuren, nl. aminozuren, die in de koolstofketen of in de koolstofring een stikstofhoudende groep, de aminogroep NH₂ bevatten.

Alle interne structuurverschillen tussen de typische rechtssferen van de onderscheiden samenlevingskringen werden door hem in een systeem van vermeend zuiver [mP296] modale rechtsrelaties opgelost. Het kantiaanse vorm-materieschema, door de neokantiaanse rechtsleer ook in de rechtswetenschap overgebracht, liet slechts een *formele*, zgn. “norm

logische” bepaling van het zo typisch gedifferentieerde rechtsleven toe. Alle typische rechtssferen werden in een logische trappenbouw van normen gerangschikt, waarbij de hogere trap zich slechts door grotere algemeenheid van inhoud van de lagere zou onderscheiden. Staat en recht werden voor Kelsen in zijn “reine juridische Normlogik” *identiek* en met de staat werden ook alle andere samenlevingskringen *onder juridisch aspect* in dit systeem opgesmolten. Maar ook hier liet zich de vereenzelviging van modale structuureenheid en de eenheid van de typische individualiteitsstructuren niet doorvoeren: Schier ongemerkt werden, in het rechtsbegrip, dat naar zijn aard slechts *modale* kenmerken mag bevatten, typische structuurmomenten van het staatsverband (de georganiseerde dwang van de zwaarmacht) opgenomen. En zo kwam tenslotte deze vermeend “zuivere rechtsleer” neer op een systematische herleiding van alle andere typische rechtssferen tot die van de staat, al werd boven de individuele staten een volkenrechtsgemeenschap erkend, waarvan de rechtsorde weer de formele gelding van de intern-statelijke zou moeten funderen.

Het gehele systeem, dat slechts trappen van hogere en lagere of afgeleide rechtsmacht toeliet, mondde tenslotte uit in een zgn. logische oorsprongsnorm,² die dienst moest doen om het positieve rechtssysteem, gelijk het door de theoretische “Rechtslogik” genetisch uit de nog ongeordende juridische ervaringsstof was “geschapen”, een boven-positieve theoretische geldingsgrondslag te verschaffen.

In waarheid werd hier dus van meet af in het begrip van de modale structuureenheid van het recht een typische individualiteitsstructuur van de samenleving ingesmokkeld. En alleen zó kon het kunststuk van de “normlogische” herleiding van alle typische rechtssferen tot een systeem van “rein-juridische relaties” schijnbaar gelukken. [mP297]

De zgn. reine Ökonomie en de individualiteitsstructuren van de menselijke samenleving

De hier gegeven voorbeelden zijn nog met vele te vermeerderen. Zo zou bv. kunnen worden gewezen op de zgn. “reine Ökonomie”, die zich als een zuiver modale economische theorie aandient, maar inderdaad een typische individualiteitsstructuur van de moderne samenleving, nl. het vrije marktverkeer met zijn *typisch-historische fundering*, hypothetisch aan haar systeem ten grondslag legt. Ook hier weer de verwarring van modale eenheid van de aspectstructuur met de typische individualiteitsstructuren, die zich binnen de aspecten geldend maken.

Door haar scherpe onderscheiding van deze beide grondstructuren van de werkelijkheid heeft de wijsbegeerte der wetsidee aan de wetenschap een nieuwe kritische eis gesteld, waaraan tot nu toe maar al te veel werd te kort gedaan.

De universaliteit van de horizon van de structuurtypen

De horizon van de individualiteitsstructuren is veel breder dan die van de *ding*structuren. Het betekent dus een ontoelaatbare beperking van het probleem, wanneer men de structuur van de individualiteit eenzijdig aan het individuele *ding* zou willen onderzoeken. De scholastische metafysica heeft deze verenging van de theoretische blik zeer in de hand gewerkt door haar substantiebegrip, dat, gelijk wij nog uitvoerig zullen aantonen, bovendien voor het intrinsiek karakter van de individualiteit geen plaats had en van haar *structuur* geen rekenschap kon geven.

² Men zou dit de rechtstheoretische parallel van Haeckels “moneer” kunnen noemen.

Dit substantiebegrip voerde ook - althans in zijn democristische en aristotelische conceptie - tot een *atomistische* opvatting van het “individueel zijn” als “atomon” of “individueel zijn”, waarbij het individueel karakter van *collectiviteiten* niet tot zijn recht kon komen. [mP298]

Nu is de atomistische beschouwing van de individualiteit, reeds op zichzelf noodlottig voor het inzicht in haar eigenlijke structuren, omdat deze laatste, evenals de modale, nimmer “op zichzelf” staan, maar slechts in vaak zeer ingewikkelde *vervlechtingen* gegeven zijn, die het individuele bestaan mede bepalen.

De grenzen tussen individu en collectiviteit zijn, gelijk de zoölogie leert, vaak zeer betrekkelijk. Men denke bv. slechts aan de zgn. dierkolonies, of dierstokken, gelijk we die vinden bij bepaalde groepen van de coelenteraten (holtedieren), met name bij de koraaldieren en de poliepkwallen, of aan de celkolonies, gelijk wij bij de Volvox of de Spongiae aantreffen.

De horizon van de individualiteitsstructuren is echter ook met de collectiviteiten van de symbiose of samenleving niet uitgeput. Ook de concrete gebeurtenissen bezitten een individualiteit, die zich slechts in typische structuren verwerkelijkt. Zo is bijv. de slag bij Waterloo een individueel geheel van typische (historisch gekwalificeerde) structuur, al laat deze structuur zich op generlei wijze herleiden tot die van een ding.

De horizon van de structuurtypen mag dus niet voorbarig worden *afgesloten*. Hij is een onuitputtelijk veld voor de wetenschappelijke onderzoeker, die vóór alles zich door de ervaringswerkelijkheid moet laten leren, en doordrongen moet zijn van eerbied voor de rijkdom van het gegevene.

In haar theorie van de individualiteitsstructuren heeft de wijsbegeerte der wetsidee getracht met deze eis rekening te houden. Het derde deel van mijn werk werd daardoor vanzelf ook het omvangrijkste. [mP299]

De samenhang tussen de modale en de individualiteitsstructuren

Er is in de tijdelijke wereldorde een onverbreekelijke samenhang tussen de modale en de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid. De eerste zijn ons slechts binnen de laatste gegeven. Slechts in de abstracte theoretische denkhouding kunnen wij de modale aspecten uit de individualiteitsstructuren van de concrete dingen, gebeurtenissen en samenlevingskringen isoleren.

De naïeve ervaringshouding doet dit, gelijk wij vroeger gezien hebben, nimmer. Zij vat de getalsverhoudingen, de ruimtelijke verhoudingen, de bewegingsverhoudingen, levensverhoudingen enz. enz. slechts aan de concrete dingen, gebeurtenissen enz.

Uit wetenschappelijk oogpunt bezien is het echter noodzakelijk eerst de modale structuren uit de individualiteitsstructuren te isoleren, omdat het alleen zó mogelijk is zowel in de eerste als in de laatste theoretisch-systematisch inzicht te verkrijgen.

Een eenvoudig voorbeeld kan ons hiervan overtuigen: Wanneer men een kind wil leren rekenen, begint men het voor een telraam te plaatsen en de eenvoudigste gehele getallen aan de gekleurde balletjes van het raam af te tellen. Het kind vat dus aanvankelijk de getalsverhoudingen slechts concreet aan individuele dingen. Maar straks gaat het telraam opzij en moet het kind leren inzicht te krijgen in de abstracte modale getalsverhoudingen, los van de individuele dingen. Alleen op deze wijze kan het systematische kennis verkrijgen van de modale wetten, die het getalsaspect beheersen. Deze modale getalswetten gelden inderdaad onafhankelijk van de typische individualiteitsstructuren van getelde dingen. [mP300]

Want de modale structuur van het aspect, de algemene *hoedanigheid* van getalsverhoudingen als zodanig, wordt niet beïnvloed door de typische structuren van dingen, die in dit aspect *fungeren*.

Anderzijds is het niet mogelijk iemand wetenschappelijk inzicht bij te brengen in de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid, zonder dat men hem leert ze theoretisch te analyseren, d.w.z. ze in haar modale aspecten theoretisch uiteen te stellen, teneinde de typische groepering van de aspecten binnen het structuurgeheel op te sporen.

De modale structuren zijn niet tot de individualiteitsstructuren te *herleiden*. Maar de laatste zouden *zonder* de eerste niet kunnen bestaan. Want zij groeperen de aspecten op typische wijze in een individueel geheel en brengen daardoor tegelijk *typen van individualiteit* binnen de wetskringen, waarin de aspecten besloten zijn. Ware daarbij het kader van de modale structuren niet gegeven, dan zouden in de tijdelijke werkelijkheid de individuele totaliteiten ook geen *typische* hoedanigheden kunnen bezitten. Hoe zouden bv. de onderscheiden samenlevingskringen ieder naar hun individualiteitsstructuur of typische innerlijke geaardheid een *typische* rechtssfeer kunnen bezitten, zoals een *staatsrechtelijke*, een *kerkrechtelijke*, een *bedrijfsrechtelijke*, wanneer er geen modale structuur van het recht bestond, waarbinnen al deze typische rechtssferen zouden kunnen fungeren en die ze, ondanks haar typisch karakter toch de algemene *juridische geaardheid* waarborgt?

Of hoe zouden bv. een schilderij en een beeldhouwwerk ieder een *typische* schoonheid kunnen bezitten, wanneer zij niet beide deze typische esthetische hoedanigheden openbaarden binnen een *modaal* esthetisch aspect, dat het eerst mogelijk maakt dat de schoonheid zich in typische gestalten openbaart?

Zijn dus de modale structuren niet tot de individualiteitsstructuren te herleiden, ofschoon ze onverbrekkelijk met de laatste samenhangen, ook het omgekeerde is niet mogelijk. Want, gelijk wij reeds opmerkten, uit de orde van de modale aspecten is nimmer de grote rijkdom aan [mP301] *typische* structuren af te leiden, welke ieder ding als individueel geheel zijn bijzondere aard waarborgen.

De toespitsing van onze wetsidee op de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid

Ook de laatste zijn theoretisch slechts in grensbegrippen te benaderen.

In de idee van de individualiteitsstructuur spitst onze wetsidee zich nu toe op de *onderlinge verhouding en samenhang van de typische wetten van de individualiteit in haar transcendentale betrekking op de religieuze worteleenheid en de Oorsprong van alle wetstypen en van alle daaraan onderworpen subjectief-objectieve openbaringen van de individualiteit binnen de tijdelijke werkelijkheid*. En ook deze idee blijft van transcendentaal-theoretisch karakter, omdat zij de individualiteitsstructuren slechts in haar theoretische uiteenstelling en verbinding binnen de tegenstandsrelatie benadert, d.w.z. steeds langs de weg van theoretische analyse en synthese van haar *modale aspecten*. Want het theoretisch denken heeft geen andere toegang tot de typische totaalstructuren van de individualiteit dan door de theoretische uiteenstelling en verbinding van haar aspecten, omdat het, gelijk wij vroeger zagen, steeds moet abstraheren van de *continue tijdssamenhang*, waarin deze structuren gegrond zijn, en die als *vooronderstelde* van de tegenstandsrelatie ook het theoretisch begrip eerst *mogelijk* maakt.

De voorgegeven *totaliteit*, het *typische geheel*, waarin de aspecten door de individualiteitsstructuur gegroepeerd zijn, blijft *theoretisch* slechts in een *transcendentale idee* of een *grensbegrip* te benaderen, waarin de successieve theoretische syntheses kritisch worden *betrokken* op de voorgegeven totaliteit, die door het begrip nimmer kan worden *omvat*, maar *vooronderstelde* van dit laatste is. [mP302]

Nòch de kosmische tijd, de eigenlijke bedding van alle structuren van de tijdelijke werkelijkheid, nòch de religieuze worteleenheid van deze structuren, nòch haar Oorsprong kunnen ooit theoretisch *begrepen* worden.

Ook de metafysica, die van de autonomie van het theoretisch denken uitgaat, dringt met haar substantiebegrif niet tot het individueel geheel zelf door, maar blijft aan de horizon van de modale aspecten gebonden

Ook de zgn. *metafysica*, die, vanuit het dogma inzake de autonomie van het theoretisch denken, beproefde deze transcendente vooronderstelden volgens *haar* visie in metafysische, *analogische*, begrippen te vatten, kan in werkelijkheid de tijdelijke horizon van de modale aspecten nimmer overschrijden, omdat het theoretisch denken naar zijn *structuur* aan de *theoretische tegenstandsrelatie* gebonden blijft en de theoretische synthesis ons slechts een relatieve *theoretische eenheid in de theoretische verscheidenheid* van de aspecten kan bieden, die *de tijd vooronderstelt*.

Datgene, wat de wijsbegeerte der wetsidee in haar idee van de individualiteitsstructuur theoretisch tracht te benaderen, nl. de structuur van het individuele geheel in de tijdelijke werkelijkheid, meende de scholastische metafysica in haar *substantiebegrif* te kunnen vatten, al was dit laatste slechts op de natuurlijke individuele wezens betrokken.

Maar althans Aristoteles en Thomas van Aquino hebben zelf toegegeven, dat het theoretisch begrif de substantie in zichzelf niet kan vatten, doch slechts door haar zgn. *accidentia* of haar onzelfstandige eigenschappen³ en dan in eigenlijke zin nog alleen die van de uit “vorm en materie” samengestelde “zelfstandigheden”.⁴ Dit komt praktisch hierop neer, dat ook de aristotelisch-scholastische metafysica in haar substantiebegrif de “dingen” slechts naar hun typische modale functies theoretisch weet te onderscheiden, zelfs al heeft zij voor de *modale structuren* in haar systeem geen plaats.

Zo wist ook Descartes het “materiële lichaam” als substantie slechts door het in wezen *modale* “attribuut” van de *ruimtelijkheid* af te grenzen van de “redelijke ziel” als [mP303] “logisch denkende *niet-ruimtelijke* substantie”.

Het noodzakelijk dialectisch karakter van het metafysisch substantiebegrif

Het principiële onderscheid tussen onze idee van de individualiteitsstructuur en het metafysisch substantiebegrif zullen wij hieronder nog aan een afzonderlijk onderzoek onderwerpen.

Thans willen wij alleen *dit* alles beheersend verschil tussen beide op de voorgrond stellen, dat onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken in het licht heeft gesteld: het *verschil in religieus grondmotief*, waaruit zij *haar uitgang* nemen.

In al zijn mogelijke schakeringen draagt het metafysisch substantiebegrif een innerlijk *dialectisch* karakter al naar gelang van het dialectisch religieuze grondmotief, waaraan het georiënteerd was. Of het nu gaat om het Griekse *vorm-materiethema*, dan wel om het romanistische van *natuur en genade* of om het humanistische van *natuur en vrijheid*, steeds weer missen wij in het substantiebegrif die *integrale* idee van de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid, waarbij de modale horizon van de menselijke ervaring, d.i. de onverbreekelijke samenhang van *alle* modale aspecten in de kosmische tijd, als vooronderstelde van het begrif *intact* wordt gelaten.

En hieruit resulteert dan weer noodzakelijk de innerlijke antinomie, de innerlijke tegenstrijdigheid van het metafysisch substantiebegrif: iedere verzelfstandiging van een theoretische abstractie uit de modale horizon verweekt het denken in innerlijke ontologische tegenstrijdigheden, omdat het theoretisch begrif hier in botsing komt met zijn eigen vooronderstelde, dat het eerst *mogelijk* maakt. [mP304]

³ Thomas, *Summa Theolog.* pars prima; qu. LXXVII art. 1 in fine: “quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni”.

⁴ *De Ente et essentia* c. VI, med.: “Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt.”

Zo is bv. innerlijk tegenstrijdig het begrip van een anorganisch ding als een in het fysisch-chemisch aspect van de beweging afgesloten zelfstandige werkelijkheid. Het begrip zelf weerspreekt hier de “substantialiteit”. Want de gehele “substantie” is het product van een theoretische abstractie uit de modale horizon van de werkelijkheid en kan dus onmogelijk onafhankelijk van het logisch denkaspect, als “Ding an sich” bestaan.

Gelijk ik in Boek II van de *Wijsbegeerte der wetsidee* omstandig heb aangetoond, is dan de verdere bron van de antinomieën gegeven met de theoretische nivellering van de modale aspecten, die het noodzakelijk gevolg is van de verzelfstandiging van de theoretische tegenstandsrelatie.

Het integraal karakter van de individualiteitsstructuren

De idee van de individualiteitsstructuur daarentegen, gelijk ze in de W.d.W. is ontwikkeld, heeft zich principieel aan de dialectiek van het substantiebegrip ontworsteld, doordat zij inderdaad het *Schriftuurlijk scheppingsmotief* tot wijsgerige uitdrukking brengt, zonder inmenging van de dialectische grondthema's van de onschriftuurlijke wijsbegeerte. De schepping in Schriftuurlijke zin onderscheidt zich, gelijk wij reeds vroeger zagen, radicaal van de Griekse en humanistische visie op de oorsprong van de tijdelijke kosmos door haar *integraal* karakter. Hier staat geen eigenmachtige “materie” tegenover een goddelijk “vormprincipe”, noch een natuurwetenschappelijke constructie van de werkelijkheid tegenover de vrijheidsidee van een humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Ieder concreet schepsel van God is een individueel geheel, dat, voor zover het een *tijdelijk* bestaan heeft, *integraal* in heel de tijdelijke samenhang van de aspecten fungeert.

Reeds in de modale structuur ontdekten wij een totaliteit, die vooropgaat aan alle [mP305] verscheidenheid van haar structuurmomenten, en waarin zich de integrale samenhang met alle andere aspecten uitdrukt. Hier drukt zich het integraal karakter van Gods scheppingswerk zelfs in de modaliteit van het aspect zelf uit.

De tijdelijke dieptelaag van de individuele werkelijkheid is ontoegankelijk voor het theoretisch begrip

Nu verwerkelijken zich de modale aspecten slechts in een individueel geheel, waarin zij zich typiseren en dat ze *omspant*. Dit individuele geheel is als zodanig iets anders en iets meer dan de som van zijn aspecten. Het is de *drager* van zijn individuele hoedanigheden, die in de modale aspecten fungeren.

Zodra echter ons theoretisch denken *achter de modale horizon* poogt door te dringen tot dit voorgegeven individueel geheel en een begrip tracht te krijgen van zijn *watheid*, stuit het op de ondoordringbare dieptelaag van de *kosmische tijd*, de ware *afgrond* voor iedere theoretische kennis, waarvan het wetenschappelijk begrip *moet* abstraheren.

De door de Franse denker Henri Bergson e.a. verdedigde opvatting, dat er een *metafysische* toegang voor de wijsbegeerte tot deze dieptelaag van de werkelijkheid zou zijn, berust op een verwarring van de psychische en biotische *tijdsaspecten* met de tijd zelf. De kosmische tijd wordt wel in de niet-theoretische kenhouding onmiddellijk ervaren, maar hij is theoretisch slechts in een transcendente idee te benaderen, omdat hij *vooronderstelde* van alle theoretisch begrip is.

De tijdelijke werkelijkheid is in haar individualiteitsstructuren geheel in die tijd ingebed. Diezelfde tijd ligt aan de modale structuren ten grondslag.

Niet de *watheid*, maar slechts de getypiseerde modale *hoedanigheden* van de individuele totaliteiten in haar typische structurele groepering en samenhang zijn aan onze theoretische kennis toegankelijk, gelijk wij ook de tijd zelf slechts in zijn modale aspecten theoretisch kunnen benaderen vanuit een transcendente *tijdsidee*.

Maar in de transcendentale idee van de individualiteitsstructuur betrekken wij het theoretisch begrip op het individueel geheel, dat zich binnen zijn modale aspecten op *typische wijze uitdrukt*. *De idee van het geheel gaat voorop*: alleen zo kunnen wij de structuren van de werkelijkheid theoretisch benaderen. [mP306]

Is dit een manco van de theorie van de individualiteitsstructuren, dat zij moet capituleren voor de vraag naar het “*wat*” van de individuele totaliteiten? Openbaart zich hier de noodzakelijkheid van een “metafysica” met haar substantiebegrip?

Maar wij zagen immers reeds hierboven, dat de aristotelisch-thomistische metafysica ons op de vraag naar het *wezen* van haar “substanties” evenmin uitsluitel geeft.

De mening, dat de theorie van de individualiteitsstructuren een metafysische fundering zou behoeven in het substantiebegrip berust op een principiële miskenning van de religieuze achtergrond van dit laatste. Want het metafysisch substantiebegrip is steeds in een dualistisch grondmotief geworteld. [mP307]

§3

De methode van analyse van de individualiteitsstructuren en de theorie van de enkapsis

De idee van de individualiteitsstructuur is de idee van een typische ordening van de modale aspecten binnen een individueel geheel. Maar in deze typische ordening gaan zich binnen de aspecten zelf *individualiteitstypen* openbaren, die niet meer bloot modaal zijn te vatten, maar slechts als *uitdrukking van een typische totaalstructuur binnen de modaliteiten*. De modale zin zelf typiseert zich op deze wijze naar de wetszijde, gelijk hij zich individualiseert naar de subjectzijde.

De modale individualiteitstypen zijn de uitdrukking van de individualiteitsstructuren binnen de structuur van de modaliteit.

De onverbrekelijke samenhang tussen deze beide grondstructuren van de werkelijkheid komt in deze stand van zaken tot pregnante openbaring.

Gelijk de kosmische tijdsorde van de aspecten zich binnen iedere modale structuur bleek uit te drukken in de orde van modale kern, analogieën en anticipaties, zo drukt de individualiteitsstructuur zich in elk van haar modale aspecten uit in een typische structurele tijdsordening van de modale individualiteitstypen.

Om in deze stand van zaken inzicht te verkrijgen, moeten wij op het volgende letten:

Oorspronkelijke (kerntypen) analogische en anticiperende typen van individualiteit binnen de modale aspecten.

Wanneer wij de typen van individualiteit, welke zich binnen verschillende wetskringen voordoen, nader in ogenschouw nemen, dan valt het op, dat sommige in een bepaald aspect een *oorspronkelijk* karakter dragen, terwijl daarentegen andere blijkbaar *terugwijzen* naar oorspronkelijke individualiteitstypen in een *vroeger*, en andere *vooruitwijzen* naar oorspronkelijke typen in een *later* aspect. [mP308]

M.a.w. een soortgelijke stand van zaken, als wij vroeger in de modale structuren opmerkten, blijkt zich voor te doen in de individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid.

Bij doorvoering van deze analogie kunnen wij spreken van *kerntypen*, *analogische* typen en *anticiperende* typen van modale individualiteit.

Neem als voorbeeld de ouder- en kinderliefde. Zij is een individualiteitstype van *morele* geaardheid. Want binnen de tijdshorizon is *liefde* de modale kern van het moreel aspect en deze liefde in haar tijdelijk-modale zin vindt haar religieuze zinvervulling in de liefde tot God en de naaste in de religieuze wortelgemeenschap van de mensheid, waarin tegelijk ook de overige tijdelijke aspecten haar diepere worteleenheid vinden.

Maar als *modale zinkern van het morele aspect* differentieert zich de liefde in een grote verscheidenheid van modale individualiteitstypen, als vaderlandsliefde, kameraadschapsliefde, ouder- en kinderliefde, echtelijke liefde, kunstliefde, liefde tot de wetenschap enz., enz., die haar *tijdelijk structureel karakter* aan het voorhoofd dragen.

Al deze morele individualiteitstypen zijn klaarblijkelijk bepaald door de individualiteitsstructuren van de menselijke samenleving, die als zodanig in geen enkel aspect *opgaan*, maar ze in beginsel alle gelijkelijk *omspannen*. [mP309]

Waarvan ontleent nu de ouder- en kinderliefde haar *typisch* moreel karakter? Aan de ouder- en kinderverhouding binnen de gezinsgemeenschap, resp. binnen de ruimere familiegemeenschap. Als zodanig is zij blijkbaar gegrond in de *biotische afstammingsverhouding* in de *onmiddellijke banden van het bloed*.

Deze bloedgemeenschap is een individualiteitstype dat slechts in het *organisch levensaspect* het *oorspronkelijk* karakter van *kerntype* draagt. Het typisch karakter, waardoor de ouder- en kinderliefde zich bv. van de vaderlandsliefde onderscheidt, is dus nimmer *puur*

moreel te vatten, maar alleen in onlosmakelijke samenhang met de biotische afstamming. Daarom zeggen wij, dat dit morele individualiteitstype geen *oorspronkelijk*, doch slechts een *analogisch* karakter draagt.

Toch is dit type van liefdesverhouding ongetwijfeld van *morele aard*. Het geeft een typische precisering aan de morele plichten, welke tussen ouders en kinderen bestaan.

Anticiperende typen van individualiteit ontmoeten wij bv. in de ruimtelijke vormen van weekdierschalen, die in hun *typische* gestalte slechts zijn te vatten vanuit de *typische* objectfunctie, welke deze beschermende vormsels in het organisch leven van het dier vervullen; in de typische ruimtelijke vormen van spinnenwebben, honingraten, vogelnesten enz. enz., waarvan hetzelfde geldt. In het getal- en ruimtelijk aspect van de werkelijkheid vinden wij zelfs *uitsluitend anticiperende* en nimmer *oorspronkelijke* of *analogische* typen van individualiteit. Waarom dit zo is, zullen wij zo aanstonds zien. Maar ook in deze aspecten speelt de individualiteit een essentiële rol. [mP310]

Zo zijn er *typische aantallen* in de zgn. werkingskwanta van de atomen, in de moleculen van de verschillende scheikundige verbindingen, in de interne atoomstructuur van de onderscheiden “elementen”, in de ontzaglijk gecompliceerde structuur van de levende cel (zo heeft iedere plant- of diersoort haar eigen typisch aantal chromosomen of kernlissen in alle lichaamscellen; de mens bezit er 48), in het hersengewicht van de verschillende diersoorten, in het orgaancomplex van een dierlijk lichaam, maar evenzeer in de interne structuur van een kunstwerk, van een meubelstuk, in de interne structuur van een huwelijksgemeenschap als twee-eenheidsgemeenschap enz. enz.

Al deze modale individualiteitstypen zijn slechts uit de individualiteitsstructuren van de desbetreffende dingen, wezens of samenlevingsvormen, nimmer uit de modale structuren van het getal- en ruimteaspect op te sporen.

Nu speelt binnen de individualiteitsstructuur de hierboven kortelings omschreven ordening van de modale individualiteitstypen in kerntypen, analogische en anticiperende typen een essentiële rol.

Primaire en secundaire ordening in de typisch structurele groepering van de aspecten

Maar deze ordening is niet de enige in de typisch structurele groepering van de aspecten. Zij is zelfs niet de *primaire*.

De *primaire* ordening bestaat veeleer hierin, dat binnen de structuur van het individueel geheel aan een bepaald aspect de *kwalificerende* rol van *typische bestemmingsfunctie* of *intern leidende* functie is toebedeeld. Wanneer in deze typische structurele groepering de bestemmingsfunctie zelf geen *kerntype* vertoont, wordt de tweede structuurordening van fundamentele betekenis. In dit geval zal nl. in de individualiteitsstructuur een tweede modaal aspect zijn aan te wijzen, [mP311] dat het individualiteitstype van de bestemmingsfunctie op typische wijze *fundeert*, omdat zij het *kerntype* bevat.

De individualiteitsstructuur zal dan door twee modale individualiteitstypen zijn gekarakteriseerd, die slechts in onverbreekelijke onderlinge samenhang door het theoretisch denken zijn te vatten: 1^e de *typische bestemmingsfunctie* en 2^e de *typische funderingsfunctie*.

In haar theorie van de individualiteitsstructuren heeft de wijsbegeerte der wetsidee een uitvoerig onderzoek naar deze stand van zaken ingesteld, gelijk zij in haar algemene theorie van de wetsskringen de modale structuren van de aspecten aan een uitvoerige analyse heeft onderworpen.

Wij moeten in het algemeen de lezer naar deze uiteenzettingen, die ik in het tweede en derde boek van mijn hoofdwerk gaf, verwijzen.

De intussen nodig gebleken correcties in verband met de uitbouw van de wijsbegeerte der wetsidee met de nieuwe theorie van het enkaptisch structuurgeheel zal men in het vervolg van onze uiteenzettingen in dit deel aantreffen.

Thans gaat het er mij slechts om de betekenis van de calvinistische wetsidee voor deze theorie in het licht te stellen aan de hand van een voorbeeld. Ik hoop daarbij de lezer tevens in die mate in de algemene gedachtegang te kunnen oriënteren, dat hij in staat zal zijn de toepassing van de theorie van de individualiteitsstructuren in het bijzonder antropologisch gedeelte van dit boek te volgen.

Analyse van de individualiteitsstructuur van een appelboom

Nemen wij als voorbeeld de individualiteitsstructuur van een appelboom. [mP312] Deze boom fungeert ongetwijfeld in de drie eerste aspecten van de werkelijkheid, die van hoeveelheid, ruimtelijkheid en beweging. Zolang wij echter de typische structuur van het individuele geheel buiten beschouwing laten, vertoont hij in deze aspecten nog geen individualiteitstypen, waardoor hij zich in zijn bijzondere geaardheid aftekent. Dit wordt anders, zodra wij het organisch levensaspect in zijn typische plaats binnen de boomstructuur in het oog vatten. Hier vertoont de boom *als zodanig* een *oorspronkelijk* of *kerntype* van individualiteit, dat zich niet laat elimineren.

Welke plaats neemt nu dit modaal aspect in het structuurgeheel van de boom in? De levensfunctie is de *laatste subjectfunctie*, welke hij in de orde van de modale aspecten bezit. In alle latere aspecten heeft hij slechts *objectieve, voorwerpelijke functies*. De boom heeft geen subjectieve gevoelens en gewaarwordingen, maar hij heeft *objectieve* zinnelijke hoedanigheden in het gevoelsaspect, die, zelf in typische, intermodale relaties met het biotisch, fysisch, ruimtelijk en getalsaspect staande,¹ slechts in de structurele relatie *tot mogelijke subjectieve gewaarwording* kunnen fungeren. Hij *denkt* niet als subject, maar hij *wordt* gedacht in zijn *objectieve* logische kenmerken, die slechts voor *mogelijke* subjectieve begripsvorming bestaan. Hij is geen subject van cultuurwerkzaamheid in het historisch aspect, maar hij kan *cultuurobject* worden, gelijk hij structureel objectfuncties heeft in alle latere aspecten, die echter eerst door de mens kunnen worden ontsloten en verwerkelijkt. Zelfs in het morele aspect en geloofsaspect bezit onze boom potentiële objectfuncties, die tot zijn volle tijdelijke structuur behoren. Hij wordt *object* van liefde of haat en *object* van geloof. [mP313]

De objectfuncties van de natuurdingen in het morele en geloofsaspect

Wanneer iets ons door de Heilige Schrift wordt ingeprent dan is het dit *integraal* karakter van de tijdelijke werkelijkheid van de natuurdingen. De opvatting, zowel door het Griekse substantiebegrip als door het humanistisch wetenschapsideaal in de werkelijkheidsbeschouwing ingedragen, als zouden de normatieve hoedanigheden niet aan het “ding op zichzelf” toekomen, maar uitsluitend op subjectieve appreciaties van het menselijk bewustzijn berusten, is beslist onschriftuurlijk, en in strijd met het primaire gegeven van de naïeve werkelijkheidservaring.

Christus Jezus bestraft *in het geloof* de stormwind en het wordt stil, hij vervloekt de vijgenboom, die geen vrucht had en de boom verdort, hij zegent de weinige broden en vissen en zij spijzigen duizenden. Wanneer men deze wonderen niet in de hoogmoed van het moderne wetenschapsideaal wegredeneert, en van reformatorisch standpunt het roomse supranaturalisme, dat zo geheel buiten de “natuur” van de dingen laat omgaan, afwijst, hoe wil men

¹ Men denke slechts aan de typisch biotische en fysische fundering van de optische, akoestische en kaptische zinnelijke hoedanigheden van een ding.

dan tegelijk een wijsgerige werkelijkheidsvisie handhaven, die aan de natuurdingen alle objectieve realiteit in de morele en geloofsfeer onttrekt?

Deze werkelijkheidsvisie weerlegt overigens zichzelf. Wie bv. in de lijn van het natuurwetenschappelijk wetenschapsideaal de boom slechts werkelijk bestaan toekent in de aspecten, welke door de mathematische natuurwetenschap worden onderzocht, wordt daarbij geleid door het *geloof*, dat de boom slechts “natuurproduct” is. Dat de natuurwetenschap ons dit zou kunnen leren, is een naïef misverstand. Want deze begint met een bewuste uitschakeling van alle aspecten, die haar niet interesseren. Maar het bedoelde *subjectieve* geloof, dat in strijd is met het christelijk scheppingsgeloof, is betrokken op een *objectieve* stand van zaken in de geloofsfeer. De boom *is* objectief een scheepsel Gods of hij is het niet; hij behoort dus object van scheppingsgeloof of van geloof in de soevereiniteit van de natuurwetenschap te zijn. Wie voor zijn geloof *waarheid* opeist, kan de subject-objectrelatie in de geloofsfeer niet loochenen.[mP314]

Men moet, om een juist inzicht in de hier bedoelde subject-objectrelaties te verkrijgen, natuurlijk bedenken, dat de objectfuncties van de natuurdingen in het morele en geloofsaspect van principieel *normatief* karakter zijn. Dit wil zeggen, dat de ontsluiting en verwerkelijking van deze functies door de mens zowel overeenkomstig als in strijd met de desbetreffende modale normen kan geschieden.

In een heidense samenleving bv. kan een boom een objectief afgodische rol in het geloofsleven spelen, gelijk hij bij de idolatrie van het naturalistisch wetenschapsideaal object wordt van het afgodisch geloof in de beheersingsmacht van de natuurwetenschap.

Maar het betreft hier steeds objectieve standen van zaken in de tijdelijke werkelijkheid, die potentieel, d.i. in aanleg, in de structuur van de natuurdingen besloten zijn en die niet tot louter subjectieve gezichtspunten zijn te herleiden, waaronder het menselijk bewustzijn de dingen beschouwt.

De vloek, die door de zondeval van de mens over heel de aarde is gekomen, is een realiteit en werkt in de tijd vanuit het geloofsaspect in alle aspecten van de werkelijkheid door. Zij laat de werkelijkheid van de in tijdsstructuur geschapen natuurdingen niet onaangetast. Want er bestaan binnen de tijdshorizon geen “Dinge an sich”, waarvan de realiteit in de vóór-logische aspecten zou zijn afgesloten en dus als zodanig buiten de structurele subject-objectrelatie in de normatieve wetssferen zou vallen.

De bedoelde objectfuncties van de zgn. cultuurdingen

Ten aanzien van de door de mens in cultuurwerkzaamheid gevormde dingen springt de onhoudbaarheid [mP315] van deze metafysische opvatting inzake het “Ding an sich” onmiddellijk in het oog.

Hoe wil men bv. bij loochening van een reële objectfunctie van de dingen in het geloofsaspect een kerkgebouw of andere menselijke vormsels, die juist door hun objectieve functie in het menselijk geloofsleven typisch *gekwalficeerd* zijn, onderscheiden van dingen die een andere typische bestemming hebben, als bv. een fabrieksgebouw, een beursgebouw, of een woonhuis? Men zal toch moeten toegeven, dat de typische bestemming van deze bouwwerken in hun gehele constructie tot objectieve uitdrukking behoort te komen, dat men de objectieve verwerkelijking van de subjectieve conceptie van de architect aan normatieve beoordeling onderwerpt en dat men de *werkelijkheid* van deze bouwsels niet kan vatten, wanneer men hun typisch normatieve bestemmingsfunctie buiten beschouwing laat. Het gaat hier waarlijk niet om een puur subjectieve individualiserende “Wertbeziehung” van een stuk “natuurwerkelijkheid”, dat daardoor eerst “zin” zou krijgen, zoals de Badense school onder de neokantianen meende. Het kerkgebouw is naar zijn aard objectief iets anders dan een fabrieksgebouw, omdat zijn individualiteitsstructuur door een objectieve bestemming in het geloofsaspect is gekwalficeerd.

Dat nu een natuurorganisme als een boom geen *typische bestemmingsfunctie* in het geloofsaspect heeft, sluit allerm minst uit, dat ook hij in objectfunctie binnen dit aspect *fungeert*. Ware toch de werkelijkheid van de boom *afgesloten* in het organisch levensaspect, dan zou hij ook geen zinnelijke hoedanigheden, geen logische kenmerken en geen cultuurhoedanigheden kunnen bezitten. [mP316]

Maar dit is eenvoudig niet vol te houden.

Een gekweekte appelboom *is* in zijn cultuurhoedanigheden objectief anders dan een wilde. Dit komt ook in zijn objectieve zinnelijke gestalte tot uitdrukking en hij heeft objectief-logische kenmerken, waarin zich dit onderscheid openbaart.

De typische bestemmingsfunctie van het levend organisme

Keren wij thans terug tot de typische plaats, welke de organische levensfunctie in de interne individualiteitsstructuur van de boom inneemt, dan moeten wij vaststellen, dat zij niet slechts de laatste subjectfunctie, maar ook de *kwalificerende of interne bestemmingsfunctie* in deze structuur is.²

Zij ontsluit op typische wijze de anticipatiesferen van de vroegere modale aspecten (die van getal, ruimte en beweging) en *richt* ze op de typische levensbestemming van het organisme. Hierdoor ontstaat inderdaad een typische innerlijke structuurverhouding tussen de functies, welke de boom in de verschillende aspecten bezit, waardoor hij zich als individueel geheel gearticuleerd gaat aftekenen tegenover de hen omringende wereld. In de interne structuur van het levend organisme zijn de getals- en ruimteverhoudingen, zowel als de fysisch-chemische bewegingen *gericht* door de bijzondere levensbehoeften van het geheel en zelfs waar door ziekteprocessen de normaal gerichte functionering tijdelijk of blijvend is verstoord, valt deze afwijking alleen vanuit het innerlijk structuurprincipe van het organisme vast te stellen.

Niet de bloot subjectieve feitelijke wijze van functioneren, maar het *structuurprincipe* als interne levenswet van de boom is dus de maatstaf. [mP317]

Nu valt deze interne structuur echter slechts dan op juiste wijze theoretisch te benaderen, wanneer men aan het door onze wetsidee gepostuleerde beginsel van de modale soevereiniteit in eigen kring van de aspecten vasthoudt. De eigenwettelijkheid van de vóór-biotische aspecten wordt door het interne structuurprincipe van het individueel geheel niet aangetast.

Zo blijven bijv. ook de typisch gerichte fysisch-chemisch processen in de boom hun eigen oorspronkelijk modaal karakter handhaven; zij worden niet zelf van *biotische* geaardheid.

De levensfunctie grijpt ook niet uitwendig, als een soort *deus ex machina*, in deze processen in, gelijk de zgn. entelechie in Driesch' neovitalistische opvatting van het organisme, waarbij de entelechie weer als een "substantie" is gedacht. Het is veeleer het typisch *structureel geheel*, dat met handhaving van de soevereiniteit in eigen kring van de wetskringen de modale functies in een innerlijk gesloten structureel verband heeft geordend en dat zich *binnen* de modale aspecten van de boom uitdrukt. Binnen de in eigen kring soevereine aspecten en met handhaving van de *modale* eigenwettelijkheid volgen dus de modale functies van het organisme de typische wet van het *geheel*, dat, gelijk wij nog zullen zien, inderdaad veel gecompliceerder is, dan uit onze voorlopige analyse blijkt.

De modale structuur van een aspect biedt universele mogelijkheden voor ontsluiting en typiciteit binnen het kader van een individualiteitsstructuur.

² Bij de uitwerking van onze theorie van het enkaptisch structureel geheel zal blijken, dat men de boom niet mag vereenzelvigen met zijn "levend organisme", maar dat het laatste slechts het kwalificerend structuurprincipe van het boomlichaam is, dat als zodanig ook levenloze bestanddelen bevat.

Dit geldt ook voor de latere wetskringen, waarin de boom nog slechts typische objectfuncties bezit. Ook zijn objectief-psychische, zinnelijke hoedanigheden, zijn objectief-logische kenmerken, zijn objectieve schoonheid enz. enz. zijn van typisch structureel karakter. Zij zijn typisch biotisch gekwalificeerd. De individualiteitstypen, welke hij binnen deze aspecten vertoont, zijn dus geen *oorspronkelijke*, maar *analogische*: zij wijzen terug naar het oorspronkelijk individualiteitstype of kerntype van de kwalificerende levensfunctie.

De afdalende reeks van de typiciteit binnen de individualiteitsstructuur

Nu vertoont, wanneer wij nader toezien, de individualiteitsstructuur een trapsgewijze afdalende reeks van typische bepalingen van het individuele geheel. [mP318] Deze reeks begint met de typische groepering van de modale aspecten om het kwalificerend aspect, nog afgezien van iedere typisering van de modale functies.

Letten wij nog alleen, zoals wij tot nu toe deden, op de typische plaats, welke de levensfunctie in de interne structuur van de boom inneemt, zonder dat wij aanstonds het individualiteitstype van deze modale functie in onze gezichtskring betrekken, dan hebben wij de kwalificerende of bestemmingsfunctie van de individualiteitsstructuur nog slechts *modaal* bepaald. Wij verrichten daarbij weliswaar een sterke theoretische *abstractie*, maar wij maken ons daarbij niet aan eigenmachtige en willekeurige *constructie* schuldig. Want de stand van zaken is inderdaad zo, dat het organisch levensaspect de kwalificerende plaats in de gehele interne samenhang van de aspecten binnen de individualiteitsstructuur bezit.

Radicaalfunctie, radicaaltype en de rijken van de individualiteitsstructuren in primaire zin

In haar nog bloot *modale* bepaling wordt de bestemmingsfunctie in de wijsbegeerte der wetsidee de radicaalfunctie van de individualiteitsstructuur genoemd en de nog slechts door de radicaalfunctie gepreciseerde structuur zelf het *radicaaltype*.

Het laatste omvat een geheel *rijk* van individualiteitsstructuren, die dus radicaaltypisch met elkaar samenhangen.

In strikte zin bestaan er slechts drie van deze rijken, nl. het rijk van de fysisch-chemisch gekwalificeerde stoffen, het plantenrijk³ en het dierenrijk. Dat de mens in zijn tijdelijke structuur geen eigenlijke radicaalfunctie bezit, zullen wij in het volgend deel uitvoerig aantonen. Van een “mensenrijk” kan dus in radicaaltypische zin niet gesproken worden. [mP319]

Het staat intussen vast, dat tal van individualiteitsstructuren als zodanig niet, of althans niet rechtstreeks, door de genoemde drie radicaal typen worden omvat.

De secundaire bredere zin van radicaalfunctie, radicaaltype en rijk

Daarom heb ik van meet af in de theorie van de individualiteitsstructuren de idee van het “radicaaltype” in een ruimere zin gebruikt door niet slechts de typische bestemmingsfunctie, maar ook de eventuele typische funderingsfunctie onder de radicaalfuncties op te nemen.

Nu zal de oplettende lezer onmiddellijk inzien, dat deze uitbreiding van de idee van het radicaaltype op niets anders berust dan op een combinatie van het primaire en secundaire ordeningsprincipe in de individualiteitsstructuren.

In strikte zin is de typische funderingsfunctie nimmer primair *modaal* te bepalen, omdat zij, gelijk wij hierboven vaststelden, steeds het kerntype van individualiteit in de desbetreffende structuur bevat, en dus eerst dan in de individualiteitsstructuur optreedt,

³ Eenvoudigheids halve vatten wij de “bacteriën” onder het plantenrijk samen, ofschoon sommige biologen menen, dat men de bacteriën tot een eigen rijk moet rekenen. Over de “virussen” is nog te weinig bekend, om reeds een vaste indeling te wagen.

wanneer de bestemmingsfunctie geen *oorspronkelijk type* vertoont. Wanneer wij echter de bestemmingsfunctie naar haar individualiteitstype beginnen te bepalen, hebben wij het eigenlijk radicaaltype reeds achter ons gelaten. Om dus ook de typische funderingsfuncties onder de radicaalfuncties van de individualiteitsstructuren te kunnen opnemen, moeten wij achteraf van de nadere bepaling van haar kerntypen afzien en voorlopig alleen het modaal aspect in rekening stellen, waarbinnen deze kerntypen zich openbaren.

Zo kan bijv. worden vastgesteld, dat alle individualiteitsstructuren van de door de mens gevormde dingen haar typische objectieve funderingsfunctie hebben in het historisch aspect, dat door de vrije beheersende vormgeving (cultuur) is gekwalificeerd. [mP320]

Maar het is duidelijk, dat wij bij de theoretische vaststelling van de *modaliteit* van de typische funderingsfunctie van een zeker individualiteitstype van de bestemmingsfunctie moeten *uitgaan*, om van daaruit het funderende kerntype op te sporen, waarvan wij eerst *achteraf* kunnen abstraheren, terwijl wij voor de vaststelling van de radicaalfunctie van de appelboom ons van meet af aan de primaire-typische groepering van de modale aspecten als zodanig konden houden.

Toch ligt ook in onze ruimere conceptie van het radicaaltype geen willekeurige constructie, die in de individualiteitsstructuur zelf geen grondslag zou bezitten. Want het modale kerntype is zelf eerst in modale bepaaldheid *mogelijk* en kan zich dus nimmer buiten de horizon van de modaliteiten voordoen.

Er is dus niets tegen, de idee van het radicaaltype en van het daardoor afgegrensd “rijk” van individualiteitsstructuren zowel in de vroeger vastgestelde *primaire, engere*, als in een *secundaire ruimere* zin aan te wenden. In de laatste zin kunnen wij dan ook spreken van een radicaaltype van kunstwerken, van radicaaltypen van menselijke samenlevingsstructuren als gezin, staat en kerk enz. enz.

De ongedifferentieerde individualiteitsstructuren vallen principieel buiten alle radicaaltypen

Principieel buiten de idee van het radicaaltype blijven dan slechts de zgn. *ongedifferentieerde individualiteitsstructuren*, die juist gekarakteriseerd zijn door het ontbreken van een typische gedifferentieerde bestemmingsfunctie. [mP321] Zulke ongedifferentieerde structuren ontmoeten wij in de eerste plaats in de zgn. actstructuur van het tijdelijk lichamelijk bestaan van de mens en in de tweede plaats in de nog primitieve menselijke samenleving.

De laatste categorie heb ik reeds in het derde boek van *De Wijsbegeerte der wetsidee* aan een omstandig onderzoek onderworpen. Ik toonde hier aan, dat wij in deze samenlevingstypen eigenlijk met typische vervlechtingvormen van individualiteitsstructuren te doen hebben, waarin één van de vervlochten structuren als geheel de rol van *kwalificerend principe* vervult. Hier ontmoeten wij dus althans een *analogon* van het radicaaltype van de gedifferentieerde structuren.

Bij de ongedifferentieerde actstructuur van het menselijk lichaam, waar ook dit analogon ontbreekt, zal thans in het tweede deel van mijn onderhavig werk uitvoerig worden stilgestaan, waarbij ik tegelijk de gelegenheid zal hebben op de merkwaardige samenhang van de ongedifferentieerde samenlevingsstructuren met deze “actstructuur” de aandacht te vestigen.

Dat overigens de menselijke natuur ook naar haar tijdelijk-lichamelijke zijde niet in een radicaaltype kan zijn besloten, houdt onmiddellijk verband met de “plaats van de mens in de kosmos”, gelijk die in het licht van onze Schriftuurlijke wetsidee moet worden gezien. Maar de uiteenzetting van dit fundamentele punt moeten wij aan het tweede deel van dit werk voorbehouden.

Nu differentieert zich het radicaaltype - en, waar dit ontbreekt, het ongedifferentieerde grondtype - in een afdalende reeks van ondertypen, waarin de radicaalfuncties - resp. de ongedifferentieerde grondstructuur - een steeds sterkere typisering aannemen.

Stamtypen met hun ondertypen en variabiliteitstypen

Voor zover daarbij de structureigenaardigheden uit de constante innerlijke aard van de individuele totaliteiten voortvloeien, spreken wij van *stamtypen* en hun *ondertypen*. [mP322] Voor zover zij daarentegen in de vervlechting met andere individualiteitsstructuren haar oorsprong vinden en zich niet uit de stamtypen alleen en op zichzelf laten verklaren, spreken wij van *variabiliteitstypen*, die uiteraard variëren met de typische vervlechtingen.

In de biologische erfelijkheidsleer is deze onderscheiding sinds de Deense onderzoeker Johanssen bekend als die tussen *genotypen* of *idiotypen* en *fenotypen* of *paratypen*.⁴

De eerste zijn dan de constante erfelijke aanlegfactoren, waarvan slechts zgn. *mixovariaties*, dat zijn typische *interne* combinaties tussen vaderlijke en moederlijke erfactoren zijn vastgesteld. De tweede zijn de variabele typische verschijningsvormen van een levend organisme, die zich slechts uit de typische milieu-invloeden bij de uitwerking van de aanlegfactoren laten verklaren en ieder erfelijk karakter missen.

Maar onze indeling is ook buiten de engere sfeer van het biologisch erfelijkheidsonderzoek geldig, zodat de daar gemaakte tegenstelling slechts als een bijzondere toepassing van onze fundamentele onderscheiding kan worden aangemerkt. De laatste mag dus niet worden beschouwd als een hypothetische en voorbarige generalisering van een stand van zaken, die in het hereditairsonderzoek langs experimentele weg is vastgesteld.

Veeleer staan wij hier voor een *fundamentele stand van zaken in de horizon van de structuurtypen* als zodanig, die zich bij de theoretische analyse van deze laatste aan ieder opdringt, die zich niet aan een nivellering van de structuren van de individualiteit wil schuldig maken. [mP323]

De structuurvervlechtingen en de figuur van de enkapsis

De laatste kunnen zich slechts verwerkelijken in onderlinge vervlechting binnen de tijdshorizon. In deze vervlechting handhaaft zich de *interne* eigenaard van de structuurtypen en wordt dus hun *innerlijke* soevereiniteit in eigen kring niet aangetast.

Maar tegelijk wordt hier de ene structuur in haar vervlechting met de andere door de laatste *gebonden* en “ingekapseld” binnen de eigen werkingssfeer van deze tweede, waardoor zij een *externe* functie binnen de andere structuur verkrijgt en zich in deze externe functie geheel aan de typische wetmatigheid van de laatste moet aanpassen, zonder in haar *interne* sfeer haar eigenaard te verliezen.

De wijsbegeerte der wetsidee noemt deze binding “enkapsis”, een term ontleend aan de Tübingse anatoom Heidenhain, en spreekt van de “enkaptische functies” van een individualiteitsstructuur binnen de andere, waarmee zij vervlochten is. Ook de vervlechting als zodanig wordt hier “enkaptisch” genoemd.

Als knooppunt van zulke enkaptische vervlechtingen treedt de *uiterlijke vorm* van het individueel geheel op, hetzij een natuurgestalte, hetzij de historische cultuurvorm, die zich, gelijk wij gezien hebben, ook in de objectief-zinnelijke gestalte van een ding “bij anticipatie” uitdrukt, maar nimmer in de laatste zijn oorsprong vindt.

Bij de structuren van de menselijke samenleving is de cultuurvorm steeds een *historische organisatievorm*. Alle “variabiliteitstypen” zijn daardoor van *morfologische*, resp. van *formele* aard in zover zij altijd hun oorsprong vinden in de enkaptische bindingen van een

⁴ De laatste term wordt veelal in engere zin gebruikt ter aanduiding van die fenotypen, die niet bloot gradueel, maar over de gehele linie uiterlijk van elkaar verschillen.

individualiteitsstructuur binnen andere door middel van de *vorm* van het hieronder te onderzoeken “enkaptisch structuurgeheel”.

Wij kunnen de variabiliteitstypen dus ook *vormtypen* noemen. [mP324]

In de theorie van de enkaptische structuurvervlechtingen komt opnieuw de transcendentale grondidee van onze wijsbegeerte tot pregnante uitdrukking.

De idee van de soevereiniteit in eigen kring, die eerst in de theorie van de modale structuren haar wetenschappelijke vruchtbaarheid bewees, neemt hier dat typisch concreet totaliteitskarakter aan, dat in Kuypers conceptie ongetwijfeld op de voorgrond stond, en wel bij hem met name op het gebied van de structuren van de menselijke samenleving.

Enkapsis en deel-geheelverhouding

De figuur van de enkapsis, zoals deze in de wijsbegeerte der wetsidee wordt gevat, onderscheidt zich principieel van de *deel-geheelverhouding*, waarmee zij door Theodor Haering,⁵ die als eerste Heidenhains biologisch bedoelde enkapsistheorie tot een algemene wijsgerige theorie van de individualiteitsstructuren poogde uit te bouwen, werd vereenzelvigd.

Juist door deze vereenzelviging moest Haerings theorie voor het inzicht in de interne structuren van de individualiteit onvruchtbaar blijven, gelijk ze ook bleef steken in een trichotomistische opvatting van de tijdelijke werkelijkheid met het schema van “fysis”, “psyche” en “geest”.⁶

Met name ook in haar toepassing op de antropologie kwam zij niet boven de gangbare, en naar onze mening principieel onjuiste, probleemstellingen uit. [mP325]

De “enkapsis” in onze zin maakt nimmer een individualiteitsstructuur tot *deel* van een andere, waarmee zij *in de vorm* vervlochten is. Want zij kan zich slechts voordoen in de vervlechting van naar haar interne aard radicaal, of althans in stamtype verschillende individuele totaliteiten, waarvan de innerlijke structuren haar soevereiniteit in eigen kring bewaren.

Wat wezenlijk deel is van een geheel kan tegenover het laatste nimmer een *structurele soevereiniteit in eigen kring*, doch hoogstens een *relatieve autonomie* bezitten, waarvan de grenzen afhankelijk zijn van de eisen van het geheel.

Want het *deel* is in alle individuele totaliteiten in wezen door de *structuur van het geheel* bepaald.

De principiële onderscheiding van soevereiniteit in eigen kring en autonomie in de kringen van de menselijke samenleving

Deze principiële onderscheiding tussen *soevereiniteit in eigen kring* en *autonomie* wordt in het bijzonder in de theorie van de menselijke samenleving van fundamentele betekenis. Zij tekent op dit terrein het calvinistisch standpunt scherp af zowel tegenover de gangbare *universalistische* theorieën, die, bij alle onderling verschil, steeds weer trachten de onderscheiden kringen van de samenleving in de deel-geheelverhouding tot een alomvattende tijdelijke gemeenschap⁷ te vatten, als tegenover de gangbare *individualistische* theorieën, die met behulp van een puur formeel schema (bijv. de contractsconstructie) alle samenlevingsverhoudingen uit betrekkingen tussen de “individuen” tracht te construeren. [mP326]

⁵ Theodor L. Haering *Über Individualität in Natur und Geisteswelt* (B.J.Teubner, Leipzig und Berlin 1926) S.46 ff.

⁶ Vgl. de uitvoerige kritiek op Haerings theorie in mijn *Wijsb. der Wetsidee* III blz. 558 vlg.

⁷ Hetzij de staat, hetzij de volksgemeenschap, hetzij het tijdelijk kerkinstituut, hetzij de cultuurgemeenschap van de beschaafde volkeren enz.

Beide, zowel het universalisme als het individualisme, moeten tot een theoretische nivellering van de individualiteitsstructuren voeren.

De sociologische grondidee van het moderne calvinisme en van het rooms-katholicisme

Hier openbaart zich ook de principiële tegenstelling tussen de sociologische grondidee van het moderne calvinisme en die van het rooms-katholicisme, dat nog steeds in het thomisme zijn beste wijsgerige uitdrukking vindt. Ofschoon dit laatste *krachtens zijn metafysisch substantiebegrip* in *ontologische zin* een *individualistisch* standpunt inneemt, daar het slechts de individuele mensen en niet de collectiviteiten als “individuele substanties” kan erkennen, en het ook in *ethische zin* tot dit standpunt neigt, daar het de samenleving slechts ter wille van de volmaking van het individu laat gelden, is het daarentegen in *sociologische zin* beslist *universalistisch* georiënteerd.

Het aanvaardt in aristotelische lijn op “*natuurlijk terrein*” de staat als totaalverband van de menselijke samenleving, en wel als een, alle, “lagere” gemeenschappen (als gezin, bedrijf enz.) als dienende onderdelen omvattende⁸ “*unitas ordinis*” (ordeningseenheid), die alleen door zijn *doel*: “het algemeen welzijn” is gekarakteriseerd en in de “sociale natuur” van de mens is aangelegd.

Op het “*terrein van de genade*” wordt het tijdelijk kerkinstituut het totaalverband van heel de specifiek christelijke samenleving, waarvan ook de staat met zijn lagere onderdelen. bestanddeel uitmaakt voor zover hij een *christelijk* karakter zal dragen, d.w.z. in al die verhoudingen, waarbij naar de roomse opvatting het zieleheil van de gelovigen is betrokken.

Maar nergens vindt men in de thomistische sociologie een onderzoek ingesteld naar de interne individualiteitsstructuren van de samenleving. De laatste worden theoretisch genivelleerd. De samenlevingskringen worden slechts *uitwendig* naar hun [mP327] dienstbaarheid aan een in de teleologisch gevatte wereldorde gesteld *doel* onderscheiden (zo bv. de huwelijksgemeenschap als een natuurrechtelijk instituut, dat dienstbaar is aan de voortplanting van het mensengeslacht).

En binnen de universalistische deel-geheelordering is voor een “soevereiniteit in eigen kring” geen plaats, doch alleen voor een “autonomie” van de lagere deelgemeenschap binnen het omvattende totaalverband. Dit universalistisch schema is reeds in de thomistisch-aristotelische metafysica gegrond, waar de deel-geheelverhouding tot een transcendentale bepaling van het zijnsbegrip is verheven (en wel krachtens de “transcendentale eenheid” van alles wat in waarheid *is*). [mP328]

De werkelijkheidsorde van de individualiteitsstructuren

De hier in enkele trekken samengevatte theorie van de individualiteitsstructuren en haar enkaptische vervlechtingen heeft in tegenstelling tot de op het aristotelisch substantiebegrip gebouwde theorie van de natuurlijke wezensstructuren van anorganische dingen, planten, dieren en mensen, inderdaad *universele* gelding voor heel de tijdelijke werkelijkheid.

De ontzagwekkende rijkdom, welke het individueel karakter van al het geschapene in zijn religieuze wortel bezit, breekt zich binnen de tijdshorizon in een niet minder ontzagwekkende rijkdom aan individuele verwerkelijkingen van talloze structuurtypen, die alle, zonder onderscheid in Gods onmetelijke scheppingsorde gegrond zijn.

Nu zijn niet al deze structuren van *gelijke werkelijkheidsorde*. Er is uit dit laatste oogpunt bezien, om te beginnen een principieel verschil tussen individuele wezens of dingen, als een boom, een berg enerzijds, en een constant en duurzaam *verband van dingen* als een bos, een berglandschap enz. anderzijds. [mP329]

⁸ Dit laatste met de beperking “voor zover zij binnen dezelfde orde vallen”, een beperking, die dient om de “autonomie” van de onderdelen in eigen werkingssfeer te handhaven.

Voorts is er onder de eigenlijke dingstructuren zelf weer een principieel verschil in werkelijkheidsorde tussen de door een *subjectieve* en door een *objectieve* structuurfunctie gekwalificeerde.

Men vergelijkte bv. de verhouding tussen een dierlijk vormsel, voor zover het geen deel van het dierlijk lichaam zelf uitmaakt, maar in de “Umwelt” is geproduceerd, als een termietenheuvel, een spinnenweb enz., en het dier, in wiens leven het een typisch dienende rol speelt.

De bedoelde vormsels zijn als zodanig door een typisch zinnelijke *objectfunctie in het betrokken dierenleven* gekwalificeerd; zij hebben een typische objectief-psychische bestemming in dit dierlijk bestaan, en kunnen los van deze bestemming hun individualiteitsstructuur niet openbaren.

In het spraakgebruik komt deze verhouding tot duidelijke uitdrukking, in zover men ze steeds als typisch *dierlijke* producten aanduidt. De typisch objectief gekwalificeerde dierlijke structuren zijn *eenzijdig afhankelijk* van de subjectief gekwalificeerde dierlijke. Zij zijn in een *typisch-structurele subject-objectrelatie* gevoegd.

Van soortgelijke aard is de verhouding tussen de mens en zijn vormsels.

De dingstructuren omvatten slechts een beperkte sfeer van individualiteitsstructuren

Voorts is er een principieel verschil tussen *dingen* enerzijds en *gebeurtenissen* als een onweer, een overstroming, een oorlog, een veldslag anderzijds. Gebeurtenissen spelen zich, evenals menselijke handelingen, steeds in een opeenvolging van delen af, terwijl wezenlijke dingen, - zelfs al vertonen zij een opeenvolging van wordingsfasen - niettemin een relatieve duurzaamheid in gelijktijdig functioneren van hun delen binnen het geheel bezitten. Dit laatste geldt ook voor een duurzaam *verband van dingen*, dat binnen zekere grenzen onafhankelijk is van de wisseling van de individuele dingen, die daarin gevoegd zijn. [mP330]

Maar “dingverbanden” (als een bibliotheek, een ameublement, een berglandschap enz.) zijn niet zelf weer “dingen”: zij hebben typische *verbandsstructuren*, geen *dingstructuren*.

Ook de menselijke en dierlijke samenlevingskringen hebben typische individualiteitsstructuren, die zich principieel van dingstructuren onderscheiden.

Tenslotte is het individuele lichamelijk bestaan van de mens in de tijd opgebouwd in een nog nader te onderzoeken enkaptisch geheel van individualiteitsstructuren en dit geheel, dat wij het menselijk lichaam noemen laat zich krachtens zijn onverbreekelijke band aan de menselijke ziel of geest (in de zin van de religieuze levenswortel) evenmin onder de dingstructuren rangschikken.

Ja, het gaat eigenlijk ook niet aan planten en dieren in eigenlijke zin “dingen” te noemen. Het spraakgebruik althans beperkt in het algemeen het woord “ding”, voor zover het tenminste in een enigszins pregnante zin wordt aangewend, tot de *niet levende* voorwerpen en zaken en noemt planten, dieren en mensen: “wezens”.

Maar zowel de “dingen” als de “levende wezens” zijn van alle andere tijdelijke individualiteiten scherp onderscheiden naar het *werkelijkheidskarakter*. Waarin bestaat nu precies dit ontologisch verschil?

Individualiteitsstructuren van primaire en van secundaire werkelijkheidsorde Het waarheidsmoment in het aristotelisch-scholastisch substantiebegrip

Het is duidelijk, dat dingverbanden, gebeurtenissen, menselijke handelingen en samenlevingskringen het bestaan van subjectief gekwalificeerde dingen, resp. van individuele wezens *onderstellen* en dat dus aan de structuurtypen van de laatste een *primaire*, grondleggende plaats in de tijdelijke werkelijkheid toekomt. [mP331] Deze primaire structuren vallen met uitzondering van de mens zelf binnen de drie primaire “rijken” of

“radicaaltypen”, die wij vroeger onder ogen zagen: anorganische dingen, planten- en dierenrijk, terwijl de mens reeds naar zijn tijdelijk bestaan een geheel enige positie in de kosmos inneemt.

Moet men zeggen, dat de individuele subjecten van deze structuren eigenlijk de enige “zelfstandige” dragers zijn van alle andere structuren van de tijdelijke werkelijkheid? En komt men op deze wijze niet toch weer voor de noodzakelijkheid te staan een soort “substanties” aan te nemen in de zin van *primaire dragers van de werkelijkheid*?

Zie hier een vraag, die mij na de publicatie van mijn werk *De wijsbegeerte der wetsidee* voortdurend heeft bezig gehouden, vooral ook in verband met de sindsdien ontstane discussies over de betekenis van het substantiebegrip.

Men moet vooral niet vergeten, dat de scherp afwijzende houding, welke de jonge calvinistische wijsbegeerte tegen dit begrip heeft aangenomen, niet was ingegeven door de zucht tot afbraak van alles, wat de heidense, scholastische en humanistische wijsbegeerte in een eeuwenlange traditie hadden opgebouwd. Het tegendeel is het geval. De wijsbegeerte der wetsidee heeft waarschijnlijk sterker dan enige andere niet historicistisch georiënteerde filosofische richting de historische gebondenheid van het wijsgerig denken en de grote betekenis van de historische traditie in het licht gesteld. Dit geschiedde niet “pour besoin de la cause”, om het voorziene verwijt van “revolutionaire nieuwlichterij” bij voorbaat van zich af te wijzen.

Neen, onze *wetsidee* voerde ons van meet af tot het inzicht, dat het theoretisch denken in de modale structuur van zijn theoretisch-logisch aspect onverbrekkelijk met de modale structuur van het historisch aspect is vervlochten door de kosmische tijdsorde. [mP332]

Steeds was deze wijsbegeerte er ook op uit, de belangrijke *waarheidsmomenten* in de ontwikkelingsgang van het filosofisch denken van vroeger en later tijd ontdekt, tot hun recht te doen komen en ze vanuit eigen christelijke grondslag te verwerken, daarbij ten volle rekening houdend met de gemene gratie ook op wetenschappelijk terrein.

De strijd tegen het traditionele substantiebegrip was echter principieel noodzakelijk, omdat het, gelijk wij uitvoerig hebben aangetoond, onverbrekkelijk samenhang met de onschriftuurlijke religieuze grondmotieven van het westers denken.

Het substantiebegrip in de moderne zgn. organische staatsleer contra de aristotelische opvatting van de “substantie”

Dit neemt niet weg, dat althans het aristotelisch-scholastisch substantiebegrip dit belangrijk waarheidsmoment bevatte, dat het in zijn beperking tot de natuurdingen en levende wezens een principieel onderscheid maakte tussen werkelijkheden van eerste en van tweede orde, en dat de scholastiek, voor zover zij aan het aristotelisch substantiebegrip vasthield, diensvolgens nimmer in de dwaling vervallen is bv. aan staat en mens een zelfde werkelijkheidskarakter toe te kennen. Eerst de moderne zgn. organische staatsleer, gelijk zij door Otto v. Guericke e.a. wijsgerig werd gefundeerd, begon ook de staat als “bovenpersoonlijke” *substantie* te karakteriseren en op één werkelijkheidslijn te stellen met het individuele menselijk wezen.

Om aan dit waarheidsmoment in het traditioneel scholastisch substantiebegrip recht te laten wedervaren, behoeven wij echter allerm minst weer tot een soort substantialistische opvatting terug te keren. [mP333]

De theorie van de individualiteitsstructuren is volkomen in staat het in zich op te nemen, door de onderscheiding tussen *werkelijkheid van eerste en tweede orde*.

De term “substantie” of “zelfstandigheid” vermijden wij, niet omdat wij tegen een *woord* strijd voeren, maar omdat in het *wetenschappelijk* spraakgebruik ook de terminologie met de uiterste zorg dient te worden behandeld.

Wij zullen in het vervolg nog zien, hoe onderzoekers, die overigens tegenover het wijsgerig substantiebegrip principieel gereserveerd stonden, door de overname van de *term* toch weer onvoorziens in het substantialistisch gedachtekader met zijn gehele innerlijke dialectiek werden teruggevoerd.

Het substantiebegrip is in dit opzicht als een van de gevaarlijkste begrippen van het wijsgerig denken te beschouwen.

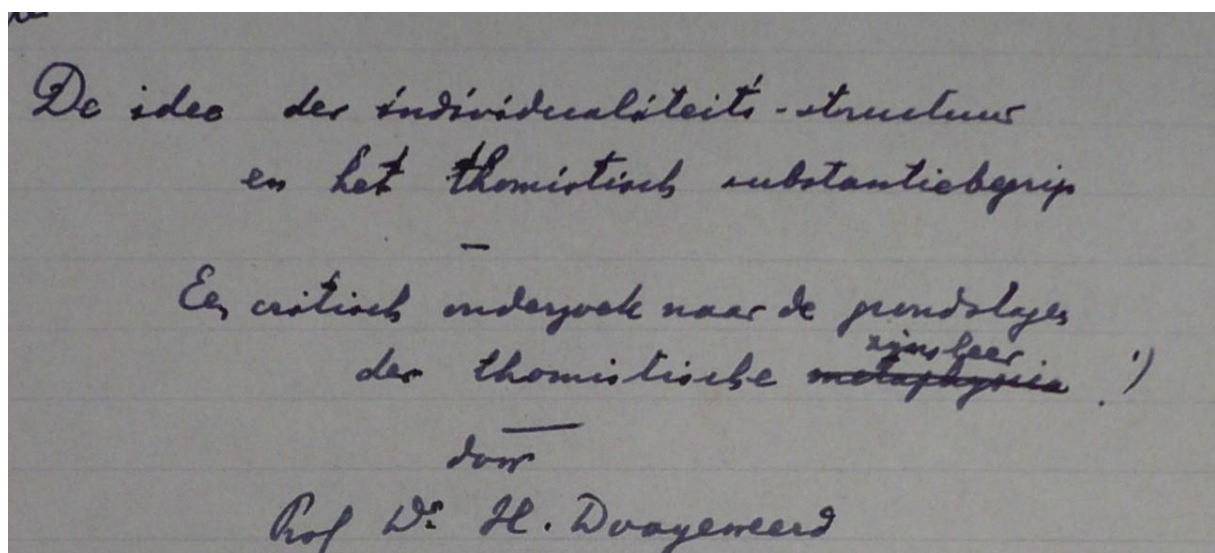
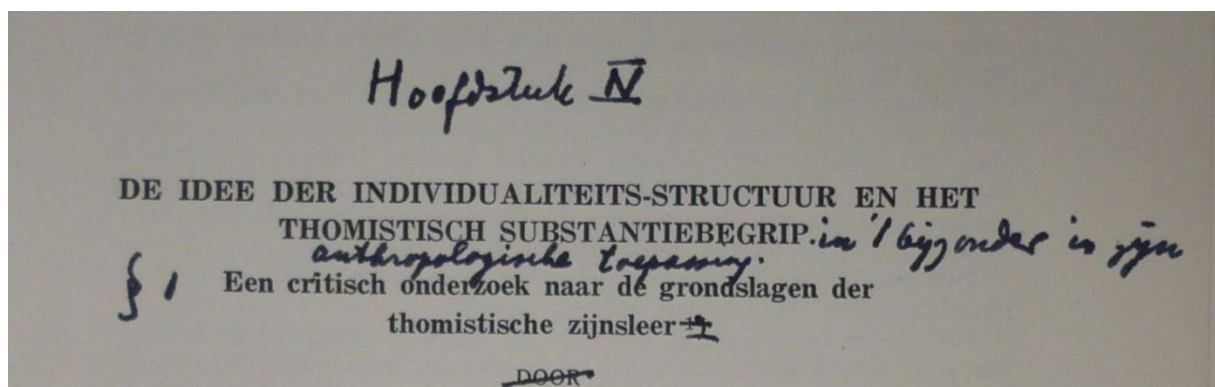
Zelfs voor zover men er niet anders onder wil verstaan dan “drager van eigenschappen”, die als *zelf niet meer betrekkelijk relatum* voor alle *relaties* wordt aangenomen, heeft men zich in een wijsgerige gedachtegang begeven, die het theoretisch denken noodzakelijk in innerlijke antinomieën moet verstrikken. Men komt dan opnieuw uit bij het “absolute betrekkingpunt”, dat in de thomistische scholastiek tot vermeend zuiver logisch postulaat voor de leer van de relaties werd geproclameerd, maar waarvoor in heel de tijdelijke werkelijkheid geen aanknopingspunt is gegeven.

Tijdelijke structuureenheid en absoluutheid weerspreken elkaar onherroepelijk.
[mP334]

Wij zullen dit thans in het bijzonder voor het scholastisch substantiebegrip hebben aan te tonen, waarbij in het bijzonder de scholastische antropologie onze aandacht zal vragen.

Hoofdstuk [5]

De idee van de individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrif in het bijzonder in zijn antropologische toepassing



§1

Een kritisch onderzoek naar de grondslagen van de thomistische zijnsleer

De taaiheid, waarmee het substantiebegrif zich niet slechts in de wijsbegeerte, maar evenzeer in de theologie, zelfs in de gereformeerde, heeft gehandhaafd, maakt het noodzakelijk het aan een verder onderzoek te onderwerpen. Dit geldt in het bijzonder ten aanzien van het scholastisch substantiebegrif van de thomistische zijnsleer. Want juist dit moet worden beschouwd als een voedingsbodem van de scholastische residuen, welke zich in de gereformeerde theologie tot in de jongste tijd hebben kunnen handhaven en aan de zuivere doorwerking van het Schriftuurlijk reformatorisch grondmotief deze theologie in de weg hebben gestaan.

In de strijd, die zich in het gereformeerde denken naar aanleiding van het optreden van de wijsbegeerte der wetsidee ontwikkeld heeft, hebben onze theologische opponenten zich veelszins niet voldoende rekenschap gegeven van het radicaal verschil tussen het door hen verdedigde scholastisch substantiebegrif en de idee van de individualiteitsstructuur, zoals die in de door hen bestreden filosofie werd voorgedragen.

Toch is het voor de vruchtbaarheid van een debat uiteraard voor alles noodzakelijk, dat men serieus tot elkaars standpunt tracht door te dringen.

Zo werd zonder nader bewijs de stelling verkondigd, dat het substantiebegrif, althans in zijn theologisch gebruik en met name voor de bepaling van “ziel” en “lichaam” in de menselijke natuur, zich geheel zou dekken met het dingbegrif van de naïeve ervaring.

Nu is in de wijsbegeerte der wetsidee een van de grondstellingen, dat de tijdelijke werkelijkheid zich in de naïeve ervaring expliciet slechts in haar *individualiteitsstructuren* geeft en dat ook de individuele, aan [aP336] deze ervaring vertrouwde, *dingen* zich slechts in deze structuren worden gevat.

Wanneer dus het substantiebegrif in zijn scholastisch-theologisch gebruik zich geheel met het dingbegrif van de naïeve ervaring zou dekken, dan zou nimmer een principieel verschil kunnen bestaan tussen het eerste en de idee van de individualiteitsstructuur. De laatste zou dan niets anders zijn dan een theoretische doorlichting van het substantiebegrif, zoals dat in de naïeve denkhouding wordt gehanteerd.

Dan zou dus de wijsbegeerte der wetsidee haar aanval op dit begrif feitelijk tegen windmolens hebben gevoerd.

Het is dus noodzakelijk, teneinde op dit punt klaarheid te scheppen, het substantiebegrif en de idee van de individualiteitsstructuur nader te confronteren zowel onderling als met het dingbegrif van de naïeve ervaring.

Het aanknopingspunt van het substantiebegrif in een gegeven van de naïeve ervaring

Immers, zoals ik reeds in de aanvang van het derde boek van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* heb opgemerkt, valt het niet te ontkennen, dat het bedoelde substantiebegrif althans een *aanknopingspunt* heeft in een ontwijfelbaar *gegeven* van de naïeve ervaring.

Dit gegeven is de relatieve duurzaamheid van de dingen in de tijd bij de veranderlijkheid van hun onderdelen en zinnelijke hoedanigheden.

Wij aarzelen geen ogenblik een boom dezelfde te noemen in zijn zomerse en winterse gedaante, ook al leert de biologie ons de voortdurende afbraak en vernieuwing van al zijn cellen. Evenzeer zullen wij bv. een huis nog als hetzelfde bouwwerk erkennen, al heeft het enige stenen uit zijn voorgevel verloren, of al hebben verschillende van zijn onderdelen een vernieuwing ondergaan.

Maar deze identiteitservaring heeft haar grenzen. Wanneer ik om een voorbeeld van Descartes te gebruiken, een stuk lak in het vuur werp en het “vergaat voor mijn ogen”, dan zal ik zeker niet meer zeggen, dat het nog, zij het al in andere fysische-chemische vorm,

voortbestaat, ook al leert mij de natuurwetenschap de wet van het behoud van de energie. Het gaat hier immers uitsluitend om de vraag, of hetzelfde individuele ding, zoals het aan de naïeve ervaring toegankelijk is, nog aanwezig kan zijn, en de natuurwetenschap leert ons niets, wat met het ontkennend antwoord van de naïeve ervaring in strijd zou zijn.

De bedoelde identiteitservaring is niet beperkt tot levende wezens en levenloze dingen. Zo zullen wij zonder aarzelen ook de identiteit van een kerkelijke gemeente, van een staat, of van een familiegemeenschap erkennen ondanks de wisseling van haar individuele leden.

Wanneer u nu echter iemand, van wie de wetenschappelijke, theoretische denkhouding vreemd is, rekenschap zou vragen van zijn naïef oordeel, dat bv. de boom in zijn tuin in alle zichtbare gedaantewisselingen dezelfde blijft, dan zal hij, voor zover hij al bereid is op zulk een geleerde vraag in te gaan, u naar de zintuigelijke ervaring verwijzen en zich dus noodzakelijk vastpraten.

Dit bewijst allerminst, dat voor de niet wetenschappelijke-verdiepte [aP337] ervaring de werkelijkheid in het zintuigelijk waarneembare zou opgaan; immers reeds het naïeve identiteitsoordeel is zeker niet van bloot zintuigelijk karakter. Het bewijst alleen, dat het naïeve *begrip* en *oordeel*, daar zij nog niet *theoretisch ontsloten* zijn, nog *traag hangen* aan de zinnelijke indrukken en voorstellingen, al zijn ze zelf niet van zinnelijke aard.

De metafysica nu, overtuigd dat in het zinnelijke aspect van de ervaring nimmer de zijnsgrond voor het bedoelde identiteitsoordeel kan gelegen zijn, wendde zich van het gegeven van de naïeve ervaring af en ging zoeken naar het “ding op zichzelf”, het “ding in zijn *wezen*”, dat onafhankelijk van de menselijke ervaring zou moeten worden gevat als een “substantie”, als een zelfstandigheid, die van geen ander ding voor zijn existentie zou afhankelijk zijn.

In zijn eerste concepties in de Griekse wijsbegeerte had het substantiebegrip zelfs geen enkel aanrakingspunt met de empirische dingen. Het werd hier veeleer in uitdrukkelijke en scherpe *tegenstelling* gevat tot de dingen van de naïeve ervaring en wel als het *noumenon*, het slechts aan het theoretisch wetenschappelijk denken toegankelijke, tegenover het bedriegelijke *phaenomenon* of de zinnenschijn van de empirische dingwereld.

Het substantieprobleem werd in de Griekse wijsbegeerte namelijk opgeworpen als het probleem inzake de verhouding van *zijn* en *worden*. Wat geeft ons het recht te zeggen, dat een iets *is*, als het zich empirisch aan voortdurende *verandering* onderworpen toont? Daarbij werd het “zijn”, echt metafysisch, als een aan de tijdelijke ervaringswerkelijkheid *transcendent* en alleen aan het *theoretisch denken* toegankelijk beschouwd.

Het werd als zodanig principieel losgemaakt van de kosmische tijdsorde, die alle structuren van de tijdelijke werkelijkheid omsluit en eerst mogelijk maakt, en daarmee ook van de typische-*menselijke* ervaringshorizon.

Het theoretisch denken wilde doordringen tot een metafysische zijnsfeer, waarin het “zijn überhaupt”, het *zijn als zodanig*, in zijn indifferentie tegenover alle bijzondere creatuurlijke grenzen, zich zou onthullen.

Het waarachtig *zijn* is het *zijn* van het *theoretisch denken*, en het theoretisch denken is het *denken van het zijn*, leerde reeds Parmenides, de grondlegger van de Eleatische school. En in deze uitspraak werd het theoretisch denken dus zelf boven de creatuurlijke grenzen van het *menselijke* uitgeheven.

De Griekse idee van de θεωρία in haar religieus-contemplatieve inslag

Men moet hierbij bedenken, dat de Griekse idee van de θεωρία (theoria) een pregnant religieuze, contemplatieve inslag had.¹ De metafysische [aP338] zijnsfeer, waarop zich het theoretisch denken richt, is volgens haar van *goddelijk* karakter en het *theoretisch denken* wordt op deze wijze het *religieuze kenorgaan* bij uitnemendheid, terwijl de *pistis*, de geloofsfunctie, in de Griekse wijsbegeerte altijd teruggedrongen wordt tot het peil van de *doxa*, de ongefundeerde subjectieve mening of overtuiging, die nimmer op *waarheid* mag aanspraak maken.

Deze religieuze inslag van de theorie verdiept zich in het Griekse denken sinds Anaxagoras, de heksluiter van de Ionische natuurfilosofie, de godheid met de absolute, van alle vermenging met de chaotische *hulè*² (“materie” in de Griekse zin) gereinigden, *nous* vereenzelvigt en Aristoteles in deze goddelijke *nous*, in de zuivere denkende geest, het ideaal van de absolute theoria verwerkelijk ziet.³

Voor Aristoteles is de godheid de *noësis noësoōs*, het zuivere denken, dat in gelukzalige contemplatie slechts zichzelf, als inbegrip van al het waarachtig zijn en leven, tot voorwerp heeft.

Nogmaals het religieuze grondmotief van de Griekse metafysica: het vorm-materiethema

Hierbij komt nog iets. Men zal nimmer de Griekse idee van de “theoria” verstaan, wanneer men haar losmaakt van het religieuze grondmotief, dat ik in het eerste deel van dit werk heb in het licht gesteld als het dialectisch *vorm-materiemotief*, ontsprongen uit het onverzoenbare conflict tussen het grondmotief van de oudere natuurreligies en dat van de nieuwere Olympische cultuurreligie.

Het laat zich zelfs aantonen, dat de gehele metafysische tegenstelling tussen zijn en worden, waaruit het Griekse substantiebegrip is geboren, uit dit religieuze grondmotief zijn oorsprong neemt, waarin beurtelings de ὕλη, als de eeuwig vloeiende stroom van het worden, en de eeuwige zijnsvorm, vergoddelijkt wordt.⁴

Het metafysisch, alleen aan de theorie toegankelijk, *zijn* wordt door [aP339] Parmenides met de absolute, alle wording, veelheid en verscheidenheid uitsluitende, *eenheid* en de *waarheid* als wezenseigenschappen toegerust en aanstonds in de *eeuwige alomvattende vorm* van de hemelbol tot enige *substantie* geproclameerd.

Want van meet af wordt in de Griekse metafysica het zijnsbegrip georiënteerd aan het *vormprincipe* in zijn dialectisch religieuze tegenstelling tot het *materieprincipe* als het

¹ Werner Jaeger, *Paideia* (2^e Aufl. Berling und Leipzig 1936) ziet in de Griekse “theoria” slechts innerlijke verwantschap met “de beheersende vormtendens” van de Griekse kunst, in het bijzonder in de platonische idea, hetgeen reeds door Cicero, *Or.* 7-10, is opgemerkt, die uit hellenistische bronnen put. Dieper dringt Kurt Schilling (*Geschichte der Philosophie*, 1943, S.17) tot het wezen van de Griekse theoria door waar hij over haar opmerkt: “Dieses Wissen ist also auch nicht ‘Theorie’ im modernen Sinn, sondern vielmehr Praxis, Praxis der neuen philosophischen Frömmigkeit und Lebensführung”. Hier komt de *contemplatieve* inslag van de Griekse theoria weer niet tot zijn recht, zoals die reeds in de Βίος θεωρητικός, het ideaal van de oud-pythagoreïsche vroomheid, tot pregnante uitdrukking komt.

² Anaxagoras ontnam aan de ὕλη zelfs het moment van de *beweging*, dat haar in het religieuze grondmotief van de natuurgodsdiensten steeds eigen was geweest (de eeuwige vloeiing van de goddelijke levensstroom), en liet de beweging slechts uitgaan van de goddelijke *nous*, als *vormgevende* beweging. Dit lag geheel in de lijn van zijn ontgoddelijking van het materieprincipe.

³ Vgl. *Met.* 1072b, 10 sqq.

⁴ Zeer belangrijk is de uitspraak van Aristoteles, *Met.* 989 a 5, dat niemand onder de natuurfilosofen het *vaste*, de *aarde*, voor de oerstof van de kosmos heeft gehouden. K. Schilling in zijn merkwaardige *Geschichte der Philosophie* (1943, Ernst Reinhardt Verlag, München) tekent hierbij aan: “offenbar, weil man gerade etwas Fließend-Ungestaltetes allein für fähig hielt, sich in den verschiedensten Dingen zu wandeln, wie das der Urstoff tun musz.”

principe van de eeuwige vloeïing, dat in zijn chaotisch karakter weer alleen door een principe van maat en harmonie kan worden uitgebreideld.

En dit laatste is bv. zowel bij Anaximander als bij Heraclitus in wezen niet aan het materieprincipe zelf ontleend, dat de wording slechts aan de blinde onredelijke *anangkè* of *tuchè* onderwerpt, maar veeleer aan het vormprincipe van de cultuurreligie, als de religie van *maat* en *harmonie*. Zelfs waar het materieprincipe van de oudere natuurreligies in het Griekse denken wordt vergoddelijkt als oorsprong van al wat bestaat, werkt dus het grondmotief van de cultuurreligie als verborgen tegenwicht door.

Het is hier slechts *vernaturaliseerd*. Zo is de eeuwige alomvattende zijnsvorm van Parmenides' metafysica, evenals Xenophanes' theologie, waarmee Parmenides overigens geen verdere verwantschap toont, georiënteerd aan de hemelverering in de oude Ouranische natuurgodsdiensten, die ook op de Pythagoreeërs nawijsbare invloed heeft gehad. De gehele "natuur" in haar alomvattende lichamelijke vorm van de hemelbol wil Parmenides theoretisch a.h.w. *omgrijpen*. Haar *zijn* is *goddelijk*, juist in zijn gesloten, alomvattende *lichamelijke vorm*. Maar de uitheffing van de zijnsvorm boven de eeuwig vloeiende ὅλη is nimmer uit de natuurreligies te verklaren. Want hier zijn ook de hemellichamen aan het proces van opgang en ondergang naar de *anangkè* onderworpen.

Eerst de cultuurreligie verheft de goden boven de stroom van de vergankelijkheid. De goden verlaten de moederaarde, uit wier schoot de eeuwig vloeiende levensstroom voortkomt, zij krijgen hun zetel op de Olympus en worden onsterfelijk, niet langer onderworpen aan de kringloop van de jaargetijden, verheven boven het oneindig proces van geboorte, sterven en herrijzing, boven "het rad van de geboorten".⁵

Wanneer de wijsgerige conceptie van het vormprincipe zich aan het naturalistisch kader van de oude natuurfilosofie ontworsteld heeft en zich aan het door Anaxagoras en vooral door Socrates theoretisch en ethisch verdiepte vormprincipe van de cultuurreligie gaat oriënteren, wordt het metafysisch zijnsbegrip niet slechts op de *eenheid* en de *waarheid*, maar bovenal ook op het *goede* en *schone* (het "kalokagathon") betrokken. De theoria concentreert zich in het Griekse vormrealisme op deze vier wezensbepalingen van het "zijn". Reeds bij Socrates wordt de gehele methode van begripsvorming geleid door de idee van het goede en schone, dat met de eenheid en waarheid onverbrekkelijk verbonden is. Een begrip, dat ons niet op de weg tot ontdekking van de goddelijke vormkracht van het kalokagathon leidt, dat ons niet leert, [aP340] waartoe een ding "goed" is, mist bij hem iedere theoretische waarde. En de platonische *idea* heeft boven de verscheidenheid van de *eidè*, van de statische wezensvormen van het *zijnde*, ongetwijfeld de concentrische en dynamische richting op de *eenheid* van het goddelijk *zijn* in zijn *waarheid*, *goedheid* en *schoonheid*.⁶

Het Griekse substantiebegrip blijft steeds in dit metafysisch zijnsbegrip geworteld en met zijn oriëntering aan het vormprincipe geworteld en is er niet van los te maken, zonder dat men zijn eigenlijke *zin* prijsgeeft.

Ook wanneer, na Parmenides, de Griekse metafysica weer toenadering gaat zoeken tot de concrete ervaringswerkelijkheid en het substantiebegrip gaat differentiëren naar typische species of vormtypen, ja zelfs wanneer het met Aristoteles individuele "materiële substanties" gaat erkennen, waarin "zijn" en "worden", *vorm* en *materie*, beide als constituerende principes worden erkend, blijft toch het metafysisch zijnsbegrip de grondslag, zonder welke het gehele substantiebegrip ineen zou storten.

⁵ Vgl. hierover prof. dr. F.H. Cornford, *From Religion to Philosophy*.

⁶ Zie bv. Plato's *Symposium*, 211, waar de verschillende trappen der ἐπὶ in de concentrische richting op de idee van het schone worden samengevat, die zich van het *lichamelijk* schoon tot het *zedelijk* schoon, tot de schoonheid van de kennis van de *waarheid*, en ten slotte tot de idee van de schoonheid verheft, die al dit andere in eenheid omvat.

Dit blijft ook het geval in de gerijpte aristotelische conceptie, die straks door de overheersende invloed van Thomas van Aquino in de scholastische wijsbegeerte en theologie wordt geïntroduceerd.

Het scholastisch-aristotelisch substantiebegrip staat en valt met de aristotelische *zijnsleer* met haar religieus vorm-materiemotief, en kan reeds als zodanig met het dingbegrip van de naïeve ervaring geen innerlijke verwantschap hebben.

Dat dit evenmin het geval kan zijn met het moderne substantiebegrip van de humanistische wijsbegeerte, waarin het *zijn* naar het dialectisch grondthema van “*natuur*” en “*vrijheid*” (het deterministisch wetenschapsideaal tegenover het persoonlijkheidsideaal van de autonome vrijheid) wordt gevat, behoeft geen betoog.

Wij willen in deze verhandeling echter, gelijk ik in de aanvang zeide, alleen het thomistisch-aristotelisch substantiebegrip aan een kritische analyse onderwerpen, mede omdat juist in het eerste deel van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* de frontaanval niet tegen de scholastiek, maar tegen het moderne humanistisch denken gericht was, terwijl de scholastische denkrichting slechts terloops ter sprake kwam.

Nu echter de wijsbegeerte der wetsidee door haar theologische opponenten gedwongen werd *openlijk* de strijd ook tegen de scholastische denkrichting aan te binden, moet juist het thomistische substantiebegrip in het brandpunt van de strijd komen, omdat het in het scholastisch gereformeerde denken een overheersende plaats inneemt, ook al tracht met het hier te *accommoderen* aan de reformatorische gedachtelijn.

En inderdaad, wanneer er één conceptie van het in zijn ontwikkelingsgang zo uiterst veelvormige substantiebegrip is, die er aanspraak op zou kunnen maken aan de naïeve dingervaring volkomen recht te laten wedervaren, dan zou het zeker *deze* moeten zijn. [aP341]

Want zij aanvaardt - in tegenstelling tot de vroegere concepties van de Eleatische school, de atomisten (Leucippos en Democritos) en Plato, in tegenstelling ook tot de aan het moderne humanistische wetenschapsideaal georiënteerde -, weer “vergankelijke” substanties, samengesteld uit “vorm” en “materie” en wil ook van de individualiteit van de dingen rekenschap geven.

Is dus althans dit substantiebegrip niet aan de wezenlijke individualiteitsstructuren van de tijdelijke werkelijkheid georiënteerd? Ziedaar hetgeen wij thans kritisch hebben te onderzoeken.

De thomistische zijnsleer

De metafysische zijnsleer van Thomas bouwt voort op de aristotelische grondslagen, die echter zijn geacommodeerd aan het *romanistisch grondmotief van natuur en genade*.

Hierdoor onderging, gelijk wij gezien hebben, ook de Griekse idee van de theoria bij Thomas uiteraard een principiële wijziging door onderdrukking van haar oorspronkelijke religieuze zin en door een scherpe accentuering in augustinisch-neoplatonische geest van het bloot *analogisch* karakter van de metafysische godskennis. Terwijl bij Aristoteles, die overigens sterk op het analogisch karakter van het zijnsbegrip de nadruk legt, in het theoretisch kennisproces de boven-persoonlijke actieve nous als onsterfelijke geestelijke substantie (ousia), die van buiten af de mens is ingeplant, zoal niet met de godheid eenzelve,

toch in elk geval in rechtstreeks religieus kenniscontact met haar staat,⁷ neigt Thomas in zijn zgn. *theologia naturalis* sterk tot de negatieve theologie van de neoplatonici, die de goddelijke eenheid slecht door negatie van begripskenmerken zoeken te benaderen.

De *naturalis theologia* is bij hem immers slechts de wijsgerige voortrap voor de openbaringstheologie van de genademysteriën, die geheel steunt op het *geloof*⁸ in de kerkleer. Reeds de autonomie van het theoretisch denken, die Thomas tegenover Augustinus nadrukkelijk verdedigt, moet daarom, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, bij hem een andere zin hebben dan in de Griekse wijsbegeerte.

Daar de “natuur” de voortrap is van de “genade” mag de autonome rede nimmer iets leren, wat met de openbaringswaarheden van de kerkleer [aP342] in strijd zou komen. Zij *kan* dit eigenlijk *volgens haar aard* niet, omdat zij tot de openbaringswaarheden geen toegang heeft. Worden dus door de natuurlijke wijsbegeerte toch stellingen geleerd, die door de kerk als “kettters” veroordeeld worden, dan moet dit te wijten zijn aan theoretische dwalingen, die ook langs zuiver theoretische weg zijn te weerleggen, zonder dat daarbij de hulp van de openbaring vereist is.

Een tweede belangrijk verschilpunt met de aristotelische metafysica vormt de overneming van de neoplatonisch augustijnse logosleer in Thomas’ *theologia naturalis* (zij het al met een afwijking van de augustijnse conceptie) en daarmee dus de aanvaarding van *ideeën* in de goddelijke logos, als oerbeelden, waarnaar alle dingen geschapen zijn, en waarin hun volle *individualiteit* idealiter is vervat.

Hierop komen wij in later verband terug.

Langs deze wegen moest de aristotelische theologie worden aangepast aan de kerkelijke leer van de schepping.

De schepping zelf is volgens Thomas door de *naturalis ratio*, buiten alle openbaring om, theoretisch te bewijzen, en hij meent zelfs dat zij reeds door Aristoteles was geleerd.⁹

Slechts dit, dat de geschapen wereld er niet altijd is geweest, maar dat een *aanvang* heeft gehad, is volgens Thomas niet redelijk in te zien en kan alleen uit openbaring worden gekend.

Aristoteles’ opvatting, dat de kosmos geen aanvang gehad heeft, is volgens Thomas op zichzelf met haar geschapen zijn door God in het geheel niet in strijd.¹⁰ Wij zullen nog zien, hoe het Schriftuurlijke scheppingsmotief, dat met het dialectisch vorm-materiethema van de Griekse wijsbegeerte in radicale antithese staat, door deze accommodatie aan de aristotelische godsídee wordt gedenatureerd.

Het *zijn* is voor Thomas, evenals voor Aristoteles, het allereerst gekende (*primum notum*), in zover het denken niets kan kennen, onafhankelijk van dit eerste begrip en het zijn zelf door geen hoger begrip is bepaald.

⁷ Zeer goed is dit gezien door Schilling, a.w. S.142, waar hij over Aristoteles’ idee van de theoria het volgende opmerkt: “Wenn der Mensch demnach in der Theoria den Gott anschaut, so lebt er kein menschliches Leben mehr, sondern das Leben des Gottes. Er schaut und denkt gleichsam in seiner Seele mit Gott zusammen den Gott, und darin eben besteht sein süszestes (ἡδιστος) Glück.” Vgl. *Met.* 1072b 10 sqq, waar gezegd wordt dat deze theoretische vereniging met God de mens slechts in zeldzame en hoogste ogenblikken mogelijk is.

⁸ Het thomisme ziet het geloof, de eerste van de “theologische deugden”, slechts als een bovennatuurlijke genadegift aan het *intellect*. Zie *Summa Theol.* Pas II qu. LXII art. III: “Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem.

Et *primo* quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur; et haec sunt credibilia de quibus est fides.” Daarentegen zijn de hoop en de liefde volgens hem bovennatuurlijke giften aan de wil.

⁹ *Summa c. gentiles* II cap. XV sqq.

¹⁰ *Summa c. gentiles* II cap. XXXVII in fine: “Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse.” Vgl. hierbij *De aeternitate mundi* opusc. XXVII: “Sic ergo patet, quod in hoc dicitur aliquid factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia.”

Het doet in de thomistische metafysica inderdaad dienst als *grondnoemer* voor alle in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar gestelde modale aspecten en individualiteitsstructuren van de werkelijkheid, ook al heeft het thomistisch denken door zijn negering van de kosmische tijdsorde geen weg, om tot de eigenlijke *structuren* van de modaliteit en van de individualiteit door te dringen. Alle theoretisch geanalyseerde verscheidenheid in de tijdelijke werkelijkheid vindt in de thomistische metafysica haar dieper eenheid in het begrip van het *zijn*.

Van welke aard is echter deze eenheid? [aP343] [aP344]

Nogmaals het analogisch karakter van het zijnsbegrip en de methode van scholastische begripsvorming

Het metafysisch zijnsbegrip is, gelijk wij vroeger zagen, niet op de wezenlijke *worteleenheid* van de theoretisch uiteengestelde tijdelijke werkelijkheidsstructuren geconcentreerd. Zijn *eenheid* is slechts een eenheid van *ongekwalificeerde analogie*. Het is een zgn. *analogisch* begrip, dat in zijn speculatief-metafysisch karakter pretendeert boven de tijdshorizon uit te gaan en in zijn algemeenheid ook het *zijn* van de “zuiver geestelijke substanties”, en zelfs - binnen de grenzen van de analogie - het “Opperzijn Gods” te omvatten. [aP345]

Het *zijn* komt volgens de leer van de *analogia entis* niet aan alle werkelijkheid op *gelijke*, doch slechts op *overeenkomstige*, op analogische wijze toe. Het *zijn* Gods is een wezenlijk ander dan dat van de schepselen, het *zijn* van de “substantie” een wezenlijk ander dan dat van de “accidentia”, het “zijn” van de “vorm” een wezenlijk ander dan dat van de “materie”.

Doordat de analogieën in de thomistische metafysica niet tot haar creatuurlijke worteleenheid worden teruggevoerd (hetgeen reeds is uitgesloten, omdat dit zijnsbegrip de grenzen van de kosmische tijdsorde negeert, die het theoretisch begrip eerst mogelijk maakt), blijven zij in de lucht zweven.

Wij wezen er vroeger op, dat de metafysische “*analogia entis*” de onherleidbare kernmomenten van de modale aspecten, die de modale analogieën eerst *kwalificeren*, *uitschakelt*. Dit moet noodzakelijk voeren tot een theoretische nivellering van de *modale aspecten* binnen de tegenstandsrelatie en daarmee ook tot een nivellering van de wezenlijke *individualiteitsstructuren* van de tijdelijke werkelijkheid, waarin deze modale aspecten tot typische totaliteiten zijn gegroepeerd. [inlas begin] [inlasP01]

En deze nivellering werkt door in de gehele scholastisch-aristotelische methode van begripsvorming, niet slechts in de analogische, *maar ook in de zgn. generieke begrippen*.

De laatste worden, gelijk wij vroeger zagen, op deze wijze gevormd, dat men eerst het *genus proximum* van de te definiëren zaak zoekt, om daarna de zgn. verbijzonderende kenmerken, de zgn. *differentia specifica* op te sporen.

Wat verstaat men echter onder het *genus proximum*? Men wil eerst de “logische kenmerken” opzoeken, die de te definiëren zaak met andere, die haar het *naast* staan, *gemeen* heeft. Zo wordt bv. gezegd: mens en dier hebben gemeen, dat zij beide tot het naaste *genus animal* behoren, d.w.z. dat zij beide levende wezens zijn, in onderscheiding van de planten toegerust met zinnelijk-psychische “vermogens”.

Wanneer men echter de verbijzonderende kenmerken opspoort, dan valt het *genus “animal”* uiteen in de *species*: “*animal brutum*” (het dier, dat in het zinnelijke leven opgaat) en “*animal rationale*” (de mens, die door zijn redelijke vermogens is gekwalificeerd).

Het “*genus proximum*” of het “naaste *genus*” is echter zelf reeds tot op zekere hoogte een *specifiek* begrip. Men kan nog verder zoeken naar gemeenschappelijke kenmerken, die de mens met een nog ruimer kring van schepselen deelt en komt dan langs de weg van de

verschillende “graden van abstractie” eindelijk in deze scholastische denkwijze uit bij de zgn. “samengestelde substantie”, die uit *vorm en materie* bestaat. [inlasP02]

Dit is dan het *genus ultimum* of *generalissimum*,¹¹ dat ons onmiddellijk de onverbreekelijke samenhang van deze methode van begripsvorming met de aristotelisch-thomistische zijnsleer voor ogen stelt. Uiteindelijk geeft de *materie* het *genus*, de *vorm* het *species*.¹² De mens deelt dan met alle andere uit vorm en materie samengestelde wezens het zijn van *materieel wezen*. Het vorm-materiemotief beheerst dus deze scholastische methode van begripsvorming van de aanvang af en daar wij dit motief als een intrinsiek *religieus* motief van heidense oorsprong hebben onderkend, is daarmee tegelijk uitgemaakt, dat de bedoelde methode in een wezenlijk reformatorisch denken onbruikbaar is. Een juiste methode van wetenschappelijk begripsvorming dient zich aan de structuren van de tijdelijke werkelijkheid te oriënteren. Het scholastisch generiek begrip negeert deze structuren en voert tot een volledige theoretische nivellering van de laatste.

Dit geldt niet slechts ten aanzien van de individualiteitsstructuren, maar in de eerste plaats ten aanzien van de *modale*, welker nivellering, gelijk wij reeds opmerkten, die van de eerste tot onmiddellijk gevolg met hebben. [inlasP03]

Bij onze kritiek op de aristotelisch-thomistische categorieënleer zullen wij hierop nog terugkomen. In het tegenwoordig verband wil ik er slechts op wijzen, dat de scholastische methode van begripsvorming door voortschrijding van het zgn. *genus proximum* tot de *diffentia specifica* met name in de moderne rechtsleer nog overheersend invloed heeft. Men tracht hier bv. het grondlegend begrip van het recht naar deze methode te vormen. Eerst zoekt men dan naar het *genus proximum* en meent dit te vinden in het begrip “*handelingsnorm*”, waaronder dan zowel de omgangsnormen als de rechtsnormen en de normen van de moraal worden gevat. Daarna zoekt men de rechtsnormen door specifieke kenmerken van de andere soorten handelingsnormen af te grenzen. Rechtsnormen en omgangsnormen zouden dan weer tegenover de normen van de moraal dit kenmerk gemeen hebben, dat zij beide zgn. *gemeenschapsnormen* voor het “uitwendig” handelen zijn, terwijl daarentegen de moraalnormen, de *innerlijke gezindheid* van de menselijke persoonlijkheid zouden reguleren. Tenslotte wordt dan de rechtsnorm van de omgangsnorm onderscheiden door het specifieke kenmerk van de georganiseerde dwang. Het recht zou dus georganiseerd-dwingende gemeenschapsnorm voor het uitwendig handelen zijn, terwijl de omgangsnorm slechts een zgn. *conventie-norm* van bloot-uitnodigend karakter zou wezen.

Deze methode van begripsvorming, die de moderne rechtswetenschap door bemiddeling van de natuurrechtsleraars Grotius en Christian Thomasius aan de scholastiek ontleende, is – het kan niet genoeg worden gezegd – wetenschappelijk *waardeloos* en *misleidend*. [inlasP04]

Een summiere analyse van het naar deze methode gewonnen rechtsbegrip, waarin overigens reeds typisch humanistische momenten zijn opgenomen kan ons hiervan overtuigen.

Het grondlegend rechtsbegrip is naar zijn aard een *modaal* begrip van het juridisch aspect van de tijdelijke werkelijkheid. Zulk een modaal begrip kan, gelijk wij vroeger gezien hebben, slechts op juiste wijze worden gewonnen uit een nauwkeurige analyse van de modale

¹¹ Men vindt deze methode van begripsvorming pregnant omschreven bij Johannes Scottus (Eriugena ± 801-877) in zijn *De divinis naturis* V, 4 868D, 86 A: “Ars illa, quae a Graecis dicitur Dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam ὁυσίαν, ex qua egressa est, perveniat.”

¹² *De ente et essentia* (Opusc. ed. cit. p.402) “in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa” (in de zinnelijke waarneembare dingen wordt het genus ontleend aan datgene wat daarin materie is, de specifieke kenmerken echter aan datgene, wat daar van vormkarakter is).

structuur van het desbetreffend aspect. De modale structuren van de werkelijkheid zijn niet onder een logisch genus proximum te brengen. Daartegen verzet zich haar “modale soevereiniteit in eigen kring”, die gewaarborgd is door haar logisch onherleidbare *zinkern*. Zij vinden haar diepere eenheid alleen in haar religieuze wortel, die nimmer in een theoretisch begrip kan worden gevat.

Het begrip handelingsnorm is in het geheel geen *modaal* begrip, doch is georiënteerd aan een *individualiteitsstructuur* van het tijdelijk menselijk bestaan, de zgn. actstructuur, waarover wij later uitvoerig zullen handelen, in samenhang met de *individualiteitsstructuren van de menselijke samenleving*.

Het kan zeer goed zijn, dat het juridisch aspect van de werkelijkheid in het bijzonder op een specifieke richting van het menselijk actleven, nl. de *wilsrichting*, is betrokken. In een vroeger verband hebben wij dit reeds terloops vastgesteld. Maar in het modaal aspect van het recht moet dan het wilsmoment onmiddellijk in zijn kwalificatie door de *modale juridische zinkern* worden gevat. In de modale structuur kan geen typisch moment fungeren, dat aan een individualiteitsstructuur van de werkelijkheid is ontleend. Immers is de modale structuur, gelijk wij vroeger hebben gezien, indifferent tegenover de individualiteitsstructuren welk in haar *fungeren*.

De menselijke handeling nu is de verwerkelijking van een intentionele wilsacte, die als zodanig in alle aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid fungeert, omdat zij slechts in individualiteitsstructuur kan voorkomen. Zij kan voorts alle mogelijke individualiteitsstructuren van de menselijke [inlasP05] samenleving in zich opnemen, gelijk wij in het derde deel nader zullen aantonen.

Reeds hierom kan het begrip “handelingsnorm” nimmer als uitgangspunt voor de analyse van de modale geaardheid van het recht dienen. Het *omvat* inderdaad niet de modale *geaardheid* van het recht (naar de wetszijde) *in uitputtende zin*. Dit blijkt onmiddellijk, wanneer men bedenkt, dat volstrekt niet alle rechtsnormen zich als *handelingsnormen* laten vatten. Er zijn bv. ook *beoordelingsnormen* in het rechtsleven, er zijn ook typische *organisatienormen*, die geen van allen aan het type “handelingsnorm” voldoen.

Beschouwen wij nu nader het “specifieke kenmerk” waardoor men de rechtsnormen en de omgangsnormen van de normen van de moraal meent te kunnen afgrenzen, dan stuiten wij opnieuw op een in modale zin ongekwalificeerd begrip, dat van de *gemeenschap*, terwijl de afgrenzing van de rechts- en omgangsnormen van die van de moraal door het “specifieke kenmerk” van de “uitwendigheid” tegenover de zgn. “innerlijkheid” duidelijk wijst op haar oorsprong uit het humanistisch persoonlijkheidsideaal van de vrije autonome zelfbepaling in zijn rationalistische gestalte, waarin de christelijke idee van de innerlijke vrijheid van de in Christus herboren mens werd vermoraliseerd en geseculariseerd. Gemeenschap is als zodanig geen modale figuur, maar een vorm, waarin de menselijke samenleving zich openbaart, die zich slechts in individualiteitsstructuur kan vertonen. Zij staat als zodanig tegenover de zgn. maatschapsverhouding (“Gesellschaft” in de Duitse sociologie), en onderscheidt zich van de laatste hierdoor, dat zij de mensen tot een geheel verbindt, waarvan individuen *leden* zijn, terwijl in de maatschapsverband [inlasP06] de mensen buiten alle bijzondere gemeenschapsverbanden als gelijkwaardige individuen naast elkaar optreden.

Nu is het eenvoudig niet vol te houden, dat de moraal geen gemeenschapsnormen zou kennen. Men denke slechts aan de huwelijks- en gezinsmoraal, aan de volksmoraal, enz. In de verschillende individualiteitsstructuren van de menselijke samenleving neemt de moraal evenzeer typische gemeenschapstrekken aan als het recht. Maar ongetwijfeld zijn niet *alle* normen van de moraal van typisch gemeenschapskarakter. Dit is echter evenmin het geval bij de rechtsnormen en de omgangsnormen.

Het recht verwerkelijk zich in de menselijke samenleving in verschillende individualiteitsstructuren, waarin zich zowel gemeenschaps- als maatschapsverhoudingen openbaren.

Zo is bv. het burgerlijk recht naar zijn typische individualiteitsstructuur geen gemeenschapsrecht, daar het naar zijn innerlijke aard juist tegenover de overmachtige druk van de gemeenschap een tegenwicht heeft te bieden in een vrije rechtssfeer van de *mens als zodanig*, hetgeen in de natuurrechtelijke idee van de mensenrechten tot uitdrukking kwam.

In ieder geval kan de gemeenschap als zodanig nimmer de *modale geaardheid* van het recht karakteriseren, daar zij in beginsel in alle aspecten van de werkelijkheid fungeert en dus in haar modale functie als *rechtsgemeenschap* juist haar kwalificatie van het *recht* moet ontvangen, terwijl het omgekeerde per se onmogelijk is. [inlasP07]

Wat tenslotte het dwingend karakter van het recht aangaat als vermeend specifiek kenmerk tegenover de omgangsnorm, ook dit *dwangmoment* is in deze scholastische definitie in een uit modaal oogpunt *ongekwalificeerde* zin gevat en daarom volkomen veelduidig.

Er is een fysiek, een psychische, een historische, een omgangs-, een economische, een juridische, ja zelfs een morele en pistische dwang mogelijk. De in het omgangsleven uitgeoefende dwang van negering of uitstoting uit een bepaalde omgangskring bij schending van de omgangsnormen is van vaak veel ingrijpender aard dan een lichte geldboete door de rechtsorde op een overtreding gesteld. Alle kwalificatie en omlijning moet het dwang-element dus weer van de modale zinkern van het recht ontvangen, die men echter juist wilde uitschakelen.

Het dwangbegrip is een echt analogisch begrip, dat zonder modale precisering volkomen in de lucht blijft zweven en dus wetenschappelijk waardeloos is. Als specifiek kenmerk van de rechtsnorm tegenover de omgangsnorm kan het zeker geen dienst doen, want ook de georganiseerde dwang is in het omgangsleven niet vreemd.

Wij geven dit voorbeeld van scholastische begripsvorming op het gebied van de modale begrippen uitsluitend om de *methode* te illustreren. Thomas zelf zou het in deze vorm niet voor zijn rekening nemen. Maar de *methode* is ongetwijfeld zuiver aristotelisch-thomistisch. [inlasP08] Zij kan de modale structuur van een werkelijkheidsaspect niet vatten, omdat haar *uitgangspunt* haar dit belet. En ook al werd deze scholastische methode van begripsvorming, voor zover zij in het moderne denken nog werd aangehouden, losgemaakt van haar grondslagen in aristotelisch-thomistische zijnsleer, zij kan nochtans haar oorsprong uit deze laatste niet verloochenen. Haar wijsgerige achtergrond blijft het analogische zijnsbegrip, dat in wezen geen begrip, maar een *transcendentale idee* is, die door het religieuze grondmotief van vorm en materie is bepaald. En omdat dit motief in zijn dualistisch karakter het theoretisch denken niet op het *integrale centrum*, op de religieuze worteleenheid van de tijdelijke werkelijkheid kan richten, voert het het denken ook niet tot inzicht in de *kern* of het *centrum* van de *modale structuren* van de werkelijkheid, maar houdt het het denken bevangen in ongekwalificeerde analogische begrippen, die alle exactheid missen. [einde inlas]

Dit is de grote tegenstelling tussen de zijnsidee van de thomistisch-aristotelische metafysica en de transcendentale grondidee van de wijsbegeerte der wetsidee.

De laatste pretendeert ons een wezenlijk theoretisch *begrip* te geven van de creatuurlijke geestelijke (religieuze) worteleenheid van de tijdelijke kosmos. Maar zij geeft ons wel theoretisch rekenschap van de wijze, waarop wij ons theoretisch denken door het Schriftuurlijk grondmotief hebben te laten richten, zal het inderdaad overeenkomstig zijn innerlijke aard en structuur tot synthetische kennis van de structuren van de tijdelijke werkelijkheid komen. Zij wijst geen andere weg om tot de geestelijke worteleenheid van de tijdelijke kosmos door te dringen dan de weg van de religieuze zelf- en godskennis door de goddelijke Woordenopenbaring. Zij is dus wezenlijk concentrisch gericht op die boventijdelijke religieuze dimensie van de menselijke ervaringshorizon, van waaruit alle tijdelijk-theoretische

verscheidenheid in de *centrale* blik van haar ware geestelijke *eenheid* wordt gevat, van waaruit alleen ook de tijdelijke dimensies van deze ervaringshorizon ons haar divergerende structuren kunnen ontsluiten.

Het thomistische zijnsbegrip daarentegen mist een eigenlijk *centrum* en kan theoretisch denken dus nimmer de weg wijzen, om de eigenlijke *structuren* van de tijdelijke werkelijkheid te ontdekken.

De thomistische metafysica wil zelf de plaats innemen, die alleen aan de transcendentale kritiek van het wijsgerig denken toekomt.

Zij meent langs de weg van de zuiver wetenschappelijke gevolgtrekking haar oorsprongsidee als idee van de *Eersten onbewogen Beweger en Oorzaak* te kunnen vinden, evenals de idee van de *eenheid* van het theoretisch onderscheidene. Zij wil de autonomie van het theoretisch denken handhaven, die door [aP346] de transcendentale kritiek als een *boven-theoretisch, religieus* vooroordeel wordt onthuld.

De vier zgn. transcendentale bepalingen van het thomistisch zijnsbegrip

Het algemene “zijn” wordt als *analogisch (niet-generiek)* begrip in de thomistische metafysica op tweeërlei wijze nader theoretisch bepaald. In de eerste plaats door de analyse van de wezenseigenschappen, die aan alles wat *is*, zonder onderscheid toekomen, maar door het woord “zijn” nog niet worden uitgedrukt. In de tweede plaats door het onderzoek van de fundamentele soorten (genera) van “zijn” of categorieën, waardoor het zich in verschillende vormen openbaart.

Door de eerste nadere wezensbepaling wordt aan het zijnsbegrip nog niets van zijn algemeenheid en “transcendentie” ontnomen. Zij geschiedt door de zgn. “transcendentale” grondbegrippen van *eenheid*, *waarheid*, *schoonheid* en *goedheid*.¹³ Alles wat *is*, is als zodanig tegelijk *een*, *waar*, *schoon* en *goed*.

De *transcendentale eenheid*, die (evenals haar correlaat de transcendentale veelheid) in de thomistische metafysica terecht scherp wordt onderscheiden van de *kwantitatieve* of *getalseenheid* (resp. de *kwantitatieve veelheid*)¹⁴ komt aan alle zijn toe, zodra wij het in zijn *watheid* beschouwen.¹⁵

Alles wat *is* (het *ens*) is noodzakelijk een *eenheid*, d.w.z. een eenheitlich “iets” (*aliquid*), tegengesteld aan het niet-zijn, als zodanig *ongedeeld* (indivsum) en afgescheiden van al het andere zijnde. (*Summa theol.* I qu IX, art. I 299).

Ook een *veelheid* moet haar *eenheid* hebben, zal zij *iets* zijn. Niets kan een *absolute* veelheid wezen. Want alles wat *is*, is als zodanig volgens Thomas *intelligibel*, *kenbaar*; maar iets *kennen* wil zeggen het als *eenheid* begrijpen.

Juist omdat de zuivere of eerste materie (*materia prima*) als zodanig haar eenheid niet in zichzelf kan vinden, maar die eerst uit de *wezensvorm* krijgt toebedeeld, kan zij ook niet *zonder vorm* tot werkelijk bestaan komen.

¹³ Thomas van Aquino, *Qu. Disp. de Veritate* I, 1. Ik vat bij de bespreking van de thomistische transcendentalia op Sertillanges’ voetspoor en cf. de *Summa Theol.* I qu. IX art. I sqq. de bepalingen van het zijn als *ens*, *res* en *aliquid* onder die van de *eenheid* samen. Deze reductie van de in Thomas’ geschrift *De Veritate* voorkomende zes transcendentalia tot een drie-, resp. viertal (wanneer men de schoonheid erbij rekent) is sinds Suarez, *Disp. Methap.* 3 sect 2 n. 3 algemeen gebruikelijk. Vgl. over de ontwikkeling van de leer van de transcendentalia vanaf de Griekse oudheid S. Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (Leipzig 1929).

¹⁴ Vgl. *Summa Theol.* I qu. IX art. II. Het is duidelijk, dat ook de W.d.W. zulks in scherpe zin doet in haar idee van de *transcendentale structuureenheid*, welke zowel voor de modale als voor de individualiteitsstructuur geldt, en scherp van de *getalseenheid* en -veelheid onderscheiden wordt.

¹⁵ Men vergelijk hierbij de fundamentele beschouwingen over de eenheid naar getal, naar species, naar genus en naar analogie in Aristoteles’ *Metaph.* A cap. 6.

Ook deze “transcendentale eenheid” deelt echter in de thomistische [aP347] metafysica in het analogisch karakter van het zijnsbegrip: als al het zijnde omvattend, blijft het zijn slechts een *eenheid van analogie*, die een onuitputtelijke, in zich onbegrensde, verscheidenheid van werkelijke en mogelijke wezenheden in zich sluit, waarin het zich ontplooit, maar die geen wezenlijke worteleenheid bezitten, omdat zij het zijnskarakter slechts *analogisch* delen.

Wat de drie andere transcendentale bepalingen van het “zijn” aangaat: de waarheid, schoonheid en goedheid, ook deze komen wel aan het zijn “in zichzelf”, maar toch alleen in zijn betrekking tot de *kennis*, resp. wat de goedheid betreft, in betrekking tot het de kennis volgend *begeren* toe.¹⁶

Wordt althans hier het theoretisch zijnsbegrip tot de *menselijke* ervaringshorizon beperkt? Neen, in dit geval zou het immers zijn speculatief metafysisch karakter verliezen. Het gaat hier niet in de eerste plaats om betrekkingen tot het specifiek *menselijk* kennen en begeren.

Het zijn blijft in al zijn transcendentale betrekkingen volstrekt *primair*.

Het *menselijk* kennen en begeren is van het “zijn” afhankelijk en niet omgekeerd. In het “zijn” zelf ligt naar zijn “intelligibele natuur” de maatstaf van het ware, goede en schone. Wel zegt Thomas, dat het *goede* als “doel van het begeren” in de dingen zelf ligt, terwijl het *ware* als “doel van het kennen” in het intellect is gelegen.¹⁷

Maar hij bedoelt daarmee allerminst de waarheid afhankelijk te maken van het *menselijk* kennen, wat trouwens op een zichzelf ondermijnend relativisme zou neerkomen.

Hij onderscheidt scherp de *relatieve* of *accidentele* waarheid, welke bestaat in de volgens hem slechts *subjectieve* betrekking van het zijn van de dingen tot onze *menselijke* kennis,¹⁸ en de *absolute* of *transcendentale* waarheid.¹⁹ Slechts de eerste ligt in de menselijke “geest” (in mente humana) en bestaat dan in de overeenstemming van de natuur van de dingen met onze subjectieve begrippen. Maar zij blijft gegrond in de *transcendentale waarheid* en deze laatste bestaat volgens Thomas wel degelijk in het *zijn* van de dingen zelf en dekt zich met dit zijn (ens et verum convertuntur), maar dan in de betrekking van dit laatste [aP348] tot het “scheppende kennen Gods”, waaraan de dingen hun oorsprong danken, d.w.z. *in de overeenstemming van het zijn van de dingen met de goddelijke scheppingsideeën*.²⁰

En het goddelijk scheppend kennen is volgens Thomas weer identiek met Gods “Opperwezen”, met het goddelijk *zijn* als “opper-zijn”.²¹

Hier werd Aristoteles’ waarheidsidee dus geaccommodeerd aan de kerkelijke scheppingsleer en wel door middel van de neoplatonisch-augustinse logostheorie met haar leer van de “scheppingsideeën in de goddelijke logos.

¹⁶ *Summa theol.* I, qu. XVI (De veritate) art. I: “Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur, rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.”

¹⁷ *Summa Theol.* I, qu. XVI art. 1: “et sic terminus appetitus, quod est bonum est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.”

¹⁸ *Summa contra gentiles* II, cap. XII: “Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum.”

¹⁹ *Summa Theol.* t.a.p.: “Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem – vel *per se*, vel *per accidens*. – *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; – *per accidens* autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est.” “.....Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.”

²⁰ *Summa Theol.* I, XVI, 1: “Et similiter res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina.”

²¹ *Summa Theol.* I, XIV, IV: “Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis... ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.”

Overigens behouden ook de drie transcendentia van het zijnsbegrip het *analogisch* karakter van dit laatste.

Zo wordt ook het “goede” als transcendentiaal begrip niet in de *religieuze wortelzin* van het woord, resp. in de modaal omlijnde zin van het *moreel* goede gevat, maar omgekeerd wordt dit laatste slechts als een bijzondere openbaring van het *transcendentiaal goede* gezien. Alles wat is, is als zodanig “goed”, omdat het in zijn wezensvorm *volkomenheid* bezit en deze volkomenheid maakt het *begerenswaardig*, *doel* van het begeren. Het goede is dus het “begerenswaardige”, dat wat ieder wezen begeert te zijn.²²

Maar deze transcendentale zijnsbepaling komt niet aan alle dingen in *gelijke*, doch slechts in *analogische* zin toe. Ook de oneindig verscheidene openbaringen van het goede worden dus in waarheid niet op *haar diepere worteleenheid* betrokken.

Aristoteles bestreed in zijn *Ethica Nichom.* I, 4. Plato, omdat deze een concentrisch gevatte *idee* van het goede aannam, die boven de verscheidenheid van haar analogische openbaringen in de onderscheiden “goederen” zou verheven zijn. Aristoteles kent geen andere diepere eenheid van alle openbaringen van het goede dan de *eenheid van de analogie*, die aan het zijnsbegrip zelf inherent is.²³ En Thomas volgt hier zijn Griekse leermeester. Maar deze “eenheid” is een metafysische *schijneenheid*.

Ongetwijfeld komt Thomas wel tot de idee van een *oorsprongseenheid* van al het zijnde in de goddelijke *volheid* van zijn.

Maar hij kan niet komen tot een *idee van de* (creatuurlijke) *religieuze worteleenheid* van alle door het theoretisch denken uiteengestelde verscheidenheid binnen de tijdshorizon. En zonder deze transcendentale idee van de worteleenheid mist het theoretisch denken die *grondnoemer* voor de *onderscheiding* van de structuren van de werkelijkheid, die inderdaad [aP149] die structuren in tact laat en ze niet door eigenmachtige nivellerende theoretische constructies vervangt.

De samenhang van de vier transcendentia met het Griekse vormprincipe

Wie de scholastische leer van de transcendentia, die ook door gereformeerde theologen veelszins voetstoots is overgenomen,²⁴ kritisch overziet, moet zich toch wel afvragen, hoe men er toe gekomen is aan het “zijnsbegrip” juist deze vier grondbepalingen toe te kennen.

Het antwoord hebben wij reeds impliciet gegeven bij de beschouwing van het Griekse zijnsbegrip: zij hangen typisch samen met het *Griekse vormbegrip* in zijn religieuze bepaaldheid. Wij zagen reeds, hoe de beide eerste bepalingen van de *eenheid* en *waarheid* op het eleatisch zijnsbegrip teruggaan, dat het *zijn* nog slechts in een *naturalistische vorm*, in de ruimtelijke kogelgestalte van de alomvattende hemelbol, wist te vatten. De beide laatste transcendentia, die van het *schone* en *goede*, worden geheel beheerst door het theoretisch en ethisch verdiepte vormprincipe van de *cultuurreligie*, dat in de socratische idee van het “kalokagathon” de gehele begripsvorming ging leiden.

In alle vier transcendentia blijft het analogisch zijnsbegrip het correlaat van de verzelfstandiging en autonomisering van de op het vormprincipe gerichte theoretische

²² *Summa Theol.* I qu, V; *De Veritate* XXI.

²³ *Eth. Nic.* 1, 4 (1096). Aristoteles vraagt hier: “Maar in hoeverre spreekt men dan nog van *het goede*. Het vele goede schijnt toch niet toevallig dezelfde naam te hebben. Is het dus misschien daarom, wijl het van één (goed) afstamt of in zijn totaliteit op één (idee van het goede) gericht is, of heet het veelmeer op *analoge wijze* goed? Naar deze wijze is immers wat voor het lichaam het oog is, voor de ziel het verstand, en dergelijke analogieën zijn er nog vele.” Voorlopig wordt de vraag niet definitief beantwoord, doch reeds uit de besliste afwijzing van Plato’s idee van het goede, blijkt Aristoteles’ eigen opvatting.

²⁴ Vgl. bv. dr. H. Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing* (2^e dr. 1913), blz. 82 vlg.

denkactiviteit,²⁵ die als *zodanig* (bij Aristoteles als οὐσία) geheel onafhankelijk van het materieprincipe wordt geproclameerd.

Eerst in het licht van de *oorspronkelijke* Griekse conceptie van de θεωρία in haar religieus contemplatieve inslag worden de transcendentale zijnsbepalingen volkomen doorzichtig.

In de thomistische metafysica zijn zij dit reeds in veel mindere mate, omdat hier de Griekse idee van de theorie reeds van haar oorspronkelijke religieuze zin is beroofd, en zij tot vermeend zuiver wetenschappelijke analogische grondbegrippen zijn gedenatureerd, die tot de “natuurlijke” en niet tot de “bovennatuurlijke” kennis behoren.

Potentie en actualiteit in het zijn

De verhouding van het schema potentie-act tot dat van vorm en materie

De aristotelische synthese van vorm- en materieprincipe

Nu wordt intussen het aldus nader transcendentaal bepaalde zijnsbegrip ook door Thomas, in navolging van Aristoteles, van meet af met het Griekse vorm-materieschema doordrongen. Maar Aristoteles [aP350] had een geniale poging gedaan, om het polaire religieuze dualisme, dat aan dit laatste thema in oorsprong eigen was, *theoretisch* te overbruggen.

Reeds de eerst door hem ingevoerde *terminologische* aanduiding van dit aloude religieuze thema als dat van ὕλη en μορφή verradt duidelijk de poging het dualisme te relativeren en innerlijk te overwinnen. Want deze termen zijn ontleend aan het (historisch) *cultuuraspect* van de tijdelijke werkelijkheid, dat in zijn modale *kern* is gekarakteriseerd als *vrije beheersende vormgeving*.

Eigenlijk moeten wij deze zinkern nog enger vatten als *vrije beheersing*. Want *vormgeving* komt ook in de planten- en dierenwereld voor.²⁶ Wat echter de *culturele* vormgeving principieel van de laatste onderscheidt is, dat zij hier in *vrije beheersing van het materiaal, naar eigen ontwerp* plaatsvindt, terwijl de plantaardige en dierlijke vormgeving een star type vertoont en geheel op vegetatieve, resp. instinctieve grondslag rusten. Maar in het cultuuraspect is *vrije beheersing* van het materiaal alleen in *vormgeving* mogelijk en daarom behoren deze momenten onverbrekkelijk samen in de modale zin van de *cultuur*.

Binnen het cultuuraspect nu kan geen *polair dualisme* tussen “vorm” en “materie” bestaan.

Alle cultuuractiviteit eist een *materiaal*, dat vatbaar is voor *vormgeving*. Het “materiaal” staat tot de “vormgeving” in een modaal-historische *subject-objectrelatie*, en niet in een *contraire tegenstelling*, zoals wij die in de normatieve aspecten kennen als *logisch-onlogisch* (hier is de contraire tegenstelling beheerst door het principium contradictionis), *historisch-onhistorisch* (reactionair), *schoon-lelijk*, *recht-onrecht*, *moreel-immoreel* enz.

De cultuurreligie had *dit* vormprincipe vergoddelijkt en de omstandigheid, dat Aristoteles de polariteit tussen het grondmotief van de cultuurreligie en dat van de oudere natuurgodsdiensten in de vorm-materierelatie van het cultuuraspect poogt op te heffen, toont dat hij het religieuze gronddualisme tracht te boven komen, door het tot een complementaire *relatie* binnen het grondmotief van de cultuurreligie zelf te herleiden.

²⁵ Dit komt duidelijk uit bij Aristoteles, *Met.* 1016 b 1: “Ὅλως δὲ ὧν, ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τὶ ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ; μάλιστα ταῦτα ἐν καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι” (“In het algemeen is dit het meeste *een*, welks wezensvatting een *ongedeelde denkact* is en wat in deze denkact nòch naar de tijd, nòch naar de plaats, nòch naar de ratio kan worden gescheiden; en van deze objecten zijn weer het meeste *een* de substanties”).

²⁶ Het vormmoment draagt eigenlijk alleen in het *ruimtelijk* aspect een *oorspronkelijk* karakter. Reeds de *fysische* vorm (de fysische configuratie in atoom, molecule en kristal), en de *biotische*, resp. *psychische* (de plantaardige en dierlijke) vormgeving dragen een *analogisch* karakter. Zij zijn gekwalificeerd door de modale kernen van hun desbetreffende aspecten. Ditzelfde geldt voor de *culturele* vorm.

Hierbij kwam het analogisch zijnsbegrip van zijn metafysica hem voortreffelijk te hulp. De verhouding tussen vorm en materiaal binnen het cultuuraspect kon met behulp van de zijnsanalogie gemakkelijk worden uitgebreid tot alle “samengestelde substanties”, zonder dat hierbij het intrinsiek modaal kernverschil tussen *fysische*, *biotische* en *culturele* vorm van meet af behoefde te worden in rekening gesteld. Het vorm-materieschema werd eenvoudig tot *transcendentale onderscheiding* van het “zijn” als zodanig verheven. Men kan in Aristoteles’ *Metaphysica* zelf nalezen, hoe hij telkens zijn metafysische conceptie van *vorm-materie* illustreert met de verhouding waarin de handwerker of beeldhouwer bij zijn *vormgeving* tot zijn *materiaal* staat. Dit was [aP351] sinds Socrates een geliefd thema van vergelijking, dat zich niet slechts uit Socrates’ eigen ambacht en dat van zijn vader laat verklaren, maar duidelijk wijst op de heroriëntering van het Griekse denken aan het vormprincipe van de cultuurreligie met haar apollinische, kunstzinnige inslag (het ideaal van het “kalokagathon”).

Was bij Parmenides de “eeuwige vloeïing van de dingen” (het *panta rhei* van Heraclitus) een οὐκ ὄν, een absoluut *niet zijn*, en noemt reeds Democritos het door de anangkè en tuchè bewegende kenòn (het ledige), in zoverre het nog alle *vorm* ontbeert, μὴ ὄν, een *relatief* niets, dat slechts in verhouding tot de eeuwige atomen als vormsubstanties aanzien heeft, bij Aristoteles wordt de eeuwige vloeïing en verandering een δυνάμει ὄν, een *zijn in aanleg* of *potentie*. Zij krijgt dus *deel* aan het zijn. Zij is passieve *materie*, vatbaar voor opname van een *vorm*, die haar het *zijn in verwerkelijking*, in *actualiteit* zal toebedelen.

Toch dekt zich bij Thomas, die de aristotelische conceptie van materie en vorm volgt, de onderscheiding van *zijn in aanleg* en *zijn in verwerkelijking*, *potentie* en *actualiteit*, niet zonder meer met die van *materie* en *vorm*.

Want ook in de niet uit materie en vorm samengestelde substanties, welker “essentie” of “wezen” uitsluitend *vorm* is en die tussen de godheid als “*actus purus*” (zuivere actualiteit) en de samengestelde of materiële substanties een middenpositie innemen,²⁷ onderscheidt hij *potentie* en *actualiteit*. Dit wordt door hem zo beredeneerd, dat deze zuivere “vormsubstanties” haar *zijn* ontvangen van een *eerste* zijn, dat niet slechts “zuivere Vorm”, maar ook *zuivere actualiteit* (actus purus) en eerste Oorzaak van alle *afhankelijk* zijn is. Alles nu, wat het *zijn* van de goddelijke Vorm heeft ontvangen, is ten opzichte van de absolute Vorm in de toestand van *potentie* en datgene, wat het ontvangen heeft, is zijn *actualiteit*. Nu is de “wezensvorm” van deze substanties het “intellect”. Derhalve moet hier het intellect in *potentie* zijn ten opzichte van het *zijn* (het *esse*), dat zij van God ontvangen hebben, en dit “zijn” hebben zij ontvangen als hun *actualiteit*.²⁸

Is het polaire dualisme van het vorm-materiemotief in het schema act-potentie overwonnen?

Maar ook waar de tegenstelling van potentie en actualiteit zich niet dekt met die van materie en vorm, is zij toch geheel naar analogie van [aP352] de laatste gevat. Wij zullen nog zien, dat inderdaad niet de relatie van act en potentie, maar het oerdualisme van “vorm” en “materie” het grondmotief van de aristotelische en impliciet ook (behoudens de accommodatie aan het romanistisch grondmotief van natuur en genade) van de thomistische metafysica blijft.

²⁷ Dit zijn de afgescheiden menselijke “zielen” (animae rationales) na de lichamelijke dood, en de engelen en demonen. Zie Thomas’ geschrift: *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, Opusc. XV. De kleinere geschriften van Thomas worden door mij geciteerd uit de *Opuscula*, opgenomen achter de uitgave van de *Summa contra Gentiles* van Boux-Lavergne, D’IJzalgauier en Germer-Durand T I (Parijs).

²⁸ *De ente et essentia* cap. V, p.400, Opusc. XXX: “Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse est receptum per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce.”

Nu heeft de neothomistische wijsbegeerte zich grote moeite gegeven om te bewijzen, dat nòch in de tegenstelling van “act” en “potentie”, nòch door die van “vorm” en “materie” een *grond dualisme* in de thomistische metafysica is gegeven.

Toen ik dan ook in het derde boek van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* de stelling had geponeerd, dat in het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip het dualisme van het Griekse grondmotief niet overwonnen was, werd dit van thomistische zijde aanstonds met kracht weersproken. Het neothomisme meent integendeel, dat alleen door de metafysische onderscheiding van act en potentie en die van vorm en materie, het probleem inzake de verhouding van *zijn* en *worden* ten aanzien van de dingen van onze ervaringswereld op bevredigende wijze valt op te lossen, zonder daarbij in een dualisme of wel in een metafysisch monisme te vervallen.

Onder de dingen van onze ervaring, aldus de bekende Thomasverklaarder A.D. Sertillanges²⁹ *wordt* alles wat *is*. Het “worden” nu onderstelt een *aanleg* of *vermogen*, dat zich bij onderzoek op tweeërlei wijze openbaart: een *actieve* potentie van de zijde van de werkzaamheid, die iets tot aanzijn roept en een *passieve* van de zijde van datgene, wat door deze activiteit aanzijn *ontvangt* en dus tot iets *wordt*.

Alvorens het huis gebouwd werd, “vermocht” het gebouwd te worden ten gevolge van de ontvankelijkheid van zijn “materie” in de gebruikte materialen voor de opname van de “vorm”, het vermocht dit van de zijde van de bouwmeester, die deze materialen gebruikte, om zijn “idee” te verwerkelijken. Zo is het met alle dingen gesteld.³⁰

Maar een “dualisme” is door deze onderscheiding van “act” en “potentie” volgens hem niet ingevoerd. Nog vaker dan Aristoteles en met sterkere nadruk dan deze, betoogt immers Thomas, dat de “act” aan de “potentie” *voorafgaat*, en nimmer haar *tegengesteld* is. Een actieve potentie is een overvloeiende werkelijkheid, die in staat is zich over een passieve uit te storten; een passieve potentie is een ontoereikende werkelijkheid, die a.h.w. een actieve toeroept haar dat te schenken, wat haar ontbreekt.

Slechts de zuivere actualiteit (God) vermag niets te ontvangen, slechte het zuivere worden (de ledige oermaterie) vermag niets te geven. Maar altijd is de “act” het eerste: *zij staat boven de potentie, gaat aan haar vooraf en is haar oorzaak*.

Daarom is alle intrinsiek dualisme in volgens Sertillanges in deze conceptie uitgesloten.

Is dit inderdaad zo? [aP353]

De onderscheiding van potentie en actualiteit in de werkelijkheid is op zichzelf genomen ongetwijfeld een geniale en vruchtbare ontdekking geweest. Het westers wijsgerig denken is door deze onderscheiding inderdaad verrijkt; men vindt haar in alle mogelijke schakeringen ook in de moderne wijsbegeerte terug. Met name de biologie kan haar niet missen. En het ligt zeker niet in de intentie van de wijsbegeerte der wetsidee een vruchtbaar gebleken aristotelische onderscheiding af te wijzen of te kleineren. Maar, zoals het op filosofisch terrein nu eenmaal steeds het geval is, in de aristotelische en thomistische metafysica krijgt het schema potentie-act een geheel bijzondere wijsgerige zin door de religieuze grondthema’s, waarvan deze denkers uitgaan. De op zichzelf belangrijke ontdekking van een fundamentele stand van zaken binnen de voorgegeven werkelijkheid wordt daardoor in een metafysisch gedachtekader opgenomen, dat alleen voor diegenen aanvaardbaar is, die van dezelfde grondthema’s uitgaan.

Bij Aristoteles is dit grondthema zonder meer het dialectisch-Griekse; bij Thomas dat van *natuur en genade*.

²⁹ *Der heilige Thomas van Aquin* (übers. v. Robert Grosche mit Nachort. Verl. Jacob Hegner, Hellerau 1928) S.106/7.

³⁰ Men ziet ook bij Sertillanges de typische aristotelische poging het vorm-materiethema van het *cultuuraspect* te benaderen.

De twee polen in het aristotelisch schema van act en potentie

Het vorm-materiethema blijft primair

Zien wij goed toe, dan blijkt de relatie potentie-act zich bij Aristoteles te bewegen tussen twee polen, die inderdaad de dialectische spanning in de aristotelische oorsprongs-idee veroorzaken. Deze polen zijn: de *zuivere actualiteit* enerzijds, de *zuivere potentie* anderzijds.

De eerste is de *godheid* als *puur actuele Vorm*, de tweede de *oermaterie* als *zuivere materie* (πρωτὴ ὕλη).

Daardoor wordt het schema van act en potentie toch weer binnen het kader van het grondthema van vorm en materie gevat. Het laatste blijkt inderdaad *primair*, al scheen een ogenblik het eerste meer omvattend te zijn.³¹ Zijn polair karakter kan door de voortdurende verwijzing naar de vorm-materiaalverhouding binnen het cultuuraspect niet worden gecamoufleerd.

“Zuivere materie” en “zuivere vorm” zijn inderdaad in de aristotelische metafysica twee even oorspronkelijke *zijnsprincipes*, die tot elkaar onherleidbaar zijn. Het is de aloude dialectische spanning tussen de eeuwige vloeïng en de eeuwige zijnsvorm, welke Aristoteles in de complementaire relatie materie-vorm van het cultuuraspect poogde te relativeren. Maar het behoeft geen betoog, dat deze complementaire relatie geen polen van “zuivere vorm” en “zuivere materie” kent.

En ook in het bewegingsaspect, het biotisch en psychisch aspect is zulk een polaire tegenstelling niet te vinden. [aP354]

Nu zal de thomist tegenwerpen: maar de “zuivere materie” heeft als zodanig bij Aristoteles en Thomas geen werkelijk bestaan; zij is slechts *zijnsprincipe*, dat zich in werkelijkheid nooit zonder substantiële *vorm* kan openbaren.

Dit wordt door mij onmiddellijk toegegeven. Maar het bewijst alleen, dat Aristoteles het *primaat* aan het vormprincipe toekende, *niet* dat hij de oorsprong van het materieprincipe als zodanig in de godheid als *zuivere actuele Vorm* zou hebben gezocht.

Dit laatste was in de Griekse metafysica als definitief onmogelijk erkend sinds de dialectische strijd tussen Parmenides en Heraclitus en was de fundamentele *winst* van deze strijd. Terwijl de Ionische natuurfilosofen nog uit het materieprincipe zelf het vormprincipe lieten ontspringen, en de Pythagoreërs omgekeerd het materieprincipe (apeiron) binnen het mathematisch gevat vormprincipe (peras) zelf trachtten op te nemen, in de onderscheiding van het evene en het onevene, toont Parmenides definitief aan, dat de eeuwige vloeïng niet uit de zijnsvorm zelf, nog omgekeerd de laatste uit de eerste is af te leiden.

In de verdere ontwikkeling van de Griekse metafysica gaat het nu slechts om twee vragen: 1^e Welk principe heeft de *voorrang* in de opbouw van de kosmos? 2^e Hoe is de eleatisch “entweder-oder” te vermijden en kunnen vormprincipe en materieprincipe weer door de Θεωρία synthetisch worden verenigd?

Voor een werkelijke theoretische synthese ontbrak echter het integrale archimedisch punt en de integrale Oorsprongs-idee. Daarom bleef de enige uitweg de toekenning van het *primaat* aan een van de beide principes en de constructie van een *metafysische analogische relatie* tussen vorm en materie.

Het resultaat van de klassieke Griekse metafysica is samen te vatten in de stelling *ex nihilo fit* (uit niets kan niets worden). Zonder “materie” kan niets, wat *wordt*, een werkelijk vormbestaan verkrijgen. Van een *schepping in Schriftuurlijke zin* kan binnen het dualistisch grondmotief van deze metafysica geen sprake zijn. Ook wanneer het materieprincipe definitief *ontgoddelijk* is en tot het *principe van de onvolkomenheid* is neergedrukt blijft de

³¹ Dit is tegenover andere neothomisten evenzeer door Sertillanges a.w. S.451/2 betoogd, die uitdrukkelijk het schema van actpotentie een toepassing noemt van het primaire schema vorm-materie. “Ist es ein Spiel mit Worten”, zo schrijft hij, “wenn wir sagen, das Materie und Form die dem thomistischen System den Begriff der Substanz geben, zur Substanz des Systems selbst werden?”

goddelijke nous toch slechts Oorsprong van de *vorm* van de kosmos. Hij kan ten hoogste als *demiurg*, als *goddelijke vormgever*, worden gevat, maar nimmer als de Schepper van hemel en aarde in de zin van de goddelijke Woordopenbaring.

Bij Aristoteles is de op Anaxagoras teruggaande opvatting van de goddelijke nous als “demiurg” niet terug te vinden. Zijn god is als “eerste onbewogen beweger” en oorzaak in volkomen contemplatieve rust.

Wanneer Aristoteles dan ook de “actus purus” als “Oorzaak” van alle potenties vat, dan gaat het daarbij althans niet om een laatste *werkoorzaak* (causa efficiens) van de *eerste* materie, maar slechts om de laatste *doeloorzaak*, die evenmin als scheppende *Oorsprong* van het materieprincipe als zodanig in aanmerking kan komen.³²

De verabsolutering van het *vormprincipe* tot goddelijke nous, die door zijn volmaakte actualiteit alle materie als doeloorzaak “aantrekt” [aP355] en daardoor het wordingsproces de richting op een relatieve vormvolkomenheid wijst, is slechts mogelijk bij gelijktijdige verabsolutering van zijn *correlaat*: het zuivere *materieprincipe*, dat ook na zijn ontgoddelijking de eigenmachtige tegenpool van het vormprincipe blijft, en waarin, naar Aristoteles’ eigen erkennenis, de blinde *anangkè* en *tuchè*, het regelloze toeval, de zuivere doorwerking van het redelijk, naar doelmatig plan werkende, vormprincipe in het wordingsproces *tegenstaat*.³³ De vergelijking met het “weerbarstig materiaal” bij de culturele vormgeving past hier in het geheel niet. Want het cultuurmateriaal is nimmer in de toestand van de “zuivere materie”, het heeft per se een fysische-chemische vorm en kan zelfs - in de toestand van halffabricaat - reeds een voorlopige cultuurvorm hebben aangenomen.

Het cultuuraspect kent geen *polaire tegenstelling* van *zuivere vorm* en *zuivere materie*.

Het baatte Aristoteles niet, dat hij de “materie” als “potentie” *aandeel* gaf aan het “zijn” en dus tot het zijnsbegrip trachtte te herleiden, ja, dat hij daarbij zelfs zo ver ging de laatste (dit is de specifieke) ὕλη en μορφή een en hetzelfde te noemen, zij het al in verschillend opzicht.³⁴

Deze herleidingspoging, weer gedekt door het ongekwalficeerd *analogisch* karakter van het zijnsbegrip, had slechts tot gevolg, dat het laatste nu zelf in de polaire dialectiek van het vorm-materiemotief verwickeld werd. Maar Aristoteles was een veel te scherp denker, om weer in het voor-eleatisch standpunt terug te vallen en te trachten het materieprincipe in het vormprincipe of omgekeerd op te lossen.

Thomas’ scheppingsleer

Voor Thomas stond de zaak ongetwijfeld anders. Het vorm-materiethema is immers in zijn metafysica niet meer zuiver-aristotelisch gevat, maar tussen de “accoladen” van het synthesesethema van natuur en genade geplaatst.

Het werd aan de kerkelijke scheppingsleer “aangepast” door ook het materieprincipe, in zijn Griekse zin, althans *impliciet* (als mede-constituante van alle afhankelijk, “samengestelde” substanties) op het goddelijk zijn als absolute *scheppende* Oorzaak terug te voeren.³⁵ De “materie” is volgens hem *medegeschapen* met de substanties, al is zij niet *zelfstandig* geschapen. God heeft zijn creaturen niet *uit* een reeds bestaande materie geschapen, want de productie van dingen uit een reeds gegeven materie, kan slechts plaats

³² Met. 1072 b: God beweegt als het “geliefde”. Ten hoogste kan de aristotelische godheid als actus purus eerste werkoorzaak van alle beweging tot de vorm heten. Maar het materieprincipe is zelf een bewegingsprincipe, dat op zichzelf aan de *tuchè* onderworpen is.

³³ Vgl. Phys. II, 4-6 en 8, 199b 4; De Coelo II, 8 289b, 27; Anal. pr. III, 30, 87b, 19. De *tuchè* staat in tegenstelling tot de *taxis* (orde) en de *physis* (wezensnatuur): Met. VII, 7, 1032a, 12.

³⁴ Met. H 6 1045b, 18: ἔστι δ', ὥσπερ εἰρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτο καὶ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ (de laatste materie en de vorm zijn, gelijk gezegd, een en hetzelfde, de een naar de mogelijkheid, de ander naar de werkelijkheid).

³⁵ Vgl. Summa contra Gentiles II, cap. XVI (Quod Deus ex nihilo produxit res in esse).

hebben door beweging en verandering, maar schepping is nòch beweging nòch verandering. [aP356] Zij bestaat in een voortbrengen zonder voorliggende materie.³⁶

Thomas dringt zelfs op Augustinus' voetspoor door tot het inzicht, dat de scheppingsdaad Gods geen successie gedooft en dat zij principieel boven de tijd verheven is,³⁷ al wordt dit inzicht weer vertroebeld door het gemis aan inzicht in het kosmische, alle modale aspecten omsluitend, karakter van de tijd, ten gevolge van de receptie van de aristotelische opvatting, dat de tijd slechts de objectieve "maat of het getal van de beweging" is.

Maar op tweeërlei punt wordt ten gevolge van de accommodatie van de Schriftuurlijke scheppingsleer aan het metafysisch aristotelisch godsbegrip de eerste gedenatureerd.

In de eerste plaats: de overneming van de aristotelische conceptie van de goddelijke nous als "onbewogen beweger" dwingt Thomas er toe de schepping als een blote *relatie ex parte creaturae* te vatten, waarin eigenlijk de scheppings*activiteit*, het *werken* Gods in Schriftuurlijke zin, is verdwenen.³⁸ Doordat Thomas nl. alle werkzaamheid, alle activiteit overeenkomstig de hieronder te bespreken aristotelische categorieënleer slechts in het vorm-materieschema kan vatten als een overgang van potentie in actualiteit, van materiële onvolkomenheid in relatieve vormvolkomenheid, kan uiteraard van een "werken" Gods door hem slechts in oneigenlijke zin worden gesproken.

Deze opvatting van de schepping als een blote eenzijdige "relatie" is wel goed aristotelisch, maar beslist onschriftuurlijk.

Het werken Gods in Zijn schepping gaat het menselijk begrip volkomen te boven, maar het is volgens de Woordenopenbaring niet te minder *oorsprongsvolheid* van werkzaamheid, *activiteit* in de *oerzin* van het woord, waarvan alle menselijke werkzaamheid slechts een zwakke afschaduwing is. De "theoretische" rust van Aristoteles' eerste onbewogen Beweger is het radicale tegendeel van de werkende God, die zich in Zijn Woord openbaart ("Mijn Vader *werkt* tot nu toe, en ik *werk* ook").

In de tweede plaats blijft bij Thomas de vroeger uiteengezette polariteit van het vorm-materiemotief de scheppingsidee infecteren.

Reeds vroeger zagen wij hoe het criterium voor de predicaten, die aan God in *eigenlijke* zin moeten worden toegekend, door Thomas in hoofdzaak aan het Griekse vormprincipe zijn ontleend, al moet worden toegegeven dat bv. het predicaat van de almacht niet aan dit criterium, maar eer aan Schriftuurlijke overwegingen is georiënteerd.

In de Schriftuurlijke scheppingsleer zijn polaire zijnsprincipes ook in het geschapene principieel uitgesloten door het integraal karakter van Gods scheppingswerk.

Dat Thomas het materieprincipe in zijn oorspronkelijk Griekse zin aanvaardde, blijkt duidelijk uit zijn definitie van de "eerste" of "zuivere" materie als *chaos*.³⁹ [aP357]

³⁶ *Summa c. Gentiles* II, cap XVI: "Deus igitur non agit tantum modo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationem quandam."

ib. "Nihil enim aliud est creare quam absque materia praeiacente aliquid in esse producere."

³⁷ ib. cap. XIX (quod creatio est absque successione).

³⁸ ib. cap. XVIII: "Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis."

³⁹ *De principiis naturae*, opuscula XXXI: "dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est materia alia; et haec etiam dicitur ὄλη, hoc est *chaos* vel *confusio graece*."

Hoe is het dan mogelijk de “natuur” van het geschapene in overeenstemming met de integrale Schriftuurlijke scheppingsleer te vatten, wanneer men blijft vasthouden aan het Griekse polair dualisme van het materieprincipe en vormprincipe?⁴⁰

Waarom kent Thomas telkens en telkens weer aan de “vorm” *goddelijk* karakter toe, terwijl hij dit predicaat aan de “materie” zo opzettelijk onthoudt?⁴¹

Bij Aristoteles is zulks volkomen verklaarbaar, omdat bij hem het materieprincipe ontgoddelijkt, maar dan ook tegelijk als eigenmachtige tegenpool van de goddelijke Vorm gesteld is.

In het kader van de Schriftuurlijke scheppingsidee daarentegen is deze discriminatie onhoudbaar. Wij kunnen wel *al* het geschapene *krachtens zijn Oorsprong* goddelijk noemen, maar nimmer *binnen* het geschapene een onderscheid maken tussen twee zijnsprincipes, waarvan het ene wel, het andere niet als “goddelijk” wordt geëerd.

Gods scheppingswerk is *volmaakt* en *kent geen principe van onvolkomenheid*. De Griekse opvatting van de *πρωτὴ ὕλη* als het vloeiend chaotische is juist in haar polair karakter aan de Schriftuurlijke scheppingsgedachte principieel vreemd.

Het kan niet anders of door de aanvaarding van een metafysisch zijnsbegrip, dat door de dialectiek van het Griekse vorm-materiemotief is doortrokken, wordt ook de Schriftuurlijke scheppingsidee zelf in haar integraal karakter gedenatureerd.

De proef op de som levert de opvatting van de menselijke natuur, omdat hierbij, gelijk wij weten, de idee van de religieuze worsteleenheid van de tijdelijke kosmos betrokken is. [aP358]

In de Woordenopenbaring inzake de schepping is de *Zelfopenbaring Gods*, in die inzake de religieuze worsteleenheid van de menselijke natuur is de goddelijke Openbaring van de mens aan zichzelf in het geding.

Het grondmotief van de goddelijke Woordenopenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus, vormt een *ondeelbare* eenheid. Wie het *radicaal* karakter van de zondeval en de verlossing loochent, heeft per se ook een onschriftuurlijke opvatting van de schepping. En omgekeerd: wie een onschriftuurlijke opvatting van de schepping huldigt, zal per se ook tot een opvatting van zondeval en verlossing komen, die aan de Woordenopenbaring te kort doet.

Welnu, het romanistisch synthesesmotief van *natuur* en *genade* voert Thomas tot de aanvaarding van een geaccommodeerde aristotelische conceptie van de menselijke natuur,

⁴⁰ Men ga toch niet in de oude (op Augustinus en de Alexandrijnse school teruggaande) scholastische trant van de Griekse materieprincipe (in de zin van “materia prima”) aanknopen bij Gen. 1:2 ! Er is geen duidelijker bewijs mogelijk, dat men om de Heilige Schrift te *verstaan*, haar vanuit haar eigen grondmotief en niet vanuit het Griekse moet benaderen, en dat ook de exegese van de teksten volkomen wordt beheerst door het *religieuze grondmotief* van de theologie als wetenschap.

⁴¹ Vgl. ook Sertillanges a.w. S.441 ff.

Men zou hiertegen kunnen aanvoeren Thomas’ uitspraak *S. Theol. I, qu. XIV art. XI* in fine: “materia licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse” (“ofschoon de materie geen gelijkenis met God heeft naar haar potentialiteit, behoudt zij toch zekere gelijkenis met het goddelijk zijn in haar kwantitatief of kwalitatief bepaald zijn”).

Maar men moet deze uitspraak in haar verband lezen. Thomas worstelt in dit artikel met de consequenties van zijn later te bespreken aristotelische opvatting van de materie als individualiserend principe. Hieruit scheen nl. te volgen, dat God geen kennis kan hebben van de individuele dingen, omdat de materie als principe van de potentialiteit in Gods zuiver Vorm-zijn geen prototype kan hebben.

In zijn oplossing van deze moeilijkheid begint Thomas toe te geven, dat de “zuivere materie” als potentialiteit in het goddelijk vorm-zijn geen prototype kan hebben.

Slechts in haar actualisering in kwantitatieve en kwalitatieve categorieën behoudt ze een zekere gelijkenis met het goddelijk Wezen.

Maar deze actualiteit dankt zij aan de *vorm*. Ook deze uitspraak bewijst dus veeleer, dat Thomas slechts aan de laatste het predicaat “goddelijk” kan toekennen.

waarin de *religieuze worteleenheid* het *integrale centrum* van heel het tijdelijk bestaan, wordt geloochend en de religieuze gemeenschap met God slechts als een donum super-additum, een bovennatuurlijke genadegift aan de “redelijke natuur”, wordt erkend.

Daardoor wordt in de eerste plaats de opvatting inzake de verhouding van “ziel” en “lichaam” volkomen in strijd met het integrale scheppingsmotief gevat. De menselijke ziel wordt naar de Griekse conceptie als “*anima rationalis*” tot *vorm* van het lichaam geproclameerd en het “lichaam” wordt als “materielichaam” afgesloten in het abstract complex van de eerste vier aspecten van de tijdelijke werkelijkheid (getal, ruimtelijkheid, beweging en energetische werkingswijze). Eerst in de substantiële vorm van de ziel krijgt weliswaar het lichaam actueel bestaan, het wordt dus - althans zolang Thomas aristotelisch blijft denken - niet zelf tot “substantie” verheven; maar alle hogere functies, inbegrepen die van het organisch leven, zijn echte *vormfuncties*, die het materielichaam eerst aan de “redelijke ziel” kan ontlelen.

Doordat dan de “*anima rationalis*” (gekwaliceerd door de theoretische denkfunctie) tot “substantie”, zij het al “onvolledige substantie”, wordt gehypostaseerd, die na de lichamelijke dood ook los van het materielichaam kan bestaan, wordt een *dichotomie* in de *tijdelijke zijde* van het menselijk bestaan aanvaard, die met het integraal karakter van de menselijke natuur volgens de Schriftuurlijke scheppingsleer ten enenmale in strijd is. Hierdoor wordt het Thomas onmogelijk de *ziel*, het *hart*, van heel de menselijke tijdelijke existentie te ontdekken, gelijk ons dit door de Schrift is geopenbaard.

De gehele metafysische conceptie van de menselijke natuur blijft daardoor in wezen *paganistisch*. Het *dialectisch grondmotief van de Griekse θεοπία*, dat van vorm en materie, toont nergens pregnanter zijn *intrinsiek dualistisch karakter* dan in de scholastische opvatting van de *menselijke natuur*.

Dit alles heeft ten gevolge, dat Thomas ook de *radicale* betekenis van de zondeval en van Christus’ verlossingswerk niet meer kan vatten en de Roomse kerkelijke leer, dat de zondeval slechts het donum superadditum deed verloren gaan, maar de menselijke natuur niet verdorven heeft, met overtuiging tegenover de Schriftuurlijke, door Augustinus gehandhaafde, leer verdedigt.

Thomas was op dit punt volkomen *consequent*. Maar de scholastische [aP359] richting in de gereformeerde theologie was dit *niet*. Zij meende de thomistische opvatting van de “menselijke natuur” te kunnen verenigen met de leer van de radicale zondeval. Dit nu is principieel *onmogelijk*. Wanneer de menselijke natuur niet in een religieuze wortel zou zijn geconcentreerd, van waaruit *alle* tijdelijke functies *zonder onderscheid in haar geestelijke richting* bepaald zijn, hoe kan dan ooit de “natuur” door de zonde in haar *wortel* verdorven zijn?

De *zelfkennis* van de mens is volkomen afhankelijk van zijn *Godskennis*. Is *God* de “absolute” *Vorm* in tegenstelling tot de “absolute” *materie*, dan kan de mens ook zichzelf slechts in de *vorm* ontdekken. Is deze “vorm” dan de “*anima rationalis*”, dan blijft voor een *integraal centrum* van *heel* het tijdelijk bestaan, geen plaats onder de zon.

In de scholastische wijsbegeerte van Thomas heeft dit tot onmiddellijke consequentie, dat hier wel een *oorsprongsidee*, maar geen idee van de *worteleenheid* van de tijdelijke kosmos valt te ontdekken. Het metafysisch *zijnsbegrip*, innerlijk gebroken door het dialectisch vorm-materiemotief, moet hier deze laatste idee vervangen.

Maar het biedt ons, gelijk we gezien hebben, slechts een eenheid van “analogie”, die geen waarachtige eenheid kan zijn, omdat de analogieën niet tot *haar wortel* zijn teruggevoerd.

En daar de oorsprongsidee en de idee van de diepere eenheid van de in de tegenstandsrelatie theoretisch uiteengestelde verscheidenheid van de structuren van de werkelijkheid met elkaar onverbrekkelijk samenhangen, kan de oorsprongsidee van Thomas

niet aan het Schriftuurlijk scheppingsmotief zijn ontleend, wanneer zijn idee van de transcendentale eenheid van de werkelijkheid door het dualistisch vorm-materiemotief gebroken blijkt.

Wij zullen nu aantonen, hoe dit gronddualisme het thomistisch substantiebegrip *over de gehele linie* (en niet slechts in de opvatting van de menselijke ziel) doortrekt.

§2

**De aristotelische predicamenten of categorieën van het zijn
De grondindeling in de categorie van de substantie en de accidentia**

Het metafysisch zijnsbegrip, dat zijn “transcendentale bepalingen” heeft ontvangen door de grondbegrippen van de eenheid, waarheid, schoonheid en goedheid, en zijn eerste transcendentale onderscheiding door het schema van potentie en actualiteit, materie en vorm, krijgt in de aristotelisch-thomistische metafysica zijn nadere bepalingen door de zgn. “predicamenten”, of “categorieën”, welke het *zijn* in tien soorten (genera) onderscheiden, die zich weer in *species* differentiëren.

Aristoteles had deze “categorieën” in zijn logische verhandelingen uitvoerig uiteengezet, maar zij hebben volgens zijn “realistische” opvatting niet *louter logische* zin, maar worden als wezenlijke *zijnswijzen* opgevat, zij komen aan de *werkelijkheid op zichzelf* toe. [aP360]

Het is reeds daarom duidelijk, dat men de aristotelische logica niet van de aristotelische metafysica kan scheiden, en dat, wanneer men voor de opleiding van de gereformeerde theologen de studie van deze zgn. formele logica of denkleer nog steeds een noodzakelijke voorbereiding voor de theologische studie acht, zulks slechts valt te verklaren uit een scholastische inslag in deze studie, die tot in de diepste grondslagen van de wetenschap doorwerkt.

Reeds Gijsbertus Voetius heeft de bedoelde saamhorigheid scherp ingezien, toen hij, als een van de meest prominente vertegenwoordigers van de gereformeerde scholastiek, niet slechts de aristotelische logica, maar in onverbreekelijke samenhang daarmee ook de scholastisch-aristotelische metafysica en de fysica van deze richting in bescherming nam tegen de “cartesiaanse nieuwlichterij”.¹

Het is eenvoudig oppervlakkig de “formele logica” uit het geheel van de wijsgerige gedachtegang, waarin zij is opgenomen, te willen losmaken en haar als een tegenover de wijsbegeerte neutrale “algemeengeldige” denkleer op te vatten.

De eerste en grondleggende categorie van het zijn is in de aristotelisch-thomistische metafysica die van de *substantie*. Zij bepaalt, wat een ding naar zijn *wezen* is, als individuele zelfstandige eenheid van zijn, waaraan alle andere categoriale bepalingen worden toegeschreven.

De overige categorieën zeggen niet *wat* het ding naar zijn *wezen* is, maar betreffen slechts de zgn. *accidentia*, de eigenschappen, waarvan de “substantie” de *drager* is en die dus nimmer *zelfstandig*, los van een substantie, kunnen bestaan.

Deze accidentia nu komen aan een substantie of *in haarzelf*, d.i. in absolute zin, toe, of wel slechts *in betrekking tot iets anders*. Onder de eerste moet dan weer worden onderscheiden tussen de categorieën, die uit de *materie* en die, welke uit de *vorm* van een substantie voortvloeien.

Uit de “*materie*” vloeien voort de categorieën van de *kwantiteit* (uitgebreidheid of grootte en getal); uit de *vorm* die van de *kwaliteit* of innerlijke hoedanigheid (als kleur, warmte en koude, bewegingsimpuls, maar ook biotische, psychische, esthetische, ethische en andere normatieve hoedanigheden als gezondheid en ziekte, gevoel, gevoelloosheid, schoonheid of lelijkheid, deugd en ondeugd).

De categorieën, die aan een ding slechts toekomen *in zijn betrekking* tot iets anders zijn die van de *relatie*. Wanneer wij bv. zeggen, dat een mens *vader* is, dan schrijven we hem

¹ G. Voetius, *Dispp. selectae* t. I p.870-881, in het bijzonder de uiteenzetting *De rerum naturis et formis substantialibus*. Hij nam hier (p.871/2) “nominatim logicam, methaphysicam et physicam” van de peripatetische schoolfilosofie in bescherming.

niet iets “absoluuts”, maar slechts een innerlijke betrekking tot zijn kinderen toe. Hetzelfde geldt van predicaten als groter, kleiner, dubbel of half enz.

In de derde plaats kan de categoriale zijnsbepaling in het oordeel betreffen iets wat een ding “*uitwendig*” (dus niet als *innerlijke*, of *kwalitatieve* hoedanigheid) in zijn *zijn* bepaalt.

Hieronder vallen in de eerste plaats de nadere *ruimtelijke* bepalingen (t.w. die van *plaats* van een ding en die van *positie* van zijn delen) en de *tijdsbepaling* (quando).

Deze categorieën van tijd en plaats vallen volgens Aristoteles en [aP361] Thomas geheel buiten de individuele substantie en zijn niet anders dan een “uitwendige maat” voor haar bestaan.

In de tweede plaats vallen onder deze “uitwendige” zijnsbepalingen de *categorieën van de causaliteit* (t.w. die van “doeloorzaak” en “werkoorzaak”, corresponderend met “vorm”oorzaak en “materie”oorzaak), die nochtans op bepaalde wijze aan de substanties *eigen* zijn.

De oorzaak-gevolgverhouding kan òf worden beschouwd als *uitgangspunt* òf wel als *eindpunt* van de *beweging* (in de zin van “verandering”).

In het eerste geval heeft men de categorie van de *activiteit* of *werkzaamheid*, in het tweede geval die van de *passiviteit* of het *ondergaan van een werking*.

Tenslotte kent Thomas met Aristoteles behalve de hierboven opgesomde negen categorieën (substantie, kwantiteit, kwaliteit, relatie, tijd- en plaatsbepaling, causaliteit, activiteit en passiviteit) nog een tiende categorie van het zijn, die alleen op de *mens* (dus niet op dieren, nòch op de engelen, nòch op God) toepassing kan vinden en die hij de *habitus* noemt.

Wanneer men zegt, dat de mens is uitgerust, bekleed, versierd, met werktuigen voorzien enz., dan is dit volgens de aristotelisch-thomistische categorieënleer predicering van een afzonderlijke zijnswijze van de mensen, die niet in de menselijke “substantie” zelf is gegeven, gelijk de natuurlijke uitrusting van het die met een haarkleed, klauwen enz. in de dierlijke substantie; maar die hem eerst toekomt krachtens zijn redelijk vermogen zich al datgene te verschaffen wat de overige natuurwezens in hun substantie zelf bezitten.

De categorie van de “habitus” is dus een nadere zijnsbepaling van de mens door iets wat ten opzichte van de menselijke “substantie” volgens Thomas geheel “uiterlijk” blijft en nòch “maat”, nòch “oorzaak” te zijnen opzichte is, maar nochtans zijn zijnswijze nader bepaalt en bovendien een *actieve* betrekking onderstelt tussen de mens en datgene, wat hem door zijn cultuuruitrusting vervolmaakt.²

² [inlas begin] De habitus als categorie dient dus wel te onderscheiden van de habitus als “eerste species” van de categorie van de kwaliteit, welke laatste Thomas uitvoerig behandelt in zijn *Summa Theol.* I, II, qu. XLIX, waar de habitus in deze laatste zin wordt omschreven als een goede of kwade “dispositie (van het intellect of van de wil en in oneigenlijke zin ook van het lichaam) voor zijn redelijke werkzaamheid (“dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male” art. II. Vgl. hierbij ib. art. III: “Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturae, vel perducens ad finem... Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum”).

De habitus als *categorie* duidt op de cultuuruitrusting van de mens. Zij doet denken aan “habijt” of “kleed”. De habitus als *eerste species van de kwaliteit* wordt in het Nederlands gewoonlijk als “hebbelijkheid” vertaald.

Aristoteles behandelt de categorie van de habitus (ἔχειν) in zijn geschrift *Κατηγορίαι* (*categorieën*) 4, 1b. 2b sqq en in zijn *Τοπικά* (*Topica*) A9, 103b 22 sqq. Zijn term ἔχειν (hebben) gaf aanleiding tot de verwarring met de eerste species van de kwaliteit. In zijn *Analitica posteriora* A22, 83b 15 sqq, waar hij eveneens een volledige opsomming van de categorieën bedoelde te geven, liet hij de categorie van de habitus vervallen, evenals die van het *Κεῖσθαι* (situs, plaatsbepaling), blijkbaar omdat hij van mening was, dat beide zich onder andere categorieën lieten brengen. [einde inlas]

De negering van de kosmische tijdsorde in deze categorieënleer

Wanneer men deze gehele categorieëntafel overziet, dan is het op het eerste gezicht duidelijk, dat zij het inzicht in de *modale structuren* van de onderscheiden aspecten van de tijdelijke werkelijkheid principieel uitsluit. Zij is aan een theoretische oordeelsleer georiënteerd, die de [aP362] tijd slechts als een *uitwendige* accidentele zijnsbepaling van “substanties” laat gelden, en de tijd niet erkent als de *innerlijke* universele kosmische structuurordening van alle tijdelijke schepselen.

Sertillanges³ zegt het zo scherp mogelijk: “De kwantiteit en de kwaliteit zijn slechts onderling analoge zijnswijzen, omdat zij beide het zijn van de substantie bepalen, ofschoon zij dit op verschillende wijzen doen. De kwantiteit heeft ten opzichte van het zijn slechts betrekking tot de kwaliteit *via de substantie*. Wanneer men - wat onmogelijk is - de kwantiteit en de kwaliteit als op zichzelf bestaande aannam, zouden zij daardoor ook tot elkaar in geen betrekking staan, en men zou haar het zijn slechts in een volkomen verschillende zin kunnen toekennen”.

Dit betekent kort en goed de uitschakeling van de modale structuren van de aspecten met hun onverbrekelijke onderlinge samenhang in de tijdsorde. Want deze structuren zijn nu eenmaal, gelijk in de wijsbegeerte der wetsidee is aangetoond, niet afhankelijk van de dingen, die in haar *fungeren*. En zij kunnen slechts bestaan in een onverbrekelijke *onderlinge (tijdsorde)samenhang*, die zich *binnen* de modale structuren van de aspecten zelf uitdrukt in de samenhang van het onherleidbare (wiel oorspronkelijke) *kernmoment*, dat het aspect *kwalificeert*, de modale *analogieën*, die terugwijzen naar de kernmomenten van in de tijdsorde *vroegere*, en de modale *anticipaties*, die vooruitwijzen naar de kernmomenten van de *latere* modale structuren.

Nadere kritiek op de aristotelisch-thomistische categorieënleer

Vergelijking met de theorie van de modale structuren van de werkelijkheid

De aristotelische categorieën zijn trouwens niet aan de modale horizon van de werkelijkheid georiënteerd.

Dit blijkt met één oogopslag bij haar confrontatie met de veertien modale aspecten, die de wijsbegeerte der wetsidee in haar algemene theorie van de wetskringen heeft geanalyseerd en waaraan onweersprekelijke structurele standen van zaken in de ervaringswerkelijkheid beantwoorden. Bij deze confrontatie valt de primaire categorie van de substantie uiteraard geheel buiten beschouwing, daar zijn niet op *hoedanigheden* of *modaliteiten* maar op de *concrete dingen en wezens* betrokken is, die in de modale aspecten fungeren.

Kunnen de categorieën van de kwantiteit en plaatsbepaling nog worden vergeleken met de modale aspecten van de hoeveelheid (getal) en ruimtelijkheid, bij de overige acht “accidentia” is iedere *modale* kwalificatie ver te zoeken. Het zijn in zichzelf niets anders dan volkomen ongekwalficeerde begrippen, die daardoor iedere wetenschappelijke exactheid missen en in de vaagheid van het analogisch zijnsbegrip delen.

De metafysische zijnsleer negeert eenvoudig de modale structuren van de werkelijkheid, omdat zij de *tijdshorizon* negeert.

Hierdoor krijgt de aristotelisch-thomistische categorieëntafel dat *willekeurig* [aP363] karakter, dat op gemis aan een eigenlijk structureel *richtsnoer* wijst.

Zo wordt bv. de dimensionaliteit, die een wezenlijke getalsanalogie in de modale structuur van het ruimtelijk aspect is, met het kernmoment van de ruimtelijkheid (de continue uitgebreidheid) onder de categorie van de kwantiteit gebracht, die echter tegelijk secundaire het getalaspect zou omvatten.

³ a.w. S.247.

Maar daarnaast wordt van plaats- en situatiebepaling een afzonderlijk categorie gemaakt! Alsof deze “categorie” niet onverbrekelijk met de “continue uitgebreidheid in dimensies” samenhangt in de modale structuur van het ruimte-aspect.

Het *getal* wordt, voor zover het al een *reële* eigenschap van het zijnde wordt erkend, als *secundair* t.a.v. de *uitgebreidheid* beschouwd: het zou nl. zijn oorsprong danken aan de potentiële deelbaarheid van de materiële uitgebreidheid.⁴

Daarmee wordt het inzicht in de modale *gefundeerdheid* van het ruimtelijk aspect in het getalaspect onmogelijk gemaakt. Dat de ruimtelijke uitgebreidheid als zodanig wezenlijke *getalsanalogieën* bevat (zoals de dimensionaliteit, die de hoeveelheid onderstelt, het “punt”, dat steeds een snijding van ten minste 2 rechten of krommen onderstelt, de grootte enz. enz.) is op dit standpunt niet in te zien. *Getalsanalogieën* vooronderstellen echter het *getal*, dat een deling eerst *mogelijk* maakt.

Ik moet voor de nadere adstructie van dit alles verwijzen naar het tweede boek van de *Wijsbegeerte der wetsidee*, waar de modale structuren van *getal* en *ruimte* aan een uitvoerige analyse zijn onderworpen.

In de “categorie van de kwaliteit” worden de meest heterogene hoedanigheden als *fysische* “bewegingsimpuls”, *zinnelijke* gestalte, koude en warmte, kleur, klank en andere objectief zinnelijke eigenschappen, met alle hoedanigheden van *biotische*, *esthetische*, *morele* en andere modale aard, tot een logisch pêle-mêle samengevoegd onder volkomen negatie van de modale grenzen van de aspecten, *waarbinnen* deze “kwaliteiten” fungeren. Want ook de “species” waarin Aristoteles en Thomas het “genus” van deze categorie nader onderscheiden hebben met de modale aspectstructuren niets uit te staan. De hierboven (blz. noot..) besproken “habitus” in de zin van hebbelijkheid van wil of intellect (resp. van het lichaam), die als “eerste species” van de categorie van de kwaliteit wordt voorgesteld, en dus wel moet worden onderscheiden van de hiervoor besproken *habitus* als afzonderlijke categorie, kan hiertoe als voorbeeld dienen.

Ten aanzien van deze categorie moet zelfs Sertillanges erkennen: “In de nadere wezensbepalingen van deze afzonderlijke soorten van kwaliteit is er veel duister, en bij de onderscheidingen, die zij vooronderstellen, veel in het onzekere gelaten.”⁵

Wij moeten vooral opmerken, dat door de eliminering van de *modale* [aP364] *subject-objectrelatie* in de aristotelisch-thomistische metafysica⁶ de zgn. “kwaliteiten” inderdaad dat “mystisch” karakter krijgen, waaraan de moderne natuurwetenschap zulk een aanstoot nam.

Wat zouden wij ons bv. moeten denken onder een kleur “witheid” als “accidentele kwaliteit” van een bloem, wanneer daarbij de structurele psychische subject-objectrelatie van de zinnelijke kleuren tot *mogelijke subjectieve zinnelijke gewaarwording* buiten rekening wordt gelaten? Want wij zullen nog zien, hoe het metafysisch substantiebegrip eist, dat de relatie, welke de dingen tot het menselijk kennen hebben, buiten de substantiële werkelijkheid van de dingen wordt gesloten, en alleen in het subjectief menselijk bewustzijn een werkelijk bestaan krijgt toegewezen.

De dingen zouden dus *op zichzelf* zinnelijke hoedanigheden hebben, onafhankelijk van *mogelijke subjectieve waarneming*! Hier komen wij inderdaad op een mystisch terrein van de

⁴ Deze opvatting mag wel typisch *Grieks* heten. Zij hangt ten nauwste samen met de omstandigheid, dat de oude Grieken nog geen bijzondere symbolen voor getalsaanduiding bezaten, maar de getallen door punten in de ruimte betekenden. Zo werd bv. de drieheid aangeduid door ∴ de vierheid door ∴ enz. enz. Dit verklaart ook, waarom de Pythagoreeërs de getallen eigenlijk als geometrische figuren vatten. Vgl. Schilling, a.w. S.59/60.

⁵ a.w. S.151.

⁶ Sertillanges, S.466 en 479 meent, dat Thomas ten aanzien van de opvatting van “beweging” en “tijd” het *objectieve* en *subjectieve* niet als twee afzonderlijke dingen scheidt, maar juist inziet, dat beweging en tijd als “objectieve werkelijkheden” eerst in de subjectieve menselijke geest tot “eenheid van zijn” kunnen worden samengevat. Dit heeft echter met de erkenning van de modale subject-objectrelatie binnen hetzelfde aspect van de werkelijkheid niets van doen. Wij komen intussen op Thomas’ tijds- en bewegingsleer nog uitvoerig terug.

metafysica (het labirint van het “Ding an sich”), waar iedere poging zich nog klare begrippen te vormen moet worden opgegeven.

De doorwerking van het gronddualisme van het vorm-materiemotief in de categorieënleer

Tegelijk grijpt nu het gronddualisme van het vorm-materiemotief in de categorieëntafel over. De categorieën van de kwantiteit zijn nl. volgens Aristoteles en Thomas de typische attributen van de “*materie*”,⁷ terwijl die van de “*kwaliteit*” uit de “*vorm*” voortspuiten.

De aristotelisch-thomistische metafysica onderscheidt nl. *substantiële* en *accidentele* vormen⁸ en de “*kwaliteiten*” behoren dan natuurlijk tot de laatste. Want onder “*vorm*” valt al datgene, wat aan een potentie *actueel zijn* geeft, onverschillig of dit “*zijn*” van substantiële dan wel accidentele aard is. Zo is bv. de kleur witheid een *accidentele* vorm, daarentegen de “*redelijke ziel*”, die de aanleg in het embryo actueel tot mens maakt, een “*substantiële-*” of *zelfstandigheidsvorm*.

Door nu aldus een cesuur te maken tussen *formele* en *materiële* accidentia is reeds de metafysische grondslag gelegd voor die theoretische dichotomie in de tijdshorizon van de werkelijkheid, waarbij het logisch aspect met de daarop volgende aspecten, alsmede het onmiddellijk aan het logische voorafgaande gevoelsaspect, als behorende tot de [aP365] anima rationalis, van de drie eerste aspecten (getal, ruimtelijkheid en beweging) *afgescheiden* en tot accidentia van een “*zuiver geestelijke substantie*” worden verheven.

Het inzicht in de integrale, in Gods scheppingsorde gegronde, samenhang van de modale structuren van de werkelijkheid binnen de tijdshorizon is door het dialectisch vorm-materiethema onmogelijk gemaakt. Het is hierdoor tevens onmogelijk geworden de gecompliceerde modale structuren van de logische en na-logische aspecten in haar modale analogieën te doorzien, waarin zij onverbrekkelijk met de vóór-logische aspecten zijn vervlochten.

Wanneer, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee in haar algemene theorie van de wetskringen heeft aangetoond, in de modale structuur van het logisch aspect *analogieën* van *getal*, *ruimte* en *beweging* zijn besloten, waardoor komt vast te staan, dat deze modale structuur in die van de drie eerste aspecten *gefundeerd* is, vervalt principieel iedere mogelijkheid voor een dichotomie *binnen* de tijdelijke werkelijkheid.

De categorie van de substantie

Als enige reële stichtster van samenhang tussen de accidentiële categorieën fungeert in de aristotelisch-thomistische metafysica de primaire categorie van de substantie. Het transcendentale zijnsbegrip immers is krachtens zijn bloot analogisch karakter niet in staat enige structurele orde en samenhang in de categorieën kenbaar te maken. Er is theoretisch al heel weinig mee gewonnen te zeggen, dat de laatste allen het karakter van *zijnswijzen* of “soorten van zijn” hebben, wanneer de transcendentale eenheid van het zijn slechts een *eenheid van analogie* is.

Het substantiebegrip belooft althans meer. Het fungeert als het *absolute betrekkingspunt* voor alle accidentiële categorieën.

De laatste hebben slechts een *betrekkelijk* “zijn”, nl. *in relatie tot de substantie*. De substantie daarentegen heeft het zijn *per se*, *in zichzelf*, zij ligt aan alle accidentia ten

⁷ Wat niet wegneemt, dat zij zich slechts in een samengestelde substantie kunnen verwerkelijken.

⁸ Vgl. *De principiis naturae* (Opusc. XXXI, p.1): “Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus: quod autem facit esse actu substantiale dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale dicitur forma accidentalis.”

grondslag als haar *drager*. Maar juist in dit “op zichzelf zijn” is de substantie, zoals de aristotelisch-thomistische metafysica toegeeft, *onkenbaar* voor de mens.

Want het menselijk kennen is slechts een kennen uit *relaties*; daarom kan de substantie theoretisch slechts uit haar “*accidentia*” worden gekend, waarin zij haar *wezen openbaart*.

Hoe komt echter deze metafysica tot het aannemen van een “substantie”, die zij “in zichzelf” niet kan vatten?

Naar zij voorgeeft, uitsluitend langs de weg van de *metafysische*, “*zuiver theoretische*” *gevolgtrekking*!

Al het *betrekkelijke*, zo redeneert zij, steunt op een *niet-relatief betrekkingpunt*, zoals alles wat *beweegt*, op iets, dat *zelf niet bewogen* is, en alles wat *veroorzaakt* is, op een *eerste oorzaak*.

Maar deze gevolgtrekking uit het betrekkelijke tot het absolute is nimmer *zuiver-theoretisch* verantwoord.

Onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken heeft aangetoond, dat zij noodzakelijk door een *boven-theoretisch*, in diepste zin *religieus, vooroordeel* is bepaald.

Het geliefkoosde argument van Aristoteles, dat door Thomas telkens [aP366] met overtuiging wordt overgenomen, dat een *regressus in infinitum* bij de relaties logisch onmogelijk zou zijn, kan zuiver logisch beschouwd nimmer voeren tot de conclusie, dat alle relaties een *substantie* als absoluut betrekkingpunt zouden onderstellen.

Het moderne functiebegrip tegenover het substantiebegrip

Het moderne functionalisme dat het substantiebegrip door het functiebegrip wil vervangen, waarbij heel de ervaarbare werkelijkheid in *relaties* wordt opgelost, zal zich nimmer door de metafysische redeneringen van Aristoteles en Thomas getroffen voelen. Dit is niet te wijten aan “oppervlakkigheid in het denken”, gelijk de thomistische scholasticus zo grif aanneemt. In scherpte en diepte van denkracht staat bv. de Marburgerschool onder de neokantianen waarlijk niet achter bij de thomisten. De ware grond ligt dieper in het *religieuze grondmotief*, waarvan men uitgaat.

Het functionalisme legt zelf ook een “absoluut betrekkingpunt” aan zijn functionele relaties ten grondslag, nl. dat van het verabsoluteerde *theoretisch systeem*, waarin iedere relatie wordt gegrond en zijn plaats krijgt aangewezen.

Het humanistisch wetenschapsideaal (binnen het grondmotief van *natuur en vrijheid*) is hier de verborgen drijfveer voor de verabsolutering van het theoretisch systeem. Het metafysisch substantiebegrip en de “*qualitates occultae*” van de scholastiek worden op dit standpunt gezien als een dogmatisch staketsel voor de logische continuïteit van het theoretisch denken, dat de *logische beheersing* van de “*gegenstand*” als enig richtsnoer dient te aanvaarden.

De aristotelisch-thomistische metafysica eist daarentegen *krachtens haar vorm-materiemotief* in zichzelf bestaande “substanties” als absolute betrekkingpunten.

Het substantiebegrip tegenover de naïeve ervaring van de dingen

Is dit metafysisch postulaat in het gegeven van de naïeve werkelijkheidservaring gegrond?

Neen, evenmin als de functionalistische oplossing van de dingwereld in een logisch ononderbroken systeem van functionele betrekkingen.

De dingen van de naïeve ervaring zijn slechts individuele eenheden *in* de verscheidenheid van haar individuele hoedanigheden binnen de modale aspecten van de werkelijkheid, evenzeer als de modale structuur van een aspect slechts een *relatieve eenheid* is *in* de verscheidenheid van haar *structuurmomenten*.

Nimmer zal de naïeve ervaring bv. de individuele eenheid van een boom vatten als een “materiële substantie”, die in *zichzelf* zonder getal, zonder ruimtelijke uitgebreidheid, zonder bewegingsimpulsen, zonder zinnelijke hoedanigheden enz. enz. is, en zich alleen in al die “categorieën” zou *openbaren*.⁹ [aP367]

Want wanneer men de hoeveelheid, de ruimtelijkheid en de overige modale hoedanigheden (in haar individualisering binnen de individualiteitsstructuur) *theoretisch aftrekt* van de volle werkelijkheid van de boom, blijft van de laatste *niets* over. Hij is geheel binnen de tijdshorizon van de werkelijkheid besloten, die slechts individuele totaliteiten *in de verscheidenheid van haar aspecten* toelaat.

Definitieve kritiek op het scholastisch-thomistisch substantiebegrip

Het substantiebegrip als onkritische idee van de worteleenheid van een ding

Het aristotelisch-metafysisch substantiebegrip daarentegen eist een metafysische eenheid *boven* deze verscheidenheid, een eenheid *per se*, *in zichzelf*, die het absoluut betrekkingspunt voor al haar accidentele eigenschappen zou zijn, en waarin de laatste, als in haar individuele *worteleenheid*, zouden *convergeren*.

Want in de eenheid van de “substantie” gaat het inderdaad om een *worteleenheid*, die, naar wij zagen, in het transcendentale zijnsbegrip bewust werd uitgesloten.

Maar binnen de gehele tijdshorizon van de werkelijkheid, waarin de tijdelijke schepselen besloten zijn, is zulk een transcendente eenheid niet te vinden. Onze transcendentale kritiek heeft aangetoond, dat slechts in het *religieuze centrum* van de tijdelijke kosmos het convergentiepunt voor de tijdelijke aspecten en individualiteitsstructuren valt te ontdekken.

De mens heeft inderdaad zulk een religieus centrum, maar anorganische stoffen, planten en dieren zijn louter van *tijdelijke* structuur. Hoe zouden zij dan een transcendent betrekkingspunt voor alle aspecten van hun bestaan kunnen bezitten?

Daar echter het substantiebegrip zulk een absoluut betrekkingspunt voor alle “accidentele” categorieën eist, moet het in waarheid *religieus* verworteld zijn.

Het *is* niet en *kan* niet zijn een *puur* theoretisch begrip. Van *theoretisch* karakter is het ongetwijfeld, want het is een product van theoretische abstractie. Maar deze abstractie wordt door de metafysica zo grondig verricht, dat er niets zou overblijven dan een niet nader gekwalificeerde *logische* eenheid van het ding in het algemeen, ware het niet, dat deze eenheid wordt gehypostaseerd tot een “transcendente worteleenheid” van het ding, een absoluut betrekkingspunt voor al zijn modale hoedanigheden, en daarmee dus een *religieuze zin* aanneemt.

De religieuze zin van het thomistisch substantiebegrip

Het eucharistisch dogma van de transsubstantiatie

In de thomistische metafysica is deze religieuze zin evident.

Ze is hier geheel bepaald door het grondmotief van “natuur” en “genade”.

Het is toch niet toevallig, dat Thomas de “categorie van de substantie” bij voorkeur heeft behandeld in verband met het eucharistisch dogma van de transsubstantiatie. [aP368]

Wanneer naar het Roomse kerkgeloof brood en wijn “substantieel” veranderen in het lichaam en bloed van Christus, dan moet aan de natuurlijke stoffen een mystieke “substantie” eigen zijn, die door goddelijk “bovennatuurlijk” ingrijpen in een andere “substantie” kan overgaan, zonder dat daarbij van een zichtbare verandering van de “accidentia” sprake is.¹⁰

⁹ Vgl. Sertillanges, a.w. S.150: “die materielle Substanz, die von sich selbst her ohne Ausdehnung ist, offenbart sich in zwei Formen (scl. der Quantität).” Ditzelfde geldt van de overige accidentele categorieën in haar betrekking tot de substantie.

¹⁰ Vgl. *Summa contra gentiles* IV, cap. LXII en LXIII.

Dit laatste moge dan op een “bovennatuurlijk” wonder berusten,¹¹ maar zonder de aanwezigheid van een verborgen “substantie”, die als zodanig een aan de tijdelijke ervaring ontoegankelijke worteleenheid voor de accidentia vormt en van de laatste theoretisch is *af te scheiden*, verliest het dogma van de transsubstantiatie zijn zin.

Men moet er zich te meer over verwonderen, dat de gereformeerde scholastiek, die dit Roomse dogma verwierp, zo rustig het thomistisch substantiebegrif “voor theologisch gebruik” overnam.

Ongetwijfeld werd, gelijk we gezien hebben, het ook hier benut om een “metafysische grondslag” te vinden voor bepaalde leerstukken van het christelijke geloof als de wederopstanding van het lichaam en het voortbestaan van de ziel na de aflegging van het lichaam. Maar alleen het laatste leerstuk raakt inderdaad de *worteleenheid* van het menselijk bestaan en deze gaat de tijdshorizon van de werkelijkheid te boven.

Het substantiebegrif daarentegen neemt een individuele worteleenheid ook van die dingen aan, die als zodanig geheel in de tijd *opgaan*, als de anorganische stoffen, de planten, de dieren.

Maar biedt het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif inderdaad een absoluut, zelf niet meer relatief, betrekkingpunt voor de relatieve accidentia? Neen, dit is slechts “metafysische schijn”!

Het substantiebegrif staat en valt, gelijk wij vroeger zagen, met het metafysisch *zijnsbegrif*.

Welnu, wij hebben gezien, hoe in de aristotelisch- thomistische metafysica dit zijnsbegrif is doortrokken van de dialectisch-religieuze grondthema’s van *vorm* en *materie*, resp. van *natuur* en *genade*.

Ditzelfde geldt voor het substantiebegrif, dat in dit zijnsbegrif is gegrond. “De substantie”, aldus weer Sertillanges, “lost zich voor het thomisme bij het onderzoek in *materie* en *vorm* op, wanneer het om lichamelijke substanties gaat; in *zuivere, op zichzelf bestaande vormen*, wanneer zuiver geestelijke naturen in het geding zijn.”¹²

Het is dus het vorm-materiemotief (en wel in zijn romanistische binding binnen het thema van natuur en genade), dat aan het thomistisch substantiebegrif zijn eigenlijke transcendentale *inhoud* geeft. [aP369] [aP370]

Voor Aristoteles ging het in het substantiebegrif ter laatste instantie om de uiteindelijke *religieuze synthese van de antagonistische motieven van het materie- en vormprincipe*. Dat deze synthese niet kon gelukken, hebben wij reeds vroeger in het licht gesteld.

Maar daarmee is tegelijk ook de *integrale eenheid* van de individuele dingen, die in onze idee van de individualiteitsstructuur in haar oriëntering aan het *Schriftuurlijk scheppingsmotief*, zo sterk op de voorgrond is gesteld, prijsgegeven.

Naar de aristotelisch-thomistische visie is het de *vorm*, die *eenheid van zijn* aan de *materie* geeft. Maar vorm en materie blijven, gelijk wij zagen, onderling onherleidbaar. De aristotelisch-thomistische metafysica weet ze slechts “analogisch” te verenigen in het onomlijnde transcendentale zijnsbegrif.

¹¹ ib. LXIII: “Accidit igitur in hac conversione (slc. transsubstantiationis) contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subiectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit.” (In deze verandering geschiedt dus iets, wat tegengesteld is aan datgene wat in natuurlijke (accidentele) veranderingen pleegt te geschieden, waarin de substantie blijft als subject van de verandering, maar de accidentia variëren; hier echter blijft uit het veranderende het accidens bestaan en de substantie gaat in een andere over). De thomistische metafysica kent intussen ook de *natuurlijke substantiële* verandering, maar daarbij veranderen natuurlijk evenzeer de accidentia.

¹² a.w. S. 114.

En daarom blijven ook de “substanties” van de vergankelijke dingen slechts “samengestelde” eenheden, waarin “vorm” en “materie” de onderling onherleidbare componenten zijn, die elk hun eigen sfeer van “categoriale bepalingen” hebben.

De “eenvoudige” substanties anderzijds, die geen “materie” hebben, missen daarmee ook die “categoriale bepaaldheden”, die uit het wezen van de “materie” voortvloeien, d.z. *de eerste drie aspecten van de tijdelijke werkelijkheid*.

Derhalve kunnen nòch de “eenvoudige”, nòch de “samengestelde” substanties wezenlijke *worteleenheden* van haar modale bepalingen zijn. Zij blijven *theoretische abstracties uit de tijdshorizon van de werkelijkheid*, welker verzelfstandiging geen fundament in de structuur van deze horizon heeft.

En aan de verzelfstandiging van deze theoretische abstracties ligt weer ten grondslag de verzelfstandiging van het theoretisch denken zelf (het dogma van de autonomie van de theoretische rede), die met de structuur van dit laatste in strijd is. [aP371]

Het substantiebegrip en de subject-objectrelatie in de tijdelijke werkelijkheid **De categorie van de relatie in de thomistische metafysica**

Het intrinsiek *dualistisch* karakter van dit substantiebegrip, waardoor het zich zo radicaal van het dingbegrip van de naïeve ervaring onderscheidt, komt nergens duidelijker uit dan in de thomistische opvatting van de *relatie* als “accidentele categorie”.¹³

Wanneer Thomas het bijzonder *wezen* (*propria ratio*) van deze categorie tegenover de overige uiteenzet, stelt hij op de voorgrond, dat de relatie niet, zoals andere *accidentia* - bv. de uitgebreidheid en kwaliteit - de substantie *in zichzelf* bepaalt. Zij behoort volgens hem tot een “uitwendige orde”, die zij aan de dingen toevoegt, zonder ze *in zichzelf* te benaderen. In een beeld uitgedrukt: de “relaties” knopen zich eigenlijk niet aan het ding als “substantie” vast, maar veeleer aan het “contact”, in zoverre zij een ding met een ander verbinden.¹⁴

Zij zijn volgens Thomas (*S.Th.* I qu. XIII art. 7) van drieërlei soort, al naar gelang zij 1° òf wel naar de zijde van *beide*, door de relatie verbonden, leden *alleen in het denken bestaan*;

2° òf wel naar beide zijden in *werkelijkheid* gegeven zijn;

3° of eindelijk naar de ene zijde *werkelijk*, naar de andere *bloot gedacht* zijn.

Tot de eerste soort (*relationes rationes tantum*) behoren behalve de [aP372] logische relaties (die van de identiteit: $A = A$; en die van de tegenspraak (A is niet niet- A) die tussen gedachte wezenheden of een *gedacht* zijn en een *werkelijk* zijn, onder welke laatste volgens Thomas alle genera en species als wezensbepalingen vallen.

Tot de tweede soort (*relationes reales ex utraque parte*) behoren die betrekkingen, die voortspruiten uit iets, wat aan de beide verbonden leden werkelijk toekomt, zo bv. de kwantitatieve relaties van groter en kleiner, de relaties die uit een doen en een ontvangen ontstaan, zo die tussen het bewegende en het bewogene, tussen vader en zoon enz.

Tot de derde soort eindelijk rekent Thomas die betrekkingen, welker beide relata *niet tot dezelfde orde* behoren. Het gewichtigste geval van deze laatste relatie is die tussen God en scheepsel.

Bij deze opvatting van de “relatie” moet in de eerste plaats de vroeger besproken subject-objectrelatie buiten de “substantie” van de dingen worden gesloten, voor zover zij de

¹³ Thomas handelt over deze categorie in het bijzonder in het theologisch kader van het thema “de betrekkingen in het goddelijk wezen”, in zijn *Summa Theologiae* I, qu. XXVIII: *De relationibus divinis* (in 4 articuli) j° qu. XIII art.7, en meer summier in zijn *Summa contra gentiles* II, cap. XI tot en met XIV.

¹⁴ *Summa Theol.* I. qu. XXVIII, art. II: “Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam prout ab ea tendit in alterum.”

dingen op de zinnelijke waarneming en het logisch “verstand” (de enige “natuurlijke” kennisfuncties volgens Thomas) betreft.

Deze betrekking heeft volgens het thomisme slechts werkelijk aanzijn in de subjectieve zinnelijke waarneming en het subjectieve logisch denken, maar niet in de “dingen op zichzelf”.¹⁵

Want de “zinnen” en de “geest” (bedoeld is het intellect), staan volgens deze opvatting wel hunnerzijds in werkelijke betrekking tot de zinnelijk of logisch kenbare dingen, maar deze laatste staan als natuurwerkelijkheden zelf *buiten* de zinnelijke of “geestelijke” orde: daarom is er in hen ook geen werkelijke betrekking op de “geestelijke” of “zinnelijke” kennis.¹⁶

Dit is inderdaad een onmiddellijke consequentie van het substantiebegrip, maar toont tegelijk onweerlegbaar aan, dat dit begrip er toe dwingt de structurele subject-objectrelatie, gelijk zij in de naïeve ervaring gegeven is, op innerlijk tegenstrijdige wijze *uit elkaar te breken*. Voor zover het thomisme erkent, dat de dingen objectief-zinnelijke hoedanigheden (als kleur, reuk, smaak, zinnelijke vorm en gestalte enz.) en objectief-logische kenmerken hebben, worden deze *in objectivistische trant* aan het “ding op zichzelf”, aan de “substantie”, toegekend buiten de structurele relatie tot de desbetreffende subjectfuncties van de menselijke kennisactiviteit.

Slechts *in het menselijk bewustzijn* (in mente humana), niet *in de dingen*, heeft dan de subject-objectrelatie werkelijk bestaan. Dit nu is een innerlijk tegenstrijdige metafysische constructie: Er bestaan geen *objectief* zinnelijke of logische hoedanigheden in een ding anders dan *in structurele betrekking tot mogelijke subjectieve kennisneming*. [aP373]

Zo worden zij ook in de naïeve ervaring gevat. Een roos is rood of wit voor iedere *mogelijke* zinnelijke waarneming, niet slechts voor die van A of B. Daarin schuilt juist het structureel karakter van deze subject-object relatie, die in de tijdelijke werkelijkheidsorde zelf is gegrond.

Zodra men deze structurele relatie ex parte rei ontkent, vervalt men in de innerlijke tegenstrijdigheid, dat deze objectfuncties van het ding in dit laatste eigenlijk *op niets* betrokken zouden zijn. Dan doet men inderdaad beter ze met Locke tot bloot “secundaire kwaliteiten” te verklaren, die geen fundament in de “werkelijkheid op zichzelf” hebben.

Hoe kunnen immers zinnelijke kleuren, geuren enz. een bestaan in re hebben los van *mogelijke subjectieve* gewaarwording? Wat verstaat men dan nog onder *zinnelijke* hoedanigheden? Deze zijn als zodanig van objectief-psychische, en niet van fysisch-chemisch en biotisch *gefundeerd*. En hetzelfde geldt voor de objectieve logische kenmerken van een ding, die slechts bestaan kunnen in betrekking tot *mogelijk subjectief begrip*.¹⁷

Het baat hier niet de zgn. “Dinge an sich” in hun objectieve functies op de *goddelijke kennis* te betrekken.

Want in de objectief-zinnelijke en -logische hoedanigheden ligt als zodanig de *structureel-modale subject-objectrelatie* tot de *zinnelijke en logische kennisfuncties* opgesloten, *die men in haar creatuurlijk karakter niet aan God kan toeschrijven*.

¹⁵ *Summa c. gentiles* II, cap. XII: “Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum.”

¹⁶ Sertillanges a.w. S.156. Vgl. hierbij *Summa Theol.* I qu. XIII art. 7: “Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem huiusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum.”

¹⁷ Hierin ligt reeds opgesloten, dat de tijdelijke kosmos volgens het scheppingsplan Gods in de mens zijn centrum moet vinden, ook al volgt de *tijdelijke wording* van de mens, die wel van de *schepping* dient te worden onderscheiden, eerst *na* de wording van het anorganische en van het planten- en dierenrijk. Eerst de mens kon de logische en na-logische objectfuncties, die reeds potentieel in de eerste drie rijken van de tijdelijke schepselen besloten lagen, *ontsluiten, omdat slechts hij subject* in de desbetreffende aspecten is.

Het spreekt wel vanzelf, dat het substantiebegrip ook de subject-objectrelatie, waarin de zgn. natuurdingen binnen de na-logische aspecten van de werkelijkheid (het cultuuraspect, het taalaspect, het omgangsaspect, het economisch, esthetisch, juridisch, moreel en geloofsaspect) gevoegd zijn, niet intact kan laten. Van *normatieve* objectfuncties van de dingen, die, in structurele relatie tot mogelijke subjectieve waardering, aan normatieve beoordeling onderworpen zijn, kan in de aristotelisch-thomistische metafysica geen sprake zijn, omdat volgens haar deze dingen als “substanties” buiten de “geestelijke orde” zijn gesloten.¹⁸

In hun “substantiële vorm” is hun werkelijkheid *afgesloten*. Zo is dit substantiebegrip inderdaad geheel gebaseerd op een dichotomie *binnen de tijdshorizon* tussen “stof” en “geest”, tussen “materiële” en “geestelijke” substantiële vormen.

Dat aan dit substantiebegrip een primaire verzelfstandiging van het theoretisch denken ten grondslag ligt, blijkt ten overvloede uit de aristotelische [aP374] en thomistische metafysische zielsleer, welke beide de denkactiviteit in haar *logisch* aspect (de zgn. nous poiëtikos of intellectus agens: het “inwerkend verstand”) volkomen verzelfstandigen tegenover het “materielichaam” en daarmee het logisch denkaspect uit de tijdshorizon van de werkelijkheid met zijn onverbreekelijke onderlinge samenhang van de aspecten uitlichten. De aristotelische conceptie van de actieve nous als οὐσία (substantie) en de thomistische conceptie van de anima rationalis als zuiver geestelijke, (van het materielichaam afscheidbare) substantie (zij het al *substantia incompleta*) staan en vallen met de verabsolutering van het theoretisch-logische denkaspect (in de zin van “losmaking” van dit aspect uit de kosmische tijdsorde, welke zijn vooronderstelde is).

De thomistische leer inzake beweging en tijd

Nu zou men van thomistische zijde tegen de hierboven gegeven kritiek kunnen wijzen op de thomistische leer inzake *beweging* en *tijd*, waarin de substantialistische afsluiting van de natuurdingen, die geen hogere subjectfuncties bezitten dan de fysisch-chemische, inderdaad schijnt te zijn doorbroken.

De beweging in haar algemene transcendentale bepaling is bij Thomas een continue overgang van potentie (mogelijkheid) in actualiteit (werkelijkheid); zij is een “verwerkelijking” van wat “in aanleg is”; maar een *onvolkomen* verwerkelijking, in zoverre zij, zodra zij tot *volkomen* werkelijkheid gekomen is, als “beweging” een einde neemt. Zij is dus in deze omvattende transcendentale zin identiek met *worden* en ligt tussen de *polen* van “zuivere” *potentie* en volkomen *actualiteit*.

Nu verwerkelijkt zich de beweging in de natuurdingen op zichzelf slechts in een potentieel oneindige en onverbonden veelheid van opeenvolgende toestanden, zo bv. in de opeenvolgende temperatuurstijgingen van water, dat tot kookhitte verwarmd wordt.

Deze toestanden zijn echter, zodra zij als relatief statische gebeurtenissen worden geïsoleerd, waarin telkens reeds een zeker graad van warmte verwerkelijkt is, niet de werkelijke beweging of continue verandering zelf. Men kan ongetwijfeld met de moderne hulpmiddelen (die Thomas nog onbekend waren) de wordende temperatuurstijging van ogenblik tot ogenblik vastleggen in een cijfer van de thermometer, maar men krijgt op deze wijze slechts een reeks geïsoleerde en statische momentopnamen, die nimmer de continuïteit van de beweging bereiken. Zal de beweging zelf werkelijk bestaan hebben, dan moeten volgens Thomas deze opeenvolgende toestanden van de veranderende dingen door het *denken* worden verbonden tot *een eenheid van worden*. Want niets kan volgens de thomistische metafysica *werkelijk zijn zonder eenheid* (ens et unum convertunter).

¹⁸ Het “goede” en “schone” als objectieve transcendentale bepalingen van het zijn dragen slechts “analogisch” karakter en kunnen dus in de objectivistische opvatting van de objectieve “kwaliteiten” van de dingen onmogelijk *normatieve zin* hebben.

Het denken voltrekt deze synthese door iedere bewegingstoestand te vatten in een dubbele betrekking tot de voorafgaande en de onmiddellijk volgende toestanden, resp. tegelijk als eindpunt van de eerste en beginpunt van de laatste. Deze dubbele betrekking in één gevat (sub ratione una), en door de tijd, die de maat van de beweging is, aan [aP375] getallen toegeordend, is de beweging zelf; want zo gekarakteriseerd voegt zij zich in een *dynamische reeks*.¹⁹

Uit deze, door Thomas in zijn commentaar op Aristoteles' *Physica* gegeven uiteenzetting²⁰ besluit Sertillanges: "man sieht, das für Thomas, für den das bewegte sein als solches die Natur in ihrem letzten Grund darstellt, das Objektive und das Subjektive nicht wie zwei "Dinge" getrennt sind; mit andern Worten: die *Person* und das *Ding* sind nicht jedes für sich "eingemauert". Das Ding "Bewegung"²¹ braucht, um zu sein, das Denken, es ist also zum Teil Person Bewusstsein, Subjekt ebenso wie Objekt. Der Mensch ist also nicht einfach zur Natur *hinzugefügt*, sondern er ist in sie *hineinverflochten*, damit die Natur bestehe".²²

Hij voegt hier echter aan toe: "Hier liegt ein Gedanke, den Thomas nicht bis ans Ende geführt hat". Wij zullen zien, hoe de consequente doorvoering van deze gedachte inderdaad Thomas' gehele substantiebegrip zou hebben *opgeheven*.

Hetzelfde, wat ten aanzien van Thomas' opvatting van de beweging is opgemerkt, geldt ten aanzien van zijn tijdsconceptie, die ten nauwste met zijn leer van de beweging samenhangt.

De tijd wordt door Thomas, op het voetspoor van Aristoteles, gedefinieerd als de "maat" of liever als het "getal van de beweging"; en *in betrekking tot de tijd* is de beweging, die overigens bij hen een veel bredere zin heeft, slechts als *kwantitatieve continue verandering van plaats* gevat. Het "getal" wordt hierbij weer niet *abstract modaal*, maar *concreet* en *reëel* genomen, als potentieel gegeven door de op [aP376] elkaar volgende toestanden van de bewogen dingen, welke wij waarnemen in een orde van vroeger en later. Daar de beweging op grond van de continue (ruimtelijke) "kwantiteit", welke zij doorloopt, zelf een *vloeiend continuüm* is, moet ook de tijd, die naar zijn wezen "getal van de beweging" is, nochtans eveneens een *continuüm* zijn, zodat wij bij de waarneming ervan niet een opeenvolging van eenheden zonder tussenleden waarnemen, maar een samenhangende stroom, waarin het getal in de toestand van de potentie (mogelijkheid) is. D.w.z. het getal is

¹⁹ Het is duidelijk, dat deze opvatting van de beweging zich zowel scherp onderscheidt van onze opvatting van het modale bewegingsaspect met zijn voor het theoretisch denken onherleidbare modale zinkern, als van die van de moderne oneindigheidsrekening. In dit verband verdient bijzonder de aandacht de opmerking van Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2^e Aufl., Leipzig und Berlin 1933) S.96: "hierbei ist bemerkenswert, wie sehr es doch innerhalb der griechischen Denkweise nicht auf die Bewegung als solche, sondern auf die Begrenzung, die Haltepunkte der Bewegung ankommt (ik cursiveer), ein wesentlicher Unterschied zur modernen Fassung des mathematischen Unendlichkeitsproblems.... Der Grund hierfür ist die ganz allgemein vom griechischen Altertum angenommene Gleichsetzung von Bewegung und Denken. Denken vollzieht sich - das hatten die Griechen sehr genau erkannt - niemals kontinuierlich, im Sinne des physischen Gleitens, sondern stets dialektisch, d.h. gegliedert durch Haltepunkte, deshalb drängt sich für sie gebieterisch die Analogie des Zählens ein: Denken, Zählen, Bewegung, diese drei Begriffe modifizieren sich gegenseitig, jeder erhält durch diese charakteristische Parallele wesentliche Züge, die man für das Verständnis festhalten musz."

Deze uitspraak, die later in het bijzonder op de platonische opvatting van de beweging wordt toegespitst, gaat ook voor de aristotelisch-thomistische op: de beweging krijgt eerst *eenheid van zijn in het denken* en het denken vat de beweging in een relatie tussen twee begrenzende punten. Men ziet dan echter tegelijk, in hoeverre Stenzels uitspraak een *principiële correctie* behoeft. Immers, van een *gelijkstelling* van beweging en denken is geen sprake. Het denken geeft slechts *de begrenzende vorm* aan de beweging, die in de bewegende dingen slechts in een potentieel oneindige en onverbonden veelheid van opeenvolgende toestanden bestaat.

²⁰ IV in *Phys.* 23. Vgl. hierbij I *Sent.* dist. 19, 2, 1; 5, 1 (in 't begin).

²¹ Bij gebreke aan begrip van het modale aspect noemt Sertillanges zelfs *beweging* een ding!

²² a.w. S.466.

hier de potentieel oneindige reeks van getalswaarden, die kunnen worden toegeordend aan de potentieel oneindige reeks punten van het doorlopen ruimtelijk continuüm.

Zoals nu de beweging, welker maat hij is, geen eenheid van *zijn* buiten de “redelijke ziel” heeft, doch in de toestand van de zuivere *onbepaalde veelheid*, die eerst door het denken, met behulp van de herinnering, synthetisch tot *eenheid* wordt samengevat, zo krijgt ook de tijd eerst werkelijke *eenheid* en daarmee *zijn*, in de menselijke ziel, die het *tegenwoordige* vat in de dubbele relatie tot *verleden* en *toekomst*.²³

De antinomie tussen deze bewegings- en tijdsleer enerzijds en het substantiebegrip anderzijds

Het is op het eerste gezicht duidelijk, dat deze gehele leer inzake beweging en tijd, wanneer zij consequent wordt doorgedacht, het metafysisch substantiebegrip moet *opheffen*.

Immers, als “substanties” beschouwd, staan de fysisch-chemisch gekwalificeerde dingen, gelijk wij vroeger gezien hebben, volgens Thomas *zelf* niet in werkelijke relatie tot de zinnelijke en logische kennisfuncties, omdat zij als natuurdingen buiten de “geestelijke orde” vallen. En ditzelfde moet gelden voor de “levende wezens”, die tot het planten- en dierenrijk behoren, voor wat de laatste betreft althans ten aanzien van de logische subjectfunctie.

Maar zodra men deze dingen en wezens in beweging en tijd vat, heft Thomas deze substantiële scheidsmuur op en moet hij toegeven dat zij slechts in subject-objectrelatie tot de zinnelijke en logische kennisfuncties “eenheid van wording” hebben. Men bedenke hierbij, dat in de thomistische gedachtegang althans de beweging in de zin van “substantiële wording” tot de wezensnatuur van de composita behoort en dat hun *zijn* dus van nature een “*bewegend zijn*” is. Men kan nu eenmaal het *materieprincipe* niet uit het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip elimineren!

Deze antinomie is niet toevallig in het thomistisch stelsel. Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip sluit de werkelijkheid van de “dingen [aP377] op zichzelf” af in hun “substantiële vorm”. Het is alleen deze *vorm*, die aan de *materie* van het ding *zijn* geeft. Maar het *materieprincipe*, het beginsel van de “vloeiende wording”, blijft in waarheid een polaire tegeninstantie tegenover het starre *vormprincipe*. Wij hebben vroeger gezien, dat deze beide zijnsbeginselen in de aristotelisch-thomistische metafysica geen diepere worteleenheid kunnen hebben, ook al voert Thomas (ter accommodatie van het vorm-materiethema aan de kerkelijke scheppingsleer) de *oorsprong* van beide op de goddelijke schepping terug.

De beweging en de tijd laten zich echter als zodanig niet in het substantiebegrip vatten. Zij doorbreken in hun vloeiende continuïteit alle grenzen van het substantiële vormprincipe. De “substantiële vorm” is wel de “doel-oorzaak” van de beweging, maar de beweging en impliciet de bewegingstijd, verlopen als zodanig juist tussen de beide polen van “materie” en “vorm”. Zodra zij het teleologisch eindpunt van de “vorm” (hetzij de substantiële, hetzij de accidentele vorm) heeft bereikt, houdt de beweging op te bestaan. In de *wordende* substanties, resp. de wordende accidentele vormen, zelf blijft zij dus *als zodanig* noodzakelijk in de “de zijnsvorm nog ontberende toestand van de *materie*, van de *wording*, van de onbepaalde veelheid van continu opeenvolgende toestanden van het zich bewegende ding”.

Maar zonder “zijnsvorm” kan volgens de grondbeginselen van deze metafysica de beweging geen werkelijk aanzijn hebben en de “zelfstandigheidsvorm” van de *substantie* kan aan de beweging, gelijk wij zagen, geen “eenheid van zijn” geven.

²³ Zie *De instantibus*, cap. 1, Opusc. XXXVI (ed. cit.) p. 513: “Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi aliquo motu facto circa corpus, tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione; et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura, et iste numerus apprehensus in successione, est tempus...” “ed ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea; et in hoc consistit ratio temporis.”

Dus moet deze “vorm” van deze laatst *buiten de substantiële dingen zelf* worden gezocht en hij wordt door Thomas gevonden in de synthetische relatie, waarin het denken de opeenvolgende toestanden van de in beweging zijnde substanties tot “*eenheid*” samenvat. Maar daarmee krijgt tegelijk het vorm-materiethema een toepassing, die de grondslagen van het substantiebegrup ondermijnt. Het substantiebegrup moest, gelijk wij hierboven gezien hebben, bij Aristoteles juist de definitieve synthese van vorm- en materieprincipe bewerkstelligen: het werd ons aangediend als het *absolute betrekkingpunt*, als de ware *worteleenheid* van het ding, waarin *zijn* en *worden*, *vorm* en *materie*, tot definitieve eenheid worden gebracht.

De beweging, die toch, zoals Sertillanges erkent, voor Thomas “de natuur” van de materiële substanties “in haar laatste grond” raakt, doorbreekt het substantiebegrup en heft het op. Uit deze innerlijke antinomie, die in wezen slechts de innerlijke tegenstrijdigheid van het substantiebegrup zelf illustreert, heeft de thomistische metafysica geen uitweg.

Zo baat bv. niet de mogelijke tegenwerping, dat althans de *accidentele* wording, die de “substantie” van het ding onaangetaast laat, zich binnen de grens van zijn zelfstandigheidsvorm zou afspelen.

Want - nog daargelaten, dat in de accidentele wording de “beweging” *als zodanig* niet principieel anders kan worden gevat dan in de substantiële - de zgn. accidentele categorieën van de kwantiteit, van plaats- en tijdsbepaling en kwaliteit kunnen volgens de thomistische metafysica slechts aan *substanties* werkelijk aanzien hebben.

De “substantie” blijft haar metafysische drager en geeft ze eerst eenheid van [aP378] zijn. Maar de beweging en de tijd, welker werkelijk bestaan het thomisme tegen alle “idealistische vervluchting” met kracht verdedigt, hebben blijkbaar geen eenheid van substantiële drager.

In de “dingen op zichzelf” *alleen* hebben zij nog geen *werkelijk* aanzijn, en evenmin in de “redelijke ziel” *alleen*.

Zij hebben slechts “eenheid van zijn” in een subject-objectrelatie tussen de bewegende dingen en de “denkende ziel”, waardoor, zoals Sertillanges het zo treffend uitdrukt, de “mens in de natuur (van de dingen) is ingevlochten, opdat de natuur kan bestaan”.²⁴

In de dingen is de “*materie*” van de beweging, in de denkende ziel haar *vorm*.

Maar met het substantiebegrup, dat de dingen in hun werkelijk bestaan *afsluit* tegenover de zinnelijke en logische kennisfuncties, is deze ongetwijfeld diepe conceptie op generlei wijze te verenigen.

In zijn leer van de beweging en de tijd heeft Thomas dus zelf aan het metafysisch substantiebegrup de zwaarst denkbare slag toegebracht. Het hier tot doorbraak komend inzicht in de fundamentele subject-objectrelatie binnen de structuren van de werkelijkheid laat zich niet willekeurig beperken tot beweging en tijd. Het moet de gehele theorie van de afgeslotenheid van het ding tegenover de subjectieve kennis- en wilsfuncties over hoop werpen, *zodra het slechts consequent wordt doorgevoerd*.

²⁴ Men zou dit een echt gedachtemotief van de wijsbegeerte der wetsidee kunnen noemen, wanneer het religieuze grondmotief, dat het bepaalt, niet zo principieel van dat van de thomistische metafysica verschilde.

Dat Thomas bij de uitwerking van zijn leer inzake beweging en tijd, waarvoor hij bij Aristoteles slechts aanduidingen kon vinden,²⁵ voor de antinomie met zijn substantiebegrif niet is teruggeschrikt, pleit ongetwijfeld voor zijn eerlijkheid als denker en voor de plasticiteit van zijn wijsgerige geest. Ik acht het meer dan waarschijnlijk, dat hij hier vooral de invloed van Augustinus' psychologisch georiënteerde tijdsopvatting heeft ondergaan.²⁶

Maar hoe grote waardering ik ook koester voor de wijze, waarop de Aquiner zich althans in zijn theorie van beweging en tijd boven het substantiebegrif weet te verheffen, daarmee wordt deze theorie in de thomistische zin voor ons nog geenszins aanvaardbaar.

Het blijft erbij, dat Thomas juist door zijn zijnsleer en zijn daarin geworteld substantiebegrif zichzelf de weg heeft afgesloten, om in de tijdshorizon van de werkelijkheid inzicht te verkrijgen.

Wie eenmaal inzicht heeft gekregen in de fundamentele en universele betekenis van de kosmische tijd, met haar onverbreekelijke correlatie van *wetszijde* (tijdsordestructuur) en subjectzijde (tijdsduur), en de daarin gegronde modale structuren van de werkelijkheidsaspecten, waaronder de beweging een eigen plaats inneemt, kan nimmer in aristotelische conceptie van het vorm-materiemotief en het daarin geworteld substantiebegrif de eigenlijke oplossing van het probleem inzake de verhouding van "zijn" en "worden" zien.

Zonder inzicht in de modale structuren van de werkelijkheidsaspecten en hun onverbreekelijke samenhang in de kosmische tijdsorde is ook [aP379] het inzicht in de *typische individualiteitsstructuren* principieel uitgesloten.

Wij willen, nu wij de algemene grondslagen van het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif in het voorgaande kritisch hebben onderzocht, thans aantonen, dat dit laatste inderdaad van de wezenlijke structuren van de individualiteit op generlei wijze theoretisch rekenschap kan geven.

²⁵ [inlas begin] Het korte tractaatje, dat Aristoteles zelf in zijn Phys. IV, 10, 217b sqq. aan het tijdsprobleem geeft en dat op twee aporieën antwoord wil geven, nl. Wat is de tijd? en Hoe bestaat de tijd? beweegt zich in de dialectische denkwijze, die door het vorm-materiemotief is bepaald en in Zeno's uiteenzetting van de antinomieën van het bewegings- en tijdsbegrif haar uitgang nam, evenals zulks in Plato's *Parmenides* het geval bleek.

In een recente verhandeling over *Het ontstaan van de tijdsstructuur volgens Aristoteles en S. Thomas* (in Bijdragen, uitgegeven door de philos. en theol. faculteiten der N. en Z. Nederl. Jezuïten Dl. 12, 1951, afl. III blz. 224 vlg.) tracht M. de Tollenaere aan te tonen, dat Thomas' leer reeds geheel bij Aristoteles is terug te vinden. De Griekse wijsgeer heeft het bestaan van de tijd vastgeknoopt aan het bestaan van het "nu". Dit laatste nu is een eigenschap van de denkende geest en de tijd kan dus niet bestaan zonder de redelijke ziel. Intussen moet de schrijver erkennen, dat zijn verklaring veel in de tekst moet leggen, wat er niet met zoveel woorden in staat. Zeker is, dat Albertus Magnus in zijn commentaar op de Phys. voor de opvatting partij kiest, dat de tijd ook buiten de ziel reëel bestaan heeft, nl. als *numerus formalis* van de beweging. Zulks in uitdrukkelijke oppositie tegen Augustinus en Galenus. Ook Suarez en de meeste moderne thomisten, zoals P. Hoenen (*Philosophie der anorganische natuur*, 2^e dr. 1940 blz. 284) nemen het extra-mentale bestaan van de tijd aan, resp. als "successieve duur" en "vloeiend continuüm". Zulks vooral op deze grond, dat als de tijd geen werkelijk bestaan zou hebben buiten de ziel, dit ook voor de beweging [vervolg inlas] zou gelden, hetgeen niet aanvaardbaar is. Overigens erkent de schrijver, dat Thomas' leer veel duidelijker en uitgewerkter is dan die van Aristoteles.

²⁶ [vervolg inlas] Men vindt deze uiteenzetting in Augustinus' *Confessiones* L. XI. Men vgl. hierover uitvoerig het boek van Jean Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris, 1933). [einde inlas]

§3

Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip en het probleem van de individualiteit**Hoe Aristoteles het probleem van de individualiteit stelt**

Reeds de wijze, waarop het probleem van de individualiteit in de aristotelisch-thomistische metafysica *gesteld* wordt, toont duidelijk aan, dat het in het geheel niet als *structuur*probleem gezien is, maar dat de probleemstelling hier geheel beheerst wordt door het dualistisch *vorm-materiemotief*, dat het inzicht in deze integrale - alle aspecten gelijkelijk omspannende - structuren principieel onmogelijk maakt.

Wordt echter de intrinsieke *structuur* van de individualiteit uitgeschakeld, dan kan men nimmer tot de *kern* van deze laatste doordringen. Want *structuur* openbaart zich slechts in een veel-eenheid van momenten, die niet alle op hetzelfde plan staan, maar in een architectonisch geheel zijn geordend, waarbij steeds een kernmoment het geheel *kwalificeert*, terwijl alle andere momenten om het eerst als intrinsiek en centraal moment *gegroepeerd* zijn. Gelijk in de modale structuren van de werkelijkheidsaspecten zulk een kernmoment (de modale zinkern) alle overige momenten (analogieën en anticipaties) beheerst, zo moet ook in een individualiteitsstructuur allereerst het intrinsieke kernmoment van de individualiteit worden opgespoord, dat aan het individueel geheel, in zijn integrale omspanning van alle aspecten, die de tijdelijke werkelijkheid vertoont, zijn typisch karakter opdrukt.

In de aristotelische-thomistische metafysica blijft echter nergens plaats voor deze structuren en kan dus ook de intrinsieke *kern* van een individueel geheel niet worden benaderd.

Hoe wordt hier dan wel het probleem van de individualiteit gesteld?

Aristoteles had onderscheiden tussen de *eerste substantie* (πρώτη οὐσία), dat is het “op zichzelf bestaande ding” als *individu* en de zgn. *tweede substantie* (δευτέρη οὐσία) d.i. het *wezen* (τὸ τῷ ᾧ εἶναι), de *natuur* (physis) of het *eidos* (essentia), dat in de eerste substantie is verwerkelijk.¹

Het *eidos* omvat, voor zover Aristoteles het niet in de zin van *vorm* (μορφή), maar van *wezen* (essentia) van de eerste substantie gebruikt, bij alle “samengestelde substanties” zowel *vorm* als *materie*, maar de laatste slechts in *specifieke zin* (bv. de specifieke materie van *de plant*, *het dier*, *de mens* in het algemeen), niet in *individuele zin* (bv. de materie van *dit paard*, van *Socrates* enz.).² Slechts bij de “eenvoudige”, zonder “materie” bestaande substanties vallen “vorm” en “wezen” samen.

Maar bij de “samengestelde” kan de “zelfstandigheidsvorm” (forma [aP380] substantialis) als zodanig niet op zichzelf bestaan. Hij verwerkelijkt zich hier eerst in een “materie”. Het “eidos” of de essentia van deze substanties omvat hier dus *zowel vorm als materie*, met de hierboven vermelde restrictie ten aanzien van de laatste.³

Nu is de “zelfstandigheidsvorm” (substantiële vorm) als zodanig volgens Aristoteles bij de composita nimmer *individueel*, maar van *specifiek algemeen* karakter. Zo heeft een bepaalde diersoort (species) ook een specifieke zelfstandigheidsvorm, die echter aan alle

¹ Met. Z. cap. 3 aq. (1029a sqq.). Vgl. hierbij Cat. 2a, 12 en 14.

² Met. Z. 1035b (cap. X).

³ Soms noemt Aristoteles behalve het compositum ook *materie* en *vorm* afzonderlijk “substantie” (zo bv. Met. Z. 1035a). De Münchense hoogleraar G. Kafka, in zijn *Aristoteles* (Verlag Ernst Reinhardt in München, 1922) S.20 ziet in dit wisselend gebruik van het substantiebegrip twee verschillende geestelijke tendensen tot uiting komen. De eerste berust op een nadering van het platonische en, op verdere afstand, van het eleatisch zijnsbegrip, dat het “zuivere zijn” van de *concrete werkelijkheid* van de gegeven, aan de zinnelijke waarneming toegankelijke, dingen meent te moeten scheiden. De tweede tendens daarentegen ontspringt uit de typisch aristotelische denkwijze, die het abstracte “zijn” slechts in de individuele dingen tot volledige bepaaldheid laat komen. O.i. is ook de leer de “formae separatae” bij Aristoteles een residu van de platonische scheiding.

dieren van deze species zonder onderscheid toekomt en dus niet slechts aan een individueel exemplaar.

Hoe kan, zo vraagt Aristoteles zich af, deze “vorm” zich nu *verveelvoudigen* in individuele dingen, die allen *dezelfde* vorm “verwerkelyken”?⁴ Daarmee werd het individualiteitsprobleem primair als een *kwantitatief* probleem gevat: de “zelfstandigheidsvorm” verwerkelykt zich meerdere malen in een groot aantal eerste substanties; hoe is dit mogelijk, wanneer de vorm in zichzelf geen individualiteit in subjectieve zin bezit? Binnen het kader van het aristotelisch vorm-materiemotief kon de individualisering slechts op rekening van het materieprincipe komen. Het laatste werd dus principium individuationis, individualiserend zijnsbeginsel, en wel onder haar kwantitatieve categorieën van ruimtelijke uitgebreidheid en getal (de “*materia quantitate signata*” in Thomas’ terminologie). Want de “uitgebreide materie” is in tegenstelling tot de vorm *potentieel* tot in het oneindige deelbaar.

In haar *actualiteit* wordt deze deelbaarheid echter begrensd door de *ondeelbare zijnsvorm*. Want een oneindige deling kan nimmer *actueel* worden doorgevoerd.

Door de materie van de samengestelde substantie wordt dus de wezensvorm geïndividualiseerd, d.w.z. *gekwantificeerd*.

Wij gaven hier eigenlijk reeds de *thomistische interpretatie* van Aristoteles’ leer inzake de materie als individualiserend principe, die ons echter inderdaad voorkomt geheel in de lijn van de Griekse denker te liggen, reeds krachtens diens *wijze van stellen* van het probleem.

Aristoteles zelf spreekt in het zevende boek van zijn *Methaphysica* slechts terloops over dit onderwerp.

Hij zegt hier (cap. X): Socrates en de andere individuen zijn (in tegenstelling nl. tot *de mens*, *het paard* en wat overigens van individuen [aP381] als het specifiek *algemene* gezegd wordt), reeds enkelingen krachtens hun laatste (d.i. hier *individuele*) materie.⁵

Even vroeger merkte hij op: “Het geheel echter nu, deze zo bepaalde vorm in dit bepaalde vlees en been, is Kallias en Socrates; en verschillend is het door de materie, want zij is verschillend, hetzelfde echter naar de species (εἶδος) want het εἶδος is ondeelbaar.”⁶ Hierbij is het woord *eidos* ongetwijfeld in de zin van “vorm” gebruikt. Want slechts de vorm geeft het *specifieke*.

In het 8^e hoofdstuk van het 12^e Boek, dat naar Werner Jaeger heeft aangetoond, eerst in Aristoteles’ laatste ontwikkelingsperiode kan zijn ontstaan,⁷ komt hij echter op dit onderwerp terug in verband met de vraag of er één of meerdere onbewogen en van alle “materie” vrije wezens van goddelijke aard moeten worden aangenomen als eerste oorzaak van de beweging.

Hij betoogt hier, dat er slechts één hemel (bedoeld is één kosmos of heelal) kan bestaan. “Want waren er meerdere hemelen, gelijk er meerdere mensen zijn, dan zou het eerste principe (nl. het vormprincipe van de hemelbeweging) voor ieder naar zijn species één zijn, naar het getal echter zouden er velen zijn. *Alles wat naar het getal een veelheid is heeft echter materie. Want een en hetzelfde eidos, zoals bv. het mens zijn, komt aan velen toe, Socrates echter is een enkeling. Het eerste wezenlijk zijn echter heeft geen materie. Want het is entelechie* (dit betekent hier zuivere vormactualiteit). Een enkel wezen dus, zowel naar het eidos, zo ook naar het getal, is het eerste onbewogen bewegende; derhalve is ook datgene slechts één, wat altijd en ononderbroken bewogen wordt. Er bestaat dus slechts één hemel (of

⁴ Dit in zijdelingse polemiek tegen Plato, die aan de wezensvormen een (van de individuele dingen gescheiden) bestaan op zichzelf had toegekend. Zie Met. Z, 1031b.

⁵ Met. Z, 1035b.

⁶ Met. Z. (cap. 8 in fine), 1034a 5-8.

⁷ Werner Jaeger, *Aristoteles* (Berlin 1923) S. 373 ff.

één wereld)”⁸ Aristoteles tracht hier dus te bewijzen, dat er slechts één onbewogen Beweger (god) kan zijn, waaruit hij weer op weinig overtuigende wijze tot de eenheid van hemel en wereld besluit. Waren er meerdere “eerste bewegers”, dan zouden zou zich onderscheiden door de materie en overeenstemmen in de vorm.

Zij zouden dus met “materie” belast zijn. Want alles wat naar het getal een veelheid is, heeft materie. Maar de zuivere actuele vorm, die God is, heeft geen materie. Ergo -.

Hier is dus wel duidelijk uitgesproken, dat de “materie” de “vorm” slechts door kwantitatieve verveelvoudiging, individualiseert, al wordt deze verveelvoudiging hier niet uitdrukkelijk op de ruimtelijke uitgebreidheid betrokken.

Tegelijk zien wij hier echter reeds bij Aristoteles de innerlijke contradictie optreden, die in de “verenkeling van een zuivere vorm door zichzelf” ligt besloten. Hij moet immers ook hier weer tot het getal - d.i. in zijn gedachtegang een “categorie van de materie” - zijn toevlucht nemen: God is *één* zowel naar *zijn wezen als naar het getal*!

Thomas gaf aan de hier aangehaalde uitspraken de hierboven vermelde uitlegging en werkte de gehele leer uit in zijn kleinere geschriften [aP382] *De ente et essentia* en met name in *De principio individuationis*, alsmede in zijn grote werken *Summa Theologiae* en *Summa contra gentiles*.

Hij accommodeerde haar echter weer aan Augustinus’ neoplatonische logosleer en aan het kerkelijk dogma (in zijn scholastische formulering) van de individuele onsterfelijkheid van de anima rationalis.

Volgens hem zijn de “eenvoudige substanties” als “zuivere vormzelfstandigheden” (dit zijn bij Thomas de “engelen”) reeds als zodanig, *door haar optreden in de werkelijkheid*, als “enkelingen” aan te merken. Want hun wezensvorm verveelvuldigt zich niet in meerdere individuen, juist omdat hij niet in een “materie” is opgenomen. Van iedere “soort” engelen bestaat slechts één enkeling.⁹ Maar bij de “samengestelde” of “materiële” substanties behoort de materie tot haar “natuur” of “wezen” (essentia). Want juist dit - het zijn van *materiële* wezens - bepaalt haar trap in de rangordening van het *zijn*.

Daar echter de materiële substanties *onderling verschillend* zijn, is deze trap slechts *generiek* bepaald: het begrip van een “materieel wezen” is slechts het begrip van een *genus* van wezens. De specifieke of typische eigenaardigheden van de soort (*species*) ontspringen, gelijk wij vroeger zagen, niet uit de *materie*, maar uit de *vorm* van het ding.

Zo verklaart zich Thomas’ eerder vermelde uitspraak: De “materie” geeft het *genus*, de “vorm” daarentegen de *specifieke*.¹⁰

Maar de “vorm” blijft *als zodanig* een “universale”; hij bepaalt wel de typische eigenaardigheid van de *soort*, maar bevat niet in zich de onmededeelbare individualiteit van het ding in zijn subjectief bestaan.

⁸ Met. A 1074a in fine.

⁹ S. *contra gentiles* I, II cap. XCIII: “quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars eorum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei ... non est nisi unum individuum in una specie” (alle dingen, die van dezelfde species zijn, maar in getal verschillen, hebben materie. Het onderscheid echter, dat uit de vorm voortkomt geeft een verschil in species, datgene daarentegen, wat uit de materie ontspringt een onderscheid naar het getal; de afgescheiden (vorm)substanties echter bezitten in het geheel geen materie, noch als deel van haar wezen, noch in verbinding met haar vorm. Het is derhalve onmogelijk, dat zij velen in getal van één species zouden zijn... er is slechts één individu in één species).

¹⁰ *De ente et essentia* (Opusc. ed. cit. p.402): “in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in rē, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa” (in de zinnelijke waarneembare dingen wordt het genus ontleend aan datgene, wat daarin materie is, de specifieke kenmerken echter aan datgene, wat daarin van vormkarakter is).

Het individuele en het getalprincipe

Thomas' leer inzake de *materia quantitate signata* als individualiserend principe

Welnu deze subjectieve individualiteit wordt ook door Thomas slechts in het *kader van de kwantiteit* gevat, die, gelijk wij in het vorig artikel zagen, de typische *categorieën van de materie* in zich sluit. De *vormcategorieën* van de *kwantiteit* individualiseren zich in een materiële substantie slechts *via de kwantiteit*. [aP383]

“Die Einzelwesen”, zo geeft Sertillanges Thomas' opvatting weer, “kommen offenbar aus demselben Prinzip wie die Zahl, da es sich ja darum handelt, einen Unterschied zu finden, der von derselben Ordnung ist wie diese; einen Unterschied, der in Wirklichkeit keiner ist, da er die Art in keiner Weise antastet, sondern den an ihr teilhabenden Einzelwesen den gleichen Seinsgrad erhalten soll – zum wenigsten im Sinne des Seins, das Substanz ist”.¹¹

Bij de getallen ontmoet men nl. volgens de aristotelisch-thomistische opvatting van deze eigenaardigheid, dat zij enerzijds ieder een eigen *zelfstandige eenheid* vormen (ook de breuken), terwijl de getallenreeks toch slechts een *soortelijke* veelheid bezit, omdat de reeks tot stand komt door een optelling van *eenheden* en iedere toevoeging van een nieuwe eenheid de *soort* verandert.¹² Ieder getal is dus tegelijk een *eenheid* en een *nieuwe soort*. Het getal 6 bv. is maar niet 2 x 3, maar een nieuwe “soortelijke” getaleenheid, die zowel van 2 als van 3 *specifiek* verschilt.

Bij de eenvoudige of zuivere vormsubstanties is de geactualiseerde vorm als zodanig een nieuwe “soortelijke” *eenheid*, die tegelijk een *enkeling* is, omdat de soort zich hier niet vermenigvuldigt. Bij de samengestelde substanties komt de verveelvoudiging van de zijde van de “uitgebreide materie”.

Zij is hier wezenlijk kwantitatief, door het *getal* bepaald, dat volgens Aristoteles en Thomas zelf uit de deling van de ruimtelijke dimensionale uitgebreidheid ontspringt. De “materie”, in zoverre zij aan de kwantiteit is onderworpen, in derhalve voor de materiële substanties het algemene principe van de *verenkeling* (individuatie) van de wezenheden.

Thomas zelf vat zijn leer aldus samen:

Het eerste kenmerk van de individualiteit: het *niet met andere dingen gemeenschappelijke*, d.w.z. wat aan een ander ding niet predicatief kan worden toegekend (*quod non praedicatur de alio*), resulteert bij deze substantie uit de opnemng van haar *vorm* in een “materie”.¹³

Het tweede kenmerk, dat aan het individuele ding toekomt, nl. *zijn* [aP384] *inordening in ruimte en tijd*, waardoor ik kan zeggen: dit ding *hier* en *op dit tijdstip* (*hic et nunc*), dankt het aan de materie in haar toeordening tot de *kwantiteit* (*materia sub quantitate determinata*;

¹¹ a.w. S.119/20 (vert. door R. Grosche). Het woord “onderscheid” is hier klaarblijkelijk bedoeld in de zin van *typisch* of *specifiek* onderscheid. Want volgens de thomistische leer ontspringt, gelijk wij zagen, al het specifieke in de “differentia” uit de *vorm*, *niet* uit de *materie*.

¹² Deze opvatting van het getal is typisch *rationalistisch*, daar zij de subjectzijde van het getalaspect tot de wetszijde poogt te herleiden.

¹³ *De principio individuationis* (Opuscula [ed. cit.] p.419): “Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabile subjectum.” (Doordat hij [nl. de vorm] wordt opgenomen in een materie, ontstaat een individu, dat het onmededeelbare en eerste fundament is in het genus van de substantie, als het volledig subjectum van de overige eigenschappen die ervan kunnen worden uitgezegd).

ib.: “Est enim individuum, in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiae quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum (Praedic.), et primum fundamentum omnium aliorum.” (Het individu is namelijk, van de zinnelijke waarneembare dingen, dat laatste in het genus substantie, wat van geen ander ding kan worden uitgezegd, want dit is de eerste substantie, volgens de wijsgeer (Praedic.), en het eerste fundament van al het andere).

materia sub certis dimensionibus). Want door deze laatste wordt het ding aan bepaalde kwantitatieve delen van tijd en plaats toegeordend.¹⁴

De controverse inzake de betekenis van de “materia quantitate signata” bij Thomas

Een open vraag bleef het intussen, of Thomas hier onder kwantiteit verstond de “*potentiële*”, die aan de materie als zodanig door haar toeordening tot de categorie van de kwantiteit toekomt en zich, onafhankelijk van haar actualisering door een substantiële vorm, in haar *oneindige deelbaarheid* openbaart, dan wel de *actuele* kwantiteit of de *werkelijke (eindige) deling*, die eerst in de *gevormde materie* (d.i. in de substantie als “subjectum proprium”) kan plaats grijpen.¹⁵ In het laatste geval zou Thomas eigenlijk twee individualiserende beginselen hebben aanvaard, nl. 1^e de materie als zodanig en 2^e de geactualiseerde kwantiteit, en deze beginselen zouden dan slechts in onderlinge verbinding de individualiteit kunnen funderen.

Dit probleem bereidde reeds aan de oudere Thomasverklaarders grote moeilijkheden. Terwijl Silvester van Ferrara de laatste opvatting verdedigde krachtens het beginsel *actus est qui distinguit* (alle onderscheiding komt van de actualiteit), interpreteerde daarentegen Cajetanus en op diens voetspoor Johannes a St. Thoma en de Salmantizencers Thomas’ leer inzake de materia quantitate signata in eerstbedoelde zin.

Deze laatste interpretatie, zoals zij het eerst door Cajetanus werd voorgestaan, is door de moderne thomisten in het algemeen als de juiste aanvaard.¹⁶

Waarschijnlijk terecht. Want, wanneer Thomas de *actuele* kwantiteit zou hebben bedoeld en dus de materie slechts in haar actualisering door de vorm tot individualiserend beginsel zou hebben verklaard, dan zou dit gelijk hebben gestaan met een prijsgeve van zijn leer, dat [aP385] de materie als het principium individuationis moet worden beschouwd. Dan zou immers onmiddellijk het vormprincipe zich als mede-individualiserend beginsel geldend maken.¹⁷

En bovendien zou dan ook Thomas’ stelling inzake het niet-intelligibel karakter van het zinnelijke individuele haar grond verliezen. Want volgens Thomas wordt de *essentie* of algemene wezensnatuur van een compositum door het intellect in de *definitie* gevat.¹⁸ Maar zijn individualiteit, die in de kwantitatief bepaalde materie haar oorsprong vindt, is slechts door de zinnelijke ervaring te vatten en als zodanig geen voorwerp van wetenschappelijke kennis. Het individueel bestaan van een compositum is zijn *existentie* en deze is als zodanig dus slechts zinnelijk waarneembaar, maar niet intelligibel.

¹⁴ ib.: “Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet eius ad certas pariculas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis” (er is nog een ander kenmerk, waarin bij ons de aard van het individu zich handhaaft, nl. zijn bepaaldheid met betrekking tot zekere delen van tijd en plaats, omdat het kenmerkend voor de enkeling is *hier* en *nu* te zijn; en deze bepaling dankt het aan de maatstaf van de bepaalde kwantiteit; en derhalve is de materie, voor zover zij door de kwantiteit is bepaald, het individualiserend beginsel”).

¹⁵ ib.: “accidentia non individuantur per materiam primam sed per subjectum proprium, sicut formae substantiales per materiam primam” (de accidentia worden niet geïndividualiseerd door de eerste materie, maar door de substantie, evenals de zelfstandigheidsvormen door de eerste materie worden geïndividualiseerd).

¹⁶ Vgl. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Verlag Felix Meiner, Leipzig 1926, Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, hrsg. von Arthur Schneider und Wilhelm Kahl, 1 Bnd. Heft 2) S.56 ff.

¹⁷ Vgl. Glossner, *Das Princip der Individuation und die Lehre des hlg. Thomas* (Münster, 1887) S.15: “Wird nämlich die Materie als Akt bestimmt, so eignet sie sich ebenso wenig mehr zum Princip der Individuation der körperlichen Dinge und zur Erklärung der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen als zum Substrat einer substantiellen Veränderung.”

¹⁸ Vgl. hierbij Aristoteles, *Met. Z* (cap. 5) 1051a in fine: “Uit het hierboven gezegde blijkt, dat de definitie het begrip van het wezenlijke zijn is, en dat wezenlijk zijn òf slechts aan de substanties toekomt, òf althans aan haar bij voorkeur, in oorspronkelijke zin en zonder meer.”

Zou echter de individualiteit haar grond vinden in de *actuele* kwantiteit, dan zou zijn niet slechts bloot accidenteel, maar bovendien eigenlijk formele aard zijn. En de “vorm” is bij Thomas steeds *intelligibel*.¹⁹

Reeds hier moet echter worden opgemerkt, dat Cajetanus’ waarschijnlijk juiste interpretatie van Thomas’ individualiteitsleer tegelijk de innerlijke zwakte van de opvatting van de materie als individualiserend principe nog accentueert. Immers het materieprincipe is het principe van de onbepaaldheid en van de gestadige veranderlijkheid in de stroom van het worden. Is dus de materie de laatste zijnsgrond van de individualiteit bij de *composita*, dan is ook de individualiteit aan continue verandering onderhevig en kunnen de samengestelde substanties in het geheel geen duurzaam individueel karakter hebben. Dit bezwaar is voor door Thomas’ grote bestrijder Duns Scotus tegen de aristotelische leer opgeworpen.²⁰ En het is inderdaad voor de thomist uiterst moeilijk te ontzenuwen, want zodra de individualiteit als iets “bepaalds” wordt gedacht, moet de scholastiek het vormprincipe te hulp roepen, dat juist volgens Thomas geen individualiserend beginsel mag worden. De “kwantiteit” van de materie kan toe- of afnemen en de individualiteit van het compositum zou dus in dezelfde mate voortdurend meer of minder worden. [aP386]

De moderne thomisten onderscheiden op het voetspoor van de Salmanticenses de actuele en potentiële kwantiteit terminologisch als *quantitas terminata* en *determinata*.

De eerste is door de zelfstandigheidsvorm van de substantie bepaald en heeft vast ruimtelijke grootten en afmetingen, terwijl de *quantitas determinata* (of “*interminata*”) niets anders aangeeft dan de numerieke verscheidenheid van een kwantiteit van een andere zonder dat daarbij gelet wordt op bepaalde grootte.²¹ Maar zelfs de numerieke verscheidenheid is als zodanig in het gedachtekader van het vorm-materiemotief reeds een accidentele *vormbepaling* van de materie, die reeds de substantiële vorming van de materie onderstelt. Aan het materieprincipe mag echter in de aristotelische gedachtegang *als zodanig* geen enkele bepalende en onderscheidende eigenschap worden toegekend.

Deze moeilijkheid schuilt voor Thomas uiteraard alleen in de metafysische bepaling van het *principium individuationis*.

Hij geeft natuurlijk onmiddellijk toe, dat de *werkelijke* (actuele) individualiteit van het compositum zich slechts in de door een *substantiële vorm* geactualiseerde materie kan openbaren.

Maar ook zo blijft voor hem de eigenlijke geaardheid van de individualiteit een kwestie van kwantitatieve verveelvoudiging van een algemene wezensvorm in een materie.

De nawerking van het Griekse atomisme in deze opvatting van de individualiteit

Wat blijkt nu uit deze gehele uiteenzetting van de geaardheid van de individualiteit? Dat ze in wezen *atomistisch* wordt gevat.

De atoomtheorie van Democritos, die het starre eleatische zijnsbegrip uiteenbrak in een oneindige veelheid van slechts mathematisch bepaalde “atomen”, die hij als

¹⁹ *De principio individuationis*: “Illud ergo quod cadit sub ratione particulari est hoc aliquid per naturam materiae: quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.”

²⁰ Duns Scotus in zijn grote commentaar op Lombardus’ *Sententiae* (uitg. Vives-Paris 1893). In *Sent.* II, dist. III, qu. 5a: “Sed materia est fundamentum naturae omnino indistinctum et indeterminatum; ergo non potest esse prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius” (maar de materie is het volstrekt ononderscheiden en onbepaalde fundament van de natuur; derhalve kan zij niet de eerste grond van onderscheiding of verschil van iets anders zijn). Deze *conclusie* treft Thomas niet, omdat deze niet, gelijk Duns, in het individueel zijn het eerst onderscheidene van een ding ziet.

²¹ Salmanticenses, *De principio individuationis* tract. I disp. I, sub. V no. 132: (aangeh. bij Assenmacher, S.56, noot 3): “Aliud est quantitas determinata, aliud vero terminata. Quantitas enim determinata dicit quantitatem ut hanc numero et non illam, non curando an sit terminata et completa per formam substantialem, nec an habeat hanc quantitatem vel illam, et sic est principium individuationis, quatenus in materia contenta.”

“zijnsvormen” ἰδέαι noemde, als zodanig niet aan de zinnelijke waarneming (αἰσθησις), maar alleen aan de θεωρία in de νοήσις toegankelijk, en die dus allerminst “materialistisch” in de Griekse zin van het woord waren gevat, gelijk Stenzel heeft aangetoond,²² reeds op Plato een nawijsbare invloed geoefend in zijn methode van begripsvorming, gelijk wij die in de dialogen *Sophistès* en *Politikos* ontwikkeld vinden. Plato zoekt hier naar het ἄτομον εἶδος (atomon eidos), d.i. de ondeelbare “wezensvorm” in de wereld van het “zijn”, waarop zich de definitieve definitie van het wezen van een zaak richt als resultaat van de voortschrijdende deling (diairesis) van een algemeen begrip in paren van eronder ressorterende engere begrippen. Het “atomon eidos” van de te definiëren zaak moest in zich eenheid en veelheid verenigen: één in zijn niet verdere deelbaarheid, [aP387] en individueel door de uitsluiting van het ontelbaar andere, moest het tegelijk de samenvatting (symplokè) zijn van alle hogere en meer algemene wezensbepalingen.²³

Op de *ondeelbaarheid*, het ἄτομον, kwam het hier aan, en het was juist Democritos, die de weg van het alomvattende, alle veelheid uitsluitende zijnsbegrip van Parmenides naar de oneindige veelheid van de ondeelbare wezensvormen gewezen had. Uit de *kwantiteit alleen* liet zich deze ondeelbaarheid niet verstaan, want het kwantitatieve is [aP388] op zichzelf genomen tot in het oneindige deelbaar. Maar het democritisch “atomon” is inderdaad een ἰδέα, een onzinnelijke “wezensvorm”, die in zijn theoretische definitie geen verdere

²² J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (2^e Aufl., Leipzig und Berlin 1931), S.112 ff.

²³ *Sophistès* LII (268 C), waar de symplokè of syndesmos aldus wordt omschreven: Οὐκοῦν συσδέσσωμεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τὸν νομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ’ ἀρχήν (Zullen wij nu niet, gelijk vroeger, zijn naam (nl. behorend bij het wezen van de sophist) tot een geheel verbinden, doordat wij alles, van het laatste tot het eerste, in elkaar vlechten?)

Sophistès XVI (229 D): ἀλλὰ γὰρ ἡμῖν ἔτι καὶ τοῦτο σκεπτέον, ἃ ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν ἢ τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξίαν ἐπωνυμίας (Nog hebben wij echter ook dit te overwegen of dit geheel reeds een individu is, of dat het een zekere tweedeling in zich bevat, die waard is met een benaming genoemd te worden).

Sophistès XLI (257): Καὶ τὸ ὄν ἃ ἡμῖν, ὅσαπερ ἐστὶ τᾶλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν. ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἔν μὲν αὐτὸ ἐστίν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλ’ οὐκ ἔστιν ἄν (En het zijnde is ons dus in al die betrekkingen niet met zich ident, waarin al het andere is. Want doordat dit andere dit bepaalde zijnde niet is, is het laatste zelf een individu (een enkeling); het ontelbaar andere echter is het niet).

Politikos XXII (281 C): Πότερον οὖν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ὑφαντικῆς λόγος, οὗ προειλόμεθα μέρους, ικανὸς ἔσται διωρισμένος, ἐὰν ἃ αὐτὴν τῶν ἐπιμελειῶν, ὅποσαι περὶ τὴν ἐρεᾶν ἐσθῆτα, εἰς τὴν καλλίστην καὶ μεγίστην παζῶν τιθῶμεν’ ἢ λέγοιμεν μὲν ἄν τι ἀληθές, οὐ μὴν σαφές γ’ οὐδὲ τέλεον, πρὶν ἂν καὶ ταύτας αὐτῆς πάσας περιέλωμεν; (zal nu door ons het wezen van dat deel van de weefkunst, waaraan wij de voorkeur geven, voldoende zijn afgegrensd, wanneer wij haar onder alle bemoeiingen, die op de wollen kleding gericht zijn, als de schoonste en gewichtigste vaststellen? Of zouden wij wèl iets waars, maar volstrekt niet duidelijk noch bevredigends zeggen, alvorens wij haar wezen ook van deze alle afzonderden?).

Deze gehele leer van de *Sophistès* en de *Politikos* inzake het zijnde, hetzelfde en het verschil met het ontelbaar andere ligt, naar prof. dr. F.M. Cornford in zijn *Plato’s Cosmology (The Timaeus)* London (1937) p.60 fl. heeft aangetoond, ten grondslag aan de leer van de *Timaios* inzake de samenstelling van de wereldziel (*Timaios* 35 A). Maar ook in *Tim.* 33, waar de samenstelling van het wereldlichaam wordt uiteengezet, vindt men reeds de uitspraak, dat dit lichaam zo is samengesteld, dat het is “*individu*, doordat niets is overgelaten, waaruit iets anders van dit eidos of deze wezensvorm zou kunnen tot aanzijn komen”, hetgeen Cornford blijkbaar over het hoofd zag.

Het individuele komt dus aan de ondeelbare zijnsvorm zelf toe als negatie van het ontelbaar andere. Dit laatste is het μὴ ὄν van het ὄν, dat het laatste individualiseert.

Bij deze platonische opvatting van het individualiteitsprobleem knoopt in de hoog-middeleeuwen Henric van Gent (begin 13^e eeuw – 1293), een van de grote bestrijders van het aristotelisch-thomistisch individualiseringsprincipe, aan, met zijn leer, dat het principium individuationis niet in de materie, maar in de *negatie* schuilt, doordat de vorm in het suppositum (de substantie als subject) ongedeeld, individueel, singulier, ondeelbaar en verschillend van ieder andere wezensvorm geschapen werd. Wij komen op deze theorie hieronder in de tekst terug; ik vond in de literatuur nergens haar verband met de platonische leer inzake het atomon eido tot de *Sophistès* in het licht gesteld.

Over de platonische leer zelf heeft Stenzel in zijn *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (2^e Aufl. 1931) S.54 ff. verrassend licht verspreid.

deling toelaat, en tot het eeuwige, ongeworden *zijn* behoort. Ook getal en ruimtelijkheid (gestalte, ordening en ruimtelijke positie) worden hier als nadere bepalingen tot het zijn in de zin van het *Griekse vormmotief* gerekend.²⁴ De geometrische vorm wordt slechts ondeelbaar in de *zijnsvorm* van het atoom. Aan het atoom komt toe de eleatische eigenschap van het ondeelbare *overal gevulde zijn*.

Het is bekend, dat Plato in zijn *Politeia* de getallen en geometrische vormen met de eigenlijke wezensvormen (εἶδη) in de intelligibele vormwereld plaats geeft, die aan de wereld van de zinnendingen transcendent is. Hij kent echter geen kwantitatieve verveelvoudiging van het eidos in de materiële dingen.

Terwijl dus Plato dit atomon eidos als *transcendent* aan het individuele zinnelijk waarneembaar ding vatte, zocht Aristoteles het *in* dit laatste, als *empirisch verwerkelijk* ondeelbaar eidos.²⁵

Maar de laatste grond van de verenkeling van dit eidos zoekt hij in de “materie” in haar kwantitatieve bepaalbaarheid en niet gelijk Democritos, in de actuele *mathematisch bepaalde zijnsvorm* op zichzelf. Want in Aristoteles’ gerijpte conceptie is de kwantiteit een *categorie van de materie* geworden, is zij zelf in haar zuiver mathematisch karakter tot ὅλη νοῦν, tot “intelligibele materie” gedegradeerd.²⁶ Zij heeft dus haar plaats in een van de materie onafhankelijke *vormwereld* van het zijn *verloren*. De vorm waarborgt nog slechts de actuele begrenzing van de potentiële deelbaarheid van de materie. Zonder *vorm* dus geen *werkelijke* individualiteit, wijl geen *werkelijke kwantiteit*. [aP389]

De thomistische opvatting van het individuele tegenover het moderne mathematisch individualisme

Intussen zou men zich zeer vergissen, wanneer men in deze aristotelisch-thomistische opvatting van de individualiteit als “kwantitatieve materiële verenkeling” van de wezensvorm, het prototype van het moderne kwantitatief en “individualiteitsloos” individualisme zou zien. Dit laatste ontsprong aan het modern-humanistisch grondmotief van *natuur* en *vrijheid*, en nader aan de mathematisch-mechanistische conceptie van het humanistisch wetenschapsideaal met zijn *deterministische beheersingstendens*, die aan de Griekse gedachtewereld *principeel vreemd* was.

Het sloot al het *typisch-specifieke* en al het *kwalitatieve* buiten het individubegrip. Het “individu” werd op echt rationalistische wijze een exemplarisch geval van de algemene (bloot *modaal* en niet *typisch* gevatte) wetmatigheid: in het rijk van de “natuur” van de algemene natuurwet, in het rijk van de “vrijheid” van de autonome zedewet (Kant).

²⁴ Het “kenòn”, het ledige, met zijn aan de τύχη (anangkè) onderworpen δίνη en πλήγη, waardoor Democritus zijn atomen tot bepaalde vergankelijke *vormverbindingen* laat komen, mag per se niet, gelijk geregeld geschiedt, als “ledige ruimte” in de moderne zin van Newton worden gevat. Het “ledige” krijgt hier eerst betekenis vanuit Parmenides’ metafysische omschrijving van de waarachtige zijnsvorm als *overal gevuld met zijn*. Vgl. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5^e Aufl. 1934). B. Fragm. 24: πᾶν δ’ ἐμπλὲν ἐστιν ἐόντος.

In tegenstelling tot deze “gevuldheid met zijn van de zijnsvorm” is de eeuwig bewegende hulè of “materie” *ledig aan zijn* en in die zin een μὴ ὄν.

Het kenòn of apeiron wordt door Democritus wezenlijk als *materieprincipe* in de Griekse zin van chaotische, in zich vormloze, wording (beweging) genomen (de oerbeweging is ἐν τῷ κενῷ), en als zodanig uitdrukkelijk een μὴ ὄν, een *relatief niets* genoemd. Newtons absolute ruimte daarentegen is volkomen *geometrisch bepaald* in zijn drie dimensies en heeft volgens hem een *zelfstandig statisch bestaan, los van de* “materiële punten”, die zich *in haar* zouden bewegen.

²⁵ Vgl. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2^e Aufl. 1933), S.128 ff.

²⁶ Met. Z, 1036a: “De materie is echter deels zinnelijk, deels intelligibel, zinnelijk als erts, hout en in het algemeen alle bewegende materie, intelligibel, de in het zinnelijke voorhandene, niet voor zover zij zinnelijk is, van welke aard het mathematische is.” (Ik volg de vertaling van dr. Eug. Rolfes, *Aristoteles’ Metaphysik*, Leipzig 1904).

Daarentegen is zowel de platonische als de aristotelisch-thomistische opvatting van de individualiteit georiënteerd aan het Griekse vorm-materiemotief, waarbij de vormen in hun verbijzondering als typische species worden gevat, die op universalistische wijze in een trapsgewijze verband zijn geordend, dat in een hoogste vorm zijn bekroning vindt.

Voor het *typische* en *kwalitatieve* heeft het aristotelisch *vormbegrip* plaats: voor het *typische (specifieke)* in de *substantiële*, voor het *kwalitatieve* in de *accidente*le vorm.

Maar het *subjectief-individuele* voegt aan de *typiciteit* van het vormbegrip niets meer toe:²⁷ het wordt op rekening van het materieprincipe gesteld en wordt slecht als *kwantitatieve verenkelling van de typische en kwalitatieve vorm* gevat.

De dialectische spanning tussen het vormtypische en het individuele binnen het aristotelisch substantiebegrip

Hierdoor ontstaat een echt dialectische spanning tussen het *vormtypische* en het *individuele* in het begrip van de samengestelde substantie, dat opnieuw het dualistische karakter van het allesbeheersend vorm-materiemotief demonstreert.

Het subjectief-individuele stamt immers volgens de aristotelisch-thomistische opvatting niet uit de vorm, maar uit zijn *dialectisch tegendeel*: de materie. En de laatste kan in haar puur-kwantitatieve bepaalbaarheid geen *structuur* aan de individualiteit geven.

Structuur krijgt de individualiteit eerst in een typische groepering van haar modale aspecten binnen een individueel geheel.

Zo openbaart zich de onvergelykelijke individualiteit van een meesterwerk als “de Nachtwacht van Rembrandt” in *al* haar aspecten. Maar [aP390] deze individualiteit is ontegenzeggelijk *typisch esthetisch gekwalificeerd* en neemt haar oorsprong uit de esthetische verbeeldingsact van de kunstenaar.

Zij is slechts, bij de objectieve verwerkelijking van deze conceptie in het materiaal, *typisch gefundeerd* in een *objectieve cultuurvorm*: de vrij gevormde gestalte van de groep, die de Nachtwacht samenstellen en de clair-obscur-vorm van de diffuse verfverdeling, welke Rembrandt aan het verfmateriaal gaf.

En deze *typisch esthetische* vormkwalificatie drukt zich in *alle* aspecten van de individualiteit uit, *dus ook in het getalaspect*: in het *aantal* figuren, het *aantal* van de gebruikte kleurnuances enz.

Want nimmer - bij geen enkel werkelijk bestaand ding - is het individualiteitstype *in de aspecten van getal en ruimtelijkheid* van *oorspronkelijk* karakter en in die zin het *kerntype* van de individualiteit van het ding. Het dankt hier steeds zijn *oorsprong* aan de *kwalificerende bestemmingsfunctie*, resp., voor zover deze in casu (naar haar eigen individualiteitstype) is *gefundeerd* in de *vormfunctie*, aan de laatste.

Hoe zou men het *individueel-eigene* van dit kunstwerk ooit kunnen vatten als bloot kwantitatieve verenkelling hic et nunc van een algemeen vormtype in een door dit type bepaalde materie?

Hoe zou zijn individualiteit in de “materie” haar *oorsprong* kunnen vinden?

Wanneer de aristotelisch-thomistische conceptie van de individualiteit reeds bij een menselijk vormproduct volkomen in de steek laat, hoe zal zij dan rekenschap kunnen geven van de individualiteit van de mens zelf?

Gelijk bekend, worden de artefacten nòch door Aristoteles nòch door Thomas onder de samengestelde *substanties* gerekend.

Het substantiebegrip is hier slechts toepasselijk op *natuurlijke* wezens: anorganische stoffen, planten, dieren en mensen, die in de wijsbegeerte der wetsidee *werkelijkheden* van

²⁷ Zo verklaart zich dus de hierboven vermelde uitspraak van Sertillanges, dat het bij de subjectieve individualiteit er om gaat, een onderscheid te vinden, dat in werkelijkheid geen onderscheid is, omdat het de soort op generlei wijze aantast.

eerste orde worden genoemd, in tegenstelling tot de *werkelijkheden van tweede orde*, die de eerste onderstellen. Maar de aristotelisch-thomistische metafysica vat niettemin de werkelijkheidsstructuur van een kunstwerk geheel naar *analogie* van het substantiebeprij en heeft dus geen andere weg om de individualiteit van een kunstwerk te benaderen dan zij ten aanzien van de “substanties” is ingeslagen.

Naar zijn “substantie” is volgens Aristoteles en Thomas een marmeren beeldhouwwerk niets dan marmer als natuurmateriaal.

De door de mens daaraan gegeven *vorm* is een puur *accidentele* en *uitwendige* en kan geen nieuwe “substantie” in het leven roepen. Maar de verhouding tussen vorm en materie blijft hier ten aanzien van de conceptie van de individualiteit niettemin volkomen gelijk aan die bij de echte substantie.

Nogmaals het scholastisch substantiebeprij en het naïeve dingbeprij

Dit geeft ons aanleiding nogmaals dit substantiebeprij te confronteren met het dingbeprij van de naïeve ervaring. [aP391]

Wanneer echter het kunstwerk al geen “substantie” is, dan is het toch in elk geval een “ding” van geheel eigen innerlijke structuur en onvergelykelijke *individualiteit*, die uit het materiaal als zodanig nimmer is te verstaan.

In de naïeve ervaring wordt het wel principieel onderscheiden van een “natuurding” of een “natuurwezen”, maar nochtans als een individuele dingeenheid gevat.

Is er dus een sterker bewijs nodig om het principieel verschil tussen het metafysisch substantiebeprij enerzijds en het dingbeprij van de naïeve ervaring anderzijds aan te tonen?

Want ook de individualiteit van de natuurwezens wordt in de naïeve ervaring nimmer verstaan als bloot kwantitatieve verenkeling van een “vormtype” in een “materie”.

Ook zij wordt steeds *structureel* ervaren. Het *geheel* is van *integrale individualiteit* en deze individualiteit is door het structuurprincipe zelf bepaald. De individualiteit van een paard geeft zich in principieel andere structuur dan die van een varenplant en stamt niet uit een materieprincipe, dat aan het structuurtype innerlijk *vreemd* blijft.

Het gehele metafysisch vorm-materieschema is in zijn typisch Griekse zin *vreemd* aan de naïeve ervaring van de moderne mens.

Ongetwijfeld is de vorm-materiaalverhouding bij de cultuurdingen haar volkomen vertrouwd.

Maar de typische polariteit tussen een principe van de chaotische vervloeiing enerzijds en een principe van zuiver vormzijn anderzijds is, gelijk wij gezien hebben, een religieus grondmotief van typisch Grieks-paganistisch karakter, dat als zodanig in het religieus bewustzijn van de moderne mens geen klankbodem meer vindt, onverschillig of hij uit het Schriftuurlijk grondmotief van de christelijke religie, dan wel uit het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid leeft.

En het metafysisch substantiebeprij, hoezeer het uit het vorm-materiemotief zijn uitgang nam, had zelfs met de naïeve ervaring van de antieke mens geen andere gemeenschap dan het grondmotief.

Want het berustte op een verzelfstandiging van een theoretische abstractie en primair van de $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ zelf, een verzelfstandiging, die aan de naïeve ervaring naar haar algemeengeldige structuur volkomen vreemd is.

Het beste bewijs hiervoor is, dat de Griekse metafysica zich nadrukkelijk *tegen* de naïeve ervaring keerde en haar ideaal van de $\Theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ als een nieuwe religie tegenover de volksreligie van de grote massa stelde.

De idee van de individualiteitsstructuur en het dingbegrip van de naïeve ervaring

De individualiteitsstructuur als typische tijdsstructuur

Daarentegen moeten wij weer opmerken, dat de idee van de individualiteitsstructuur, gelijk zij door de wijsbegeerte der wetsidee is ontwikkeld, wezenlijk van het *gegeven* van de naïeve dingervaring *theoretisch rekenschap geeft*. Zij is vanuit het Schriftuurlijk scheppingsmotief van de [aP392] Woordopenbaring ontworpen en gegrond in het inzicht, dat de *individualiteitsstructuren* van de werkelijkheid wezenlijke *tijdsstructuren* zijn van *typische* geaardheid, evenzeer als de modale structuren van de onderscheiden werkelijkheidsaspecten (als die van getal, ruimtelijkheid, beweging, organisch leven, gevoel, het logisch analytische, het historische, het symbolische enz. enz.) als wezenlijke *modale tijdsstructuren* van de werkelijkheid moeten worden gevat.²⁸

Daarom kunnen deze structuren nimmer meer waarborgen dan een *tijdelijke*, d.i. een *betrekkelijke*, eenheid in de verscheidenheid van haar aspecten, resp. van haar modale structuurmomenten.

Dit is bij de individualiteitsstructuren evident, wanneer men er zich slechts rekenschap van geeft, dat zij een *typische uitdrukking* zijn van de *kosmische, heel* de tijdelijke werkelijkheid naar al haar aspecten omspannende, *tijd* in diens onverbreekelijke correlatie van *wets-* en *subjectzijde*. De tijd is, naar de wetszijde bezien, *tijdsorde*, d.i. een orde van *vroeger* en *later* voor een individuele subjectieve *tijdsduur* binnen de subjectzijde van de werkelijkheid.

En zo is iedere individualiteitsstructuur impliciet een *typische* tijdsorde voor de *individuele bestaansduur* van het subjectieve ding of wezen, dat zich in deze structuur een *typische* wet voor zijn *individueel* bestaan ziet voorgeschreven.

Zo is de subjectieve *bestaansduur* van een plant onderworpen aan de *tijdsorde* van haar individualiteitsstructuur, die op typische wijze het bestaan van dit wezen bindt aan de *organische levensfunctie*. Want in het typisch structuurgeheel van het plantenlichaam komt aan deze modale functie de nog later te bespreken typische rol van *kwalificerende* of *bestemmingsfunctie* toe.

Daarentegen is bv. de individuele bestaansduur (de tijd in de *subjectieve zin* van *tijdsduur*) van een radioactief element door de individualiteitsstructuur van deze stof op typische wijze aan de *fysisch-chemische functie* gebonden. Want in de individualiteitsstructuur van het element komt aan deze modale functie de typische rol van *kwalificerende* of *bestemmingsfunctie* toe.

En zo is verder bv. de individuele bestaansduur van een kunstwerk als de “Hermes van Praxiteles” door de individualiteitsstructuur van de laatste op typische wijze gebonden aan de *esthetisch gekwalificeerde vormfunctie* in het modale historische cultuuraspect. *Zolang* deze cultuurvorm in zijn esthetische kwalificatie zich in de marmermateriaal kan handhaven, zo lang blijft het kunstwerk als individueel geheel bestaan.

Individualiteitsstructuur en individualiteit verhouden zich als wetstype en daaraan onderworpen subject

De verhouding tussen de individualiteitsstructuur en de individualiteit zelf, wordt daarmee volkomen duidelijk. [aP393]

De eerste is een *typische wet* van de *subjectieve individualiteit* en de laatste is aan deze wet als subject *onderworpen*.

Het subjectieve ding of wezen is *intrinsiek* en *integraal individueel* binnen het wetmatig kader van zijn individualiteitsstructuur. De individualiteitsstructuur blijft in haar afdalende reeks van typisering van het *radicaaltype* tot het *stamtype*, het *variabiliteitstype*

²⁸ Vgl. hierover nader mijn verhandeling: *Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee* II (Phil. Ref. 5e jrg. 1940 blz. 190 vlg.).

en het niet verder getypiseerde *elementair* type, van *wetmatig* karakter. Het bereikt nimmer zelf de eigenlijke *individualiteit* van het subject. Want *wet* en *subject* zijn ondanks hun onverbreekelijke *correlatie*, nimmer tot elkaar te herleiden.

Deze gehele wijsgerige conceptie van de individualiteitsstructuur als een intrinsieke *tijdsfiguur* van de werkelijkheid is in principiële overeenstemming met het gegeven van de naïeve ervaring inzake de *relatieve duurzaamheid* van de individuele dingen in de wisseling van hun delen en zinnelijke hoedanigheden. Want relatieve *duurzaamheid* is slechts *in* de tijd mogelijk. Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip daarentegen laat de tijd slechts toe als een volstrekt *uitwendige* maat van de beweging, een categorie die aan de “substantie” niet in “absolute zin” toekomt. Ook de thomistische metafysica eist voor haar substanties zelf als *absolute* betrekkingpunten van al haar *accidentia tijdsloosheid* op, al moet zij erkennen, dat de *composita* door het materieprincipe aan de vergankelijkheid onderworpen zijn. Want de tijd is hier slechts een *accidentele* bepaling van het “compositum per se”, als ding op zichzelf; hij is niet *intrinsiek* aan de “substanties” eigen.

Juist deze metafysische pretentie is aan het simpele identiteitsoordeel van de naïeve ervaring principieel vreemd.

De idee van de individualiteitsstructuur geeft voorts vooral hierdoor inderdaad *rekenschap* van de naïeve dingervaring, dat zij iedere *verzelfstandiging* van een geabstraheerd complex modale functies van een ding bij de wortel afsnijdt.

Een steen onderscheidt zich niet *hierdoor* van een plant of een dier, dat hij in *andere* of *in een minder aantal* aspecten fungeert. Want zodra men, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee doet, de *structurele subject-objectrelatie* in de tijdelijke werkelijkheid in rekening stelt, moet worden erkend, dat alles, wat individuele werkelijkheid bezit, hetzij in subject-, hetzij in objectfunctie, in principe in *alle* modale aspecten van de werkelijkheid *zonder onderscheid* fungeert.

Iedere individualiteitsstructuur omspannt dan ook de *gehele modale horizon van de tijd* in al zijn onderscheiden aspecten. Want deze horizon vormt een integrale, onverbreekelijke samenhang van modale aspecten, die geen *dichotomie* toelaat.

Het principiële onderscheid tussen de individualiteitsstructuren schuilt slechts in de *typische* wijze, waarop daarbinnen de modale aspecten tot een *geheel* zijn gegroepeerd. Gelijk in de modale structuren van de binnen hun wetskringen besloten aspecten een *modale zinkern* valt aan te wijzen, die de gehele modale structuur met haar analogische en anticiperende zinnemomenten *kwalificeert* en haar het onherleidbaar karakter opdrukt, zo is in de individualiteitsstructuren (wanneer wij althans de uitzonderlijke “actstructuur” van het menselijk lichaam [aP394] buiten beschouwing laten²⁹) steeds een *kwalificerend modaal aspect* aan te wijzen, dat aan de individualiteitsstructuur haar onherleidbaar *type* opdrukt. En deze kwalificerende modale functie typiseert zich in de afdalende reeks van radicaaltype, stam- en variabiliteitstype en elementair type.

Ook dit is met het *gegeven* van de naïeve dingervaring in onbetwistbare overeenstemming. Want deze ervaring vat de individuele dingen zeer bepaaldelijk in die structurele subject-objectrelatie, die de integrale samenhang van de modale aspecten *intact* laat, terwijl daarentegen de *theoretische tegenstandsrelatie* die samenhang theoretisch (d.i. puur *intentioneel*, niet *in werkelijkheid*) uiteenbreekt. Zij kent zonder bedenking ook aan anorganische dingen, planten, dieren en kunstwerken *objectief-normatieve* eigenschappen toe, die aan het *subjectief* normatief waarderingsoordeel onderworpen zijn. Niets is aan deze

²⁹ Deze laatste bezit geen gedifferentieerde bestemmingsfunctie in een modaal aspect van de tijdelijke werkelijkheid, omdat het menselijk lichaam in zijn actstructuur het vrije uitdrukkingsveld moet blijven van de ziel of geest, die als religieuze wortel van het menselijk bestaan alle tijdsstructuren van de werkelijkheid transcendeert. Wij komen hierop terug in Dl. III.

ervaring meer principieel vreemd dan een afsluiting van de dingen binnen een abstract complex van voor-logische aspecten.

Met al deze gegevens is de wijze, waarop het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip het probleem van de individualiteit stelt, in strijd.

De religieuze depreciatie van het individuele in de aristotelisch-thomistische metafysica

In het religieus bepaalde gedachtekader van de aristotelische wijsbegeerte betekent de terugvoering van de individualiteit van de composita op de “materie” als “principium individuationis” een onmiskenbare *depreciatie van het individuele als zodanig*. Want het materieprincipe is hier het beginsel van de *onvolmaaktheid*. De substantiële vorm verenkelt zich in de materie door kwantitatieve verveelvoudiging en deze “verveelvoudiging” is een onvolkomenheid van de “samengestelde substanties”. De laatste staan op een lagere trap van *zijn* dan de eenvoudige vormsubstanties, welker wezen met hun vorm samenvalt en geen verveelvoudiging binnen dezelfde “soort” gedooft.

Dit is ook Thomas’ mening. De eenvoudige “vormsubstanties” hebben volgens hem haar “essentie” op meer *ware en waardiger wijze* dan de samengestelde.³⁰

Dat bij de eerste van een wezenlijke individualiteit geen sprake kan zijn, springt in het oog. De zgn. “zelfstandige vorm” is immers, gelijk wij aan het slot van de eerste § van dit hoofdstuk in het licht stelden, product van een theoretische abstractie, die als zodanig niet individueel kan zijn. Hij is in de aristotelische gedachtewereld een *species*, een *type*, dat zich slechts niet “materieel verenkelt”. [aP395]

Het *type* nu kan, gelijk wij hierboven zagen, nimmer als zodanig *individueel subject* zijn. Het kan zich slechts in individuele subjecten verwerkelijken, waaraan het *gemeen* is.

In het aristotelisch systeem was de “forma separata” een residu van de vroegere platonische “chorismos”, d.i. van de scheiding tussen intelligibele “vorm”- en materiële zinnewereld, welke Aristoteles overigens zo scherp bestreden heeft. Maar de dialectiek van het vorm-materiethema dreef hem weer tot de aanvaarding van een zuivere denkactiviteit als *zelfstandigheid*.

In de hoog-middeleeuwse scholastiek heeft vooral Duns Scotus er op gewezen, dat de individualiteit van een afgescheiden vorm nimmer kan zijn gelegen in het *type*, de *species* (in haar abstracte aristotelische conceptie), waaraan men slechts de verveelvoudiging ontzegt. Is, gelijk Aristoteles leerde, de materie “principium individuationis”, dan kan de “vorm” op zichzelf niet individueel zijn.

³⁰ *De ente et essentia* (Opusc. ed. cit. p. 390): “Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo”.

§4

Het substantiebegrif in de thomistische antropologie**De antinomie tussen deze individualiteitsbeschouwing en het kerkelijk dogma inzake het individueel voortbestaan van de menselijke ziel****De thomistische accommodatie**

De overneming van de aristotelische opvatting inzake het principe van de individualisering moest in de thomistische scholastiek, die van het religieuze grondmotief van natuur en genade uitging, tot een aperte antinomie voeren tussen de Griekse metafysica en het kerkelijk dogma inzake het individuele voortbestaan van de menselijke ziel na de lichamelijke dood. Deze antinomie bracht de scholastische theologie, voor zover zij Thomas' conceptie volgde, in niet geringe verlegenheid.

Wanneer het principium individuationis voor de “redelijke mensennatuur” uit de “materie” stamt, d.i. hier uit het “materielichaam”, hoe viel dan het individueel voortbestaan van de “anima rationalis” als substantie na de afscheiding van het materielichaam te handhaven?

Dit “probleem” bestond voor Thomas' Griekse leermeester niet. Voor Aristoteles is de “anima rationalis” als zodanig *slechts* “vorm van het materielichaam”, *geen substantie* (οὐσία). Zij kan dus als zodanig niet los van dit laatste bestaan, maar gaat met het lichaam te niet. Slechts de *denkactiviteit* als zodanig, de zgn. nous poëtikos (“intellectus agens” bij Thomas) is bij Aristoteles een wezenlijk *zelfstandige vorm*, een actuele “vormsubstantie” (οὐσία), die hij scherp onderscheidt van het “denkvermogen” (δύναμις), dat als *vermogen* tot de “redelijke ziel” (vorm van het materielichaam) behoort.

Deze “actieve nous”, het logisch denken als *actus* of *actualiteit* en “ousia”, is, ofschoon niet met de godheid als νόησις νοησέως eenzelve, niettemin een *zuiver vormprincipe*. Aristoteles heeft in zijn geschrift *De anima* zich alle moeite gegeven te bewijzen, dat deze *immer actuele* denkactiviteit in haar logische begripsvorming niet, gelijk de zinnelijke gewaarwording, aan bepaalde lichaamsorganen gebonden is, maar volkomen “onvermengd met de materie” en “onafhankelijk van het lichaam” zou zijn. [aP396]

Als zij dus geen functie van de “anima rationalis” is, en nochtans *in* deze redelijke ziel werkzaam wordt, dan moet zij *van buiten af* (ἑξ ἑαυτοῦ) in de menselijke ziel inkomen en kan zij als een “zuiver vormprincipe” ook niet aan die ziel zijn gebonden. Zij is dus *ongeworden* en *onvergankelijk*, verheven boven het materieprincipe. Maar zij draagt bij Aristoteles geen *individueel* karakter. Zij is veeleer van volstrekt onpersoonlijke aard.

Wij komen later op deze aristotelische opvatting nog uitvoerig terug.

Thomas van Aquino had echter de aristotelische conceptie zó geïnterpreteerd, dat de “nous poëtikos” een werkelijke functie van de anima rationalis als zodanig werd. Alleen zó was uiteraard een accommodatie aan het kerkelijk dogma mogelijk. Dan moest uiteraard ook de anima rationalis niet slechts tot vorm van het “materielichaam”, maar tevens als geheel tot een “vormsubstantie” worden verheven. Ook op dit punt komen wij terug. In het tegenwoordig verband gaat het ons alleen om de innerlijke tegenstrijdigheid, waarin ook de aldus geaccommodeerde aristotelische zielsopvatting verwickeld bleef met het kerkelijk dogma inzake de *individuele* “onsterfelijkheid van de ziel”.

Thomas redde zich uit deze moeilijkheid, waarin Aristoteles hem niet kon helpen, door een redenering, die meer vernuftig dan overtuigend mag heten. Allereerst accommodeerde hij, gelijk wij reeds opmerkten, de aristotelische opvatting, dat de actieve nous aan de menselijke natuur van buitenaf is ingeplant, aan de scholastisch-kerkelijke inzake de “anima rationalis” als “eenvoudige substantie” en aan de kerkelijke scheppingsleer. Het resultaat van deze aanpassing was de reeds in de patristiek ijverig bediscussieerde psycho-creatianistische theorie, die het stempel van de onmogelijke poging tot synthese tussen het Schriftuurlijk

scheppingsmotief en het Griekse vormmotief aan het voorhoofd droeg: Daar de “redelijke ziel” blijkens haar theoretische denkactiviteit, die “onafhankelijk van het materiële lichaam” is, als “geestelijke”, zij het al “onvolledige substantie” op zichzelf kan bestaan, moet zij afzonderlijk door God geschapen zijn en nog steeds afzonderlijk aan het lichaam worden ingeschapen; daar zij volgens haar aard de substantiële vorm van een materiële lichaam is, moet zij door God in een lichaam zijn ingeschapen, waarbij zij past. Beide stellingen laten zich met elkaar verenigen, wanneer men zegt: de ziel is als vorm van het lichaam geschapen met het oog op een individueel lichaam en in verhouding tot dit lichaam. En door deze verhouding wordt zij geïndividualiseerd, nl. door de verhouding tot het getal van de lichamen. Dit wil dus zeggen, dat de menselijke zielen alleen naar het getal van elkaar verschillen! De individualisering van de zielen is dus niet door de kwantitatieve materie van de lichamen veroorzaakt, maar is slechts in verhouding tot het getal van de lichamen door God zelf bewerkt.¹ [aP397]

En ofschoon dus haar individualiteit “occasioneel” van het lichaam afhankelijk is bij haar *ontstaan*, behoeft daarom haar individualiteit niet te vervallen, wanneer het lichaam vernietigd is. Want daar zij een “absoluut zijn” (d.i. een van het lichaam onafhankelijk “zijn”) heeft, waarin zij de individualiteit heeft verworven, blijft dit “zijn” *altijd* geïndividualiseerd. Waarom ook de Arabische wijsgeer Avicenna zeide, dat de individualisering en vermenigvuldiging van de zielen van het lichaam afhankelijk is in haar *beginsel*, maar niet naar haar doel.²

Deze thomistische constructie kreeg impliciet haar officiële kerkelijke sanctie door het V^e Lateraans concilie onder paus Leo X, nadat reeds het concilie van Vienne (1312) de

¹ *Summa contra gentiles* II, 75 (ed. cit. p. 310): “sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur ita haec anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae humanae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata” (“want gelijk het aan de menselijke ziel overeenkomstig haar specifieke geaardheid toekomt met zulk een bepaald lichaam overeenkomstig diens specifieke geaardheid verenigd te worden, zo verschilt deze ziel van gene alleen naar het getal, en wel daardoor, dat zij bij een naar het getal ander lichaam past; en zo worden de menselijke zielen en dientengevolge het receptieve intellect, dat een vermogen van de menselijke ziel is, geïndividualiseerd overeenkomstig de lichamen, niet als door een individuering, die door de lichamen veroorzaakt zoude zijn”).

² *De ente et essentia* cap. 6: “et licet individuatō eius ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatū nisi in corpore cuius est actus, non tamen oportet ut, destructo corpore, individuatō pereat; quia quum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatū, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatū; et ideo dicit Avicenna quod individuatō animarum et multiplicatō dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem”. De vertaling vindt de lezer bijna woordelijk in de tekst.

*aristotelisch-thomistische leer van de ziel als substantiële vorm van het lichaam had aanvaard!*³

Sertillanges' verdediging van de thomistische constructie

Sertillanges acht, wanneer men althans met de grondbeginselen van het thomistisch stelsel akkoord gaat, deze constructie alleszins afdoende. [aP398]

De bijzondere kenmerken van ieder mens, zo betoogt hij, behoren volgens Thomas naar hun oorsprong tot de materie. Daarmee is dus aan de erfelijkheid grote speelruimte gelaten,⁴ zonder dat daardoor de “inwerkende hogere oorzakelijkheid van Gods scheppingsdaad wordt aangetast.” En waar anders dan in de materie zouden de individuele kenmerken van de mens hun oorsprong vinden? Wanneer de zielen zich reeds “op zichzelf” (*secundum se ipsas*) zouden onderscheiden, dan zouden de individuele verschillen hun oorzaak moeten vinden in een *formeel* of *wezensverscheidenheid*. Want de ziel is de wezensvorm van het lichaam. De menselijke zielen zouden dan, evenals de zelfstandige geesten, *soortelijk* van elkaar verschillen, en dat zou dan betekenen, dat wij als mensen niet meer “dezelfde redelijke natuur” zouden hebben. Want de menselijke natuur is door de “redelijke ziel” als wezensvorm bepaald. Wil men deze consequentie ontgaan, aldus Sertillanges, dan moet men noodzakelijk Thomas' stelling aanvaarden, *dat wij ons als mensen slechts door het getal van elkaar onderscheiden* en derhalve slechts door de “materie” geïndividualiseerd zijn, die de “oorsprong van het getal is”. Men moet dus zeggen, dat al onze individuele verschillen als mens materiële oorzaken⁵ hebben en wel in deze zin, dat Gods scheppingskracht, die de ziel in en voor het lichaam in het aanzijn roept, *haar naar de maat van het lichaam* laat ontstaan. En daaruit volgt weer, dat na het vergaan van het lichaam de ziel niettemin deze verhouding tot en aangepastheid aan het laatste bewaart. Zij blijft dus geïndividualiseerd en wel in zekere zin door de “materie”, ook al is zij niet meer met het “materielichaam” verbonden.⁶

Wij staan hier intussen voor een typisch voorbeeld van scholastische redeneerkunst, die slechts de thomistische scholasticus kan overtuigen, omdat het religieuze grondthema, waarvan hij uitgaat, nu eenmaal de accommodatie van het Schriftuurlijk grondmotief van de

³ Hier werd na verwerping van de averroïstische stelling inzake de sterfelijkheid van de menselijke ziel en de eenheid van de anima intellectiva in alle mensen letterlijk vastgesteld: “cum illa (anima rationalis) non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. fel. rec. Clem V prae-decess. nostri in gener. Vienn. Concil. edito continetur; verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit” (daar zij [de redelijke ziel] niet alleen waarlijk op zichzelf [als substantie] en wezenlijk als vorm van het menselijk lichaam bestaat, zoals in de canon van onze zalige voorganger Clemens V vastgesteld op het algemeen concilie van Vienne is vervat; maar zij ook onsterfelijk en naar verhouding tot het getal van de lichamen, waarin zij wordt ingestort, afzonderlijk verveelvoudigbaar, en verveelvoudigd is en verveelvoudigd moest worden).

Men ziet hier een proces van toenemende verstrikking van de kerkelijke leer in de scholastische filosofie met haar vorm-materiemotief als grondmotief voor de opvatting van de menselijke natuur!

Wanneer nu een scholastische richting in de gereformeerde theologie beproeft bepaalde scholastische formuleringen in enkele gereformeerde belijdenisschriften (zoals de term “anima rationalis” en de omschrijving van ziel en lichaam als twee “substanties”) voor bindende belijdenispunten uit te geven en daarmee de wijsbegeerte der wetsidee als in strijd met de gereformeerde belijdenis voor te stellen, dan kan men zich indenken, hoezeer hier de scholastiek een gevaar blijkt voor de Schriftuurlijke opvatting van de confessie. Zuln een standpunt ten aanzien van de confessie is Rooms, maar niet reformatorisch!

⁴ Dit is weer een voor de neoscholastiek typische methode, Thomas' metafysica aan te passen aan de moderne wetenschap. Of de moderne erfelijkheidsleer met Thomas' metafysica verenigbaar is, is zeer dubieus. Zijn “materiebegrip” is immers een radicaal ander dan dat van de moderne natuurwetenschap.

⁵ Thomas zegt echter in de boven geciteerde uitspraak, S.c.g. II, 75 uitdrukkelijk, dat de individualiteit van de anima rationalis *niet* door het materielichaam is veroorzaakt.

⁶ a.w. S.126.

christelijke religie aan de aristotelische conceptie van het vorm-materiemotief en omgekeerd eist.

De grondbeginselen van de aristotelische metafysica voeren tot de aanvaarding van de “materie” als individuerend principe voor de “samengestelde substanties”. Of dit aristotelisch beginsel de eigenlijke individualiteit in de gegeven werkelijkheid raakt en of het met het Schriftuurlijke scheppingsmotief *intrinsiek* strookt, maakt geen punt van overweging uit. Wat dit laatste betreft: de natuurlijke rede is immers *autonoom* en kan dus buiten het licht van de Openbaring haar metafysica opbouwen, die echter door een soort “harmonia praestabilita” wonderwel bij de Roomse kerkleer blijkt te passen. Daar echter het individueel voortbestaan van de *mens* in de geestelijke worteleenheid van zijn existentie door de Schrift uitdrukkelijk is geopenbaard, moet [aP399] een constructie worden gevonden, die de beide, radicaal met elkaar strijdige, stellingen schijnt te kunnen verzoenen, al komt daarbij Aristoteles niet minder in het gedrang dan de Openbaring inzake het goddelijk scheppingswerk.

Daartoe wordt eerst de befaamde psycho-creatianistische theorie ten tonele gevoerd: God schept nog steeds iedere menselijke ziel afzonderlijk! En dat niettegenstaande Gen. 2:1 en 2 uitdrukkelijk leert, dat Gods scheppingswerk volkomen *voltooid* is en dus volgens de Schrift geen nieuwe scheppingsdaden meer plaats vinden.

En is eenmaal deze weg van geknutsel met de Heilige Schrift ingeslagen, dan kan men natuurlijk weer een stap verder gaan en de “voortgaande schepping” van de “animae rationales” zó construeren, dat zij zich aan de aristotelische leer inzake de “materie” als individualiserend principe aanpast.

Maar het wijsgerig denken, dat zich hier zelfs op het gebied van de menselijke zelfkennis *autonomie* toekent, bevindt zich bij al deze spitsvondige constructie in de ijle lucht van de speculatie, die in geen enkel gegeven van de werkelijkheid, nòch van de tijdelijke realiteit, nòch van de goddelijke Woordenopenbaring steun vindt.

Men kan in deze trant *alles* bewijzen!

De gehele *psycho-creatianistische* theorie is, evenals haar tegenvoetster: de (althans in haar oorspronkelijke vorm) “materialistisch”-*traducianistische*, ontsprongen uit het dialectisch grondmotief van vorm en materie in zijn onmogelijke accommodatie aan de Schrift.⁷

Waarom leerde Aristoteles, dat het actieve theoretische denken “van buiten af” in de menselijke ziel moet inkomen en werkzaam worden? Omdat de theoretische denkactiviteit in de Griekse metafysica van *goddelijk* karakter wordt beschouwd en als zuivere “vormactiviteit” niet aan de vergankelijkheid van de materiële vormen mocht worden prijsgegeven.⁸ God is immers volgens Aristoteles de zuivere theoretische denkactiviteit als “absolute actuele vorm”?

Wanneer men dus deze aristotelische opvatting tot de anima rationalis zelf uitbreidt, die immers de “vorm” van het “materielichaam” is, dan blijft men - ondanks alle afwijking van Aristoteles - geheel binnen het kader van het Griekse grondmotief, onverschillig of men nu het aristotelische *θύραθεν* als “schepping” interpreteert, of het in zijn oorspronkelijke zin laat staan, waarin het naar Nuyens heeft aangetoond, [aP400] door Aristoteles bedoeld was,

⁷ Daarom heeft het ook geen zin bepaalde schriftteksten ter adstructie van deze theorie aan te voeren. Men legt immers van te voren in deze teksten het Griekse vorm-materiemotief en benadert ze niet uit het grondmotief van de Woordenopenbaring zelf. Men denke slechts aan Gen. 2:7, een van de “loci classici” van het psycho-creatianisme. Om in deze tekst deze “theorie” terug te vinden, moet men beginnen hem los te maken van Gen. 2:1-2, en vervolgens de “levensadem” interpreteren in de Griekse zin van de “anima rationalis” als substantiële vorm van een “materielichaam”. Is zulk een “exegese” nog ernstig te nemen? Men ga dan liever een stap verder, en sprekende het met Thomas openlijk uit, dat men reeds uit Aristoteles de schepping van de menselijke “ziel” kan leren! Aldus Thomas in zijn geschrift: *De unitate intellectus contra Averroistas* (Opuscula ed. cit.).

⁸ Aristoteles, *De Generatione Animalium* 736 b 27-28 (2e boek, cap. 3): *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*.

nl. in tegenstelling tot de *physis* in de zin van het natuurlijk wordingsproces van het levend lichaam.⁹

De innerlijke antinomie in de thomistische constructie

Overigens is de antinomie, die Thomas met zijn constructie poogde op te lossen, daardoor allerm minst verdwenen!

Men hoeft, om dit in te zien, slechts Sertillanges' eigen betoog vast te houden en in scholastische trant door te denken.

De menselijke zielen, zo redeneert hij, kunnen niet *op zichzelf* van elkaar onderscheiden zijn, want de “*anima rationalis*” is een wezensvorm, die de menselijke natuur bepaalt.

Zouden dus de “zielen” reeds op zichzelf van elkaar verschillen, dan zouden de mensen niet meer dezelfde “redelijke natuur” kunnen hebben. Maar keert zich deze redenering niet juist tegen de aanvaarding van een “absolute” individualiteit van de “*animae separatae*”? Hoe kunnen - altijd in de scholastisch thomistische gedachtegang - deze zich, *zonder dat de eenheid van de redelijke natuur in alle mensen wordt opgeheven*, nog als “enkelingen” van elkaar onderscheiden, wanneer zij van het “materie-lichaam” zijn losgemaakt en dus ook niet naar dimensionale uitgebreidheid, plaats en tijd van elkaar zijn afgegrensd?

Hoe moet men zich overigens denken, dat bv. de denkactiviteit van de mens zich *naar het getal* van de lichamen zou individualiseren, wanneer de denkactiviteit, gelijk Thomas op Aristoteles' voetspoor leert, volkomen onafhankelijk van het materieel lichaam is? De kwantiteit is toch volgens Aristoteles en Thomas een categorie van de materie?

Aristoteles kende dan ook, gelijk wij nog zullen zien geen *individuele* denkactiviteit.

In de thomistische filosofie wordt weliswaar scherp onderscheiden tussen het *abstracte getal* (*numerus absolutus*), dat zich op alles, ook op de “geestelijke wezens” laat toepassen, en het *concrete of reële getal*, dat uit de deling van een materieel continuüm ontspringt. Maar het abstracte getal kan naar de aristotelisch-thomistische metafysica nimmer principium individuationis zijn. Het heeft immers, anders dan het concrete getal, geen positieve grondslag in het “wezen” van een “substantie”.¹⁰ [aP401]

De enige positieve grondslag van het reële getal is volgens de aristotelisch-thomistische opvatting echter weer de *uitgebreide materie*.

In de zuivere vormsubstanties moge dus een *transcendentale* eenheid en veelheid in de vroeger uiteengezette zin van “transcendentale zijnsbepaling” aanwezig zijn, een wezenlijk *kwantitatieve* eenheid en veelheid kan hier geen fundament in hun wezen hebben.

En tenslotte, wanneer de “redelijke ziel” slechts “in verhouding tot” een bepaald materieel lichaam is geïndividueerd, dan kan deze individualiteit in elk geval niet tot haar “substantie” behoren.

Zij kan dan slechts *relatief accidentele* betekenis hebben in de zin van de aristotelisch-thomistische categorieënleer. Want een verhouding is een *relatie* en een *relatie* is slechts een

⁹ Dr. T.J.C.J. Nuyens S.J., *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (Dekker & v.d. Vegt N.V. Nijmegen-Utrecht 1939) blz. 290 vlg.

¹⁰ Sertillanges a.w. S.145: “Ueberall also, wo die Wesenheit allein in Frage kommt, kann es eine wirkliche Zahl nicht geben, wenn es auch dort wirklich Vielheit gibt. Ein Geist ist nicht ein Drittel von drie Geistern ... Hier gibt es Einheiten und Einheiten, aber es gibt in keiner Weise die Zahl. Wenn wir trotzdem in diesem Fall “zählen”, so wenden wir eine abstrakte Zahl (*numerus absolutus*) an, die sich in der Tat auf alles anwenden lässt, insofern unser Geist gemäsz seiner Natur, deren eigentlicher Gegenstand das sinnliche Sein ist, vorgeht und gegenüber all seinen Gegenständen die aus dem Sinnlichen gewonnenen Erkenntnisse verwertet”. Vgl. hierbij Thomas, *In X Metaph. Z*: “Unum secundum quod est principium numeri ponit aliquid additum ad esse, scilicet ratio mensurae, cujus ratio invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitibus continuis, et deinde translatus est hoc nomen ad alia omnia genera.”

accidens van de substantie. De “substantie” zelf van de anima rationalis zou dus een en dezelfde moeten blijven voor alle mensen en na de afscheiding van het materiële lichaam haar accidentele individualiteit moeten verliezen. De anima rationalis separata moge al haar “absolute accidentia”, w.o. de gevoelsfunctie, de logische denkfunctie en de morele wilsvunctie behouden. Deze “accidentia” komen immers volgens de thomistisch-aristotelische categorieënleer aan de substantie *in zichzelf* toe. Maar van een bloot *relatief* accidens, dat geheel van de relatie tot het materiële lichaam afhangt, kan dit toch zeker niet gelden.

Thomas’ betoog, dat aan de “anima rationalis” in haar “absoluut zijn” de individuatie *in verhouding tot het lichaam* is toebedeeld, komt eenvoudig in lijnrechte strijd met de door hem aanvaarde aristotelische categorieënleer. Wat aan een “substantie” in “absolute zin” toekomt, kan nimmer iets zijn, dat slechts in *verhouding tot iets anders* (in casu de “materie”) aan de “ziel” is toebedeeld.

Zou de thomistische scholastiek, echter haar toevlucht nemen tot het argument, dat de verhouding tot het materiële lichaam een *natuurlijke* relatie voor de menselijke ziel is, die van haar wezenskarakter niet is los te maken, omdat zij immers naar haar “natuur” een *substantiële* en maar niet een *accidentele* eenheid met het lichaam heeft,¹¹ dan zou zij slechts terugbuigen naar de oorspronkelijke aristotelische conceptie, *die echter voor een “anima separata” geen plaats heeft.*

Aristoteles’ uitspraak ἵσα ἀριθμῷ πολλὰ, ἔλην ἔχει (alle dingen, die vele zijn in getal, hebben materie)¹² impliceert nu eenmaal, dat immateriële vormsubstanties geen veelheid van individuen van dezelfde species toelaten. [aP402]

Is dus de menselijke ziel een “anima rationalis”, die *van nature* in verhouding tot het materiële lichaam “verenkeld” is, dan kan zij geen “substantie”, maar slechts “zelfstandigheidsvorm of *actus* van het lichaam” zijn. Gelijk ook Aristoteles’ opvatting was, naar dr. Nuyens in zijn belangwekkend proefschrift¹³ onomstotelijk heeft aangetoond.

Ziet hier een tegenbetoog, geheel in de trant van de scholastieke dispuutkunst met pro en contra geleverd! Maar dit was voor ditmaal nodig, omdat wij - in de lijn van de *immanente* kritiek - de scholastiek met haar eigen wapenen moesten bestrijden.

Het thomistisch substantiebegrp en de idee van de menselijke persoonlijkheid

Men kan zich voorstellen hoe deze gehele conceptie van de individualiteit binnen het kader van het aristotelisch substantiebegrp heeft doorgewerkt in de opvatting van de menselijke persoonlijkheid! De door de thomistische scholastiek aanvaarde¹⁴ definitie van Boetius dat de persoon is “de individuele substantie van een redelijke natuur” (*persona est rationalis naturae individua substantia*)¹⁵ bevatte in zich de gehele dialectische problematiek van het aristotelische substantiebegrp en van zijn kwantitatieve opvatting van de individualiteit.

¹¹ In deze lijn ligt Thomas’ uitspraak *Summa c. gentiles* I, II cap. LXXIII: “est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis” (er is een verhouding van de ziel van deze mens tot het lichaam van deze mens. Het is dus niet mogelijk, dat de ziel van deze mens in een ander lichaam dan dat van deze mens ingaat). *Overigens kent de aristotelische categorieënleer geen “natuurlijke relaties”, die tot het innerlijke wezen van een substantie behoren. Men zou hier dus eigenlijk moeten spreken van een “transcendentale relatie” tussen “vorm” en “materie” in het compositum en deze relatie sluit juist de conceptie van de anima rationalis separata uit.*

¹² Met. A 1074a in fine. Daarmee valt Thomas’ constructie van een verveelvoudiging van de ziel als vormsubstantie “secundum multiplicationem materiae” in zijn *S. c. gentiles* I, II cap. LXXXI.

¹³ *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (1939) blz. 244 vlg.

¹⁴ Vgl. *Summa c. gentiles* IV, XXXVIII (contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in una persona Christi) ed. cit. p. 431: “nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis; quod patet ex diffinitione Boetii dicentis quod “persona est rationalis naturae individua substantia”.

¹⁵ *De persona et duabus naturis* P. L. LXTV 1357.

Wanneer deze conceptie zelfs niet in staat was aan de wezenlijke eenheid van de *menselijke* natuur recht te laten wedervaren, hoe zou zij dan helderheid hebben kunnen scheppen in de theologische discussies over het grote openbaringsmysterie van de “eenheid van de twee naturen” in Christus Jezus? De aristotelische metafysica is voorwaar wel de allerslechtste leidsvrouw voor de christologie!

Aanvaardt men met de uit het Schriftuurlijk grondmotief haar uitgang nemende wijsbegeerte der wetsidee, dat de individualiteit van de mens haar *wortel* vindt in het geestelijk centrum van zijn bestaan, waarvan de ikheid de uitdrukking is, en dat juist door het bezit van zulk een integrale religieuze worteleenheid de menselijke natuur eerst haar geschapen zijn naar Gods beeld tot uitdrukking brengt, dan moet de scholastieke opvatting, dat de tweede Persoon van het goddelijk wezen slechts een materieelichaam en een anima rationalis in substantiële verbinding zou hebben aangenomen, aan het waarachtig *mens* zijn van de Zaligmaker wel volkomen te kort doen. De *eenheid* van de menselijke natuur - en a fortiori de persoonlijke eenheid van Godheid en menselijkheid in Christus Jezus - is vanuit het Griekse vorm-materiemotief nimmer te vatten, omdat dit motief eist een dichotomie in de *tijdelijke horizon* van de menselijke existentie [aP403] en het de *worteleenheid* van deze laatste a limine *uitschakelt*.¹⁶

Anima rationalis en materieelichaam blijven onderling in de dialectische verhouding van het vorm- en materieprincipe en er is, gelijk wij vroeger zagen, in de aristotelische metafysica geen hoger eenheid van beide te vinden dan het *analogisch zijnsbegrip*. Wat baat het dan te zeggen, dat de menselijke natuur een substantiële eenheid is van lichaam en ziel, wanneer het substantiebegrip zelf in het dualisme van vorm en materie bevangen blijft?

En wat blijft in een “persoonsbegrip”, dat op dit substantiebegrip gebouwd is, nog over van de *geestelijke wortel* van de individualiteit, gelijk die zo pregnant tot uitdrukking komt in Paulus’ beschrijving van het corpus Christi met de Christus als Hoofd en de wedergeborenen als individuele leden?

De menselijke ziel of geest in de pregnant religieuze zin van de goddelijke Woordopenbaring is zelf de *worteleenheid* van het “lichaam”, dat *heel* de tijdelijke menselijke existentie, inbegrepen het tijdelijk actleven van de mens met zijn drie grondrichtingen van kennen, zich verbeelden en willen,¹⁷ in één integraal “enkaptisch structuurgeheel”¹⁸ omvat.

Maar dan is dit “lichaam” ook heel wat anders dan het abstracte “materieelichaam” van de aristotelische scholastiek, evenals de ziel in haar pregnant-religieuze Schriftuurlijke zin heel wat anders is dan de abstracte “anima rationalis”. [aP404]

Waarachtige *zelfkennis* is volstrekt afhankelijk van de kennis omtrent *God*. Niemand komt tot deze zelfkennis dan door de Woordopenbaring inzake de schepping van de mens naar Gods beeld, de zondeval in zijn *radicale*, de geestelijke wortel van de menselijke natuur rakende, betekenis, en de verlossing door Christus Jezus als de even *radicale* wedergeboorte in het *hart* van ons leven.

En zo is ook de waarachtige kennis inzake de *individualiteit* van de mens volstrekt gebonden aan het openbaringsinzicht in de *wortel*betekenis van deze individualiteit. Zolang men het *individuele* in het menselijk bestaan op een materieprincipe of iets anders binnen de

¹⁶ Het behoeft wel geen betoog, dat ook de kerkelijk veroordeelde opvattingen inzake een dubbele persoonlijkheid of dubbele substantie in Christus Jezus, in dit onschriftuurlijk grondmotief bevangen blijven.

¹⁷ Hierop kom ik in een later verband terug.

¹⁸ Over het “enkaptisch structuurgeheel” zal in deel II uitvoerig worden gehandeld. Voorlopig geef ik slechts de volgende definitie: Onder “enkaptisch structuurgeheel” verstaat de W.d.W een typisch *vormgeheel* (in de zin van gestalte-eenheid) waarin meerdere *intrinsiek verschillende* individualiteitsstructuren - met behoud van haar interne eigen aard en “soevereiniteit in eigen kring” - tot een individueel geheel zijn vervlochten, terwijl dit vormgeheel door de hoogste, daarin vervlochten structuur is gekwalificeerd. Het “lichaam” is zowel bij de plant als bij het dier en de mens zulk een typisch gekwalificeerd vormgeheel. Alleen bij de mens is dit laatste echter transcendent verworteld.

tijdshorizon poogt terug te voeren, wordt de integrale geestelijke individualiteit van de mens noodzakelijk uitgeschakeld.

De ideeën als oervormen van de individualiteit in het neoplatonisme

Het principieel verschil tussen de platonische dialectiek en de aristotelische logica

Plotinos, de grondlegger van het neoplatonisme, waarin nog eenmaal de Griekse geest, zij het al met on-Griekse motieven vermengd, zich in de religieuze concentratie van de θεωρία uit het reeds lang ingetreden innerlijk vervalproces tot volle hoogte verhief en zich tegelijk tegen de overal doordringende geest van de christelijke religie teweerstelde, heeft het onbevredigende in de aristotelische opvatting inzake het materieprincipe als oorsprong van de individualiteit volkomen doorzien.

Maar binnen het dialectisch grondthema van vorm en materie, waaraan ook zijn denken althans mede georiënteerd bleef, restte bij de verwerping van de materie als individualiserend beginsel niets anders dan het vormprincipe met deze rol te belasten. [aP405]

De “ideeën” in de goddelijke logos worden bij hem de ware prototypen van het individuele in de zinnenwereld.

Plotinos vat de individualiteit principieel anders dan Aristoteles, niet bloot als kwantitatieve verenkeling van het algemene vormtype, maar als openbaring van de oneindige rijkdom van de logos in diens zijnsvolkomenheid als *geheel*.

Dit lag ongetwijfeld in de lijn van Plato's conceptie in de dialoog *Sophistès*, waar de idee allerminst als een abstract universele was gevat, maar als een concrete *volheid* en *totaliteit* van zijnsvorm, die tegelijk het universele en het individuele concentrisch in zich bedoelde samen te vatten en dan ook als een denkend, levend en zichzelf bewegend wezen wordt voorgesteld, dat in het proces van de θεωρία actief op het subjectieve schouwende denken inwerkt.¹⁹ Aan de *Sophistès* ontleende Plotinos ook de categorieën, waardoor de geestelijke kosmos nader wordt bepaald: zijn, rust, beweging, identiteit, verscheidenheid.

De platonische dialectiek onderscheidt zich principieel van de aristotelische logica. Terwijl de laatste het genus als een abstract algemeen kader van zijnsbepaling vat, dat door toevoeging van de differentia specifica (specifieke kenmerken) wordt verrijkt en in de individuele substantie een laatste (niet meer intelligibele, wijl niet *specifieke*) toevoeging

¹⁹ *Sophistès* XXXV (248 in fine), waar de vreemdeling uit Elea een Theaitètēs vraagt: Τὶ δαὶ πρὸς Διὸς; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισοησομεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; waarop Theitètēs antwoordt: Δεινὸν μὲν τᾶν, ὃ ξέωε, λόγον συγχωροῖμεν. (Vr.: Ei, hoe dan, bij Zeus, zullen wij werkelijk ons zo gemakkelijk laten overtuigen, dat het volkomen zijnde (scl. de ἰδέα) de beweging, het leven, de ziel en het leven ontbeert, dat het niet denkt en leeft, maar een eerwaardig, heilig, het denken ontberend onbewegelijk vaststaand iets zoude zijn? Th.: Waarlijk, o vreemdeling, dan zouden wij wel een zonderlinge stelling toegeven).

Dat volgens Plato de χώρα in de zin van het naar de blinde ἀνάγκη bewegend materieprincipe, het individualiserend beginsel zou zijn, is een stelling, die, in Plato's *Timaios*, waar de χώρα wel niet voor het eerst aan de orde komt (zie Philibos 24 D αὐτὰ ἔρρει τὰυτὰ ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας, ἐν ᾗ ἐνῆί), maar wel voor het eerst nader in haar betekenis voor de zinnelijke wereld wordt in het licht gesteld, nergens steun vindt.

De op Cl. Bäumker (*Problem der Materie*, 1890 S.177) teruggaande interpretatie van deze χώρα als “ledige ruimte”, die door bepaalde “afbeeldingen” van de ideeën zou worden begrensd en zo voor het ontstaan van de *individuele* lichamelijke dingen verantwoordelijk zou zijn, is eenvoudig onhoudbaar. Het begrip “ledige ruimte” is in Plato's χώρα op generlei wijze terug te vinden; dit is door prof. dr. F.M. Cornford in zijn belangrijke commentaar op Plato's *Timaios* (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary* London, 1937 p.197 ff.) onweerlegbaar aangetoond.

Dat de χώρα, gelijk de aristotelische ὕλη, door kwantificering de “vorm” zou verveevoudigen, is reeds hierom een volstrekt on-platonische gedachte, wijl bij Plato het getal in het geheel niet een “categorie van de materie” is.

Overigens zou het m.i. dringend nodig zijn, het individualiteitsprobleem in de ontwikkeling van Plato's denken aan een nieuw bronnenonderzoek te onderwerpen.

verkrijgt door de verenkeling van de “vorm” in de materie, is bij Plato omgekeerd *de voortschrijding van het genus tot de species* geen toevoeging en inhoudsverrijking, maar een overgang van het geheel van de idee naar zijn delen: de bijzondere eidè of wezensvormen, [aP406] waarin de delen nog de rijkdom van het geheel bewaren. En in deze laatste gedachtegang moet ook het individuele in het bovenzinnelijk geheel van de idee en haar specifieke eidè besloten liggen en kan het nimmer een toevoeging zijn, die het eidos als intelligibele wezensvorm eerst van zijn empirische verwerkelijking in een materie ontvangt.²⁰

De “materie” voegt aan de zijnsvolheid van de ideeënwereld niets toe. Het oerbeeld omvat al het werkelijk zijnde.

Toch kan er geen sprake van zijn, dat Plotinos’ opvatting van de idee als individuele wezensvorm van ieder afzonderlijk ding (bv. een idee van Socrates) wezenlijk *platonisch* zou zijn. In de dialoog *Parmenides* wijst Plato deze opvatting niet onduidelijk af.²¹ Het platonische ἄτομον εἶδος moge het individuele *omvatten*, en zelf een “individu” in de zin van een ondeelbaar geheel (een πᾶν, in de dialoog *Theaitētos* in tegenstelling met het ὅλον of het bloot-algemene gesteld) zijn, nimmer zou Plato toegeven, dat ieder individueel ding of wezen uit de *zinnenwereld* een *afzonderlijk* individueel prototype in een idee zou vinden.²² De idee verveelvoudigt zich bij hem niet in verhouding tot de empirische dingen.

Dit is echter juist Plotinos’ mening. Hij vat de individuele ideeën als wezenlijk afzonderlijke oervormen van ieder individueel wezen en ding in de zinnenwereld, en ziet daarin het ideële prototype van iedere empirische individualiteit binnen haar universele wezensbepalingen (Enn. V, 7, 1 §1).

Weliswaar bevatten volgens hem de “ideeën” behalve de vorm ook een ideële “materie”, omdat zij anders niet de oerbeelden van de uit “vorm” en “materie” samengestelde zinnendingen zouden kunnen zijn.²³ Maar de individualiteit kan in deze conceptie niet slechts in [aP407] de ideële “materie” haar oorsprong vinden, omdat zij tot de volkomenheid van de dingen behoort. Plotinos vat haar *overwegend* in de “vorm”, niet in de ὕλη. Ten hoogste kan men zeggen, dat hij de individualiteit in de relatie van vorm en ideële hulè legt, in zoverre nl. het individuele de ἐτερότης (het anders zijn) onderstelt en aan deze ἐτερότης de ὕλη *aandeel*

²⁰ Vgl. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome I, p.454/5.

²¹ Vgl. bv. *Parmenides* VII (135 B in fine): ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, ‘εἰ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅπῃ τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐὼν ιδέα τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. (Maar gewis, waarde Socrates, zeide Parmenides, wanneer iemand, *met het oog op het zo-even betoogde en andere argumenten van deze aard*, niet wil toegeven, dat er wezensvormen van het zijnde zijn, *noch een op zichzelf bestaande idee van ieder afzonderlijk ding* aanneemt, zal hij, zonder toe te geven, dat de idee van ieder zijnde steeds dezelfde is, niet eens weten, waarop hij zijn nadenken richten moet en zo de mogelijkheid van een gemeenschappelijke onderzoeking opheffen).

De dialoog *Parmenides* is, gelijk ik terloops opmerk, wel het doorslaand bewijs voor de onmogelijkheid, een zuiver taalkundige onderscheiding van de begrippen εἶδος en ἰδέα bij Plato aan te tonen, gelijk zulks is beproefd door P. Brommer in zijn proefschrift *Εἶδος et ἰδέα, Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon* (1940, Utrecht). Plato gebruikt de termen promiscue: slechts *wijsgerig* valt het onderscheid te benaderen!

²² In de *Parmenides* wordt het individuele en het algemene als tegenstellingen opgeheven in het hogere begrip van het *geheel* (πᾶν). De eenheid van het geheel van de idee openbaart zich in het individuele zinnending als ἓν ἕκαστον, als *individuele eenheid*. Vgl. de vorige noot.

²³ *Enn.* 2, 4, 4. De ὕλη in de ideeën is echter met de ὕλη in de zinnelijke dingen slechts in zoverre gelijk, als beide onder de algemene karakterisering van de materie als donkere diepte (βάθος, τὸ σκοτεινόν) vallen; overigens bestaat tussen beiderlei materie een even groot verschil als tussen de ideële en zinnelijke vorm. Vgl. *Enn.* 2, 4, 5 p.106, 12 sqq. M: διάφορὸν γε μὴν τὸ σκοτεινόν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον.

heeft, als een μὴ ὄν, een στερήσις van zijn. Het individuele is immers, gelijk reeds Plato leerde, de negatie van het ontelbaar andere.²⁴

De ideeënwereld is identiek met het wezen van de logos of nous als eerste uitgestraalde hypostase van de goddelijke al-eenheid (τὸ ἓν) de ideeën zijn *in* de logos, maar worden niettemin in overeenstemming met Plato's opvatting in de Sophistès gevat als reële, werkende substanties in de κόσμος νοητός.²⁵

De individualiteit, in de zin van het met andere wezens niet gemeenschappelijke, behoort tot de volkomenheid van de wezens, met name van de menselijke ziel, *maar alleen, voor zover zij in absolute gemeenschap met de goddelijke al-eenheid blijft*, waarvan zij een tweede (geïndividualiseerde) uitstraling is. Aan de graden van zijn, welke door de grotere of kleinere afstand tot de goddelijke eenheid en daaronder tot de ideeën in de logos bepaald worden, beantwoorden dus “graden van individualiteit”. De individualiteit neemt af naarmate de dingen van de zinnelijke wereld meer de laagste trap van de werkelijkheid naderen; om in de “zuivere materie” als βάθος van de vormloze duisternis geheel te verdwijnen.

De invloed van deze neoplatonische leer op Thomas en de daardoor veroorzaakte nieuwe antinomie in zijn leer van de individualiteit

Deze neoplatonische leer, die voor een deel in de augustinische traditie doorwerkte, heeft nu merkwaardigerwijze Thomas' opvatting van de schepping beïnvloed, ofschoon hij tegelijk de aristotelische opvatting van de materie als principium individuationis handhaafde.

Wij zagen reeds vroeger, dat hij door overneming van de neoplatonische logosleer in haar semi-augustinische vorm,²⁶ de aristotelische idee van de godheid aan de kerkelijke leer van de schepping zocht te accommoderen. [aP408]

In zijn *Summa Theologiae* trachtte hij te “bewijzen”, dat in de goddelijke logos ideeën moeten worden aangenomen.²⁷

“Door ideeën (ἰδεά in het Grieks, forma in het latijn genoemd) worden de vormen van andere dingen gekend, die *buiten* deze dingen bestaan. De vorm echter van een ding die buiten dit ding zelf bestaat, kan op tweeërlei wijze worden gevat: hetzij als “*voorbeeld*” van datgene, waarvan hij de ἰδεά is, hetzij als *kengrond* daarvan, volgens hetgeen wij zeggen, dat de vormen van de kenbare dingen in de geest van de kennende zijn.” In beiderlei zin is het nu volgens Thomas noodzakelijk “ideeën” aan te nemen. Immers in alle wezens, die niet door het toeval (τυχή, casus) ontstaan zijn, is noodzakelijk de vorm het *doel* van hun ontstaan. Er moet dan echter een vorm als “voorbeeld” gegeven zijn, waarvan het wezen of ding in zijn eigen vorm de gelijkenis nastreeft. Bij de natuurwezens bestaat in de natuurwerkelijkheid een vorm als voorbeeld voor het wezen, dat ontstaan zal: de mens brengt een mens voort, naar zijn gelijkenis, het vuur, het vuur; bij de artefacten is een intelligibele vorm in de geest van de maker als voorbeeld voorhanden; zo is in de geest van de bouwmeester een idee van het huis aanwezig, dat hij bouwen wil. “Daar dus de wereld niet door het toeval is ontstaan, maar door God is gemaakt, die door zijn intellect werkt, is het noodzakelijk, dat in de goddelijke logos

²⁴ Geheel onjuist is de kijk, die J. Assenmacher in zijn *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Leipzig 1926) S.14/15 op de neoplatonische opvatting van de individualiteit heeft, doordat hij van de aristotelische conceptie uitgaat en dus voor een vorm-individualiteit in de idee geen oog heeft.

²⁵ *Enn.* 5, 5, 1 en 2.

²⁶ Augustinus nam Plotinos' opvatting inzake het bestaan van afzonderlijke ideeën voor ieder afzonderlijk individueel wezen in de zinnenwereld, gelijk wij nog zullen zien, niet over. Daarentegen aanvaardde hij wel, dat de geestelijke substanties een ideële materie hebben, wat Thomas afwijst.

²⁷ Reeds *Augustinus* meende dit te kunnen “bewijzen”. In zijn *Retractiones* I, 3, 2 zegt hij, dat wanneer men niet zou aannemen, dat in Gods eeuwige en onveranderlijke logos, waardoor hij de wereld gemaakt heeft, de ideeën zijn, waarnaar alles geschapen is, men zou moeten zeggen, dat God bij de schepping van de wereld “onredelijk” zou zijn te werk gegaan. Alsof dit dilemma op God zou zijn toe te passen! Vgl. ook *De ideis* 2.

een vorm aanwezig is, naar welks gelijkenis de wereld geschapen is. En dit is de goddelijke idee.”²⁸

Daar nu God naar Zijn wezen het oerbeeld van alle dingen is, is de idee in God niets anders dan Gods Wezen.²⁹ Ook is het niet in strijd met de “eenvoudigheid” van dit wezen, dat in de goddelijke logos afzonderlijke ideeën bestaan van alles wat geschapen is. Want deze [aP409] ideeën zijn niet door het actieve intellect uit de dingen geabstraheerde species, maar verschillende wijzen, waarop de schepselen naar het voorbeeld van en de gelijkenis met Zijn Wezen geschapen zijn.

Zij zijn dus *Gods Wezen zelf naar de verschillende wijzen, waarop het zich bij wijze van gelijkenis aan de onderscheiden creaturen laat mededelen*, evenals de vorm van het huis in de geest van de bouwmeester iets door hem gekends is, naar welks gelijkenis hij het huis in de materie vormt.³⁰

In zijn geschrift *Quaestiones disputatae de Veritate* aanvaardt Thomas nu uitdrukkelijk de idee in de zin van “scheppingsidee” als *individuele oervorm van ieder individueel schepsel*! “Wanneer wij, zo schrijft hij hier, “van de idee *in eigenlijke zin* spreken, volgens welke zij de idee is van het ding, zoals het scheppend tot aanzijn kan worden geroepen, dan beantwoordt aan één idee tegelijk het individuele (het “enkele”), de species en het genus, zodat Socrates, mens en levend wezen niet naar hun zijn onderscheiden worden”.³¹

Hier wordt de idee dus zeer scherp onderscheiden van het abstracte vormtype (de species) als “raam”, waarbinnen de individuele wezens optreden, d.i. in de thomistische gedachtegang als “universale”. Al blijft de wetenschappelijke kennis van de dingen volgens hem beperkt tot de wezensbepalingen door genus en species binnen het grondlegend kader van de metafysische zijnsleer, de idee in de goddelijke logos althans drukt voor hem al

²⁸ S. Th. I, 1 qu. XV (De ideis) art. 1: “Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divinas ideas. Ἰδέα enim Graece, Latine *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duos esse potest, - vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, - vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit *dupliciter* – in *quibusdam* enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. – In *quibusdam* vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. *Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*” (vertaling bijna woordelijk in de tekst).

²⁹ ib. “quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia” (vertaling in de tekst).

³⁰ ib. art. II: “Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnat, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis... Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic immitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis” (vertaling althans in hoofdzaak in de tekst).

³¹ De Veritate IV, 8 ad 2^{um}: “Si loquamur de idea *proprie*, secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei et generi, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines” (vert. eerste gedeelte in de tekst).

datgene uit, wat in het individuele schepsel is en zal dus alles moeten bevatten wat noodwendig is, opdat onder het toetreden van Gods wil de werkelijkheid haar opname en drage. Deze idee wordt dus zelf “individueel”, naar het getal van de individuen in de geschapen kosmos.³²

Intussen springt het in het oog, dat deze opvatting van de scheppingsideeën in de goddelijke logos zich niet wezenlijk laat verenigen met de aristotelische leer van de materie als principium individuationis. [aP410][aP411] Want de “idee” is, gelijk Thomas uitdrukkelijk vaststelt, “zuivere vorm” en hij wijst de neoplatonische opvatting van een “ideële materie” in de idee, die met wat goede wil zich nog met de aristotelische inzake het individualiserend beginsel had laten combineren, beslist af.³³

Vloeit dus de individualiteit van het geschapene voort uit de goddelijke *idee* als individueel oerbeeld, dan kan de individualiteit van de samengestelde substanties onmogelijk haar grond vinden in de *materie*. Hier helpt niet de onderscheiding tussen de idee als oerbeeld van het geschapene en de idee als abstract algemeenbegrip, waardoor in de theoretische denkactiviteit de vorm als algemeen type (species) uit de individuele dingen wordt geabstraheerd door ontmaterialisering. *Want de grondbeginselen van de aristotelische zijnsleer zijn hier in het geding.*

Volgens deze is de vorm slechts *type* (species), maar *geen individualiserend principe*.³⁴

De poging tot accommodatie van Aristoteles’ opvatting van de individualiteit aan de scheppingsleer met behulp van de neoplatonische logostheorie voerde in het thomistisch stelsel dus tot een nieuwe *antinomie*. [aP412]

De augustinische opvatting van de individualiteit en de oudere franciscaner richting in de scholastiek

Natuurlijk kon de bedoelde logosleer zelf zich niet van het Griekse vorm-materiemotief losmaken. Plotinos, trachtte het religieuze dualisme van dit motief in zijn idee

³² Zo Sertillanges, a.w. S.79.

³³ Vgl. hieronder volgende noot.

³⁴ Thomas schijnt de moeilijkheid zelf te hebben gevoeld. In *S. Th.* I, qu. XVI art. 3 behandelt hij de vraag of van alles wat God kent ook ideeën in Zijn geest aanwezig zijn. Tegen de bevestigende beantwoording wordt o.a. opgeworpen: “Deus cognoscit materiam primam, quae non potest habere ideam, cum nullum (sic) habeat formam” (God kent de eerste materie, die geen idee kan hebben, daar zij geen enkele vorm bezit). Hierop wordt geantwoord: “quia non ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est” (daar wij stellen, dat de materie door God geschapen is, maar niet zonder vorm, heeft dus de materie in zekere zin een idee in God, maar geen andere dan de idee van het compositum; want de materie heeft op zichzelf geen zijn en is als zodanig onkenbaar).

Maar de scheppingsidee van het compositum kan zelf weer alleen een *vorm* zijn *zonder materie*. Vgl. *S. C. gent.* 1, II c. 24: “formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia... nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum coeli”. De vraag blijft dus: waardoor wordt volgens de aristotelische metafysica deze vorm geïndividualiseerd, wanneer er werkelijk individuele ideeën in de goddelijke logos bestaan?

Dat de idee zelf een “ideële materie” zou hebben past in het geheel niet in Thomas’ stelsel. Want daar de scheppingsidee volgens zijn uitdrukkelijke uitspraak identiek is met de “essentia Dei”, zou een dergelijke onderstelling impliceren, dat in het goddelijk wezen zelf een zij het al ideële “materie” zou zijn, d.i. in de aristotelische gedachtegang: *onvolkomenheid*! Maar Gods wezen is immers *zuivere actuele vorm*? Hier openbaart zich nogmaals de principiële onverenigbaarheid van het vorm-materiemotief met het Schriftuurlijk grondmotief van de schepping.

In Plotinos’ neoplatonische theologie geldt althans dit bezwaar niet, omdat hier de goddelijke logos (nous) niet identiek is met de goddelijke al-eenheid, doch slechts een *uitstraling* uit zijn eenheid is, waarin reeds de verscheidenheid van denken en het gedachte - d.i. volgens Plotinos een relatieve onvolkomenheid - aanwezig is. En Plotinos verwierp bovendien de aristotelische categorieënleer, die de kwantiteit slechts als categorie van de materie liet gelden.

van de nog *boven de zijnsvorm verheven*, goddelijke al-eenheid te boven te komen. Maar hij wist het in zijn mystieke leer inzake de uitstraling van de verschillende trappen van *zijn* uit deze eenheid, slechts weer dialectisch - en dus bloot *in schijn* - op te heffen. Het licht van de goddelijke eenheid gaat in het proces van zijn trapsgewijze, steeds in helderheid afnemende, uitstraling ten slotte over in zijn tegendeel: de duistere diepte van de absoluut vormloze materie! Augustinus verving deze uitstralingstheorie natuurlijk door de goddelijke schepping en de neoplatonische nous door het goddelijk Woord als tweede persoon in de Goddelijke Drie-eenheid. Hij nam ook geen afzonderlijke scheppingsideeën aan voor ieder individueel ding of wezen, maar huldigde althans op dit punt de platonische opvatting, dat de idee als ondeelbaar geheel in haar universaliteit ook het individuele omvat.

Maar door de idee als scheppingsidee in de goddelijke Logos (het Verbum) te interpreteren, veranderde niets aan de Griekse opvatting van de individualiteit, die de laatste slechts in het polaire grondmotief van vorm en materie wist te benaderen.

Augustinus neemt op neoplatonisch voetspoor aan, dat ook de “geestelijke substanties” (de menselijke zielen en de engelen) behalve een wezensvorm een “materie”, zij het al een “geestelijke materie” (*materia spiritualis*), bezitten.³⁵

En in de *reële verbinding* van deze beide principes, [aP413] niet in een van beide bij uitsluiting, vindt hij de grond van de individuele existentie.³⁶

Deze augustijnische opvatting werd door Alexander van Hales († 1245) en diens leerling Bonaventura († 1274) tot schoolthese van de oudere augustijnse franciscaner richting in de hoogscholastiek³⁷ verheven. Vooral bij Bonaventura valt daarbij de accentuering van het materieprincipe als mede-individualiserend beginsel in de *composita* op, al houdt hij vast aan de augustijnische opvatting, dat “het principium individuationis creaturarum est coniunctio materiae cum forma”.³⁸ Dit wijst ongetwijfeld op het binnendringen van aristotelische motieven onder invloed van de algemene herleving van de studie van Aristoteles in de 13^e eeuw. Maar men mag niet vergeten, dat in de augustijnisch-franciscaner richting de “materie” zelf principieel anders werd gevat dan door Aristoteles en de aristotelisch-thomistische scholastiek.³⁹ Op dit punt komen wij hieronder terug.

Bonaventura stelt de kwestie inzake het principium individuationis in het scholastisch denken scherpen dan een van zijn voorgangers.

³⁵ De onderscheiding tussen de “materie” in het ideële rijk van de zijnsvormen (*eidè*) en de “materie” als vormloos substraat voor de wording van de zinnelijk waarneembare dingen, gaat op Plato zelf terug. Sinds de zgn. “eleatische” dialogen (Parmenides, Sophistès, Politicos) voert Plato een *eidetische* materie in, die in de eeuwige vormenwereld zelf de *verscheidenheid* waarborgt. In de dialoog *Timaios* wordt de *hulè* als substraat van alle wording in de zinnenwereld, de *χορά* (choora) genoemd. In zijn laatste ontwikkelingsfase, waarin de *eidè* met ideegetallen worden vereenzelvigd, laat Plato alle ideegetallen *na* de absolute eenheid ontspringen uit een verbinding van deze laatste met een ideële materie.

³⁶ *De Genes.* ad lit. V c.5 n.13; VII c.5 n.7, c.6 n.9, c.17 n.39; *Confessiones* XIII, 2.

³⁷ De jongere franciscaner school is die van Duns Scotus (± 1270-1308), waarop wij later terugkomen.

³⁸ *In Sent.* II Dist. III art. 2 qu. 3 (Opera Sixti V pont. max. iussu diligentissime emendata t. IV p. 55). Conclusio: “Creaturarum principium individuationis est coniunctio materiae cum forma”. (De bedoelde uitgave van de B’s werken raadpleegde ik uit de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek).

³⁹ Dit wordt uit het oog verloren door Assenmacher, a.w. S.33, en evenzeer door de neothomisten, die de aristotelisch-thomistische scholastiek als norm ook voor het verstaan en het beoordelen van de augustijnische aanvaardden, een fout, die men bij de thomisten geregeld kan constateren. Zo bv. ook in sterke mate bij Sertillanges *Le christianisme et les philosophes*, passim.

Hij legt de nadruk op de polaire tegenstelling binnen het kader van het vorm-materiethema tussen de filosofen, die het individualiserend beginsel exclusief in de *materie*, en die, welke het uitsluitend in de *vorm* zochten.⁴⁰ [aP414]

Wanneer hij nu deze beide uitersten afwijst en het augustinisch tussenstandpunt verdedigt, dan illustreert hij dit met het (aan Plato's dialoog *Theaitetos* ontleende) voorbeeld van het was en de daarin gedrukte zegels. Evenmin als het aantal zegels kan vermeerderd worden zonder het was, evenmin kan het was, dat tevoren één was, naar een veelheid "genummerd" worden zonder dat daarin verschillende zegels worden gedrukt. Vraagt men echter welke de voornaamste grond is, waarom men een individu een "hoc aliquid" (dit bepaalde individu) kan noemen, dan antwoordt Bonaventura: het *dit* zijn, het *hoc*, van het ding (en hier is blijkbaar bedoeld het zinnelijk waarneembaar ding) spruit in hoofdzaak voort uit de *materie*, krachtens welke de vorm een positie heeft in plaats en tijd; want de vorm is niet individueel zonder verbinding met de materie. Maar dat het *iets bepaalds*, een *aliquid*, is, dat dankt het aan de *vorm*. Want het *individu* heeft zowel *esse* (het *wezenlijk zijn* of de *essentia*) als *existere* (empirische werkelijkheid in ruimte en tijd). De *existentie* dankt de vorm aan de materie, maar het *actuele zijn* dankt de materie aan de vorm.

De individuatie ontspruit bij de schepselen dus uit een tweevoudig principe.⁴¹

Hieraan voegt Bonaventura nog een belangrijke opmerking toe ten aanzien van de *persoonlijke individualiteit van de mens*.

De persoonlijke onderscheidenheid, zo zegt hij, betekent zowel *singulariteit* als *digniteit* (waardigheid): voor zover zij singulariteit betekent, ontleent zij dit aan de verbinding van vorm- en materieprincipe, [aP415] waaruit dat, *wat is*, ontstaat. Maar naar de *digniteit*

⁴⁰ *In Sent.* II Dist.III art.2 qu.3 (geciteerde uitgave van de Opera t. IV p. 55), "Quidam enim innitentes verbo philosophi (scl. Aristotelis) dixerunt quod individuatio venit a materia: quia individuum supra speciem non addit nisi materiam. Et hoc ponebant: quia dixerunt universalialia solum dicere formas: et tunc primo tangitur materia, quando pervenitur ad hoc aliquid. Alii vero aliter visum est, scilicet quod individuatio esset a forma: et dixerunt quod ultra formam speciei specialissimae, est forma individualis. Et quod movit hos ponere illud, fuit quia intellexerunt ordinem in formis secundum generationem, et naturam esse per eundem modum, per quem ordinatur in genere: ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiae; et descendendo usque ad speciem. Et adhuc, illa forma non constituit individuum, quia non est omnino in actu, sed ultra hanc formam individualis subsequitur, quae est omnino in actu, sicut materia fuit omnino in potentia." (Sommigen namelijk, steunend op het woord van de wijsgeer (Aristoteles) zeiden, dat de individuatie van de materie komt; omdat het individu aan de species niets toevoegt dan de materie. En dit beweerden zij omdat zij zeiden, dat de universalialia alleen vormen betekenen; en dan raakt men in de eerste plaats de materie, wanneer men komt tot het individuele ding. Anderen daarentegen hadden een andere mening, namelijk dat de individuatie uit de vorm zou voortspruiten en zij zeiden, dat buiten de vorm van het engste species er nog een individuele vorm is. En tot deze opvatting werden zij hierdoor gebracht, omdat zij begrepen, dat de orde in de vormen overeenkomstig de voortplanting in de natuur op dezelfde wijze is als die naar het genus; zodat de vorm van het meest omvattende genus het eerst bij de materie komt, en zo bij afdaling tot aan de species. En tot hiertoe constitueert die vorm geen individu omdat hij nog niet volkomen actueel is, maar er volgt nog een laatste individuele vorm, die volkomen actueel is, zoals de materie volkomen in potentie is).

⁴¹ ib.: "Ideo est tertio positio satis plana, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum: sicut patet cum impressio, vel expressio sit multorum sigillorum in caera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine caera, nec caera numeratur nisi, quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras a quo veniat principaliter: dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco, et tempore. Quod sit aliquid: habet a forma. Individuum enim habet esse: habet etiam existere. Existere dat materia formae: sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio." (vert. bijna woordelijk in de tekst).

ib.: "non totaliter (individuatio) est a forma, quia forma nulla est individua, nisi propter coniunctionem sui cum materia" (de individuatie komt niet geheel van de vorm, daar geen enkele vorm individueel is tenzij wegens haar verbinding met de materie).

ontleent zij haar karakter in hoofdzaak aan de *vorm*. En het geldt zowel voor de menselijke als voor de engelpersonen.⁴²

Merkwaardig is hier de erkenning van een normatieve waarde van de *individuele* persoonlijkheid, haar “waardigheid”. Dat de grond van deze laatste in hoofdzaak in de *vorm* gezocht wordt, kan niet verwonderen. Het valt tegenover het thomistisch-aristotelisch standpunt te meer op, dat de dignitas slechts *in hoofdzaak* en *niet uitsluitend* op rekening van het vormprincipe gesteld wordt: het materieprincipe is in de augustijnse richting niet langer ontgoddelijkt: het heeft zelf een zekere “waarde” gekregen, gelijk wij nog zullen zien, krachtens een andere conceptie van de “prima materia”. Overigens blijkt uit het voorafgaande wel duidelijk, hoe ook Bonaventura, onder aristotelische invloed, in de individualiteit sterk de nadruk legt op het *bloot kwantitatieve*.

Waar nu de augustijnse denker het individualiserend beginsel in de verbinding van vorm en materie zocht moest de neoplatonische conceptie van de “ideële materie” (*materia spiritualis*) in de “geestelijke substanties” de “individuele onsterfelijkheid van de anima rationalis” redden.⁴³ De vorm kan zich niet zelf individualiseren, doch slechts in reële verbinding met een materie, zij het al hier een *ideële*.

En op zulk een grondslag ontbrandde de strijd tussen de oudere franciscaner en, de thomistische leer aanhangende, dominicaner school in de scholastiek, waarbij aanvankelijk zelfs onder de dominicanen zich enkelen als verdedigers van het augustinisme tegen Thomas keerden.

De averroïstische richting van Siger van Brabant

De loochening van de “individuele onsterfelijkheid” van de menselijke ziel op grond van het aristotelisch principe van de individuatie

De thomistische positie werd daarbij aanvankelijk verzwakt door de consequenties, welke de *latijns-averroïstische richting* in de aristotelische scholastiek uit Aristoteles’ opvatting van de materie als principium individuationis had getrokken. De leider van het averroïsme in Parijs, Siger van Brabant († 1282), zocht, evenals zijn Arabische leermeester, de grond van de individuele veelheid in de materie. Daar er nu volgens de aristotelische opvatting *zuivere vormsubstanties* bestaan, valt bij deze geen individualiserend beginsel aan te wijzen. Derhalve kan de anima intellectiva als substantie (die volgens Siger niet de vegetatieve en sensitieve vermogens van de menselijke ziel, maar uitsluitend het denkvermogen en het actieve intellect omvat, voor alle mensen [aP416] slechts één zijn, ook in *getal*, en kan van een individuele onsterfelijkheid geen sprake wezen.⁴⁴

⁴² ib.: “Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. Inquantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa coniunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Secundum dignitatem dicit principaliter rationem formae; et sic patet unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in Angelis”.

⁴³ *In Sent.* II d.17 a.1, q.2: “Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma: (al heeft de redelijke ziel een samenstelling uit materie en vorm). Thomas verwerpt deze opvatting met uitvoerige argumentatie. Zie *Summa Th.* 1, qu. LXXV art. V.

⁴⁴ *Quaestiones in tertium de anima* 13, 172, geschreven in de eerste periode van zijn onderwijs (1265-1270), waarin hij nog zuiver averroïst was. Voorts in het in 1272 (na het verschijnen van Thomas’ strijdschrift tegen het averroïsme *De unitate intellectus* van 1270) verschenen geschrift *De anima intellectiva* ed. Mandonnet 1899 (p.107, 28: 2^e partie 1908, p.165): “Natura que in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materie . . . Ergo (anima intellectiva) non debet multiplicari multiplicatione materie neque multiplicatione corporum humanorum”.

Deze - door Siger later grotendeels weer prijsgegeven⁴⁵ - opvatting dekte zich weliswaar niet met die van Aristoteles. Want deze vatte slechts de actieve nous (de *actueel* denkwerkzaamheid, niet het *denkvermogen*) als zuivere vormsubstantie (ousia) en hij liet deze nous niet als “ziel” gelden, omdat de laatste steeds “vorm van een lichaam” is. Maar de loochening van de “individuele onsterfelijkheid” van de menselijke ziel, die inderdaad uit Aristoteles’ “metafysische zielkunde” voortvloeide, was voldoende, om het aristotelische individualiseringsprincipe als zodanig tot mikpunt van felle kritiek van de zijde van de augustinische richting te maken.

Steeds bewoog zich deze echt scholastische strijd binnen het kader van het Griekse vorm-materiemotief, zij het al in zijn accommodatie aan het romanistisch synthesesmotief van natuur en genade. Geen ogenblik vinden wij hier de kritiek op de religieuze wortel gericht, waaruit de aristotelische metafysica met haar onaanvaardbare consequenties ten aanzien van de individualiteit voortvloeide. Geen ogenblik ook werd het metafysisch substantiebegrip zelf, waaraan zich deze individualiteitsbeschouwing vastknoopte, aan een transcendentale kritiek van uit het zuiver Schriftuurlijk grondmotief onderworpen.

Dit laatste treft te meer, omdat de oudere augustinische richting in de scholastiek in het algemeen vasthield aan de opvatting van de grote kerkvader, dat de naturalis ratio bij het zoeken van de eeuwige waarheid geen autonomie kan bezitten tegenover het licht van de goddelijke Openbaring, dat ons slechts in het geloof deelachtig kan worden.

Want dit wijst er op, dat ook de augustinische richting geen inzicht had in het eigenlijk *aanknopingspunt* tussen de christelijke religie en het wijsgerig denken, dat zij niet inzag, dat het Schriftuurlijk grondmotief van de religio christiana een *innerlijke reformatie* van heel de wijsgerige [aP417] en in het algemeen van de wetenschappelijke denkrichting moet te weeg brengen. Ook de augustijnse scholastiek bleef het echt scholastisch *accommodatiestandpunt* huldigen: geen *reformatie* van de wijsbegeerte zelf, maar *accommodatie* van de *Griekse* filosofie aan de kerkleer bleef hier het streven. Anders dan Augustinus zelf, leefde zij reeds geheel uit het romanistisch grondmotief van natuur en genade.⁴⁶ En daardoor werd de gehele strijd tussen augustinisme en thomisme dor en onvruchtbaar voor het christelijk denken.

⁴⁵ In het derde boek van zijn onuitgegeven geschrift *Quaestiones in libro de anima*, uitgegeven door het Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain in de verzameling *Les Philosophes Belges, Textes et études*, Tome XII vol. 1 (1931) door F. van Steenbergen. In 1942 verscheen hierbij in dezelfde uitgave als vol. II de belangrijke commentaar van Van Steenbergen *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, die mij door de Leuvense hoogleraren ten geschenke werd aangeboden met het eerste deel. Op pag. 600/1 merkt de schrijver op: “Notre philosophe demeure fidèle au principe fondamental du péripatétisme, selon lequel une forme séparée ne saurait être multipliée numériquement; d'autre part, les hésitations du *De anima intellectiva* touchant le monopsychisme ont abouti à l'abandon de l'hérésie pernicieuse ...” “La doctrine de l'âme intellectuelle que propose l'auteur de nos *Quaestiones* est très voisine de celle de saint Thomas. Cependant certaines formules diffèrent et il est permis de voir dans le vocabulaire technique de Siger une des causes de sa longue opposition à la thèse de l'union substantielle.”

⁴⁶ Slechts bij wijze van voorbeeld citeren wij hier de uitspraak van Henric van Gent, *Summa theol.* I, qu.2, no.26: “Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat sinceram veritatem... illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit.”

ib. n.5: “Sed in illa (scl. incommutabili veritate) nihil vidimus nisi speciali illustratione divina, quia ipse excedit limites naturae nostrae” (ik cursiveer). (Nu is het echter zo gesteld, dat de mens uit zijn zuiver natuurlijke vermogens niet kan reiken tot de regels van het eeuwige licht, opdat hij daarin schouwe de zuivere waarheid... deze biedt God aan wie Hij wil en aan wie Hij wil onttrekt Hij ze. Maar in die onveranderlijke waarheid zien wij niets tenzij door een bijzondere goddelijke verlichting, omdat dit de grenzen van onze natuur te buiten gaat), aangeh. bij M. de Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, p.178 note 3, p.179 note 1. Aan De Wulf worden ook de volgende citaten uit Henrik van Gents werken ontleend.

De strijd tegen Thomas' leer van de individuatie en de aanvankelijke veroordeling van deze laatste door het kerkgezag.

John Peckham en Willem de la Mare, beide uit de school van Alexander van Hales en Bonaventura, bestreden met grote scherptheit Thomas' individualiteitsleer met de wapenen van de augustijnse scholastiek. Zij wierpen zich op als verdedigers van het kerkelijk dogma.

Op 7 maart 1277 werden door Stephan Tempier, de bisschop van Parijs, onder de 219 meest averroïstische stellingen ook enige stellingen van Thomas, in het bijzonder zijn leer van het principium individuationis verworpen. Deze luiden als volgt: "Dat wijl de zuivere intelligenties (de engelen) geen materie hebben, God niet meerdere van dezelfde species zou kunnen scheppen." "Dat God de individuen van één species niet zonder materie kan verveelvoudigen." "Dat de vormen slechts door de materie voor deling vatbaar zijn."⁴⁷

Andere thomistische stellingen, m.n. *die inzake de eenheid van levensvorm in de mens*, waren reeds door de streng augustijnse dominicaner Robert Kilwardby als aartsbisschop van Canterbury en door diens onmiddellijke opvolger op deze aartsbisschoppelijke stoel John Peckham kerkelijk veroordeeld.

Zo greep de kerkelijke autoriteit op scholastische grondslag in de wijsgerige strijd in met officiële veroordeling van de thomistische individualiteitsleer, d.i. van dezelfde leer, die het r.k. kerkgezag later - terwille van hetzelfde scholastisch dogma inzake de "individuele onsterfelijkheid [aP418] van de anima rationalis" - impliciet zou sanctioneren! Niets toont duidelijker de gevaren van een verstrikking van de christelijke geloofstukken in de dilemma's van een geacommodeerde Griekse metafysica.

Negatie en vorm als individualiserend principe in de school van Henric van Gent

De verschillende houding ten opzichte van het probleem van de individuatie bleef ook in de verdere ontwikkeling van de scholastiek een van de meest prominente punten in de strijd van de augustijnse geest tegen de thomistische.

Hield de oudere franciscaner school in het algemeen sinds Alexander van Hales streng vast aan de augustijnse opvatting van de reële verbinding van vorm en materie als principium individuationis, zij het al ten dele met toenemende accentuering van de mede-individualiserende rol van de materie ten aanzien van de composita, buiten deze orde vinden wij bij sommige geheel of ten dele augustijns georiënteerde scholastici weer het *vormprincipe*, hetzij in samenhang met het platonisch principe van de negatie (ἁπλουν), hetzij zonder meer, tot individualiserend beginsel verheven.

Hier openbaarde zich weer de *polaire werking* van het vorm-materiemotief, die wij bij Bonaventura scherp geformuleerd vonden. De pogingen om het dilemma: vorm dan wel materie als principium individuationis, te boven te komen, strandden de een na de ander op het gemeenschappelijk pseudo-uitgangspunt van de scholastische metafysica: het *zijnsbegrip*. Want wij hebben gezien, hoe dit begrip zelf door het dialectisch grondmotief van de Griekse wijsbegeerte doortrokken bleef en dus geen werkelijke eenheid *boven* de polaire tegenstelling kon inhouden.

Henric van Gent († 1293), de Vlaamse "doctor solemnis" en een van de meest op de voorgrond tredende figuren in de augustijner richting van de 13^e eeuwse scholastiek buiten de franciscanerorde, bestreed Thomas' aristotelische leer inzake het principium individuationis met de wapenen ontleend aan Plato's dialoog *Sophistès*. Het individualiserend beginsel ligt volgens hem niet in de materie, gelijk Thomas had geleerd, maar in de *negatie*, in zoverre de vorm in het suppositum (de individuele substantie als subject) ongedeeld, individueel,

⁴⁷ n.81: Quod quia intelligentiae non habent materiam, deus non posset facere plures eiusdem speciei. n.96: Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. n.191: Quod formae non recipiunt divisionem nisi per materiam (bij Denifle, Chart. Univ. Par. I p.543 sqq. en Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^e partie, Louvain 1908, p.175-191).

singulier, ondeelbaar en *verschillend van de ontelbaar andere wezensvormen* is geschapen. De eigenlijke individualiteit schuilt dus in de *vorm*, maar slechts door uitsluiting van iedere identiteit met andere wezensvormen.

De platonische leer uit de *Sophistès* werd daarbij nog nader uitgewerkt. De negatie, waarin de individualiteit haar grond vindt, is nl. volgens hem van tweevoudig karakter: naar binnen sluit zij iedere mogelijkheid van veelelvoudiging en verscheidenheid van de vorm uit, en naar buiten iedere identiteit met de overige vormen.⁴⁸ De materie en de kwantiteit kunnen volgens hem niet de juiste grond en [aP419] oorzaak van de individualisering zijn.⁴⁹

De vraag, waarom ontologisch de “substantie” door negatie individueel en een enkeling is, wordt door de Vlaamse scholasticus niet meer voor “metafysische oplossing” vatbaar geacht. Dit weet slechts God in Zijn schepperswijsheid.⁵⁰

In platonisch-augustinische lijn verwierp Hendrik van Gent ook de neoplatonisch-thomistische leer, dat er een idee van het individuele “schepsel” in de goddelijke logos zou bestaan: De goddelijke scheppingsidee van de species omsluit in haar universaliteit ook het individu. Er bestaan dus geen bijzondere ideeën in God van de individuele schepselen.⁵¹

Daarentegen neemt hij een eigen idee van de materie van de zinnelijke dingen in de goddelijke geest aan,⁵² hetgeen weer, gelijk in de gehele augustinse scholastiek, een principieel andere opvatting van de *prima materia* dan in het aristotelisch-thomisme impliceerde.

Zijn leerling Gottfried von Fontaines († 1309), die overigens reeds sterke toenadering tot het thomisme vertoont met name in de kennisleer en in zijn positiekeuze tegen het “primaat van de wil” bij de grote kerkvader, bleef nochtans op gewichtige punten, en vooral in het individuatieprobleem Thomas’ aristotelisch standpunt verwerpen. Volgens hem ligt het principium individuationis in de *substantiële vorm*. Want uit de “*materia quantitate signata*” kan nimmer een *substantieel*, maar slechts een *accidenteel* onderscheid tussen de individuen voortspuiten.

De laatste zouden immers in dit geval slechts “*plura quanta*”, maar niet “*pluras substantiae*” zijn.⁵³ Deze kritiek kon overigens Thomas niet treffen, omdat deze, gelijk wij vroeger zagen, niet in de accidentele categorie van de kwantiteit als zodanig, maar in de materie als *substantieel principe* naar haar kwantitatieve deelbaarheid, het individualiserend beginsel zocht.

⁴⁸ *Quodlibeta* V qu.8 ed. Venetiensis 1608 t.I p.246 col.2: “Est igitur dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa... ut est terminus factionis, facta est indivisa omnia in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem” (vertaling bijna woordelijk in de tekst).

⁴⁹ *Quodl.* II, 8 pl.54: “Patet igitur clarissime, quod materia et quantitas non possunt dici praecisa ratio et causa individuationis”.

⁵⁰ *Quodl.* II, 8 fol.56: “Sed quales secundum substantiam sint differentes nescimus; solus autem deus, qui fecit eos, novit”.

⁵¹ *Quodl.* V qu.3 t.I p.230 col.3: “individua proprias ideas in Deo non habent.”

⁵² *Quodl.* I qu.10 t.1 p.13 col.3, aangehaald hieronder noot 38.

⁵³ Zie B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique* II, 2 p.149 note 1: “Ergo si in duobus individuis non sit alia et alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quae est quantitas... unum individuum differet ab alio solum accidentaliter sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem sive plura quanta, et non secundum substantiam sive non essent plures substantiae, quod est manifestum inconveniens”.

De gevaren van deze opvatting op scholastisch standpunt

Het nominalisme

Van thomistisch standpunt moest men steeds weer de vraag stellen: [aP420] Hoe kan de substantiële vorm zichzelf individualiseren. Men vreesde hier niet zonder reden de consequenties van een theorie, die in de “vorm” het principium individuationis zocht.

Immers in het kader van het vorm-materiemotief in aristotelische conceptie moet de vorm de rol van wet in de zin van substantiële, resp. accidentele, zijnsbepaling vervullen.⁵⁴ Wanneer echter de vorm als wetstype tenslotte in zichzelf volkomen zou zijn geïndividualiseerd, dan zou hij zijn bepalende en begrenzend functie tegenover de “materie” niet meer kunnen vervullen. Dan dreigde onmiddellijk de nominalistische consequentie, de loochening van de realiteit van de *algemene wezensbepalingen in het individuele ding* en de volledige denaturering van het wetmatige tot een subjectieve denkconstructie met als gevolg: de uitwissing van de metafysische grens tussen *essentia* en *existentia*.

Het scholastisch uitgangspunt maakte het onmogelijk de juiste verhouding tussen wet en subject te zien. Zo kwam men voor het dilemma te staan de individuele subjectiviteit òf in de “materie” òf in de vorm te laten ontspringen.

Gottfried von Fontaines gaf evenmin als zijn leermeester Henric van Gent, antwoord op de vraag, hoe het ontologisch mogelijk is, dat in het vormprincipe zelf het individualiserend beginsel kan schuilen. Beide verwijzen hier naar de goddelijke schepperswijsheid: God schept *werkelijke* dingen en deze hebben slechts *individuele* existentie. De algemene wezensbepalingen, aldus Gottfried von Fontaines, hebben geen werkelijke existentie maar worden als zodanig slechts door het intellect gevat.⁵⁵

Dit behoefde nog niet in nominalistische zin te zijn bedoeld, maar opende niettemin op gevaarlijke wijze de deur voor nominalistische gevolgtrekkingen, doordat hier verzuimd werd ook de algemene wezensbepalingen van het ding met dezelfde nadruk op Gods scheppingsdaad terug te voeren. Daar men eenmaal begonnen was de Schriftuurlijke scheppingsidee met het Griekse vorm-materiemotief te infecteren, dreigden inderdaad allerlei gevaren, wanneer men de “vorm” een functie wilde laten vervullen, die zijn bijzondere betekenis ten opzichte van de materie weer dreigde teniet te doen, ofschoon, gelijk wij zagen, niet minder grote gevaren lagen in het aristotelisch-thomistisch standpunt.

Intussen kan niet worden ontkend, dat in de verlegging van het individualiserend beginsel in de vorm de duidelijke tendens school te breken met de vroeger gesignaleerde religieuze depreciatie van de individualiteit in de aristotelisch-thomistische leer. Reeds in de oudere franciscanerschool van Oxford met haar sterke experimenteel-natuurwetenschappelijke [aP421] en mathematische belangstelling, werd aan het individuele in de dingen van de ervaringswereld de volstrekte prioriteit boven het algemene in de genera en species toegekend. En Roger Bacon, tijdgenoot van Bonaventura, ging zelfs zo ver de gehele vraag inzake een principium individuationis als *dwaas* te kwalificeren en de grond van de individuele existentie uitsluitend in Gods scheppingsdaad te zoeken.⁵⁶

Op nominalistisch standpunt moet uiteraard het metafysisch probleem inzake het individualiserend beginsel vervallen. Maar zolang men aan de Griekse zijnsleer met haar

⁵⁴ Vgl. hierbij de uiteenzetting van Sertillanges, *Der Hg. Thomas v. Aquin*, S.114) over de verhouding van het thomistisch substantiebepaling tot het wetsbegrip, waar eveneens het *vormprincipe* met het eigenlijk wetmatige wordt vereenzelvigd en zijn uitspraak t.a.p. S.542 “Das Gesetz des Körpers aber ist die Seele” (nl. als vorm).

⁵⁵ ib. p.150 note 1: “Res non existunt nisi singulariter prout nomine proprio significantur: communiter autem sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur”.

⁵⁶ Assenmacher, a.w. S.36 noot 3: “Ista quaestio est stulta, quum supponit, nihil aliud posse reperiri quod causat individuum, nisi species et aliquid cum specie. Et cum quaeritur... quid est causa individuationis, quaerendum est ab illis, quid facit universalis eorum esse universalis... et non possunt dicere quod creator facit quod libet, secundum quod proprietas eius exigit et ideo materiam primam fecit singularem...”

vorm-materiemotief bleef vasthouden, moest de uitschakeling van dit metafysisch probleem het inderdaad gerechtvaardigde verzet oproepen van alle scholastici, die het nominalistisch standpunt verwierpen. *Om het probleem inzake het principium individuationis inderdaad als een vals gesteld probleem te mogen kwalificeren, moest het christelijk denken eerst de Schriftuurlijke visie op de verhouding van wet en subject terugwinnen.* En dit was binnen het kader van het vorm-materiethema niet mogelijk.

Zo kan het dus niet verwonderen, dat in de jongere franciscanerschool van Oxford, gegrondvest door Johannes Duns Scotus († 1270-1308), de vraag naar het individualiserend principe weer in volle metafysische scherpte aan de orde kwam.

Deze “doctor subtilis”, naar Dilthey’s getuigenis de scherpzinnigste denker, welke de middeleeuwse scholastiek heeft voortgebracht, moet worden beschouwd als de renovator van de augustinische traditie in de oudere franciscanerschool van Alexander van Hales, maar in een richting, die het reeds in deze school te constateren infiltratieproces met aristotelisch-thomistische denkbeelden duidelijk accentueert.

In zijn kennisleer staat hij, onder afwijzing van de augustinische verlichtingsleer reeds volledig op het standpunt van de autonomie van de naturalis ratio, zij het al, dat hij - in tegenstelling tot Thomas - van een theologia naturalis weinig overlaat. Zijn (naar de traditie van de Oxforder franciscanerschool aan de mathesis georiënteerd) wetenschapsbegrip deed hem de grenzen van de natuurlijke rede op theoretisch gebied veel enger trekken dan Thomas.

Zo acht hij althans in een deel van zijn geschriften⁵⁷ ook de onsterfelijkheid van de anima rationalis en haar ontstaan door goddelijke schepping niet redelijk te bewijzen.

Op een gehele reeks onderling samenhangende punten bleef Duns Scotus echter de verdediger van het oude augustinische gedachtegoed van de franciscanerorde, dat hij met nieuwe scherpzinnige argumenten tegenover de aristotelisch-thomistische opvattingen stelde.

In dit [aP422] opzicht bleef hij de representant van de anti-thomistische franciscaner geest.

Zijn leer van het principium individuationis moet m.i. worden gezien als een poging de door Alexander van Hales en Bonaventura weer opgenomen augustinische opvatting metafysisch te verscherpen en te verdiepen.⁵⁸ Is de reële verbinding van vorm en materie in alle schepselen zonder onderscheid, ook bij de “geestelijke substanties”, het individualiserend beginsel, dan moet in het *wezenlijk zijn* van de creaturen zelf een differentia individualis (individueel onderscheid) aanwezig zijn.

Dan kan dus het principium individuationis nòch in de vorm, nòch in de materie als zodanig schuilen. Het moet dan in het *zijn* van de substantie zelf te vinden wezen. Met grote nadruk verdedigt Duns Scotus tegenover Thomas, dat in de individualiteit van de samengestelde substanties niet een onvolkomenheid, maar een *volkomenheid* is te zien. Want

⁵⁷ Daarentegen verdedigt hij de bewijsbaarheid van deze stellingen in zijn *Quaestiones in Metaphysicam* XII qu.2, no.2; qu.10 no.2; *De rerum principio* qu.10 art.1 no.3 sqq (dat echter waarschijnlijk niet van Scotus zelf is) en zijn *Quaestiones quodlibetales* qu.21, no.15.

⁵⁸ In ongeveer gelijke zin wordt Duns Scotus’ individualiteitsleer opgevat door Minges, *Suarez und D. Scotus* (phil. Jahrbuch 1929 S.337) en Klug, *Die Lehre des Joh. Duns Scotus über Materie und Form nach den Quellen dargestellt* (Phil. Jahrb. 1917 S.58), beide contra de door Suarez verspreide interpretatie als zou Duns het pr. indiv. in de vorm zoeken.

als “ultima realitas” kan de individuele existentie geen onvolkomenheid zijn.⁵⁹ In dit opzicht krijgt de reeds in de oudere Oxfordse franciscanerschool, met haar sterk empirisch-natuurwetenschappelijke belangstelling, geaccentueerde positieve waardering van het individueel gegeven, bij Duns Scotus slechts een diepere metafysische fundering.

Het “ens individuans”, als laatste metafysische grond van de individualiteit in de dingen zelf, is de zgn. *haecceitas*. Gelijk uit het animal (zinnelijk levend wezen) homo (de mens) wordt, doordat bij het (zinnelijk) “levend zijn” de specifieke differentie van de “humanitas” komt, zo wordt uit “homo” weer Socrates, doordat zich bij de generieke en specifieke wezenheden de individuele differentie: de “Socratitas” (het Socrates zijn) voegt. Hier is ongetwijfeld niet de platonische dialectiek, maar de aristotelische logica aan het woord. Zijn dus de “entia individuantia” de ware individualiserende beginselen, dan mag de “vorm” niet, gelijk in het aristotelisch-thomisme, met het “universele” worden vereenzelvigd. Dan zijn veeleer vorm en materie in de individuele substantie gelijkelijk door de *haecceitas* geïndividualiseerd. Henric van Gents principe van de negatie wordt dus door een positieve zijnsbepaling vervangen. Op de grondslag van de scholastische zijnsleer met haar transcendente bepalingen verdedigt Duns het standpunt, dat slechts aan een *positieve* wezenheid het transcendente predicaat van de *eenheid* kan toekomen en dat iedere bijzondere positieve entiteit ook haar bijzondere, alleen *haar* toekomende eenheid bezit.

Daaruit volgt, dat ook de individuele eenheid als laatste eenheid van een ding in een positieve entiteit (wezenheid) moet zijn gegrond, die als zodanig formeel verschillend is van de algemene natuur van het individu. [aP423]

Al zoekt Duns Scotus dus niet, gelijk lange tijd op Suarez’ voetspoor werd aangenomen, het individualiserend beginsel in de *vorm*, wel kan men zeggen, dat de grondlegger van de jongere franciscanerschool, in tegenstelling tot Bonaventura, het *accent* van de individualiteit op de *individuele vorm* legt, waar hij schrijft, dat de individuele vorm het eerste distinctieve (onderscheidings)beginsel is en de natuur van het ding in numerieke eenheid bepaalt.

Tegen de nominalistische gevolgtrekkingen uit de individualisering van de vorm als zodanig heeft de grote Schotse scholasticus zich met kracht verzet. Hij wil volkomen op “realistische grondslag” blijven.

De algemene wezenstypen van de dingen, hebben ook volgens hem, evenals voor Thomas, een drievoudige realiteit: *ante rem* als scheppingsidee in de goddelijke geest, *in re* als *essentia* of *quidditas* van het ding en *post rem* als het door het intellect uit de dingen geabstraheerd *begrip* van het wezen. Wanneer het algemene, waarop alle wetenschappelijke kennis gericht is, gelijk het nominalisme wil, bloot in het menselijk denken bestaan zou hebben *zonder grondslag in de realiteit van de dingen*, dan zou volgens hem de metafysica en de wetenschap in het algemeen, in *logica* opgaan.⁶⁰ De individuele substantie is naar zijn

⁵⁹ In II Sent. dist.III qu.6 (dit is de geweldige commentaar van Scotus op de Sententiae van Lombardus) uitg. Vives-Paris 1893: “sicut unitas in communi sequitur entitatem in communi, ita quaecunque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter qualis est unitas individui consequitur per se aliquam entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se realis, ut probatum est: igitur consequitur entitatem aliam determinantem istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum, cuius haec est unitas, perfectum est de se”. (Zoals de eenheid in het gemeenschappelijke het wezen in het gemeenschappelijke volgt, zo volgt iedere substantiële eenheid een zeker wezen: derhalve volgt de substantiële eenheid, welke de eenheid van het individu is op zichzelf een zeker wezen; zij volgt echter op zichzelf niet het wezen van de (algemene) natuur (van het ding), wijl deze een eigen en in zichzelf reële eenheid bezit, gelijk bewezen is: derhalve volgt zij een andere eenheid, welke die van de algemene natuur bepaalt: en deze zal de (individuele) substantiële eenheid aan het ding geven met het wezen van de algemene natuur, omdat het geheel waarvan zij de eenheid is, van zichzelf volkomen is.”

⁶⁰ *Theoremata subtilissima* IV n.1: “ita quod universalis non sunt *fictiones intellectus*, tunc enim nunquam in quid praedicarentur de re extra, nec ad definitionem pertinerent, nec metaphysica differet a logica; immo omnis scientia esset logica.”

wezen één. Maar zoals het menselijk intellect door de zgn. “*distinctio formalis ex natura rei*” de genera, species en differentiae specificaе als algemene metafysische zijnsgraden (gradus metaphysici) uit deze natuurlijke wezenseenheid kan abstraheren, zo kan het ook de “haecceitas”, de “individuele differentie”, als de positieve individuele zijnsgraad, die aan de algemene zijnsgraden is toegevoegd, door formele onderscheiding uit de natuur van het ding abstraheren.⁶¹

Hier openbaart zich zelfs tegenover Thomas een verscherping van het realistisch standpunt.

Het kennistheoretisch verschil tussen Thomas en Duns

Volgens Thomas heeft het universele slechts naar zijn *inhoud* en *grond* [aP424] (fundamentaliter) in de individuele composita reëel bestaan, terwijl het als “zuivere vorm” (formaliter) slechts in de menselijke ziel actueel aanzijn krijgt. Dit laatste geschiedt dan door een innerlijke omvorming van het materiële individuüm in het zinnelijk beeld (phantasma) en vervolgens door een innerlijke omvorming van het door het passieve intellect ontvangen zinnelijk beeld in een “zuivere vorm” door het actieve intellect (intellectus agens).

De abstractie van de materie en de individualiteit, welke de denkactiviteit hierbij verricht, is maar niet als een bloot-*logische* gedacht, maar als een *ontologische* abstractie, die een totale *omvorming* van het bloot-zinnelijk gegeven tot een “puur-geestelijk” wezen teweegbrengt. In het “individuele ding” is als zodanig het zinnelijk beeld slechts “potentieel” aanwezig en in het zinnelijk beeld is op zijn beurt de algemene vorm slechts “potentieel”, naar de mogelijkheid aanwezig. De “potentie” moet door een werkzaamheid van hoger orde tot “actualiteit” worden verheven. En dit wordt, wat de “universalia” betreft, eerst door de begripswerkzaamheid (het zgn. “actieve intellect”) bewerkstelligd. Dit kennistheoretisch standpunt hangt onverbrekkelijk samen met de aristotelisch-thomistische zijnsleer en het daarin geworteld substantiebegrip. Als de “materiële substantie” als zodanig geen relatie heeft tot de menselijke kennis, die als begripkennis uitsluitend op de universalia is gericht, en haar “zijn” uit “vorm” en “materie”, actualiteit en potentie is samengesteld, dan moet de menselijke kennis inderdaad een innerlijk *omvormingsproces* zijn, waarbij de “materiële vormen”, die als zodanig slechts in een materieel-individuele substantie belichaamd zijn, tot een geheel andere “zuiver-geestelijke zijnswijze” worden omgevormd.⁶²

Op dit punt is Duns Scotus echter meer “realistisch” dan Thomas. Al geeft hij toe, dat de universalia of algemene wezenheden *als zodanig* niet actueel zijn, maar slechts in de individuen bestaan hebben, zo wil hij toch het algemene type ook *formeel* in het individuele ding handhaven en het dus in zijn algemeenheid niet eerst in de menselijke geest tot vorm laten komen. Dit bedoelde Scotus met zijn beroemde “*distinctio formalis ex natura rei*”.

Naar deze opvatting heeft ieder schepsel een dubbele eenheid: de *individuele* en de *formele*. De formele eenheid vindt haar grond in het “formele wezen”, dat op zichzelf indifferent tegenover de individuatie is; het kan weliswaar slechts in de individuen werkelijk zijn, maar het gaat toch van nature als “algemeen wezen”, aan het individuele vooraf. [aP425]

⁶¹ Scholion ad *Sent* II d.3 p.1 art.2, qu.2 n.2: “entitas essentiae specificaе superaddita et ex parte rei formaliter ab ipsa distincta-differentia individualis (haecceitas) sicut natura specifica per differentiam specificam ita individuum per haecceitatem”.

⁶² Vgl. Sertillanges, *Der hl. Thomas v. Aquin* (übers. d. Grosche) S.635 “Wenn die geistige Erkenntnis so auf dem Wege eines “Abziehens” vorgeht und von den Gegenständen nur den allgemeinen - allen von der Art der Gattung umfaszten Einzeldingen gemeinsamen - Rahmen erfasst, so versteht es sich von selbst, dasz das Einzelding - zum wenigsten direkt - keine Beziehung zur geistigen Erkenntnis hat. Das Einzelding ist Gegenstand des Sinnes; in der geistigen Erkenntnis wird es nur indirekt erfasst, indem der Verstand, der auf seinen Akt zurückgreift und ihn beurteilt, so wie er ist, dort - gegenseitig voneinander gefordert - einmal das Prinzip dieses Aktes findet, nämlich die geistig erkennbare *Form*, und dann den Ursprung dieser Form, nämlich das *Bild*, und endlich den Ursprung des Bildes, nämlich das äuszere *Einzelding*.”

De individualiteiten ontstaan hierdoor, dat de algemene wezensnatuur verschillende individuele eigenaardigheden al naar gelang van de verschillende individuen aanneemt. Dan moet dus de algemene wezensnatuur van een ding ook reeds formaliter - d.i. als algemene vorm - reëel in de individuele substantie aanwezig zijn. De substantiële vorm behoudt dus ook in de uiteindelijke individualisering mede zijn *algemene* wezenstrekken, die op de menselijke kennis betrokken zijn. De generieke en specifieke eigenaardigheden zijn m.a.w. in de dingen niet bloot *potentieel* of *virtualiter*, gelijk Thomas leerde, maar formaliter voorhanden.

Met deze opvatting van de universalia hangt een belangrijk kennistheoretisch verschil tussen Duns Scotus en Thomas samen. Wel sluit de Schotse scholasticus zich tegenover de augustinische verlichtingsleer, volgens welke de anima rationalis de ideeën in de goddelijke logos onmiddellijk door goddelijke verlichting schouwt onafhankelijk van de zinnelijke waarneming, bij de aristotelisch-thomistische opvatting aan, dat het intellect de algemene wezensbegrippen slechts door abstractie uit de zinnelijke waarneming kan vormen; maar toch leert hij tegenover Thomas, dat het intellect zich onmiddellijk op het individuele richt en dit laatste *eerder* kent, dan het algemene.⁶³

Is de vorm niet door de materie geïndividualiseerd, maar in laatste instantie door de differentia individualis intrinsiek individueel, dan moet ook het individuele verschil tussen de dingen rechtstreeks, en zelfs voor de algemene kenmerken intelligibel zijn.

De scotistische individualiteitsleer vermeed uiteraard de moeilijkheden en innerlijke tegenstrijdigheden, waarin de thomistisch-aristotelische zich verstrikte ten aanzien van de individualiteit van de “zuiver-geestelijke substanties”. Duns Scotus huldigt in de lijn van de augustinische-franciscaner traditie de opvatting, dat alle geschapen substanties, ook de animae rationales en de engelen, vorm en materie hebben. Maar hij behoeft bij de geestelijke substanties het principium individuationis niet in de “materia spiritualis” te zoeken. Ook bij de menselijke zielen en de engelen is de “differentia individualis” van het wezen het individualiserend principe.

En de nominalistische consequenties van de leer van de differentia individualis trachtte Scotus af te snijden door de boven uiteengezette ultra-realistische theorie inzake het ook *formeel* bestaan van de universalia in de individuele dingen.

Kritiek op Scotus' individualiteitsleer

Overzien wij nu deze scotistische theorie, dan is het duidelijk, dat de Schotse scholasticus poogt boven het dilemma *materie* dan wel *vorm* als principium individuationis, uit te komen, door de individualiteit uit een soort worteleenheid van het substantiële zijn te laten ontspringen. Wij hebben in ons eerste artikel gezien, dat het metafysisch substantiebegrip [aP426] zelf gevat werd als een “worteleenheid” van het ding, als een eenheid *boven* de verscheidenheid van zijn accidenteële eigenschappen, en dat juist in deze trek de verborgen religieuze ondergrond van dit begrip aan het licht trad.

Wij zagen toen ook, dat het metafysisch substantiebegrip in zijn verworteling in de Griekse zijnsleer onmogelijk zulk een worteleenheid *boven* de polaire tegenstelling van het vorm-materiemotief kan bieden, gelijk trouwens de anorganische dingen alsmede de planten en dieren *geen zelfstandige worteleenheid bezitten*.

Maar dan kan ook Scotus' differentia individualis in wezen niets bieden wat boven de oude augustinische opvatting inzake de reële verbinding van vorm en materie als individualiserend beginsel uitgaat. De gehele opvatting, dat de individuele differentie als een “laatste zijnsbepaling” boven de generieke en specifieke wezensbepalingen wordt “toegevoegd” (superadditus), wijst op dezelfde miskennis van de intrinsieke *structuur* van

⁶³ Vgl. *de rerum principio* qu.13 a 3 n.28-33; ib. n.44: “Unde fundamentum originale, a quo movetur omnis cognitio, dico radicaliter est esse actuale”. Ook wanneer dit geschrift niet van Scotus zelf maar van zijn leerlingen is, staat toch wel vast, dat deze opvatting typisch *scotistisch* is.

de individualiteit als in het aristotelisch-thomisme. De subjectieve individualiteit “voegt” zich niet “toe” aan haar intrinsieke structuur, die haar *wetstype* is, maar kan zich slechts *in* haar eigen structuurtype openbaren.

En zij kan geen “laatste zijnsbepaling” *boven* haar structuurprincipe zijn, omdat zij alleen *in* haar *structuur* bepaald is.

Doordat ook de scotistische school bleef vasthouden aan het metafysisch substantiebegrif in het kader van de Griekse zijnsleer, kon zij uiteraard evenmin als de thomistische scholastiek, oog hebben voor de religieuze worteleenheid van de individualiteit in de menselijke natuur. Ook voor haar blijft de menselijke ziel de abstracte anima rationalis als “geestelijke substantie”. Duns Scotus huldigt, geheel in de lijn van de augustijnse franciscaner traditie de leer, dat het organisch materieel lichaam een eigen zelfstandigheidsvorm, de zgn. *forma corporeitatis* bezit, die de eerste materie eerst geschikt maakt tot opneming van de uiteindelijke wezensvorm van het lichaam: de *anima intellectiva*.⁶⁴

⁶⁴ *Reportata Parisiensia* (Opus Parisiense) IV dist.11, qu.3 n.22: “sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam potentialis respectu animae intellectivae, *quia per illam formam corpoream organicam* ultimate disponitur materia ad susceptionem animae intellectivae.”

[§5]

De augustinische opvatting inzake de “prima materia” en haar betekenis voor de opvatting van ziel en lichaam als twee substanties

Aan deze traditionele leer van de franciscaner school lag een reeds vroeger gesignaleerde opvatting van de prima materia ten grondslag, die van de aristotelisch-thomistische principieel afweek. Wij moeten thans op dit punt nader ingaan, omdat daarmee ook een andere conceptie van het substantiebegrip samenhangt, die reeds Augustinus bracht tot de opvatting van het “materielichaam” als een eigen (zij het al onvolledige) “substantie”, onderscheiden van de zuiver geestelijke substantie, de anima rationalis, die zich met dit lichaam verbindt.

Deze verscherpt dualistische constructie inzake de verhouding van ziel en lichaam, die, gelijk wij zullen zien, door Thomas weer aan de [aP427] aristotelische constructie wordt aangepast, is zowel van zuiver-platonisch als van aristotelisch standpunt eenvoudig onbegrijpelijk. Zij wordt eerst verstaanbaar vanuit Augustinus’ opvatting van de “eerste materie”.

Volgens de grote kerkvader was de “aarde”, waarvan in de beide eerste verzen van Gen. I gesproken wordt, identiek met de “prima materia”, die door God nog zonder enige vaste vorm werd geschapen, terwijl de schepping van de “hemel” op de zuiver geestelijke wereld van de engelen zou slaan. God heeft echter in de “oermaterie” van meet af de kiemen (rationes seminales) van de lichamelijke schepselen gelegd, op welke ontwikkeling de orde in de tijdelijke kosmos berust, een gedachte ontleend aan de stoïsche leer van de λογoi σπερματικοί (logoi spermatikoi). Dan moest dus aan deze eerste materie ook inderdaad, gelijk de oudere Stoa leerde, reeds *als zodanig* een actuele zelfstandigheid (*ousia*) toekomen en kon ze niet met Aristoteles als een bloot “potentieel zijn” (dunamei on) worden gevat. Zij is van meet af door God toegerust met werkzame ontwikkelingskiemen, waaruit door de werking van de natuurlijke agentia lichamelijke vormen ontstaan.¹

De stoïsche opvatting inzake de prima materia tegenover de aristotelische

Deze conceptie van de “prima materia” week wel sterk af van de gerijpte aristotelische. Volgens de laatste heeft de “eerste materie” (πρωτη ὄλη) als zodanig nimmer *actueel zijn*, doch is zij slechts een *zijnsprincipe*, dat als zodanig het volstreckte tegendeel is van het *vormprincipe*! Actueel zijn komt aan de materie eerst toe door de *vorm*.

Daarom bestreed Aristoteles ook de door hem aan de *Pythagoreërs* en *Speusippos* toegeschreven opvatting, dat het zaad er eerder zou zijn dan de plant, het dier en de mens.² Het zaad komt van het volmaakte levend wezen, niet omgekeerd.

De oudere Stoa daarentegen vat de eerste materie als een werkelijke substantie (*ousia*) waarin de “vormen” reeds potentieel als *werkzame ontwikkelingskiemen* (dus niet als reeds volkomen vormen) aanwezig zijn. Deze zgn. logoi spermatikoi zijn dus zelf van materiële aard, zij zijn uitvloeisels uit het materieprincipe zelf als *werkend* principe (ποιούν). Als *werkend* principe is de materie, gelijk de Stoa in Heraclitus’ lijn leert, *goddelijk*, is zij “oorzaak”, oorsprong van het ontstaan van de individuele vormdingen. Als *lijdend* principe (πάσχον) is de materie passief, inert, bekwaam tot het opnemen van alle mogelijke vormen. Maar het onderscheid tussen passieve en werkzame materie is slechts graadueel: de laatste is slechts van fijner structuur, zij is een *vurig pneuma*, dat de grovere materie als haar “logos” doordringt. En dit vurig pneuma is de *stoïsche godheid*, die dus zelf *materieel* wordt gevat.

¹ De Genesi ad litteram 2, c II.

² Met Λ (cap.7) 1072b in fine en 1073a.: “Want het zaad is uit iets anders, dat vroeger en volkomen is, en niet het zaad is het eerste, maar het volkomen levend wezen.”

Werkzame en passieve materie zijn echter niet te scheiden. [aP428] De godheid woont in de passieve materie als vormgevend beginsel.³

Natuurlijk moest deze stoïsche leer van de *prima materia* eerst duchtig aan de kerkelijke scheppingsleer worden “geaccommodeerd” en van haar “materialistisch”-pantheïstische trekken worden ontdaan, zou zij voor “theologisch gebruik” pasklaar worden. Daartoe moest eerst de stoïsche opvatting inzake het “materieel” karakter en de materiële oorsprong van de *λόγοι σπερματικοί* worden uitgeschakeld.

De neoplatonische conceptie van de *logoi spermatikoi*: geen reële verbinding van vorm en materie

Dit was reeds geschied in het neoplatonisme, dat evenzeer de leer van de *logoi spermatikoi* had overgenomen, maar met *principiële uitschakeling van de stoïsche leer van de prima materia*.

Plotinos knoopt aan bij de platonische conceptie van de “wereldziel”,⁴ door de “demiurg” in het aanzijn geroepen als volmaakte afbeelding van de idee van het “zooion”, het alle mogelijke soorten van levende wezens omvattend oertype. Bij hem wordt deze wereldziel de derde “hypostase” of het derde principe van de godheid.

Haar eerste “hypostase” is het boven de zijnsvorm verheven en *dus* zelf niet als “substantie” te vatten, absolute *ene* (τὸ ἐν), dat als het licht uit zijn volheid uitstraalt de tweede hypostase (die wèl *ousia* of substantie is): de *nous* met de volheid van de ideeënwereld, die in het *zijn* van de *logos* begrepen is. Uit deze tweede hypostase straalt de derde uit: de “ziel”, d.i. primair de “wereldziel”, aan welker substantie de individuele mensen-, dieren- en planten deel hebben, en waarvan zij slechts fragmenten zijn. Deze “wereldziel” is naar haar “zijn” de intelligibele wereld van de *nous* zelf, maar meer verdeeld dan de laatste. Zij is bestemd om de onmetelijke rijkdom van de intelligibele wereld met haar individuele ideeën op haar beurt in verzwakte mate te doen uitstralen in de “materie” en op die wijze aan de niet-goddelijke zinnenwereld de afstraling van de eeuwige zijnsvormen mede te delen, die zich voorbijgaand in de eeuwige stroom van het worden, in de duistere materie “aftekenen”. De “ideeën” worden in de “ziel” tot “logoi”, die onmiddellijk op de zinnelijke dingen als vormprincipe afstralen.

Hierbij komt geen enkele reële of substantiële verbinding van “vorm” en “materie” tot stand, gelijk in de aristotelische metafysica, en nog minder is de “vorm” hier potentieel eigen aan de eerste materie als haar (zelf materiële) logos spermatikos, gelijk in de stoïsche natuurleer.

Er blijft een absoluut dualisme tussen beide grondprincipes van het Griekse vorm-materiemotief: Het zinnending is volgens Plotinos slechts een voorbijgaande afstraling van de vorm in de materie, die de [aP429] *hulè* evenmin intrinsiek verandert als het licht de lucht, welke het vervult.⁵

Het neoplatonisme blijft op dit punt in de lijn van Plato, die evenmin een *substantiële* verbinding van wezensvorm en materie in de zinnelijke wereld aanvaardt, maar de *ousia* volstrekt *transcendent* aan de materie vat.

³ Diog. Laert. 7, 134, st. v. fr.II no.300: δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὑλήν, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αἰτῇ λόγον, τὸν θεόν (zij meenden, dat er twee oorsprongprincipes van alle dingen zijn, het *werken* en het *lijdende*, en dat het laatste is de kwaliteitsloze substantie, de *hulè*, het werkende principe daarentegen de in haar werkzame *logos*, de godheid).

⁴ Ontwikkeld in de dialogen *Phaidros* en *Timaios*.

⁵ *Enn.* III, 6, 6 sq; II 4, 6 sq. Vgl. hierbij E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* tome I (1928) p.461.

De augustinische opvatting staat dichter bij de stoïsche en aanvaardt een verbinding van vormpotentie en materie in half-aristotelische geest

De augustinische opvatting van de logoi spermatikoi sluit zich in zoverre nauwer aan bij het stoïsch materiebegrip, dat zij zich de “eerste materie” gevuld denkt met rationes seminales, die, naar het oerbeeld van de scheppingsideeën in de goddelijke Logos, van meet af door God als actieve potenties in de eerste materie zijn gelegd. In deze zin kon Augustinus zeggen, dat de aarde vol is van “zaden” niet slechts van planten, maar ook van dieren.⁶ De planten- en dierenzielen zijn (in tegenstelling met de “redelijke ziel” van Adam, die door God *afzonderlijk* zou zijn geschapen) hier dus gevat als werkelijke vormprincipes, die in de “eerste materie” als rationes seminales door God zijn ingeschapen. Zij zijn niettemin zelf niet van materiële aard zijn, gelijk de Stoa leerde, maar als immateriële actieve potenties in die materie gelegd, en van de laatste afhankelijk.⁷ Deze immaterialisering van de logoi gaat ongetwijfeld in neoplatonische lijn.

Maar Augustinus aanvaardt in aristoteliserende zin een *substantiële verbinding van vorm en materie* en wijkt daarmee principieel zowel van Plato als van het neoplatonisme af.

En op deze grondslag ontwikkelde zich de opvatting van de prima materia in de augustinische scholastiek.

Volgens Henric van Gent is zij een werkelijk, tot opnemning van de vormen bekwaam substraat, beantwoordend aan een eigen scheppingsidee in de goddelijke Logos.⁸ En in echt scholastische trant wordt in [aP430] de materie niet minder dan een *drievoudig* zijn onderscheiden: een *esse simpliciter* of *esse primum*, dat zij door een zekere deelname aan Gods wezen bezit, in zoverre zij door de schepping werking Gods is;⁹ een *esse secundum*, waardoor zij een bekwaamheid tot opnemning van de vormen is (quo est formarum quaedam capacitas) en dat zij van nature bezit, in zoverre van de vorm verscheiden is, en eindelijk een *esse tertium*, dat de materie van de vorm ontvangt, in zoverre de laatste de potentie van de materie volmaakt. Van deze aard is het zijn, dat de materie in haar volkomen werkelijkheid (in actu) heeft en waardoor zij een volmaakte actuele existentie bezit.¹⁰

⁶ De trinitate lib.7, c.8, t.3. Vgl. hierbij het gehele derde boek van *De Genesi ad litt.*

⁷ Zo wordt Augustinus' opvatting, onder beroep op de hierboven geciteerde plaatsen, geïnterpreteerd door Bonaventura, *In Sent.* Lib. II, Dist. XV art.1 qu. I (Opera ed. cit. Tomus IV p.217): “seminalis enim ratio, sive potentia activa ipsius materiae est ipsi materiae concreata, non ex aliquo producta... Ad idquod quaeritur, quod si ex aliquo, illud est aut spirituale, aut corporale, dicendum quod non est materia spiritualis, nec est materia corporalis: sed est quaedam potentia spiritualis indita a Creatore ipsae materiae corporali, et ei innitens, et ab ea dependens”: (want de ratio seminalis of actieve potentie van de materie zelf is met die materie medegeschapen, niet *uit iets* voortgebracht. En ten aanzien van de vraag, of wanneer zij uit iets is voortgebracht, dit of van geestelijke of van lichamelijke aard is, moet worden gezegd, dat zij noch een geestelijke, noch een lichamelijke materie is; maar dat zij een zekere geestelijke potentie is, door de Schepper in de lichamelijke materie zelf gelegd, en op deze steunend en van haar afhankelijk).

⁸ *Quodl.*I, qu.10 ed. Venet. 1608 tom.I, p.13 col.3: “Immo ipsa (materia) est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris... actione creatoris spoliari potest ab omni forma” (Zij is nl. als zodanig ontvankelijk voor het *zijn op zichzelf* (als substantie), als kunnende op zichzelf geschapen worden en een eigen idee hebben in de geest van de Schepper... zij kan door de daad van de Schepper van iedere (voldragen) vorm worden ontleed).

Ib. p.14 sol.2: “Ipso etiam deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu, qualem habet in composito sub forma.”

(Daar ook God zelf haar zo onderhoudt dat Hij in haar kan scheppen zonder iedere werkzaamheid van de vorm, kan zij (nl. de materie) door haar eigen natuur een werkelijk zelfstandig bestaan hebben, zij het al niet in zo volkomen werkelijkheid als zij bezit in het compositum onder een vorm).

⁹ Dit tegen de ontgoddelijking van de materie bij Plato en Aristoteles en in gedeeltelijke aanknoping aan de Stoa.

¹⁰ *Quodl.* I, qu.10 ed. Venet. 1608, tom.I, p.14, col.1.

Men bedenke, dat hierbij onder “vorm” wordt verstaan “de voldragen vorm”, niet de *ratio seminalis* als actieve vormpotentie van de materie.

Bij deze opvatting van de materie knoopt ook Duns Scotus aan. Ook hij verstaat onder *materia prima* de materie, voor zover zij nog niet door de (voldragen) vorm is beperkt, maar hij onderscheidt, grotendeels in de lijn van de Gentse scholasticus, in deze eerste materie: 1^e de “*materia primo-prima*”, de onmiddellijk door God geschapen meest universele basis van alle eindige existentie; 2^e de *materia secundo-prima*, d.i. het substraat van de generatio en corruptio (ontstaan en vergaan), dat door de geschapen werkende natuurkrachten (*agentia creata* of *secundaria*) wordt veranderd en omgevormd en eindelijk 3^e de *materia tertio-prima*, d.i. de materie, die door menselijke techniek of in het algemeen bloot uitwendig (accidenteel) gevormd wordt, nadat zij reeds een door de natuur inwendig geproduceerde (substantiële) vorm heeft verworven, terwijl zij nog niet de door de kunstenaar geconcipeerde vorm heeft aangenomen.

De *materia primo-prima* wordt dan in stoïsche zin gevat als een onvergankelijke substantie: de *materia secundo-prima* is een reeds door het onderscheid tussen vergankelijkheid en onvergankelijkheid bepaalde *materia primo-prima*, en de *materia tertio-prima* een reeds door de natuurlijke generatie bepaalde *materia secundo-prima*.¹¹

Men ziet hier weer duidelijk het principiële verschil met de aristotelisch-thomistische opvatting van de “eerste materie” aan de dag treden. De zuivere materie is niet blote “potentie” (*dunamis*), maar een zekere *actuele substantie* (*aliqua res actu, aliquid actu*).¹² En er bestaat zowel voor Henric van Gent als voor Duns Scotus geen andere materie dan de eerste materie, die echter identiek is met alle bijzonder gevormde materie (*materia prima est idem cum omni materia particulari*) en als *materia primo-prima* in alle geschapen wezens *een en dezelfde* is (*quod unica sit materia*).¹³ [aP431]

De leer inzake de pluraliteit van de zelfstandigheidsvormen

De *forma corporeitatis* en de licht-metafysica in de augustijnse scholastiek

In onverbreekelijk verband met deze scholastisch uitgewerkte augustijnse opvatting van de eerste materie staat nu, gelijk wij reeds opmerkten, de in de augustijnse scholastiek als gemeengoed aangetroffen leer inzake *anima rationalis* en materieelichaam als twee substanties, een opvatting, die hier gepaard ging met de aanvaarding van meerdere substantiële vormen in dezelfde “samengestelde substantie”. Bij Henric van Gent en Duns Scotus is op dit laatste punt de aristotelische opvatting inzake de eenheid van zelfstandigheidsvorm in de *composita* reeds zover doorgedrongen, dat deze denkers nog *alleen voor de mens* (als *compositum* uit *anima rationalis* een materieelichaam) het bestaan van twee *formae substantiales* aannemen, t.w. een *forma corporeitatis* (of *forma mixtionis*) en de

¹¹ Men vindt deze nadere onderscheidingen vooral ontwikkeld door Scotus' leerlingen in *De rerum principio* qu.8, art.3, n.20.

¹² *De rerum principio*, qu.7, art.1, n.3.

¹³ Ib. qu.8, art.4, n.30.

anima rationalis als uiteindelijke wezensvorm van het menselijk lichaam.¹⁴ Nog bij Bonaventura vinden wij de leer inzake de pluraliteit van de zelfstandigheidsvormen in de ruimste zin ten aanzien van *alle* composita gehuldigd, en wel zo, dat dezelfde samengestelde substantie al naar gelang van de gecompliceerdheid van haar componenten een groter aantal van deze vormen bezit.

Hierbij treft de merkwaardige opvatting inzake de *forma corporeitatis* als eerste substantiële vorm van het materiële lichaam, een opvatting, die zelfs nog door de baanbreker van het existentialisme in de hoog-scholastiek, Thomas' leermeester Albertus Magnus, ja door Thomas zelf in zijn vroege ontwikkelingsperiode (in zijn commentaar op de *Sententiae* van Lombardus) wordt gehuldigd.

Naar de gemeenschappelijke opvatting van de franciscaner bisschop van Lincoln, Robert Grosseteste, Bonaventura, Albert de Groote en Thomas van Aquino in zijn genoemde *Sententiën*-commentaar was deze vorm van de lichamelijkheid van astrale oorsprong, identiek met het licht, zoals het door God na de "prima materia" geschapen werd als eerste vormgevend principe van de lichamelijkheid.

Deze laatste opvatting ging terug op de neoplatonisch-augustinische en Arabische lichtmetafysica, die in de 13^e eeuw vooral bij Robert [aP432] Grosseteste en Bonaventura een uitvoerige uitwerking verkreeg, en met de leer van de meerdere zelfstandigheidsvormen in de dingen en de augustinisch-stoïsche theorie inzake de prima materia tot vast gedachtegoed van de franciscaner richting werd, ofschoon zij ook daarbuiten verdediging vond.

Grosseteste dacht zich, evenals Augustinus, het licht (lux) als een uiterst fijne materiële substantie, die de immateriële substanties het dichtst zou naderen. Het is drager van kracht en krachtwerkingen, kan zich zelf genereren en vermeerderen en zich plotseling buiten de tijd naar alle zijden in kogelvorm uitbreiden.¹⁵ De driedimensionale uitgebreidheid van de ruimte is zelf slechts een functie van het licht en zijn werkingswetten.

Dit licht nu als metafysische substantie, waarvan het empirische licht (lumen) slechts een lichamelijk product is, wordt door de bisschop van Lincoln op onheldere wijze met de eerste substantiële vorm van de lichamelijkheid (*forma corporalis* of *corporeitatis*), vereenzelvigd. Het licht is de eerste vorm, die in de materia prima geschapen werd.¹⁶ De gehele kosmos is volgens Grosseteste de zelfontplooiing van het ene lichtprincipe naar

¹⁴ Henric van Gent neemt, ofschoon hij in afwijking van Bonaventura en de meeste andere augustijnse scholastici van de oudere franciscanerschool voor de overige composita de aristotelisch-thomistische opvatting van de eenheid van zelfstandigheidsvorm aanvaardt, bij de *mens* naast de *anima rationalis* nog een *forma corporeitatis* of *forma mixtionis* aan, zodat de mens als een compositum uit materia prima, forma corporeitatis en anima rationalis wordt gevat. Vgl. *Quodlib.* IV, 9.13 (ed. Venet. 1608 t.I p.167 col.1): "Cum ergo terminus proprius divinae actionis sit anima rationalis, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine" en *Quodl.* III, qu.6, ib. t.I, p.89, col.4: Sic ergo in homine vegetativum et sensitivum infusa sunt cum intellectivo et adveniunt composito ex materia et forma naturali de potentia materiae producta.

Uit deze uitspraken blijkt, dat Henric van Gent, evenals Duns Scotus positie kiest zowel voor het psycho-creationistisch standpunt als voor de augustinische leer van de prima materia met haar rationes seminales. Augustinus zelf kon, gelijk bekend, nimmer tot een besliste keuze tussen het psycho-creationisme en traducianisme komen.

¹⁵ *Hexameron* bij L. Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*, S.46: "(lux) significat enim substantiam corporalem subtilissimam et incorporalitati proximam, naturaliter sui ipsius generativam". Voorts: *De luce* ed. Baur, p.51, 11: "Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum."

¹⁶ *De luce*, ed. Baur, p. 51, 10: "Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror." Ib. p.52, 15: "Lux est ergo prima forma corporalis. Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata."

immanente wetten.¹⁷ Het licht is ook, gelijk Augustinus leerde, het instrument, waardoor de ziel op het lichaam werkt.¹⁸

Bij Bonaventura vinden wij deze metafysische lichttheorie in wijsgerig verhelderde grondtrekken terug, zij het al niet in de mathematisch-natuurwetenschappelijke uitwerking, welke Grosseteste daaraan gaf.¹⁹ Volgens hem is het licht niet zelf een lichaam, omdat geen enkel lichaam, zoals het licht, een zuivere vorm is. Hij wil het dus in zijn eigenlijke zin niet, gelijk Grosseteste op Augustinus' voetspoor deed, een uiterst fijne lichamelijke substantie noemen, omdat alle geschapen substanties, zowel de "lichamelijke" als de "geestelijke", uit vorm en materie zijn samengesteld.

Als het licht dus "vorm" is, kan het slechts "iets aan het lichaam" zijn en wel de *eerste en voornaamste substantiële vorm van alle lichamelijkheid*.²⁰ In dit geval wordt het licht in abstracto gevat. Vat men [aP433] het met Augustinus in concreto, dan bedoelt men de "lichtende substantie", d.w.z. de fijne lichamelijke substantie, waaraan het licht als vorm zich openbaart. En deze substantie is dan identiek met het "vuur" als "element".²¹

Alle lichamen hebben deel aan de natuur van het licht en naar de mate deze deelname is de graad en rang van hun zijn bepaald.²²

Het licht is de *forma communis* van alle lichamen, door welke de *algemene* informering van de materie plaats vindt, terwijl gelijktijdig door andere vormen, nl. de *elementaire* en *mengvormen* de *speciale* informering bepaald is.²³ Onder "elementaire vormen" verstond de scholastiek de substantiële vormen van de elementaire stoffen, die zij naar de primitieve Griekse opvatting in vuur, lucht, water en aarde meende te vinden, uit welke "elementen" dan alle materielichamen, ook het menselijke "gemengd" zouden zijn. Het mixtum heeft dan weer een specifieke "mengvorm".

Als eerste en gemeenschappelijke substantiële vorm van alle lichamen, welke aan het lichtend lichaam *zijn* geeft, is het licht niet zinnelijk waarneembaar. De zinnelijk

¹⁷ De luce, ed. Baur p.57, 5: "Et in hoc sermone forte manifesta est intentio dicentium "omnia esse unum ab unius lucis perfectione" et intentio dicentium "ea, quae sunt multa, esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione."

¹⁸ Augustinus, *De Gen. ad litt.* liber 3 cap.5: "anima per lucem, id est ignem et aerem, quae sunt similiora spirituis, corpus administrat".

¹⁹ Vgl. L. Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*, Festgabe für G. v. Hertling, Freiburg 1913, S.41-55.

²⁰ *In Sent.* II, dist.13, art.2, qu.1 (Op. ed. cit. t.IV, p.183, col.2): "Nullum corpus potest esse pura forma: si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis, si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex seipsa seipsam multiplicare, aliquod corpus posset seipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde: quod est impossibile alicui creaturae, cum materia non habeat educi nisi per creationem. (Geen enkel lichaam kan zuivere vorm zijn: als dus licht vorm betekent, dan kan het licht niet zelf een lichaam zijn, maar slechts iets van het lichaam: indien namelijk het licht zelf een lichaam ware, dan zou, daar het licht naar zijn aard zich uit zichzelf kan verveelvoudigen, een lichaam zichzelf kunnen verveelvoudigen zonder bijstand van een materie, hetgeen aan een schepsel onmogelijk is daar de materie slechts door schepping kan ontstaan). Men ziet uit dit citaat duidelijk de overeenstemming met Grossetestes leer inzake de zelfvermeerdering van het licht. ib.qu.2: "Verum est enim quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti... est substantialis forma"

²¹ ib. art.2, qu.1 conclusio: "Lux secundum abstractionem concepta corpus non est, sed simplex forma: in concretionem vero accepta, corpus dici potest." ib. (p.184, col.1): "Vocat enim ibi lucem quod nos vocamus ignem".

²² ib. art.2, qu.2 (p.185, col.1): "Verum est enim quod lux cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem, sunt corpora magis et minus entia, est substantialis forma; ib.: "lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium." (vert. slot in tekst).

²³ *In Sent.* II, dist.13, divisio textus (p.178 col.1): "Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis quaedam generalis per formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis; specialis vero per alias formas, sive elementares, sive mixtionis" (vert. in tekst).

waarneembare lichtschijn (fulgor, lumen) is slechts een *accidenteel effect* van het licht, niet het licht zelf.²⁴

De lichamelijke substanties hebben dus volgens Bonaventura een *pluraliteit van substantiële vormen*, en hij bleef met deze opvatting geheel in de lijn van de franciscaner traditie, die in scherpe tegenstelling stond tot de aristotelische en de gerijpt thomistische conceptie van de *eenheid van zelfstandigheidsvorm* in een substantie.

In het complex van substantiële vormen is de lichtvorm, ofschoon hij de forma communis van alle lichamen is, geenszins een onvolkomen [aP434] dispositie, die slechts ontstaan is, om door de hoogste vorm voltooid te worden. Veeleer speelt hij een centrale en beheersende rol in het lichaam, in zover hij iedere andere vorm in stand houdt, hem de kracht tot werken geeft en zijn waarde en uitnemendheid in de reeks van de lichaamsvormen bepaalt.²⁵

²⁴ *In Sent.* II, dist.13, art.2, qu.2 (p.185, col.1): “fulgor qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia, et qui etiam est sensus obiectum, et operis instrumentum: et sic est accidentale complementum.”

²⁵ *In Sent.* II, dist.13, art.2, qu.2, ad5, (p.185, col.2): “Forma enim lucis nun ponitur in eodem corpore cum alia forma, sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam: sed ponitur tamquam forma, et natura omnis alterius corporalis formae conservativa, et dans agendo efficaciam et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia” (vert. in tekst).

§6

Bonaventura's opvatting inzake de verhouding van ziel en lichaam

Eerst op deze metafysische grondslag wordt Bonaventura's opvatting inzake de verhouding van "ziel" en "lichaam" begrijpelijk. Weliswaar neemt hij de aristotelische en thomistische formule van de anima rationalis als "vorm" van het menselijk materiële lichaam over,¹ maar hij interpreteert haar in augustinische, pseudo-platonische zin: De "redelijke ziel", die in tegenstelling tot de "plantaardige en dierlijke ziel" uit vorm en (geestelijke) materie is samengesteld,² is met het lichaam verbonden als "perfectio et motor" (als volmaking en bewegend beginsel).³

De grond van de vereniging ligt in een verlangen (appetitus) van beide tot elkaar: de "ziel" heeft een verlangen, de lichamelijke natuur te volmaken; en het organisch lichaam (corpus organicum), dat reeds uit vorm en materie bestaat, heeft een verlangen naar opnemering van zijn laatste en hoogste vorm: de anima rationalis. De laatste verbindt zich dus met een reeds "geformeerd lichaam", naar de Griekse voorstelling gemengd uit de vier "elementen" vuur, lucht, water en aarde. De pluraliteit van de substantiële vormen is volgens Bonaventura niet [aP435] in strijd met de eenheid van de samengestelde substantie. Want ziel en lichaam zijn beide "substantiae incompletae" (onvolledige zelfstandigheden). De specifieke vorm van het organisch lichaam is niet het laatste doelwit van het verlangen van zijn "materie"; het lichaam wordt eerst een "ens completum" door opname van zijn laatste en hoogste vorm, de anima rationalis, en evenzo de ziel door haar laatste informering van het materiële lichaam.⁴

Deze gehele theorie was een typisch specimen van theologisch georiënteerd scholastisch denken, waarin de kronkelpaden van een in het substantiebegrip verstrikte theologische gedachtegang wel scherp worden belicht.

Hoe ver men ook aan de aristotelische conceptie inzake de "ziel" als zelfstandigheidsvorm van het materiële lichaam mocht tegemoetkomen, men schrok er voor terug "zelfstandigheid" van het lichaam tegenover de ziel en van de ziel tegenover het lichaam prijs te geven. Het kerkelijk dogma inzake het voortbestaan van de ziel na de aflegging van het lichaam en de wederopstanding van dit laatste, moest, zo zij in het metafysisch kader van het substantiebegrip werd doorgedacht, volgens de vóór-thomistische

¹ ib. dist.17, art.1, qu.3 (Fundamenta): "Item anima naturaliter est forma corporis."

² ib. dist.17, art.1, qu.2 (p.241 col.1): "anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere... habeat intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale a quo habet esse". ib.: "Sed quia anima brutalis propriam operationem non habet nec est nata per se subsistere, non videtur, quod habeat materiam intra se". ib.: "Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale: concedendum est animam humanam materiam habere: illa tamen materia sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis et corruptionis: et ideo dicitur materia spiritualis".

³ In *Sent.* II, dist.8, pars 1, art.1, qu.2 (p.122, col.2): "quod cum anima uniatur corpori ut perfectio et ut motor quaedam sunt operationes, quae consequuntur ipsam animam in corpore ut est motor, quaedam ut perfectio, quaedam partim sic et partim sic."

Thomas, S. *Th.* I, qu.76, art.4 formuleert dit door hem bestreden standpunt aldus: "anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus praesupponit jam corpus effectum in actu per animam" (de ziel beweegt niet het lichaam door haar wezen, krachtens hetwelk zij met het lichaam als vorm verenigd wordt, maar door een bewegend vermogen, welks verwerkliking reeds onderstelt, het lichaam dat door de ziel actueel is gemaakt).

⁴ In *Sent.* II dist.17, art.1, qu.2, ad d (p.241, col.2): "Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non convenit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter: sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae et forma omnem appetitum materiae, tunc non est appetitus ad aliquid extra: et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem, licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma: appetitus tamen habet ad perficiendum corporalem materiam: sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam."

scholastiek tot de leer van de twee “zelfstandigheden” voeren. Hierbij kwam de scholastische wijsbegeerte echter in een ware doolhof van tegenstrijdigheden. [aP436]

Ik moet er - om te beginnen - nogmaals op wijzen, dat de bedoelde leer evenzeer met de platonische als met de gerijpte aristotelische conceptie van het substantiebegrip in flagrante strijd kwam, terwijl zij beide concepties min of meer trachtte te verenigen. Het is nipt overbodig hierop te wijzen, waar Thomas zelf in zijn latere bestrijding van de opvatting van het materieellichaam als een “substantie” (onderscheiden van de anima rationalis), waarbij dan de “ziel” als “motor” van het “lichaam” gevat wordt, deze conceptie uitdrukkelijk *platonisch* noemt.⁵ Zeer ten onrechte!

Voor Plato is de *ousia* (substantie) steeds *transcendent* aan de zinnelijk waarneembare materiedingen, welker zichtbare vormen aan de stroom van het worden onderworpen zijn. Het vergankelijk materieellichaam kan in deze gedachtegang dus nimmer als “substantie” worden beschouwd. Weliswaar kent Plato aan de “astrale lichamen” van de “zichtbare hemelgoden” (de hemellichamen) onvergankelijkheid toe, maar slechts in verbinding met de ziel, niet als “zelfstandigheden”. Wat de mens aangaat kan alleen de “eenvoudige onsterfelijke ziel”, zoals zij in de dialoog *Phaidon* nog geheel met de theoretische denkfunctie wordt vereenzelvigd, of, zoals sinds de *Phaidros* en de *Politeia* deze opvatting wordt gecorrigeerd, alleen het onsterfelijke *redelijk deel* van de ziel als *ousia* of substantie in aanmerking komen.⁶ [aP437]

In de *Timaios*, de dialoog, die over het ontstaan van de wereld handelt, wordt de ziel (zowel de “wereldziel” als de menselijke ziel), echter scherp onderscheiden van de intelligibele wereld van de eeuwige en ongeworden *eidè* (zijnsvormen) enerzijds en van de geworden zichtbare wereld anderzijds. Zij wordt nu - in aansluiting aan de in de vroegere dialoog *Philèbos* geïntroduceerde theorie van het uit *peras* en *apeiron* (vorm en materie) “gemengde of samengestelde zijn” - tot een derde genus gerekend, dat een tussenpositie tussen de twee eerstgenoemde werelden inneemt, nl. dat van het *geworden, maar onzichtbare samengestelde zijnde*. Dit laatste dankt, evenzeer als het zichtbare, lichamelijke geworden, zijn ontstaan aan de vormende werkzaamheid van de goddelijke *nous*. Ook het hoogste deel van de menselijke ziel, het door de *denkkraft* gekwalificeerde *logistikon*, is volgens deze voorstelling niet meer een *zuivere ousia*, maar het product van een menging uit verschillende bestanddelen, die in een vaste mathematische harmonie zijn samengevoegd. Evenals de “redelijke wereldziel”, bezit het interne zielsbewegingen van denken en voelen. Het is niet “zuivere denkziel”, die als zodanig alleen op de aanschouwing van de eeuwige wereld van de ondeelbare *eidè* is aangelegd, maar het heeft ook een interne (niet-zinnelijke) gevoelsfunctie, waarin het zich op de wereld van het deelbaar-lichamelijke kan richten. Het is m.a.w. inderdaad gemengd uit “vorm” en “ideële materie”, waardoor het niet alleen kennis kan verkrijgen van het “eeuwig zich zelf gelijkblijvende” (de *eidè*), maar ook van de verscheidenheid (het *θάτερον*) in de lichamelijke zichtbare wereld.

In het eerste opzicht kan zij wezenlijke *epistémè*, kennis van de eidetische wereld verkrijgen, in het tweede opzicht *doxai*, of geloofsvoorstellingen.

⁵ S. Th. I, qu. LXXVI art.4: “Respondeo dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse... constitueretur”.

⁶ In de *Timaios* 8, 35 wordt de (wereld)ziel nader omschreven als een menging uit de ondeelbare - boven het worden verheven - οὐσία en het deelbare, aan het lichaam gebondene, aan het worden onderworpen, of als een menging van de natuur (physis) van het zichzelf gelijke (τὸ αὐτόν) met die van het andere (θάτερον) en de οὐσία. De ziel is dus niet meer in haar geheel οὐσία, gelijk nog in de *Phaidon*.

Men bedenken hierbij, dat het “wereldlichaam” (de alomvattende hemelbol), dat naar Plato’s voorstelling door de wereldziel “beziel” en bewogen wordt, niet, gelijk het menselijk lichaam een “corpus organicum” is, maar wel een goddelijk, volkomen en onvergankelijk bestaan heeft en toch nergens οὐσία genoemd wordt.

Alleen het redelijk zieledeel is rechtstreeks door de goddelijke demiurg zelf gevormd en bezit onsterfelijkheid. Aan de “hemelgoden” (de goddelijke bezielde “planeten”) wordt overgelaten de andere, *sterfelijke*, zieleleden (het zinnelijk begerende en het voor morele gevoelens toegankelijke “*thumo-eides*”), die aan het materieellichaam gebonden zijn, alsmede dit lichaam zelf, samen te stellen en met het onsterfelijk zieledeel te verbinden.

Deze verbinding is echter naar Plato’s voorstelling geen *hechte*. Het materieellichaam is slechts het “voertuig” (ὄχημα) van de ziel, die zijn *levensbeginsel* bevat, en een pre-existentie voor het lichaam bezit. Het geheel van het menselijk bestaan is een afbeelding van de eeuwige, al het goede en schone in zich bevattende *idee* van het levend wezen (τὸ ζῶον).

In de “redelijke ziel” ligt dan tegelijk de “ousia” van de mens. Het dualisme van Plato’s conceptie kan dus nimmer hierin bestaan, dat hij zich de mens als compositum uit twee “substanties” zou hebben gedacht. Het schuilt uitsluitend in de χωρισμός (scheiding) tussen het substantiële vormprincipe en het zinnelijke materieellichaam, waardoor de [aP438] aristotelische conceptie van de *uit vorm en materie samengestelde* substantie en daardoor impliciet de aristotelische conceptie van de ziel als immanente substantiële vorm van het lichaam hem innerlijk vreemd bleef.

Voor Aristoteles, die in zijn gerijpte conceptie van de “materiële substantie” met de platonische χωρισμός tussen *zijnsvorm* (ousia) en *materie* brak, is nòch de anima rationalis, nòch het “materieellichaam” als zodanig een zelfstandigheid⁷ en kan dus ook van een verbinding van twee substanties tot een nieuwe geen sprake zijn. Slechts de individuele mens is een *ousia* in de primaire zin van het woord, en deze *ousia* is het *individuele bezielde materieellichaam*, waarbij de anima rationalis slechts als de zelfstandigheidsvorm van het lichaam fungeert. In secundaire zin kan dan de “specifieke menselijke natuur” (het “eidos”) of het algemeen menselijk wezen substantie worden genoemd. Daarnevens is bij hem het actieve intellect (νοῦς ποιητικός), dat “van buitenaf” in de menselijke ziel werkzaam wordt, een *zuivere* (niet-individuele) *vormsubstantie*. Maar deze substantie is bij hem geen “ziel”.

Het probleem van het compositum van ziel en lichaam in de scholastiek

Zodra nu de scholastiek beproefde de mens als een compositum [aP439] uit twee “substanties” te vatten, moest de vraag, wat dan eigenlijk het compositum zelf tot substantie maakt, onoplosbaar worden. Zal uit de verbinding van twee “zelfstandigheden” een nieuwe “zelfstandigheid” ontstaan, dan moet het compositum ook inderdaad een nieuwe substantiële

⁷ In het tweede boek van zijn werk *De anima* (περὶ ψυχῆς), dat zijn gerijpte conceptie bevat, geeft Aristoteles twee definities van de ziel, waarvan de eerste nog aan de term οὐσία (substantie) vasthoudt, maar in de onmiddellijk gepreciseerde zin van wezensvorm (εἶδος) van een natuurlijk lichaam, terwijl de tweede definitie van de ziel slechts spreekt als van “eerste entelechie van een natuurlijk lichaam, dat de levenspotentie bevat.”

Definitie I: Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (De An. II, 1, 412a 19-21: “Daarom is het noodzakelijk, dat de ziel een substantie is in de zin van wezensvorm van een natuurlijk lichaam, dat in aanleg leven heeft”).

Definitie II, die de exactere wezensomschrijving geeft: Διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (De An. II, 1, 412a) 27-28: “De ziel is de eerste entelechie van een natuurlijk lichaam, dat in aanleg leven heeft”).

De entelechie is het bepalende, determinerende beginsel (vorm) dat tezamen met het bepaalbare beginsel (materie) de éne, ondeelbare substantie vormt, die het levende wezen is. Vgl. dr. T.J.C.J. Nuyens S.J. *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen-Utrecht 1939) blz. 219/20.

Hierop volgen dan nog twee aanvullende definities, waarvan de eerste aangeeft, dat de vroeger gegeven (tweede) wezensomschrijving voor alle levende wezens gelden:

Definitie III: “Εἰ δὲ καὶ τὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν εἶναι ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ” (De An. II, 1, 412b, 4-6: “Wanneer men dus een definitie moet geven, die voor alle zielen geldt, dan is het deze: de eerste entelechie van een natuurlijk organisch lichaam”).

Definitie IV: “Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως” (De An. II, 2, 414a 12-13: “De ziel is de eerste oorzaak, waardoor wij leven, waarnemen en denken”).

vorm bezitten, die zich niet met die van de componenten kan dekken. Maar dit tertium viel niet aan te wijzen, daar men geen andere “vorm” voor het menselijk compositum beschikbaar had dan de anima rationalis. Bovendien zouden in het compositum de beide substantieel verbonden zelfstandigheden dan niet meer actueel als zodanig mogen voortbestaan. Maar de “ziel” als “geestelijke substantie” is volgens de orthodoxe scholastiek “onverwoestbaar” en moet dus ook in het compositum als zelfstandig aanwezig blijven.

Hoe had men zich voorts het “materielichaam” te denken als zij het al onvolledige “substantie”, die als zodanig dus in elk geval onafhankelijk van de anima rationalis zou moeten kunnen bestaan? Uit een simpele chemische verbinding van elementaire stoffen valt de *organische* structuur van het lichaam niet te verklaren,

Als *organisme* moet het lichaam *leven* en naar de scholastisch-Griekse opvatting, die het modaal verschil tussen het biotisch en het psychisch aspect van de werkelijkheid niet kent, *betekent leven* hetzelfde als “bezielt” zijn. Slechts een ‘ziel’ kan dus het materielichaam tot een “corpus organicum” formeren. Bij scheiding van lichaam en ziel wordt het eerste een *lijk*, dat toch bezwaarlijk als substantie is te vatten, omdat het immers “in ontbinding” verkeert.

Op aristotelisch voetspoor onderscheidt de scholastiek drieërlei soort “ziel” als levensbeginsel van een organisch lichaam: 1^e de *anima vegetativa* of plantenziel; 2^e de *anima sensitiva* of dierlijke ziel en 3^e de *anima rationalis* of menselijke ziel.

Verbindt zich dus de “anima rationalis” met een reeds geformeerd organisch lichaam, dan kan dit laatste vóór deze verbinding in ieder geval geen *menselijk* karakter dragen.

Het psycho-creatianisme, dat de “anima rationalis” door een afzonderlijke scheppingsdaad Gods in een reeds geformeerd corpus organicum laat ontstaan, eiste inderdaad de opvatting van het materielichaam als een “zelfstandigheid” tegenover de “redelijke ziel”. Maar deze “substantie” moest dan toch als corpus organicum althans door een niet-menselijke ziel gepreformeerd zijn! Hierbij geldt het echter slechts een *wordingsproces* van het lichaam op de weg, die het *menselijk zijn* tot eindstadium heeft. Moest het materielichaam, zal het een wezenlijke substantie zijn, dan niet althans een *blijvende algemene* vorm van materiële lichamelijkheid bezitten?

Thomas van Aquino, die ook in zijn gerijpte conceptie door zijn psycho-creatianistisch standpunt gedwongen was dit “probleem” op de grondslag van het *aristotelisch substantiebegrip* te aanvaarden en zo goed mogelijk speculatief door te denken, nam met zijn scholastische voorgangers aan, dat het lichaam aanvankelijk in embryonale staat door een plantaardig en vervolgens door een dierlijk levensbeginsel zijn specifieke vorm ontvangt. In dit wordingsproces gaat dus inderdaad een dierlijk stadium aan het eigenlijk *menselijk zijn* van het lichaam [aP440] vooraf. Dit laatste had ook Aristoteles geleerd in zijn geschrift *De generatione animalium*.⁸

Wanneer dan het lichaam voldoende is voorbereid om de door God afzonderlijk ingeschapen anima rationalis te ontvangen, neemt deze laatste de formerende taak van de anima vegetativa en anima sensitiva over en heft de vroegere psychische levensbeginselen als substantiële vormen op.⁹

⁸ S. Th. I qu. LXXVII art.7: “imperfectiores potentiae sunt priores in via operationis, prius enim animal generatur quam homo”. Dit met een beroep op Aristoteles *De Gen. animalium* lib.2 cap.3.

⁹ S. Th. I, qu. CXVIII art.2: “Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus”. (Zo moet men dus zeggen, dat de redelijke ziel door God geschapen wordt op het einde van de menselijke generatie, welke ziel tegelijk sensitief en vegetatief is, nadat de pre-existerende vormen vernietigd zijn). Vgl. ook ib. qu. LXXVI art.3.

Want de mens als compositum uit de anima rationalis en het materieelichaam kan slechts één zelfstandigheidsvorm bezitten.¹⁰ En de hogere vorm sluit volgens de aristotelisch-thomistische leer alle vermogens van de lagere vormen in nog volmaakter zin in zich. De anima rationalis bezit dus als zodanig tevens de potenties van de anima vegetativa en van de anima sensitiva, en wel in nog volkomener zin dan de planten- en dierenziel.¹¹

In deze gerijpte thomistische conceptie is dus ook geen plaats meer voor een forma corporeitatis, die in de substantiële verbinding met de anima rationalis door deze laatste (als typische vorm van het *menselijk* lichaam) slechts zou worden *gespecificeerd*.

“Forma dat materiae esse actu” (de vorm geeft aan de materie het werkelijk zijn) is de grondstelling, waarop de gehele aristotelisch-thomistische conceptie van de “samengestelde substantie” berust. Het “esse”, het “zijn” moet echter volgens de leer van de transcendentale zijnsbepalingen innerlijk *één* zijn. Derhalve kan er ook slechts één zelfstandigheidsvorm van het compositum bestaan. Meerdere andere vormen kunnen slechts een *accidenteel* karakter dragen.¹² [aP441]

Wanneer echter het menselijk lichaam geen eigen zelfstandigheidsvorm, onderscheiden van een ziel als “levensbeginsel” bezit, dan kan men de mens ook niet langer als een compositum uit twee substanties beschouwen, gelijk de traditionele scholastische leer tot op Thomas deed.

In de aristotelische conceptie is eenvoudig geen plaats meer voor een verzelfstandiging van het materieelichaam tegenover de redelijke ziel.

Thomas’ terugval in de traditionele leer van de mens als compositum uit twee substanties

De oorzaak hiervan

En toch blijft Thomas zelfs in zijn *Summa Theologiae* en zijn *Summa contra Gentiles*, die zijn volkomen gerijpte conceptie over de verhouding van lichaam en ziel weergeven,

¹⁰ S. Th. I qu. LXXVI art. 5: “nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una” (niets is nl. een eenheid op zichzelf, tenzij door één vorm, waardoor het ding het zijn heeft; aan een en hetzelfde ontleent namelijk het ding het zijn als substantie en het één zijn).

¹¹ S. Th. I qu. LXXVI art. 5: “Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, praeexistit perfectius in superiori” (De redelijke ziel heeft echter in de meest volledige zin het sensitieve vermogen: omdat wat aan het lagere toekomt, in meer volmaakte zin in het hogere pre-existeert).

¹² In zijn *Summa Theol.* I qu. LXVI art. 1 tracht Thomas een uitvoerige weerlegging te geven van de leer, volgens welke de materie eerst een “forma communis” zou hebben gehad, terwijl zij daarna verschillende specifieke vormen zou hebben aangenomen.

“Nec etiam potest dici, quod habuit (materia) aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta: quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma praecedens daret esse actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalitatis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis” (En men kan ook niet zeggen, dat (de materie) eerst een algemene vorm heeft gehad, en dat daarna in haar verschillende specifieke vormen daarbij zijn gekomen: want dit zou hetzelfde zijn als de mening van de oude natuurfilosofen, die aannamen, dat de eerste materie een zeker werkelijk lichaam was, bijv. vuur, lucht, of water of enige tussenstof. Waaruit volgde, dat het ontstaan niets anders zou zijn dan veranderd worden; omdat, daar die voorafgaande vorm werkelijk *zijn* (aan de materie) zou geven als substantie, en haar zijn zou maken tot een individueel ding, daaruit voortvloeiende, dat de later bijkomende vorm niet in absolute zin een werkelijk zijnd ding zou in het leven roepen, maar een zijnde van deze bepaalde werkelijkheid, hetgeen juist aan de accidentele vorm eigen is; en zo zouden dus de volgende vormen accidentia zijn, die slechts een verandering, maar geen werkelijk ontstaan met zich brengen. En daarom moet men zeggen, dat de eerste materie nòch zonder enige vorm werd geschapen, nòch onder een gemeenschappelijke vorm, maar onder specifiek verschillende vormen).

spreken over de mens, die uit een geestelijke en een lichamelijke substantie is samengesteld”.¹³

Hoe is dit te verklaren, waar Thomas’ gehele verdere uiteenzetting de opvatting van het lichaam als een zelfstandigheid tegenover de anima rationalis uitsluit?¹⁴

Naar Thomas’ gerijpte aristotelische conceptie kon onder “lichamelijke substantie” niet anders worden verstaan dan de *mens zelf* als compositum, waarbij de “anima rationalis” de substantiële vorm van deze substantie uitmaakt. Maar hoe kan hier dan de “corporalis substantia” als deel van het menselijk compositum nevens een “geestelijke substantie” worden geïntroduceerd? Dit kan alleen zin hebben, wanneer Thomas in openlijke aanvaarding van de antinomie met zijn gerijpte [aP442] conceptie weer in de traditionele leer van ziel en lichaam als twee substanties is teruggevallen.

In zijn magistrale uiteenzetting van het thomistisch systeem vermijdt Sertillanges op deze voor de geslotenheid van de gerijpte thomistische conceptie inzake de verhouding van lichaam en ziel zo gevaarlijke tekst in te gaan. Heeft Thomas zich hier verschreven?

Maar tegenover een uiterst scherpzinnig en terminologisch exact scholasticus als de aquinaat is zulk een onderstelling weinig aannemelijk. En gelijk wij zullen zien, wordt zij door de uitvoerige uiteenzetting in de *Summa C. gentiles* volkomen uitgesloten.

In waarheid dringt zich in het opschrift boven de beroemde quaestio over de verhouding van ziel en lichaam in de mens de niet langer te bementelen innerlijke antinomie op, waarin Thomas zich wijsgerig verstrikt bij zijn poging het aristotelische substantiebegrip aan de kerkleer te accommoderen.

De gerijpte aristotelische conceptie was althans innerlijk gesloten in haar bepaling van de verhouding van ziel en lichaam. Thomas moest deze geslotenheid doorbreken ter wille van de scholastische kerkleer. De “anima rationalis” moest nu tegelijk als enige “substantiële vorm” van het materielichaam en als “onsterfelijke substantie” worden gevat, terwijl het *psycho-creatianistisch standpunt* met innerlijke noodzakelijkheid weer terug moest voeren tot de traditioneel-scholastische opvatting van het lichaam als een bijzondere “zelfstandigheid”. Dit verklaart ook, waarom Thomas nog in zijn commentaar op de Sententiae van Lombardus, evenals zijn leermeester Albert de Groote, bleef vasthouden aan de leer van een “forma corporeitatis”. Toen hij de aristotelische conceptie van het substantiebegrip consequent aanvaardde, moest hij deze leer prijsgeven. Maar het religieuze grondmotief van deze laatste bleef in zijn wijsgerig denken doorwerken en verstrikte het in een antinomie, die Thomas zelf zo scherpzinnig in de traditioneel-scholastische conceptie had blootgelegd.

Wij kunnen haar weer als volgt formuleren: *Uit twee zelfstandigheden kan geen nieuwe substantie ontstaan, tenzij de laatste een nieuwe zelfstandigheidsvorm zou bezitten, die zich dan nòch met die van de “lichamelijke”, nòch niet de “geestelijke” substantie mag dekken, maar niettemin alle vermogens van de elementaire substanties aan het compositum moet waarborgen. Maar volgens de door Thomas verdedigde, aristotelische leer heeft de mens als compositum geen andere substantiële vorm dan de anima rationalis, terwijl bovendien een “geestelijke substantie” nimmer haar actueel bestaan kan verliezen, omdat zij onverwoestbaar is. Derhalve kan de anima rationalis als, deel van de “menselijke natuur” geen “onsterfelijke substantie”, maar, gelijk Aristoteles leerde, slechts “vorm van het lichaam” zijn.*

¹³ S. Th. I qu. LXXV: “De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur”. Dit is de titel van deze beroemde quaestio. Hierbij steeds te vergelijken: S. c. g. II, cap. LVI, waarover later.

¹⁴ Vgl. ook Sertillanges, *Der Hg. Thomas v. Aquin*, S.541: “Als vom Körper unterschiedene ist die Seele nich Quelle einer Kraft; aber das braucht sie ja auch nicht zu sein, da sie tatsächlich nicht *verschieden* ist (non est quid *diversum secundum esse*). Wohl aber kann die Seele in irgendeiner Hinsicht vom Körper *unabhängig* sein; das ist der Fall bei der geistigen Seele; in keiner Weise jedoch ist der Körper unabhängig von der Seele; die Seele besitzt ihn in vollem Masz - mit all seinen Kräften; denn Die Seele ist es, die ihm das Sein mitteilt, ihn bestimmt und auf ihre eigenen Ziele hinrichtet.”

Thomas houdt echter aan het substantieel karakter van de anima rationalis vast. Dan kan echter de laatste ook niet de zelfstandigheidsvorm van het materieelichaam zijn en moet het materieelichaam zelf als een “substantie” onafhankelijk van de anima rationalis worden beschouwd. Daarmee is dan de terugkeer tot de traditioneel-scholastische leer van de mens als compositum uit twee substanties gegeven, die weer in de gesignaleerde antinomie vervalt dat zij met de aangenomen [aP443] substantiële eenheid van de mens in strijd komt, omdat Thomas althans het actueel voortbestaan van de anima rationalis als zelfstandigheid in het compositum niet kan loochenen.

Het is verloren moeite te trachten deze antinomie op de grondslag van de aristotelisch-thomistische metafysica tot oplossing te brengen, omdat zij met innerlijke noodwendigheid uit het aristotelisch substantiebegrip zelf voortvloeit, zodra men dit laatste aan de kerkleer poogt aan te passen.

Thomas zelf is uitvoerig op deze kwesties ingegaan in het tweede boek van zijn *Summa contra Gentiles* en heeft alle reeds in zijn tijd tegen de mogelijkheid van een substantiële verbinding van de anima rationalis met het materieelichaam opgeworpen bezwaren, met de nauwkeurigheid, aan de scholastische disputeerkunst eigen, opgesomd. Allereerst stelt hij vast, dat de anima rationalis als substantia intellectualis zich niet met het materieelichaam kan verbinden door vermenging (per modum mixtionis).

Een “mixtum” van “elementen” kan immers slechts voorkomen bij twee materiële substanties, die in het mixtum niet langer actueel, doch slechts potentieel (virtualiter) blijven voortbestaan.

Want indien de elementaire “zelfstandigheden” actueel in het mixtum behouden bleven, zou geen nieuwe substantie, doch slechts een aggregaat ontstaan. Het “corpus mixtum” mag als substantie met geen van zijn “elementen” eenzelve zijn.

De anima rationalis heeft echter *met de lichamelijke substantie* geen materie gemeen en zij kan in de verbinding met het materieelichaam ook niet haar karakter van “zelfstandigheid” verliezen omdat zij “onverwoestbaar” (*incorruptibilis*) is.

Derhalve kan zij zich niet met het materieelichaam verbinden “per modum mixtionis”.¹⁵

Evenmin kan zij zulks door een “contact” in de eigenlijke zin van het woord (tactus quantitatis) omdat dit contact slechts mogelijk is tussen uitgebreide lichamen.¹⁶

Blijft dus slechts de vraag of de “substantia intellectualis” zich als *substantiële vorm* met enig lichaam kan verbinden.

Tegen deze mogelijkheid worden nu in het 56^e hoofdstuk van het tweede boek de volgende argumenten in het veld gevoerd: [aP444]

1^e Uit twee actueel bestaande substanties kan geen nieuwe (substantiële) eenheid worden. De anima rationalis is echter een actueel bestaande substantie en hetzelfde geldt voor het lichaam.

¹⁵ S. c. G. II cap. LVI (ed. cit. tom.I, p.262): “Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. Adhuc, Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum; nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, ut supra ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis” (vert. ten dele in de tekst).

¹⁶ ib.: “Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim nonnisi corporum est; sunt enim tangencia quorum ultima sunt simul, vel puncta vel lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima”.

2^e Vorm en materie moeten binnen hetzelfde genus vervat zijn. Want ieder genus wordt onderscheiden in actualiteit en potentie. Maar de “substantia intellectualis” en het materielichaam zijn van verschillende aard; zij zijn verschillende genera.

3^e Wanneer de intellectuele substantie de vorm van het lichaam is, dan moet haar “zijn” in een lichamelijke materie zijn verwerkelijkt, want het “zijn” van de vorm kan niet buiten het “zijn” van de materie vallen. Maar dan zou de anima rationalis ook niet van immateriële aard kunnen zijn.

4^e Het is onmogelijk, dat datgene, welks “zijn” in een lichaam is, van het lichaam is afgescheiden. Maar het intellect is volgens Aristoteles afgescheiden van het lichaam en is nòch zelf een lichaam, nòch een vermogen in het lichaam.

5^e Tenslotte: Het is noodzakelijk, dat datgene, wat het “zijn” met het lichaam gemeen heeft, ook de werkzaamheid met het laatste gemeen heeft. Wanneer dus de intellectuele substantie de vorm van het materielichaam ware, dan zou, daar zij het “zijn” met het laatste gemeen zou hebben, zij ook de werkzaamheid ermee gemeen hebben, zodat ook haar vermogen tot werken een vermogen *in* het lichaam zou moeten zijn. Hetgeen onmogelijk is, omdat de anima rationalis immers een immateriële substantie is en haar begripswerkzaamheid geheel onafhankelijk van het lichaam plaats grijpt.¹⁷

De eigenlijke weerlegging van deze argumenten geeft Thomas eerst in het 69^e hoofdstuk van boek II. Zij luidt als volgt:

ad 1 um Dit argument gaat van een valse vooropstelling uit: *want ziel en lichaam zijn niet twee actueel bestaande substanties, maar [aP445] uit deze beide ontstaat één actuele substantie; het menselijk lichaam is in werkelijkheid niet hetzelfde bij aanwezigheid dan wel afwezigheid van de ziel, maar de ziel doet het eerst actueel zijn.*

ad 2 um Vorm en materie zijn niet twee species van één genus, maar twee zijnsprincipes van dezelfde species binnen één genus. Zo zijn dus de geestelijke en de lichamelijke substantie, die, ieder op zich bestaande, species van verschillende genera zouden zijn, zodra zij verenigd worden, verschillende zijnsprincipes van één genus.

ad 3 um De anima rationalis behoeft, ofschoon haar “esse” in een materie is verwerkelijkt, daarom nog geen materiële vorm te zijn; want zij is niet, gelijk zulks bij de materiële vormen het geval is (waartoe Thomas behalve de elementaire en mengvormen ook de planten- en dierenziel rekent), geheel in de materie geabsorbeerd of geheel door de materie omvat, maar zij gaat blijkens de onafhankelijkheid van haar begripswerkzaamheid het materielichaam te boven. Want het intellect heeft geen lichaamsorgaan nodig om werkzaam te worden, maar is volkomen onafhankelijk van het lichaam.

¹⁷ ib. (ed. cit p. 264): “Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum; actu enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia ver intellectualis est substantia actu exsistens, ut ex praemissis apparet; similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

Adhuc, Forma et materia in eodem genere continentur; omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius. Amplius, omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed, si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali; non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra ostensum est.

Item, Impossibile est id cuius esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (De Anima III, tekst comm. 6 et 19), separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantiae forma corporis; sic enim esse eius esset in corpore.

Adhuc, Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem communem esse; unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, quum virtus principia essentiae consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune; ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit ergo et operatio substantiae intellectualis, communis corpori et virtus eius virtus in corpore; quod ex praemissis patet esse impossibile. (vertaling grotendeels in de tekst).

ad 4 um Doordat de intellectuele substantie als vorm met het materieelichaam verenigd wordt, houdt het intellect niet op van het lichaam afgescheiden te zijn. Want men moet in de ziel onderscheiden zowel haar wezen (essentie) als haar vermogen (potentie) in aanmerking nemen. Naar haar wezen geeft zij aan dit materieelichaam het *zijn*; naar haar vermogen echter, oefent zij haar eigen werkzaamheden uit; en het vermogen tot deze werkzaamheden zal niet tot de actualiteit van enig lichaam behoren, indien de activiteit van de ziel niet door middel van een lichaamsorgaan plaats vindt.

Hiermee is dan impliciet ook het vijfde argument ontzenuwd.¹⁸

Uit de vijf opgesomde argumenten tegen de mogelijkheid van een [aP446] substantiële verbinding van ziel en lichaam als vorm en materie, en hun weerlegging blijkt duidelijk, dat Thomas de opvatting van de mens als compositum uit twee substanties ook in zijn *Summa c. gentiles* nog volkomen voor zijn rekening blijft nemen, al wordt de *term* substantia corporalis slechts eenmaal gebruikt.¹⁹ Hij meent de gesignaleerde antinomieën van deze opvatting thans volledig te kunnen oplossen met behulp van het vorm-materieschema. Ziel en lichaam bestaan *in hun verbinding* niet meer als actuele substanties. Zij zijn thans nog slechts vorm en materie van één nieuwe substantie: de mens.

Maar wij mogen hierbij niet vergeten, wat Thomas even te voren had opgemerkt tegen de mogelijkheid van een substantiële verbinding van de substantia coporalis en de substantia spiritualis langs de weg van een menging. Toen werd immers uitdrukkelijk gezegd, dat de ziel als intellectuele substantie haar zelfstandigheid in de substantiële verbinding niet kan verliezen, omdat de geestelijke substantie “onverwoestbaar” is.

*De ware opvatting van Thomas is dus deze, dat alleen de materiële substantie in de substantiële verbinding met de anima rationalis ophoudt een “zelfstandigheid” te zijn. De “redelijke ziel” daarentegen blijft actueel als substantie in de verbinding bestaan.*²⁰

Deze opvatting nu van de anima rationalis (die niets anders is dan een theoretische abstractie uit het tijdelijk lichamelijk bestaan van de mens) als “substantie” was inderdaad de

¹⁸ ib. I II cap. LXIX (ed. cit. p.291): “His autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra posita sunt.

In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens; corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem secundo obiicitur, formam et materiam in eodem genera contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae, seorsum existentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamen, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur (de Anima, III tekst. comm.9), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit...

Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus...

Non est autem necessarium, si anima, secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio sit per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus, ut quinta ratio procedebat.” (vertaling in hoofdzaak in de tekst).

¹⁹ In S. c. G. II cap. LVI spreekt Thomas uitdrukkelijk van een verbinding van de *intellectuele* met de *lichamelijke substanties*, die niet langs de weg van de mening kan geschieden: “Substantiae enim intellectuales non communicant in materia cum corporalibus.”

²⁰ Dit blijkt ten overvloede uit de volgende uitspraak (S. c. g. II cap.68 ed. cit. p.290): “Non enim minus est aliquid unum ex *substantia intellectuali* et materia corporali, quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis; quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.” (Ik cursiveer).

bron van alle antinomieën in de scholastische opvatting inzake de verhouding van ziel en lichaam.

Een “immateriële substantie” kan naar de aristotelische conceptie nimmer zelfstandigheidsvorm van materieel compositum worden, omdat dit zou betekenen, dat zij zou ophouden een *zelfstandigheid* te zijn. En dit laatste is volgens Thomas immers uitgesloten, omdat zij “onverwoestbaar” is.

De valstrik in Thomas’ argumentatie

Thomas heeft zich veel moeite gegeven om aannemelijk te maken, dat de anima rationalis tegelijkertijd substantie en zelfstandigheidsvorm van het materiële lichaam kan zijn. Hierbij is steeds weer het voornaamste argument, dat hoe hoger en waardiger de vorm van het materiële compositum is, hoe minder hij geheel door de materie kan worden omvat, hoe meer hij in zijn “esse” en werkzaamheid de grenzen van de materie overschrijdt.

“De eenheid die uit de verbinding van de intellectuele substantie en een lichamelijke materie ontstaat”, aldus Thomas, “is niet een mindere dan die welke uit de verbinding van de vorm en de materie van [aP447] een stoffelijk element (als het vuur) geboren wordt, maar veeleer een veel grotere. Want naarmate de vorm meer de materie *overwint*, wordt de laatste ook meer tot *eenheid*.”²¹

Maar in dit argument schuilt een valstrik, die slechts door het gebruik van het aristotelisch vorm-materieschema wordt bemanmeld. De vraag is immers niet of de anima rationalis als “vorm” de grenzen van de “materie” overschrijdt en die materie kan “overwinnen”, maar of zij de grenzen kan overschrijden van de “substantia corporalis” in de zin van een materiële lichaam, *waarvan zij zelf de zelfstandigheidsvorm is*. Hetgeen immers nodig zou zijn, *wanneer de anima rationalis ook in het compositum een “zelfstandigheid” ware, en niet alleen substantiële vorm van het lichaam*. Dit is natuurlijk in de aristotelische conceptie van het substantiebegrip onmogelijk, omdat de vorm tot het lichaam behoort. Juist daarom loochende Aristoteles, van zijn standpunt terecht, het substantiekarakter van de anima rationalis en liet hij alleen het actieve intellect, dat volgens hem geen vermogen van de ziel is, maar van buitenaf in de laatste werkzaam wordt, als *ousia* of zelfstandigheid gelden.

De zelfstandigheidsvorm van een compositum moge de “materie” van dit laatste te boven gaan, hij kan nimmer een substantie *in* de samengestelde substantie zijn. Zodra een substantiële vorm in het compositum zelf als substantie optreedt, wordt de *eenheid* van het compositum onherroepelijk opgeheven.

Dit is in de thomistische constructie ook onweersprekelijk het geval, waar zij de theoretische denkfunctie in de zin van de logische begripswerkzaamheid van de anima rationalis principieel onafhankelijk van het materiële lichaam verklaart. Hier grijpt de dichotomie, reeds vóór de afscheiding van de ziel van het lichaam, in de menselijke natuur als “compositum” in.

Het compositum zelf als gepretendeerde substantiële eenheid vertoont een duidelijke *tweeheid*: een zgn. “geestelijk” functiecomplex wordt daarin verzelfstandigd, tegenover een zgn. “materieel” functiecomplex, dat als het “corpus organicum” wordt beschouwd. Daar echter het organisch lichaam niet zonder zelfstandigheidsvorm kan bestaan en het deze vorm als zijn actualiteit *insluit*, ziet Thomas zich gedwongen een dichotomie in de potenties of vermogens van de “ziel” in te voeren. Alleen voor zover de werkzaamheid van de ziel door middel van een lichaamsorgaan plaatsgrijpt, geeft het vermogen tot deze werkzaamheid actualiteit aan het lichaam! Dit geldt dan dus niet van het *denkvermogen* van de ziel. En toch wordt de anima rationalis *als geheel* de “actus” van het lichaam genoemd, want in aristotelische lijn wijst Thomas de platonische deling van de menselijke ziel beslist af en

²¹ Zie hierboven [voorgaande noot 20].

handhaaft haar substantiële eenheid en “eenvoudigheid” (niet samengesteldheid). Zal echter inderdaad de anima rationalis als substantie de grenzen van het corpus organicum overschrijden, dan moet het laatste naar zijn “essentie” precies zijn af te grenzen tegenover de geestelijke substantie. De onderscheiding van “essentie” en “potentie” is hier beslist niet voldoende, want naar de thomistische leer volgt de *werkzaamheid* het *zijn* (*operatio sequitur [aP448] esse*). Behoort echter de anima rationalis als “vorm” en “actus” van het corpus organicum tot de essentie van dit laatste, dan is deze afgrenzing onmogelijk. Men moet althans voor het materieelichaam een eigen zelfstandigheidsvorm, een “vorm van de lichamelijkheid”, postuleren, zal men de “anima rationalis” als “geestelijke zelfstandigheid” kunnen handhaven.

Met de dialectische noodwendigheid aan het substantiebegrip eigen, dwingt de aanvaarding van het substantieel karakter van de anima rationalis dus weer tot een verzelfstandiging van het corpus organicum en daarmee tot prijsgeving van de substantiële eenheid van de mens.

De *augustinisch-franciscaner* opvatting van het materieelichaam als “zelfstandigheid” was, gelijk wij gezien hebben, geworteld in de conceptie van de “prima materia” als substantie. Thomas wijst echter deze leer van de “eerste materie” af, en sluit zich bij de aristotelische opvatting aan. Maar daarmee had hij dan ook de grondslag ontnomen aan de opvatting van het materieelichaam als een “substantie” tegenover de “anima rationalis”.

Zo wordt zijn gehele theorie van lichaam en ziel dus in een ware impasse gevoerd en is haar innerlijke geslotenheid tegenover die van de augustinische scholastiek slechts een *schijnbare*.

§7

Het geheim van de blijvende invloed van de scholastische opvatting van menselijke ziel als substantiële anima rationalis**Hoe is de blijvende invloed van de opvatting van de menselijke ziel als onsterfelijke, van het lichaam onafhankelijke, anima rationalis te verklaren?**

Wij hebben thans nog één vraag onder ogen te zien, om een volledig inzicht in de betekenis van het substantiebegrip voor de scholastische antropologie in het algemeen, en voor de thomistische in het bijzonder, te verkrijgen.

Wij hebben gezien, hoe alle innerlijke antinomieën, die wij in de scholastische concepties moesten blootleggen, haar diepste grond vonden in de Griekse opvatting van de menselijke ziel als “anima rationalis”.

Deze anima rationalis bleek niets anders te zijn dan een theoretische abstractie uit het tijdelijk lichamelijk bestaan van de mens, in welk laatste geen *reële* dichotomie bestaanbaar is. De verzelfstandiging van deze theoretische abstractie tot een “geestelijke substantie”, die onafhankelijk van het “materielichaam” kan bestaan, dwong ertoe de mens als een compositum uit twee substanties: een *lichamelijke* en een *geestelijke*, te vatten. En alle scherpzinnigheid en spitsvondigheid, waarover het scholastisch denken in zo ruime mate beschikt, werd dan verder geconcentreerd op het onoplosbare probleem: Hoe kan uit deze beide zelfstandigheden een substantiële eenheid van de mens ontstaan?

De zielsopvatting was hier, gelijk in iedere antropologie, beslissend voor de gehele wijsgerige kijk op het menselijk bestaan. Onze transcendentale kritiek heeft aangetoond, waarom dit noodzakelijkerwijs het geval moet zijn.

Duidelijk is ook, dat de toepassing van het substantiebegrip op de [aP449] menselijke ziel in het scholastisch denken zijn grond moet vinden in de vereenzelviging van de Griekse conceptie van de anima rationalis met de Schriftuurlijke openbaring van de “ziel” of “geest” als religieuze wortel van de menselijke existentie, die door de lichamelijke dood niet getroffen wordt.

Dat van de “ziel” (of “wortel”) van het menselijk bestaan geen wetenschappelijk begrip mogelijk is, en dat zij dus a fortiori niet in het pseudo-begrip van een “metafysische zelfstandigheid” is te vatten, kon op dit standpunt reeds hierom geen punt van overweging vormen, omdat men, wegens de receptie van het Griekse vorm-materiemotief, in de *religieuze wortelpositie* van de menselijke ziel geen inzicht meer had.

Het Griekse substantiebegrip was inderdaad de enig mogelijke conceptie voor een “anima rationalis”, die “afgescheiden van het materielichaam” kan bestaan.

Maar met dit alles is niet verklaard, hoe de opvatting van de “anima rationalis” als substantie het scholastisch christelijk denken tot op de huidige dag kon gevangen houden, waar toch de klassieke Griekse wijsbegeerte zelf, bij welke men ter schole ging, zich aan zulk een conceptie, die door innerlijke tegenstrijdigheid zichzelf moet opheffen, slechts sporadisch gewaagd heeft.

In Plato's dialoog *Phaidon* wordt weliswaar de menselijke ziel als “eenvoudige”, onsterfelijke “geestelijke substantie” gevat, en tegenover het “samengestelde”, vergankelijke en onreine “materielichaam” gesteld, maar hier werd de menselijke ziel *nog vereenzelvigd met de theoretische denkfunctie*. Haar “eenvoudigheid” zou juist hierin bestaan, dat zij niets anders dan theoretische denkactiviteit is, die in haar richting op de eeuwige ideeënwereld, een innerlijke wezensverwantschap met deze laatste moet bezitten en dus in haar onvergankelijkheid moet delen. Zodra echter Plato inzag, dat de menselijke ziel niet met de theoretische denkfunctie vereenzelvigd kan worden, maar ook andere functies heeft, welke innerlijke samenhang met het “materielichaam” niet viel te loochenen, brak hij ook met de opvatting, dat de *gehele* anima rationalis het karakter van een geestelijke substantie zou

dragen en liet hij nog alleen het redelijk deel van de ziel, de *nous*, als onsterfelijke *ousia* gelden.

Aristoteles, die in zijn *De anima* de vroeger door hem zelf aangehangen platonische deling van de anima rationalis bestreed,¹ loochende, gelijk wij gezien hebben, met nadruk het substantieel karakter van de menselijke “ziel” en liet de anima rationalis slechts als zelfstandigheidsvorm van het menselijk lichaam fungeren. Maar hij leerde, gelijk wij zagen, dat het actieve intellect (de eigenlijke denkactiviteit) een geestelijke substantie was, die dan scherp van het denkvermogen (*dunamis*) van de anima rationalis werd onderscheiden. [aP450]

Tenslotte ging het in de platonische en aristotelische wijsbegeerte dus niet om een verzelfstandiging van de menselijke ziel, maar om die van de theoretische denkactiviteit, van de *νοῦς θεωρητικός*,² met haar religieuze inslag.

Wanneer dan Thomas v. Aquino het substantieel karakter van de anima rationalis metafysisch zoekt te bewijzen, bedient hij zich van de argumenten, die Aristoteles uitsluitend voor de onafhankelijkheid van de theoretische denkactiviteit ten aanzien van het materieel lichaam had aangevoerd. Waarmee nog eens is onderstreept, dat in de theoretische begripswerkzaamheid door Thomas het eigenlijk kenmerkende van de menselijke ziel wordt gezien.

De bedoelde argumenten hebben een dermate diepe indruk gemaakt, dat zij nog altijd, zij het al vaak in verschillende varianten, de grondslag vormen voor het bewijs, dat de denkactiviteit, en in het algemeen het menselijk acteleven, een zuiver “geestelijk” karakter draagt en onafhankelijk van het “stoffelijk lichaam” moet plaats grijpen. Een loochening van dit “zuiver geestelijk karakter” wordt dan onmiddellijk als uitvloeisel van een “materialistisch” standpunt gekwalificeerd.

Men kan zich nu indenken, hoe dit er toe heeft bijgedragen de opvatting van de anima rationalis als een zuiver geestelijke en onsterfelijke zelfstandigheid in het scholastisch-christelijk denken tot een van de meest ingewortelde vooroordelen te maken, terwijl daarbij de vereenzelviging van deze vermeende “geestelijke substantie” met wat de H. Schrift ons als de “ziel” of worteleenheid van de menselijke existentie heeft geopenbaard, volkomen verklaart, hoe iedere aanval op de scholastische zielsopvatting als een principiële aanslag op een centraal geloofsstuk van de kerk kon worden beschouwd.

Dat het in het gereformeerde leven mogelijk is gebleken de substantiële opvatting van de anima rationalis in serieuze discussie te brengen, zonder dat hierin van kerkelijke zijde een aanslag op de belijdenis wordt gezien, is een verheugend verschijnsel en toont aan, dat de scholastische geest hier zijn alleenheerschappij principieel verloren heeft.

Wij willen thans de door Aristoteles en op diens voetspoor door Thomas aangevoerde argumenten voor de principiële onafhankelijkheid van de intellectuele begripswerkzaamheid van het “corpus organicum” aan een nader kritisch onderzoek onderwerpen.

De aristotelische en thomistische argumenten voor de onafhankelijkheid van de theoretische begripswerkzaamheid van het materieel lichaam

De denkende *nous*, als geestelijke substantie gevat, bezit volgens Aristoteles *universele, buiten tijd en ruimte geldende*, begripkennis. Deze kennis onderstelt dus een beginsel, dat onafhankelijk moet zijn van iedere vermenging met het “materieel lichaam”.

¹ In zijn vroeger geschrift *De partibus animalium* I, 641a 14-b 10 nam Aristoteles nog drie delen in de menselijke ziel aan t.w. de plantenziel, de dierenziel en de mensenziel, waarvan de eerste twee de wezensvorm van de mens als levend wezen uitmaken en daarom tot de theorie van de fysis (natuur) behoren: οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ γύσις, ἀλλὰ τὸ μόριον αὐτῆς ἐν ἧ καὶ πλεῖον” (641b 9-10).

² Hierop slaat de beroemde passage uit Aristoteles’ *De anima* II, 3, 415a, 11-12: “περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἔτιρος λόγος. (“Wat het theoretisch intellect betreft geldt deze redenering niet”, d.w.z. het is, met betrekking tot de psychische functies en het organisch lichaam niet in dezelfde positie als deze tegenover elkaar en het lichaam, zodat hier een ander probleem wordt opgeworpen).

“Daar de nous alles denkt”, zo merkt hij in het derde boek, hoofdstuk 4 [aP451] van zijn geschrift Περὶ ψυχῆς (*De anima*) op, is het nodig, dat hij onvermengd zij, opdat hij, zoals Anaxagoras zegt, “heerse”, dat betekent “kennen”.³

Dezelfde gedachte, maar met onmiddellijke overdracht van de argumentatie op de *anima rationalis*, wordt door Thomas van Aquino in zijn *Summa Theologiae* aldus uitgewerkt: “Men moet noodzakelijk zeggen, dat datgene, wat het beginsel van de begripswerkzaamheid is en dat wij de ziel van de mensen noemen, een onlichamelijk en substantieel principe is. Het is namelijk duidelijk, dat de mens door het intellect de natuur van alle dingen kan kennen. Omdat dit intellect echter kan kennen, is het noodzakelijk, dat het niets van deze dingen in zijn natuur hebbe: omdat datgene, wat daaraan van nature inherent zou zijn, de kennis van andere dingen zou beletten; zoals wij zien, dat de tong van een zieke, die door een galachtig en bitter vocht is doortrokken, niet iets zoets kan proeven, maar dat alle dingen hem bitter toeschijnen. Wanneer dus het intellectuele beginsel de natuur van enig lichaam in zich zou hebben, zou het niet alle dingen kunnen kennen. Want ieder lichaam heeft een bepaalde natuur. Het is dus onmogelijk, dat het denkprincipe een lichaam zou zijn; en evenzeer is het onmogelijk, dat het zou kennen door een lichaamsorgaan, omdat de bepaalde natuur van dit orgaan de kennis van alle lichamen zou verhinderen... Derhalve heeft het denkprincipe zelf, dat geest genoemd wordt of intellect, een werkzaamheid op zichzelf, waaraan het lichaam geen deel heeft. Niets kan echter op zichzelf werkzaam zijn, behalve dat wat als zelfstandigheid bestaat, want een werkzaamheid kan slechts uitgaan van een actueel zijnd wezen... Rest dus slechts, dat de menselijke ziel, die intellect of geest genoemd wordt, een onlichamelijke zelfstandigheid (substantie) is”.⁴

Wat het verschil tussen de intellectuele en de zintuigelijke kennis betreft, waarop Thomas in zijn aangehaalde uitspraak de nadruk legt, wijst Aristoteles er op, dat “bij de zintuigelijke waarneming het activerend beginsel, waardoor de waarneming eerst *verwerkelijk* wordt van de zinnelijke objecten buiten ons komt, van de zichtbare, de hoorbare en de overige zintuigelijk waarneembare dingen”, terwijl daarentegen [aP452] bij de begripkennis het activerend beginsel komt van de *theoretische denkactiviteit zelf*. “De reden hiervan is”, volgens hem “dat de zintuigelijke kennis in haar verwerkelijking het individuele tot object heeft, terwijl daarentegen de wetenschap op de algemene wezenheden van de dingen gericht is. Dit algemene nu is in zekere zin in de ziel zelf. Daarom kan de mens denken als hij wil, maar hij kan niet zintuigelijk waarnemen, wanneer hij wil, want daarvoor moet het zintuigelijk waarneembare object aanwezig zijn.”⁵

³ *De anima* III, 4, 429a 18-20 ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.

⁴ S. Th. I, qu. LXXV art.2: “necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholorico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum... Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu... Relinquitus igitur animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens” (vertaling in de tekst). Vgl. hierbij S. c. *gentiles* lib.2 c.49 en 50.

⁵ De An. II 5, 417b, 18-26: “Καὶ τὸ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν διαφέρει δι, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἐξώθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἑκάστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου. ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ “ὅποταν βούλται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ. ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.” (vertaling in de tekst).

Voorts wijst hij erop, dat de zintuigelijke waarneming beperkt is, slechts een begrensde gebied van waarneembaarheden bestrijkt. Wat buiten dit gebied ligt, wordt of wel niet waargenomen,⁶ of het werkt schadelijk op het zintuig in.⁷ Het object van de zintuigelijke kennis is dus volgens Aristoteles niet het waarneembare als zodanig, maar slechts een bepaald veld van waarneembaarheden, dat van geval tot geval verschilt al naar gelang van de meerdere of mindere scherpte van de zintuigen. De beperktheid van de zintuigelijke kennis blijkt het best bij de zgn. “sensibilia per excessum”, d.w.z. de waarneembare zinnelijke objecten, die liggen boven het niveau, waarop het zintuig is ingesteld: “Want de zintuigelijke waarneming kan niet functioneren ten gevolge van het sterk waarneembare. Zo kan men bv. na een zeer sterk geluid geen normaal geluid meer horen en hetzelfde geldt voor het zien na zeer sterke kleuren en voor het ruiken na zeer sterke geuren. Wanneer de nous echter iets denkt, wat zeer denkbaar is, kan hij het in geringere mate denkbare niet minder goed denken, maar zelfs beter. Het zintuigelijk kenvermogen is immers afhankelijk van het lichaam, maar de nous is afgescheiden van het laatste” (choristos).⁸

Kritisch onderzoek van deze argumenten

De verzelfstandiging van de theoretische denkactiviteit tot een geestelijke substantie

Wat van deze argumentatie te zeggen? Wij moeten in de eerste plaats nogmaals opmerken, dat na het serieuze onderzoek van Nuyens in zijn reeds meermalen aangehaald proefschrift, thans wel als vaststaande mag worden vooropgesteld, dat Aristoteles het “geestelijk beginsel” van de menselijke theoretische denkactiviteit, waarvoor hij [aP453] volstreekte zelfstandigheid en onafhankelijkheid van het organisch materiële lichaam opeist, niet in de anima rationalis als substantiële vorm heeft gezocht.

Het gaat hier niet over het menselijk denkvermogen (δύναμις) als functie van de menselijke ziel, over de zgn. “pathêtikos nous”, die de algemene wezensbegrippen slechts “in aanleg” of “potentie” bezit, maar over het actieve denkbeginsel, het zgn. ποιητικόν, dat de *noëta* (de algemene wezensbegrippen) eerst verwerkelijk maakt.

Dit “poiêtikon” komt “thurathèn” (van buitenaf) in de menselijke ziel in, in tegenstelling tot de vermogens en functies, die zich “van nature” (φύσει) ontwikkelen in het wordingsproces van het levend lichaam, waarvan de ziel de “vorm” is.

In de theoretische denkbeweging bestaat volgens Aristoteles een eenheid tussen het denken en het denkbare, de *nous* en het *noëton*. De actieve nous is al het denkbare, gelijk de passieve nous als denkvermogen al het denkbare kan worden.

Van deze actieve nous als “geestelijke substantie” neemt Aristoteles aan, dat hij *altijd* actueel denkt: “Maar hij denkt niet nu eens wel en dan weer niet.”⁹ Hierbij tekent Nuyens aan: “Wanneer wij - zoals in de samenhang voor de hand ligt - met” (de commentatoren) “Alexander en Themistius als onderwerp van deze zin aanvullen ὁ ποιητικὸς νοῦς of οὗτος ὁ νοῦς,” (d.i. het actieve intellect of deze geest), “waarover vanaf regel 17 sprake is, vinden wij hierin een sterk argument voor de opvatting, die het ποιητικόν beschouwt als iets buiten de menselijke ziel. Van de menselijke geest kan immers niet gezegd worden, dat hij altijd

⁶ De An. II, 9, 421b 6-8; II 11, 424a 12-13é

⁷ De An. III, 2, 426a 27 b 7.

⁸ De An. III, 4, 429a 29 b 5: “Ὅτι δ’ οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθησεως, ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθησεως, ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων οὐδὲ ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὁσμᾶσθαι ἀλλὰ ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οἷα ἦτον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.” Ik volg in de tekst de vertaling van Nuyens.

⁹ De An. III, (cap.5), 430a 22: “Ἄλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ.”

denkt.”¹⁰ Dit laatste is onbetwistbaar, voor zover wij alleen met de *bewuste* denkactiviteit rekenen, die Aristoteles ongetwijfeld uitsluitend in zijn uitspraak op het oog had.

“Gescheiden” (van het lichaam), zo merkt Aristoteles verder in het derde boek van *De Anima* op, “is deze geest alleen dat, wat hij is en dat alleen is onsterfelijk en altijd zijnde” (“eeuwig”).¹¹

Nuyens betreft, m.i. volkomen terecht, ook deze uitspraak op het ποιητικόν (de actieve nous): “Bij het denken van de mens”, zo merkt hij op, “komt tussen het ποιητικόν en de παθητικὸς νοῦς” (het passieve intellect of het denken in aanleg) “een andere verbinding tot stand, welke verbinding echter door Aristoteles met geen enkel woord nader wordt aangeduid of aannemelijk gemaakt. Deze beïnvloeding van het menselijk denken gaat echter buiten het eigenlijke wezen van de ποιητικὸς νοῦς om. Op zichzelf, afgezien van zijn rol in het menselijk denkproces, is hij alleen dat wat hij is en alleen als zodanig (dus *niet* als factor in het menselijk denkproces) is hij “onsterfelijk en eeuwig”.¹²

Thomas’ foutieve interpretatie van de aristotelische opvatting Weerlegging van deze door Nuyens

Thomas v. Aquino meende, dat Aristoteles zowel het actieve als [aP454] het passieve intellect als vermogens van de menselijke ziel heeft gevat en ze dus niet, gelijk Averroës en de averroïstische scholastiek (Siger van Brabant) leerde, tot een afzonderlijke substantie heeft verheven.

Evenals Themistius en Ammonios vóór hem beriep hij zich voor deze opvatting op de bekende plaats in hoofdstuk V van het derde boek van *De Anima*, waar Aristoteles opmerkt: “Zoals in heel de natuur enerzijds een principe van aanleg aanwezig is bij iedere soort van dingen (dat is namelijk al die dingen in potentie) anderzijds een werkoorzaak (αἴτιον ποιητικόν) die alles maakt, zoals de techniek dat doet met de stof, zó moeten ook in de ziel deze verschillen aanwezig zijn”.¹³ Hieruit besloot Thomas in zijn commentaar op *De Anima*, dat de averroïstische verklaring, die de *nous*, zowel in *actieve* als *passieve* of *receptieve* functies, als een zelfstandigheid buiten de ziel beschouwt, “tegen Aristoteles’ bedoeling ingaat, die uitdrukkelijk zegt, dat deze beide verscheidenheden, nl. het actieve intellect en het passieve, in de ziel zijn; waarmee hij uitdrukkelijk te verstaan geeft, dat zij delen of vermogens van de ziel en niet afgescheiden substanties zijn”.¹⁴

Tegen de averroïstische interpretatie richtte hij bovendien een afzonderlijk geschrift *De Unitate intellectus, contra Averrhoistas*, waarin hij aan de hand van een nauwkeurige analyse van Aristoteles’ uitspraken in de geschriften *De Anima*, *De generatione Animalium* en de *Metaphysica* de averroïstische interpretatie zocht te weerleggen. Sterk stond hij hierbij in zijn betoog, dat Aristoteles het denkvermogen (intellectus possibilis) niet, gelijk Averroës

¹⁰ a.w. blz.282.

¹¹ ib. 430a 22-23:

¹² t.a.p. blz.283.

¹³ *De An.* III, 5, 430a 10-14: “Ἐπεὶ δ’ ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὅλην ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπαρχειν τὰς τὰς διαφοράς.”

¹⁴ Thomas, *In Aristotelis librum de Anima commentarium* (ed. Pirotta, Turijn 1925), no.736: “Est autem praedicta positio contra Aristotelis intentionem, qui expresse dixit, has differentias duas, sc. intellectum agentem et intellectum possibilem esse in anima: ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae et non aliquae substantiae separatae” (aangeh. bij Nuyens blz.275).

meende, buiten de menselijke ziel, maar als een intrinsieke faculteit van de laatste beschouwde.¹⁵

Daarentegen merkt Nuyens t.a.v. van Thomas' verklaring van de boven geciteerde uitspraak uit boek 3 cap. V van *De Anima* terecht op: "Kort samengevat komen Aristoteles' woorden hierop neer: Het verschil (de verschillen, τὰς διαφοράς) tussen een potentieel element (τὸ τὸ μὲν ὕλη) en een actuerend element (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), dat wij overal in de natuur vinden, moet ook aanwezig zijn in de ziel. *Met geen enkel woord wordt echter gezegd, dat die twee elementen eigenschappen of potenties van de ziel zouden zijn...* De vraag of bv. dat [aP455] *actuerende element iets is binnen of buiten de ziel wordt op deze plaats door Aristoteles nòch gesteld, nòch beantwoord.*"¹⁶

Het probleem inzake de verhouding tussen de anima rationalis en de theoretische denkactiviteit als substantie is inderdaad door Aristoteles onopgelost gelaten.

Dat hij echter de laatste inderdaad tegenover de ziel als "vorm" van het organisch materieellichaam *verzelfstandigde*, mag als vaststaande worden beschouwd.

De valstrik in de aristotelische argumentatie

De verzelfstandiging van de tegenstandsrelatie

Van hieruit valt ook het gewenste licht op de argumentatie inzake de onafhankelijkheid van de theoretische begripswerkzaamheid ten opzichte van het materieellichaam, die dan bij Thomas weer dienst deed om het substantieel karakter van de anima rationalis te bewijzen.

De denkactiviteit wordt hier niet als concrete menselijke "act" gevat, maar slechts in de *afgetrokken modale structuur van haar logisch aspect*. Als zodanig wordt ze uitdrukkelijk van haar vóór-logische aspecten (het zinnelijk-psychische, het biotische, het fysisch-chemische enz.) geabstraheerd en *tegenover* het "materieellichaam" gesteld.

Nu weten wij, dat deze gehele abstractie slechts *in de theoretische tegenstandsrelatie* mogelijk is en dat deze laatste relatie zelf slechts binnen de *werkelijkheidsstructuur van de concrete kenact* bestaat.

De theoretische tegenstandsrelatie is immers, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee in haar transcendente kritiek van het theoretisch denken heeft aangetoond, het product van een intentionele abstractie, aan de gegeven structuur van de tijdelijke werkelijkheid verricht, waardoor de *onverbrekelijke samenhang* tussen de aspecten van deze laatste, die door de kosmische tijdsorde gewaarborgd is, en die de synthetische begripswerkzaamheid eerst mogelijk maakt, *bloot-theoretisch* wordt uitgeschakeld.

In *werkelijkheid* wordt deze onverbrekelijke samenhang natuurlijk niet opgeheven, want daarmee zou de theoretische kenact als *werkelijke* werkzaamheid zelf onmogelijk worden.

Daarom kan de theoretische tegenstandsrelatie als een bloot vermeende (intentionele) relatie slechts *binnen de werkelijkheidsstructuur* van de theoretische kenact bestaan.

En als *werkelijke* act fungeert de laatste in *alle* aspecten van de tijdelijke werkelijkheid zonder onderscheid; als *wetenschappelijke* werkzaamheid vertoont zij slechts een *individualiteitsstructuur*, die door de *theoretisch-logische* functie is *gekwalificeerd*.

¹⁵ *De Unitate Intellectus, contra averroistas* (Opusc. ed. cit.) p.477: "Manifestissime igitur apparet, absque omni dubitatione, ex verbis Aristotelis, hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis, ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent caeterae potentiae animae" (Het blijkt dus zonneklaar en zonder enige twijfel uit de woorden van Aristoteles, dat dit zijn gevoelen was over het intellect in aanleg, dat het intellect iets is van de ziel, die de actualiteit van het lichaam is, maar zó, dat het denkvermogen van de ziel geen lichamelijke orgaan heeft, zoals de overige zielsvermogens).

¹⁶ a.w. blz.276/7.

Er is dan ook geen enkele menselijke denkact bestaanbaar, waarin niet het menselijk lichaam als *tijdelijk geheel* naar al zijn aspecten *in actie* is.

Als dit het geval is - en in de menselijke ervaring is ons geen enkele “act” anders dan in deze concrete werkelijkheidssamenhang gegeven - dan moet ook in het menselijk lichaam een individualiteitsstructuur aanwijsbaar zijn, die de theoretische denkact eerst [aP456] *mogelijk* maakt en waarbinnen de laatste zich alleen kan afspelen. Deze individualiteitsstructuur wordt in de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee, gelijk die door mij in de laatste jaren is uitgewerkt, de *actstructuur van het menselijk lichaam* genoemd.

De concrete acten en de theoretische tegenstandsrelatie.

Wat hebben wij onder “acten” te verstaan? “Acten” noemen wij die innerlijke werkzaamheden van de mens, waardoor hij zich onder leiding van normatieve gezichtspunten (bijv. logische, esthetische, ethische of pistische) *intentioneel* (d.i. bedoelend of vermenend) op standen van zaken in de werkelijkheid of in zijn verbeeldingswereld richt en zich deze standen van zaken *innerlijk eigen* maakt, door ze op zijn *ikheid* (als individueel centrum van zijn bestaan) te betrekken.

Deze acten gaan *steeds uit van* het integrale centrum van de menselijke natuur, dat door de Schrift, gelijk wij vroeger gezien hebben, in pregnant-religieuze zin het *hart*, de *ziel* of de *geest* van de mens wordt genoemd. Maar zij kunnen zich slechts afspelen *binnen het menselijk lichaam* als enkaptisch structuurgeheel van het tijdelijk menselijk bestaan en nader binnen de genoemde *actstructuur* van dit laatste, waardoor het als geheel is *gekwalificeerd*.

In het intentioneel, bedoelend of vermenend karakter van de acten schuilt haar *innerlijkheid*. Haar intentie wordt in de “buitenwereld”, dit wil hier zeggen: buiten het individuele lichamelijk bestaan van de mens, eerst verwerkelijkt door de *handeling*. De *handeling* is dus nimmer zonder *act*, maar *niet iedere act verwerkelijkt zich in een handeling*. Zo kan een wetenschappelijke kenact of een esthetische verbeeldingsact volkomen *innerlijk* blijven. Daarentegen is een *wilsact* natuurlijkerwijze op *handeling* gericht.

De opvatting nu van de act als in beginsel van het “stoffelijk” lichaam onafhankelijke, louter “geestelijke” verrichting van de menselijke ziel, die vanuit de scholastiek (zij het al in principiële omduiding overeenkomstig het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid) in de moderne zgn. actpsychologie en fenomenologie (Husserl) is overgegaan, is nawijsbaar ontsprongen uit de verzelfstandiging van de theoretische tegenstandsrelatie, die wij vroeger hebben geanalyseerd.

De moderne *actpsychologie*, welker grondlegger Franz Brentano, gelijk bekend, sterk onder aristotelische invloed stond, omschrijft nl. met Husserl de act als een “in haar *inhoud intentioneel* op een *gegenstand* betrokken geestelijke beleving van de ikheid,”¹⁷ en maakte dus de intentionele tegenstandsrelatie tot een inherent bestanddeel van het menselijk actleven in al zijn openbaringen.¹⁸ [aP457]

¹⁷ Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phän. Philosophie*, S.64 vlg. Vgl. hierbij Aug. Messer *Psychologie* (5^e Aufl. 1934) S.105. Doorlopend wordt hierbij de “gegenstandsrelatie” met de subject-objectrelatie verward, zodat de termen “gegenstand” en “object” promiscue worden gebruikt.

¹⁸ Slechts bij wijze van voorbeeld citeren wij hier de bekende uitspraak van Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) S.48: “Stellen wir an der Spitze des Geistbegriffes eine besondere Wissensfunktion, eine Art Wissen, die nur *er* geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines “geistigen” Wesens seine *existentielle Entbundenheit, Freiheit, Ablösbarkeit* - oder doch die seines Daseinszentrums vom *Banne, vom Drucke, von der Abhängigkeit vom Organischen*, vom “Leben”, und von *allem*, was zum “Leben” gehört, also auch von seiner triebhaften Intelligenz. Ein solches “geistiges” Wesen ist nicht meter trieb- und umweltgebunden, sondern “umweltfrei”, und wie wir es nennen wollen, *welttoffen*. Ein solches Wesen hat “Welt”. Es vermag die ursprünglich auch im gegebenen “Widerstands-” und Reaktionszentren seiner Umwelt, in die das Tier *ekstatisch* aufgeht, zu “Gegenständen” zu erheben, vermag das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.”

Maar alleen de theoretische kenact vertoont deze relatie. Aan alle overige acten, ook aan de voor-theoretische kenact blijft zij innerlijk vreemd en is alleen de intentionele *subject-objectrelatie* inherent, *die van de tegenstandsrelatie principieel verschillend is*, omdat zij niet, gelijk de laatste, de werkelijkheidsstructuur *uiteenstelt*, maar haar *ineen* laat, in de onverbreekelijke samenhang van haar aspecten. De verwarring van deze beide relaties in de actpsychologie en fenomenologie is slechts het gevolg van het feit, dat men in de theoretische denkhouding zijn *uitgangspunt* zoekt.

Slechts in de theoretische tegenstandsrelatie kunnen wij het logisch aspect van onze denkact *tegenover* de vóór-logische aspecten van onze lichamelijke existentie stellen. Door nu van deze relatie als van een “metafysische realiteit” uit te gaan, ontstaat bij Aristoteles de *metafysische schijn*, dat de denkact zelf principieel afgescheiden zou zijn van de pre-logische lichaamsaspecten, die immers “gegenstand” van het logisch denkaspect kunnen worden.

En Husserl komt door een *fenomenologische* verzelfstandiging van deze relatie tot zijn opvatting van het “absolute bewustzijn”, welks “zijn” naar de scholastische omschrijving van het substantiebegrip “*nulla re indiget ad existendum*”.¹⁹

In waarheid bestaat de tegenstandsrelatie niet tussen de concrete kenact en een “stoffelijk lichaam”, maar slechts *binnen de lichamelijke werkelijkheidsstructuur* van de kenact tussen haar logisch denkaspect en de pre-logische werkelijkheidsaspecten van het menselijk lichamen bestaan.

En deze tegenstandsrelatie is, gelijk gezegd, in haar bewuste abstractie van de voorgegeven samenhang *van alle* lichaamsaspecten, van bloot *intentioneel* karakter. In *werkelijkheid* is dus de afscheiding van het logisch denkaspect van de pre-logische lichaamsaspecten *onmogelijk*.

De aristotelische argumenten, die op het eerste gezicht indruk maken, kunnen dus inderdaad nimmer de zelfstandigheid van de logische denkactiviteit, laat staan die van een abstracte “*anima rationalis*”, bewijzen, doch moeten berusten op een speculatief-metafysische misduiding van de theoretische tegenstandsrelatie. Wij willen dit thans nader aantonen, door ze afzonderlijk kritisch te bezien.

Aristoteles poneert, dat de “denkende geest” *alles* denkt en dat hij daarom niet met de “lichamelijke materie” vermengd kan zijn. Dit argument kan, gelijk wij vroeger zagen, bij hem niet slaan op de *menselijke* denkactiviteit, maar alleen op de verabsoluteerde theoretische denkactiviteit als onpersoonlijke, *altijd* actueel denkende, theoretische [aP458] *nous*. Het is immers niet vol te houden, dat een individueel mens inderdaad van *alles* begrip zou hebben.

Wanneer Thomas dan ook het aristotelisch argument op het menselijk intellect betreft moet hij het een andere wending geven.

De mens kent niet *in werkelijkheid* door zijn intellect de natuur van alle dingen, maar hij *kan* zulks slechts, hij heeft slechts het *vermogen daartoe*.

Als echter, zo moeten wij opmerken, deze mogelijkheid inderdaad bestaat, kan zij slechts door de *algemeengeldige structuur* van de theoretische begripswerkzaamheid zijn bepaald. Daardoor worden wij weer naar de structuur van de theoretische tegenstandsrelatie verwezen, die de theoretische denk- en kenwerkzaamheid immers karakteriseert.

Deze relatie bevat in zich het logisch denkaspect en de daaraan abstract tegenovergestelde niet-logische aspecten. Theoretische kennis komt slechts tot stand in een theoretische synthesis tussen onze logische begripsfunctie en de niet-logische functie van onze existentie, die wij in de “gegenstand” hebben gefixeerd.

Naar zijn modale structuur kan het theoretisch logisch begrip inderdaad op *alle* niet-logische aspecten van de werkelijkheid worden gericht. Zelfs kunnen wij in de theoretische denkhouding de modale structuur van het logisch aspect zelf uit de concrete denkact

¹⁹ *Ideen* S.92.

abstraheren en weer *in tegenstelling tot de niet-logische aspecten* aan een analyse onderwerpen.

Maar de wetenschappelijke kennis komt slechts tot stand in een *synthesis*, die *binnen de concrete kenact* wordt voltrokken, en nimmer van de logische begripsfunctie van het menselijk bewustzijn kan uitgaan.

Het menselijk bewustzijn omvat integraal alle aspecten van de werkelijkheid De invloed van de metafysische zielsleer op de kennistheorie

Om in deze stand van zaken volledig inzicht te verkrijgen, moeten wij allereerst bedenken, dat het menselijk bewustzijn, dat in de ikheid in haar individueel-geestelijk karakter geconcentreerd is, *alle aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid* omvat.

Het *bewuste* en het *onbewuste* zijn niet zelf *aspecten* van de werkelijkheid, maar veeleer twee *zonder scherpe grens in elkaar overgaande toestanden van dezelfde existentiële werkelijkheid* in haar integrale individualiteitsstructuren.

De moderne zgn. “dieptepsychologie” (gegrondvest door Freud) heeft onomstotelijk aangetoond, dat in het menselijk actleven een onbewuste onderlaag aanwezig is, die hiërarchisch onder een bewuste bovenlaag is geordend en waarin de *continuïteit* van dit actleven gegrond is. Dit “onbewuste” is niet beperkt tot de pre-psychische aspecten, doch omvat evenzeer het gevoelsaspect, het logisch aspect en de latere aspecten van de menselijke existentie.

En anderzijds is het bewuste actleven niet beperkt tot de gevoelsfunctie, de logische en de na-logische functies, doch fungeert evenzeer in *alle aspecten* van de tijdelijke werkelijkheid zonder onderscheid.

Eerst door inzicht in deze stand van zaken kan ook van de *synthesis* [aP459] in de bewuste theoretische kenact wezenlijk rekenschap worden gegeven. De tegenstandsrelatie is inderdaad in haar bloot intentioneel karakter *immanent* aan het menselijk bewustzijn. De “gegenstand” staat dus niet *tegenover* en *buiten* dit *bewustzijn* als een soort “Ding an sich”, maar alleen tegenover de *theoretisch-logische functie* van het bewustzijn.

In het menselijk bewustzijn wordt de *synthesis* voltrokken tussen de logische denkfunctie en de niet-logische bewustzijnsfunctie, die binnen het intentioneel aan het logisch denkaspect tegenovergesteld niet-logisch aspect optreedt. En dit is alleen mogelijk, omdat het bewustzijn zelf in het laatste *fungeert*. *Het is dus principieel foutief het menselijke bewustzijn te beperken tot zijn psychische en logische functies, gelijk in de gangbare kennistheorieën geregeld geschiedde.*

Deze foutieve opvatting, die ook in Kants kenniskritiek, ondanks haar anti-metafysische tendensen, werd aangehouden, is inderdaad van meet af beïnvloed geweest door de metafysische zielsopvatting van de scholastiek. De “*anima rationalis*” als “zuiver geestelijke substantie” werd dan gesteld tegenover het “Ding an sich” als “materiële substantie” en zo ontstond het “probleem”: Hoe kan de “werkelijkheid op zichzelf”, zoals ze los van het menselijk bewustzijn bestaat, in het subjectief menselijk bewustzijn komen, dat alleen aan de “*anima rationalis*” met haar zinnelijke en logische kennisfuncties eigen is?

Dit “probleem” beheerst ook de kenleer van Thomas en hij tracht het op metafysische wijze op te lossen vanuit het vorm-materiemotief.

De “algemene natuur” van de dingen, die het enig eigenlijk kenbare vormt voor het menselijk intellect is volgens hem het product van een *ontmaterialisering* van de “idee”, d.i. van een theoretische abstractie, waarbij de materiële substanties, waarin het “eidos” zich in een “materie” verwerkelijk heeft, trapsgewijze worden *omgevormd* en in laatste instantie door de theoretische denkact tot de “zuiver-geestelijke” sfeer van het intellect worden opgeheven.

In deze metafysische opvatting van het theoretisch kenproces wordt de theoretische synthesis dus principieel omgeduid in een *metafysisch omvormingsproces*, dat weliswaar bij de zinnelijke waarneming *aanvangt*, maar *eindigt* in een *zuiver-theoretische activiteit van de mens louter in zijn logische begripsfunctie*, waarbij dan de *vereenzelviging* van deze activiteit met de “gegenstand” tenslotte dienst moet doen om aan de subjectieve kennis het *waarheidskarakter* te verzekeren.

Gelijk Kant dus van zijn “kritisch” standpunt de theoretische synthesis van de *theoretisch-logische* functie van de kenact liet uitgaan, zo Thomas van *metafysisch* standpunt. Beide menen daarbij het gevaar van een oplossing van het kennisproces in een formele logica te hebben vermeden: Kant door zijn leer van de synthetische denkcategorieën, die a priori op zinnelijke aanschouwing zijn betrokken en de “gegenstand” eerst formeel *bepalen*, Thomas door zijn metafysisch-aristotelische opvatting, dat de theoretisch-logische functie van de denkact het in de materiële substanties verwerkelijkt “eidos” slechts ontmaterialiseert, zodat de geabstraheerde algemene wezensvormen een *fundamentum in re* bezitten. [aP460]

Beide miskennen zij de eigenlijke aard van de theoretische synthesis, daar zij door hun uitgangspunt gedwongen zijn haar van de *theoretisch-logische* denkfunctie te laten *uitgaan* en dus het *niet-logisch* karakter van het aan het logisch aspect in de tegenstandsrelatie *tegenovergesteld* aspect niet in tact kunnen laten. Het logisch denkaspect wordt door Aristoteles en Thomas met de niet-logische tegenstand in de zin van het algemene “eidos” van de dingen *vereenzelvigd*. Dit is een volkomen onkritische *eliminering* van het *eigenlijk grondprobleem van de tegenstandsrelatie*. Het religieuze vorm-materiemotief stelt een dogmatische machtspreuk in de plaats van een kritische oplossing van het kennisprobleem.

De “gegenstand” zou door de vermeend van het “materielichaam” afgescheiden logische begripswerkzaamheid *ontmaterialiseerd* en tot een zuiver-logisch “noëton” *omgevormd* worden!

De universaliteit van de denkactiviteit naar haar logisch aspect, waarop het eerste argument van Aristoteles en Thomas voor de “afgescheidenheid” van de theoretisch-logische denkfunctie berust, is geen *absolute*, maar slechts een *universaliteit in eigen kring*, die door de *soevereiniteit in eigen kring* van alle niet-logische werkelijkheidsaspecten *begrensd* en *gerelativeerd* is.

De thomistische stelling: het theoretisch denken kan *alles* in logisch begrip vatten, behoort dus onmiddellijk te worden beperkt door de toevoeging: *voor zover het logisch aspect reikt*. En dan betreft deze universaliteit in eigen kring van de theoretisch-logische denkfunctie ook alleen de *modale structuur* van het logisch denkaspect, d.i. de *structurele mogelijkheid* van de subjectieve logische onderscheiding.

Deze mogelijkheid reikt inderdaad even ver als de objectief-logische aspectstructuur van de werkelijkheid - *en niet verder*. Zij geldt zeker niet voor de subjectieve individuele begripswerkzaamheid en evenmin voor de “empirische” mogelijkheid bij iedere individuele denkende mens. Niemand kan zeggen, dat hij werkelijk begrip heeft van *al* het denkbare, en de empirische subjectieve mogelijkheden van de theoretische begripskennis zijn bij vele mensen zeer beperkt door gebrekkige theoretische aanleg, bij sommigen ook door gebrekkige ontwikkeling van de grote hersenen, aan welke laatste het menselijk actleven nu eenmaal gebonden is.

Wanneer dan ook Thomas zegt, dat het intellect alle dingen in begrip kan vatten, dan kan hij slechts *de algemene modale structuur van de theoretisch-logische denkfunctie* op het oog hebben gehad, ook al hebben wij gezien, dat de aristotelisch-thomistische metafysica het inzicht in de modale structuren van de werkelijkheid onmogelijk maakt.

Het transcendentiaal-logisch denksubject in Kants kennistheorie en het “afgescheiden intellect” in de aristotelisch-thomistische zielsleer

Het loont de moeite op dit punt weer de kantiaanse kennistheorie met de thomistische te vergelijken. Want al wordt de eerste door een radicaal ander grondmotief (nl. het humanistische van *natuur en vrijheid*) beheerst, er is, gelijk wij zagen, een duidelijke beïnvloeding [aP461] van de kantiaanse kennisleer door de metafysische van de aristotelische scholastiek aan te tonen.

Kant onderscheidt, gelijk bekend, ten scherpste tussen het zgn. *transcendentiaal-logisch* denksubject en het *empirische*. Het eerste is volgens hem een algemeengeldige voorwaarde voor iedere empirische denkwerkzaamheid, en maakt de laatste eerst *mogelijk*. Het draagt geen *individueel* karakter, want al het individuele behoort tot het *empirisch* denksubject. Kant verheft dit transcendentale logisch denk-subject²⁰ niet tot een metafysische substantie. Hij wijst, gelijk bekend, van zijn, kritisch-humanistisch standpunt ook de metafysische zielsleer af.

Wat Kant echter in zijn “transcendentiaal denksubject” op het oog had kan niets anders zijn geweest dan datgene, wat Aristoteles in zijn “actieve nous” tot ousia verzelfstandigde en wat ook Thomas uitdrukkelijk als “afgescheiden van het materieelichaam” beschouwde.

En dit is, gelijk wij reeds opmerkten, de modale structuur van de subjectieve logische denkfunctie, die de individuele activiteit van de mens binnen het logisch denkaspect inderdaad eerst *mogelijk* maakt. Want er is niets anders binnen de structuur van de werkelijkheid te vinden, wat een aanknopingspunt voor de bedoelde kentheoretische, resp. metafysische concepties kan leveren.

Wanneer Aristoteles aan het actieve “algemene denkbeginsel” ononderbroken actualiteit toekent, dan is dit slechts op rekening te stellen van zijn verzelfstandiging van de logische denkstructuur tot “geestelijke substantie”. De structuur van de logische denkfunctie kan natuurlijk niet zelf als individueel subject fungeren. Zij *denkt* niet, maar is slechts een *structurele wetmatige voorwaarde* voor de concrete denkactiviteit in haar logisch aspect. In de hypostasering van deze algemeengeldige structuur tot een geestelijke substantie openbaart zich de onmiskenbaar *rationalistische inslag* van de aristotelische kenleer. Maar ook in Kants verheffing van de modale structuur van de logische denkfunctie tot transcendentiaal denksubject, waarvan alle “synthetische denkhandelingen” zouden uitgaan, openbaart zich deze rationalistische trek. Want de structuur van de logische denkfunctie is niet zelf het logisch subject, maar de *wetmatige bepaling* van de logische subjectiviteit.

En het is karakteristiek voor de rationalistische denkwijze, dat zij steeds beproeft het *subject tot de wet* te herleiden.

Wij kunnen als kern van juistheid zowel in de aristotelisch-thomistische als in de kantiaanse argumentatie inzake de onafhankelijkheid van de theoretisch-logische denkfunctie ten opzichte van het organisch lichaam vaststellen, dat inderdaad de *modale structuur* van het logisch denkaspect niet van een typische lichamelijke organisatie kan afhangen.

Dit is echter geen bijzonderheid van de modale structuur van het *logisch* aspect, doch geldt voor *iedere* modale structuur zonder uitzondering.

Want de lichaamsorganisatie is slechts in *individualiteitsstructuur* gegeven en wij weten, dat de modale structuren van de werkelijkheidsaspecten inderdaad als zodanig indifferent zijn tegenover de individualiteitsstructuren, die in haar *fungeren*, omdat zij alleen de *algemene geaardheid* van de aspecten bepalen. Gelijk bv. ook de modale [aP462] structuur van het recht niet kan zijn bepaald door de typische structuren van de samenleving, als staat, kerk, bedrijf enz., die *binnen het juridisch aspect* slechts de typische structuurverschillen tussen *staatsrecht*, *kerkrecht*, *bedrijfsrecht* enz. teweegbrengen.

²⁰

Kant noemt het de “transcendentale eenheid van de apperceptie”.

Doordat echter de aristotelisch-thomistische metafysica de werkelijkheid slechts in het begrip van de substantie en haar *accidentia* weet te vatten, dat, gelijk wij vroeger hebben aangetoond, het inzicht in de modale structuren en de individualiteitsstructuren en in de juiste verhouding tussen wet en subject principieel onmogelijk maakt, moest zij wel in de dwaling vervallen de bloot modale structuur van de theoretisch-logische denkfunctie te verzelfstandigen tot een “subjectieve geestelijke substantie”, resp. tot een vermogen van een zuiver geestelijke substantie (de *anima rationalis*).

Daardoor wordt ook de bewijsvoering, door Aristoteles en Thomas in hun tweede argument geleverd voor de uitzonderlijke onafhankelijkheid van de logische begripswerkzaamheid tegenover alle lichaamsorganen, in onderscheiding van de zinnelijke gewaarwording, die juist wel van specifieke zintuigelijke organen afhankelijk is, *misleidend*.

Want wanneer de *modale structuur* van de *logische denkfunctie* onafhankelijk is van alle “empirische begrensdheid van het menselijk lichaam”, dan geldt precies hetzelfde voor de *modale structuur* van de *subjectief zinnelijke gewaarwording*.

Ook deze laatste bezit *universaliteit in eigen kring* binnen haar modaal (psychisch) aspect. D.w.z. zover de objectief-zinnelijke waarneembaarheid van de dingen reikt zover reikt in beginsel ook de *structurele mogelijkheid* van de subjectieve zinnelijke waarneming.

Neen, menen Aristoteles en Thomas, want de subjectieve zinnelijke waarneming is beperkt, omdat er waarneembaarheden zijn, die liggen boven het niveau, waarop het zintuig is ingesteld. De fout in deze redenering is, dat hier plotseling het *modaal-structurele* standpunt verlaten wordt, dat bij de logische denkfunctie juist met grote scherpheid van onderscheiding gehandhaafd werd.

Een individueel concreet zintuig behoort natuurlijk niet tot de modale structuur van de zinnelijke gewaarwording, evenmin als de “empirische” eigenaardigheden in de organische structuur van de grote hersenen tot de modale structuur van de logische denkfunctie behoren.

Een amoebe, die in het geheel geen gedifferentieerde zintuigelijke organen bezit, heeft niettemin zinnelijke gewaarwording. Men kan dus niet zeggen, dat de zinnelijke gewaarwording naar haar *modale geaardheid* aan specifieke zintuigen als oog, oor enz. gebonden is.

Maar wel is zij noodzakelijk gebonden aan de organische levensfunctie naar haar modale structuur en aan de vroegere aspectfuncties van de werkelijkheid.

Als *concrete verrichting* is de zinnelijke gewaarwording van lichamelijk karakter, maar niet naar haar *modaal psychische structuur*.

Hetzelfde nu geldt met betrekking tot de concrete denkact en de modale structuur van haar logisch aspect.

Het staat experimenteel vast, dat de concrete denkwerkzaamheid van de mens sterk wordt beïnvloed door emotionele gevoelsfactoren en door organisch-biotische, als opwinding, vermoeidheid,²¹ [aP463] intoxicatie van de hersenen, gebrekkige organische ontwikkeling van de laatste enz. enz.²²

²¹ Thomas, *S. Th.* I, LXXV, 3, meent, dat de lichamelijke vermoeidheid bij het denken slechts *accidenteel* ontstaat, in zoverre nl. het “intellect” de werkzaamheid van de “zinnelijke kenvermogens” behoeft, door welke deze aan het denken de zinnelijke voorstellingen (phantasmata) verschaffen. Het is duidelijk, dat dit geen wezenlijke *verklaring* van het verschijnsel is, maar een zuiver a-prioristische constructie, die staat en valt met de aangenomen “afgescheidenheid” van het intellect tegenover het materiële lichaam.

²² Vgl. bv. de belangrijke verhandeling van prof. dr. B. Pfeifer, *Die psychischen Störungen nach Hirnverletzungen* in Handbuch der Geisteskrankheiten, Bnd. VII, Spez. Teil III (Berlin 1928), S.415 ff. Zo berichtte de psychiater Dziembrowski over een geval van voorhoofdschorsbelediging met bijzondere leasie van de prefrontale gebieden, waarbij naast herinneringsstoornissen ook verlies van liefde tot de familieleden en van geloofsleven optrad. Bekend zijn voorts de ernstige storingen in de logische denkfunctie, de taalfunctie, de muzikale functie, voor zover de beide laatste betreft reeds bij verstoring van de gedifferentieerde schorsvelden, waarin zij relatief “gelokaliseerd” zijn.

Maar de *modale structuur* van de logische denkfunctie is van zulke individuele factoren uiteraard niet afhankelijk, omdat zij de *logische geaardheid* van iedere mogelijke tijdelijke denkwerkzaamheid naar haar analytische zijde betreft.

Nu gaat het toch niet aan, de zinnelijke gewaarwording zulk een modale structuur te ontzeggen en haar slechts naar haar empirische *concrete mogelijkheid* tegenover de abstracte modale structuur van de logische denkfunctie te stellen? De objectief-zinnelijke hoedanigheden van de dingen zijn noodwendig betrokken op de *modale structuur* van de subjectief zinnelijke gewaarwording, *niet* op *concrete (empirische) subjectieve mogelijkheid van menselijke waarneming*. Dit blijkt reeds hieruit, dat er behalve een *menselijke* ook een *dierlijke* zinnelijke waarneming bestaat. Neemt men dus een algemeen logisch denkprincipe (resp. een “transcendentiaal-logisch denksubject”) aan, dan moet men ook een algemeen principe van zinnelijke gewaarwording (resp. een “transcendentiaal gevoelssubject”), een algemeen levensprincipe (resp. een “transcendentiaal biotisch subject”) enz. enz. aannemen, die dan alle gelijkelijk onafhankelijk van een specifiek “materielichaam” zijn.

De verzelfstandiging van de “modale structuur” van de logische begripsfunctie tot een “substantie”, die geheel afgescheiden van het materielichaam als een werkelijk geestelijk wezen zou bestaan, blijft dan natuurlijk bare metafysica, die bij Aristoteles uitsluitend in het dualistisch grondmotief van zijn wijsbegeerte is geworteld en geenszins, gelijk hij het in zijn argumentatie wil doen voorkomen, op ervaringsgegevens is gegrond. En ditzelfde moet dan uiteraard tegen Thomas worden opgemerkt, waar hij de aristotelische argumentatie van de “afgescheidenheid” van het intellect benut om het substantieel karakter van de “*anima rationalis*” te bewijzen.

Het is waar, dat voor de menselijke begripswerkzaamheid, anders dan voor de gedifferentieerde zinnelijke gewaarwordingen geen *specifiek* gedifferentieerd orgaan valt aan te wijzen. Maar even zeker is, dat de empirische menselijke denkact aan de grote hersenschors als geheel gebonden is, evenals de zinnelijke waarneming, die overigens bij de mens nimmer zonder logische functie plaats grijpt. Zeker is, dat een [aP464] belediging van de grote hersenschors zowel de logische als de taal-, de esthetische, de morele en pistische bewustzijnsfuncties ernstig kan beïnvloeden, terwijl een gebrekkige ontwikkeling van de grote hersenen onveranderlijk met imbecilliteit in het actleven gepaard gaat.

Deze experimentele gegevens laten zich nimmer met Thomas als puur “accidentele” verschijnselen verklaren, die eigenlijk buiten de “zuiver geestelijke” sfeer van intellect en redelijke wil zouden omgaan. Want de bedoelde beledigingen blijken wel degelijk het bewustzijn in zijn logische, morele en andere functies als zodanig te treffen; men kan niet meer behoorlijk logisch denken, men gaat zonder scrupules liegen en stelen, terwijl tevoren dit denken en het moreel besef naar maatschappelijke maatstaf normaal functioneerden.

Richt men echter zijn betoog inzake de onafhankelijkheid van de logische denkfunctie van iedere organisatie op de *modale structuur* van deze functie, en wil men dan daaruit concluderen, dat er een dichotomie in het tijdelijk menselijk bestaan aanwezig is, dan moet men dit betoog niet vertroebelen door een principieel foutieve vergelijking van deze modale structuur met de empirische gedifferentieerde zintuigelijke gewaarwording, maar dan dient men veeleer te onderzoeken of de logische denkfunctie *zelfs in haar abstracte modale structuur*, los van de modale structuren van de pre-logische functies kan bestaan. En juist op dit kritieke punt is Aristoteles’ en Thomas’ opvatting niet vrucht van kritisch onderzoek, maar van een a-prioristisch metafysisch dogma.

De wijsbegeerte der wetsidee heeft aangetoond, dat de modale structuur van het logisch aspect geheel in de kosmische tijdsorde is besloten en als zodanig onverbrekkelijk met alle andere modale structuren is vervlochten, inbegrepen die van getal, ruimte, beweging, organisch leven en zinnelijk gevoel. Geen enkel menselijk begrip is absoluut en gaat de kosmische tijdshorizon te boven.

Integendeel, juist de kosmische tijdsorde, waarin het logisch aspect met alle andere vervlochten is, maakt de logische begripsvorming van een niet-logische “gegenstand” eerst mogelijk.

Boven de tijd houdt ook de tijdelijke verscheidenheid van het logische en het niet-logische op en daarmee iedere mogelijkheid van menselijk begrip.

Wanneer de logische denkfunctie in de kenact niet door de kosmische tijdsorde onverbrekkelijk *verbonden* ware met alle niet-logische functies van deze act, dan zou iedere begripsvorming onmogelijk zijn. Het logisch aspect zou, geheel op zichzelf gesteld, zelfs zijn *logische* geaardheid niet kunnen handhaven, want het *is* slechts logisch in zijn tijdelijke betrekking tot het niet-logische. Slechts voor het *boven*-logische gaat de redenering op, dat het door zijn transcendentie boven de tijdsorde niet aan de tijd gebonden kan zijn.

Van zulk een *boven*-logische geaardheid is inderdaad de menselijke “geest” of “ziel” in de pregnant Schriftuurlijke zin van *religieuze wortel* van de menselijke existentie, die in de ikheid zijn individualiteit bezit. En slechts van die *geest* en niet van een abstract “transcendentiaal-logisch subject” of een abstract theoretisch-logisch denkbeginsel gaat ook de theoretische kennisactiviteit in haar gebondenheid aan het tijdelijk-lichamelijk bestaan *uit*. [aP465]

Niet de logische denkfunctie, maar de menselijke ikheid in haar concrete kenact kan de zgn. “algemene natuur” van de dingen, d.z. de modale en de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid, leren kennen, al is zulks *zonder* de logische begripsfunctie niet mogelijk.

De gehele argumentatie van Aristoteles en Thomas inzake de onafhankelijkheid van de theoretische begripswerkzaamheid van de lichaamsorganisatie blijkt dus ten slotte buiten de ervaringsgegevens om te gaan en zich inderdaad alleen op het dualistisch grondmotief van de aristotelische wijsbegeerte te gronden.

Zij is “onkritisch” in de pregnante, door de transcendentale kritiek van de wijsbegeerte der wetsidee bedoelde, zin van het woord, niet omdat zij zich door een religieus, d.i. boven-wetenschappelijk, vooroordeel laat beheersen, maar omdat hier dit vooroordeel zich in de *plaats stelt* van het wetenschappelijk onderzoek van de ervaringsgegevens en in feite het wetenschappelijk probleem van de menselijke kennis door een dogmatische machtspreuk uitschakelt. Want de “verzelfstandiging” van de theoretisch-logische denkfunctie berust op een “verabsolutering”, die nimmer in de structuur van de theoretische tegenstandsrelatie haar wetenschappelijke grond kan vinden, doch in de aristotelisch-thomistische metafysica geheel op rekening komt van het dualistisch religieuze vorm-materiemotief.

Zij vindt bij Aristoteles slechts haar uiteindelijke verklaring in zijn *godsidee*: de idee van de godheid als zuivere actuele vorm, waarin het ideaal van de zuivere “theoria” zijn vervulling vindt.

De receptie van de thomistische leer inzake de verhouding van ziel en lichaam binnen de menselijke natuur door de gereformeerde scholastiek

Wij hebben de wijsgerige achtergrond van de scholastische constructies inzake de verhouding van ziel en lichaam in de menselijke natuur daarom zo uitvoerig geanalyseerd, omdat men eerst na volledige kennisneming daarvan in staat is, zich een oordeel te vormen over de vraag, in hoeverre de wijsbegeerte der wetsidee in haar recht was met de radicale afwijzing van het scholastisch substantiebegrip en haar eis de antropologie op een geheel andere, inderdaad door het Schriftuurlijk-reformatorisch grondmotief beheerste grondslag op te bouwen.

De scherpe oppositie, welke zij op dit punt van bepaalde theologische zijde ontmoette, behoeft ons niet te verwonderen, wanneer men bedenkt, dat de gereformeerde theologie, sinds Beza weer de studie van de aristotelische logica en metafysica als noodzakelijke grondslag voor de universitaire theologische opleiding wist in te voeren, geleidelijk in de banen van het

scholastisch denken werd teruggevoerd, waaruit Calvijn de gereformeerde theologie grotendeels had bevrijd. En ofschoon Kuyper het theologisch denken weer van de frisse reformatorische geest doordrong, bleven bij gebreke aan een intrinsiek reformatorische wijsbegeerte, de residuen van de scholastische filosofie met de taaheid van een eeuwenoude traditie dit denken belasten. Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip met zijn voedingsbodem: de Griekse metafysische zijnsleer vormde inderdaad het centrum van deze scholastieke traditie, die zich tot in de terminologie van verschillende buitenlandse belijdenisschriften [aP466] (met name de Westminsterconfessie en de *Confessio Helvetica posterior*) had weten in te dringen.

Kuyper zelf volgde in zijn wetenschappelijk-theologische werken geheel de thomistische leer inzake de verhouding van ziel en lichaam, ofschoon hij in andere geschriften door zijn machtige Schriftuurlijke greep inzake de *religieuze wortel van het menselijk bestaan*, zelf de bijl aan de *wortel* van heel deze scholastische constructie legde.

Geesink²³ en H. Bavinck²⁴ namen evenzeer de thomistische conceptie integraal over. Daarbij treft ons vooral de afwijzing van de augustinisch-franciscaner conceptie inzake de “pluraliteit van de substantiële vormen” en de aansluiting bij de aristotelisch-thomistische opvatting inzake de eenheid van zelfstandigheidsvorm van de menselijke natuur in de “*anima rationalis*”, die ook in de uitwerking van het psycho-creatianistisch standpunt volledig werd overgenomen.

Een oud kleed wordt niet licht weggeworpen, zonder dat men een beter beschikbaar heeft.

De wijsbegeerte der wetsidee kwam echter niet onmiddellijk met een nieuwe uitgewerkte antropologie. Zij begon veeleer de *religieuze wortel* van de scholastische denkwijze aan te tasten en tegenover het *accommodatiestandpunt* het *reformatiestandpunt* in de wijsbegeerte te stellen. Dit bezorgde haar verwijten, die bij rustige bezinning over de eisen, die aan een met de resultaten van de moderne wetenschappelijke onderzoeken rekening houdende antropologie behoren te worden gesteld, wel in de pen zouden zijn gebleven.

De leer van de mens staat tegelijk aan het begin en aan het einde van het wijsgerig onderzoek: Aan het begin, omdat men in de idee van het archimedisch punt van het theoretisch wijsgerig denken, reeds een allesbeheersende vooronderstelling over de menselijke existentie meebrengt. Aan het einde, omdat de eigenlijke antropologie eerst kan worden opgetrokken op de grondslagen van een wijsgerige werkelijkheidsleer, waarin alle structuren van de tijdelijke realiteit aan een omstandig onderzoek zijn onderworpen.

Daarom moet de drie delen van mijn “Wijsbegeerte der wetsidee” noodzakelijk aan de “Inleiding tot de antropologie” voorafgaan.

Wij hebben thans uitvoerig aangetoond, waarom deze wijsgerige leer van de mens zich op reformatorische standpunt niet aan het scholastisch substantiebegrip, maar aan de in de wijsbegeerte der wetsidee ontwikkelde idee van de individualiteitsstructuur zal moeten oriënteren, en dat met de scholastische concepties van lichaam en ziel en de “verbinding” van deze beide radicaal dient te worden gebroken.

En ook de theologie zal zich van nu aan ernstig hebben te bezinnen op de vraag welke van beide concepties in haar uitgangspunt inderdaad met het Schriftuurlijk grondmotief van de christelijke religie stroken.

Voor haar eigen onderzoek van hetgeen de Woordopenbaring aangaande de menselijke natuur mededeelt zal deze bezinning het kritisch keerpunt in reformatorische richting moeten betekenen.

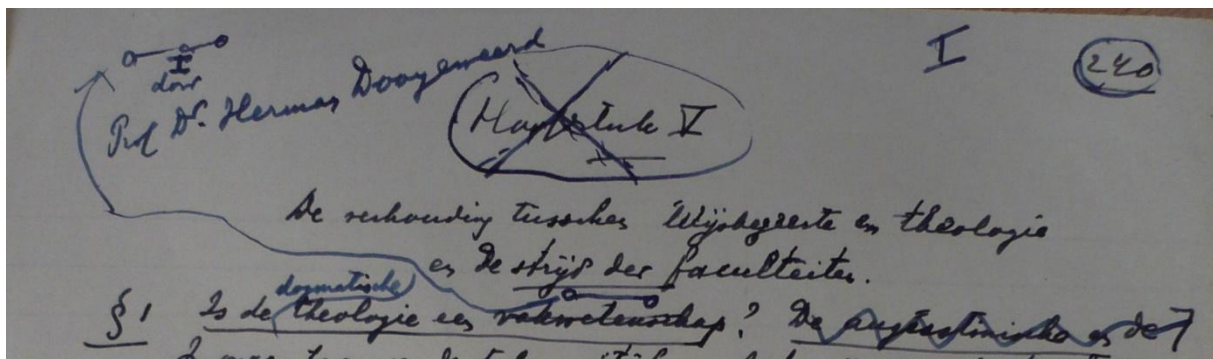
²³ Geesink, *Van 's Heeren Ordinantiën* II, blz.289 vlg.

²⁴ H. Bavinck, *Ger. Dogmatiek*, II, blz.627 vlg.

Hoofdstuk [6]

De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie en de strijd van de faculteiten

DE VERHOUDING TUSSEN WIJSBEGEERTE EN THEOLOGIE EN DE STRIJD DER FACULTEITEN *)



§1

Is de dogmatische theologie een vakwetenschap?

In onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken hebben wij het probleem van het aanknopingspunt tussen wijsbegeerte en religie tot de op christelijk-reformatorisch standpunt o.i. alleen mogelijke oplossing gebracht. Wij hebben daarbij telkens de aanspraken van de dogmatische theologie moeten afwijzen, voor zover zij in de lijn van een eeuwenoude scholastieke traditie meende, dat een christelijke wetenschap slechts *theologisch* kan zijn gefundeerd.

Wij hebben hiertegenover gesteld, dat de dogmatische theologie als *wetenschap* door een *wezenlijk christelijke wijsbegeerte* moet worden gedragen. En daarmee schijnt de aloude “strijd van de faculteiten” heropend, die in de geschiedenis beurtelings tot een rechtstreeks ingrijpen van de kerk en van de staat heeft geleid. In beide gevallen zonder resultaat, omdat het geschil naar zijn aard slechts rechtstreeks op wetenschappelijk terrein kan worden beslecht, al hangt het wel onverbrekkelijk samen met de grondslagen van het christelijk geloof.

Om het geschilpunt aanstonds tot zijn juiste proporties terug te brengen, herinneren wij aan onze uitspraak, dat de christelijke grondslagen van de wetenschap voor de dogmatische theologie en de wijsbegeerte *dezelfde* zijn, maar dat zij als zodanig niet zelf *wetenschappelijk* karakter kunnen bezitten. Zij zijn van *boven-theoretische, religieuze* aard en liggen besloten in het grondmotief van de Woordopenbaring: schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest.

Is de theologie vakwetenschap?

Twee standpunten, die tot een ontkennend antwoord leiden

De dogmatische theologie stelt zich tot taak de leerstukken van de christelijke religie theoretisch door te denken in onderworpenheid aan de Woordopenbaring als norm van het geloof.

Als *wetenschap* kan ook de theologie niet ontkomen aan de *theoretische* [aP02] denkhouding, die zich in de “gegenstandsrelatie” tot haar onderzoekingsveld moet stellen, wat echter, gelijk onze transcendentale kritiek heeft aangetoond, in het geheel niet meebrengt, dat het theologisch denken zich *autonoom* als onbevooroordeeld rechter tegenover de geopenbaarde geloofswaarheden zou kunnen plaatsen.

Zo rijst de eerste vraag: door welk modaal aspect van onze tijdelijke ervaringshorizon is dit theologisch veld van onderzoek bepaald?

Deze vraag impliceert de onderstelling, dat de dogmatische theologie een *vakwetenschap* is. Men kan deze gehele probleemstelling dus slechts afwijzen, wanneer men de onderstelling verwerpt, die er aan ten grondslag ligt. Twee mogelijke gronden zou men voor deze verwerping kunnen aanvoeren: de dogmatische theologie is zelf de enige wijsgerige christelijke wetenschap, de zgn. *philosophia christiana*, ofwel, de dogmatische theologie valt niet onder de orde van de *natuurlijke* kennis, omdat zij de *bovennatuurlijke* Openbaring heeft te onderzoeken bij het bovennatuurlijk licht van het geloof.

Beide gronden zijn in de loop van de geschiedenis door de dogmatische theologie in haar positiekeuze tegenover de wijsbegeerte aangevoerd.

De opvatting van Augustinus inzake de verhouding van theologie en wijsbegeerte

De eerste voert ons terug naar het standpunt van de patristiek, zoals we dat in zijn meest invloedrijke conceptie bij Augustinus ontwikkeld vinden.

Om dit standpunt te verstaan moeten wij bedenken dat van meet af de traditie van de Griekse wijsbegeerte zich een gevaarlijke mededingster van de christelijke theologie betoonde.

Sinds Parmenides, de grondlegger van de Griekse metafysica, werd de wijsgerige *theoria* tegenover het volksgeloof en de mythologische theologie en kosmogonie gesteld als het pad van de waarheid tegenover dat van de doxa, de mening, die zich grondt op de bedrieglijke ogenschijn.

In Plato's dialoog *Phaedo* zegt de gespreksleider Socrates dat het slechts aan de filosofen beschoren is tot de sfeer van de goden te naderen. Het was de gemeenschappelijke overtuiging van alle Griekse denkers die vasthielden aan de mogelijkheid van een theoretisch-theologische kennis, dat de ware theologie slechts van een wijsgerig karakter kan zijn en niet kan worden gegrond op geloof en openbaring, maar alleen op theoretisch denken. Het is waar dat Plato niet de mogelijkheid verwierp van goddelijke openbaringen, ontvangen in een toestand van heilig enthousiasme en dat hij daarvoor zelfs een zekere eerbied koesterde. Maar hij ontkende dat zulke openbaringen een bron zouden kunnen zijn van theoretisch-theologische kennis.

Het is daarom volkomen verstaanbaar, dat de kerkvaders, die theologische verhandelingen over de christelijke geloofsleer schreven, en de laatste tegen de heidense denkers van hun tijd verdedigden, er alle nadruk op legden, dat de christelijke theologie haar eigen kennisbeginsel heeft, nl. de goddelijke Woordenopenbaring. Juist wegens dit uitzonderlijk gnoseologisch principe, dat de absolute Waarheid bevat, overtreft de christelijke theologie alle heidense filosofie in de zekerheid van haar kennis.

Augustinus scherpt het zijn lezers in, dat het theoretisch denken ons [aP03] niet tot de waarheid kan leiden, wanneer het de verlichting door het goddelijk Woord ontbeert. Daarom is de heidense wijsbegeerte vol van dwalingen en kan niet aanvaard worden als een autonome wetenschap. De christelijke theologie is zelf de hoogste wetenschap, zij is de ware “*philosophia christiana*”. De Griekse en Grieks-Romeinse wijsbegeerte kan ten hoogste enige diensten aan de christelijke theologie bewijzen, mits zij haar dienstmaagd blijft, onderworpen aan haar controle en heerschappij.

Augustinus' verwerping van de autonomie van het theoretisch wijsgerig denken is geheel in overeenstemming met het standpunt van de wijsbegeerte der wetsidee. Maar zijn visie op de verhouding tussen dogmatische theologie en wijsbegeerte lijdt aan een dubbelzinnig gebruik van de termen “godskennis” (*scientia Dei*); “*vera religio*” enz., een dubbelzinnigheid, die tot op de huidige dag zich in het gebruik van het woord “theologie” openbaart en het debat over het bedoelde vraagstuk grondig heeft vertroebeld.

De dubbelzinnigheid in het gebruik van de termen theologie en religie

Eenzijds wordt onder “theologie” verstaan de ware Godskennis en zelfkennis (*deum et animam scire*), die alleen door de werking van Gods Woord en Geest in de harten van de gelovigen kan worden gewekt; en onder “*vera religio*” de leer van Christus en de apostelen, zoals ze in de belijdenis van de katholieke kerk is samengevat. Als zodanig kunnen deze termen geen theoretisch-wetenschappelijke betekenis hebben. Maar anderzijds worden beide termen gebruikt in de zin van een theoretisch-dogmatologische uiteenzetting van de geloofsstukken van de kerkleer in hun confrontatie met de aan een theologische exegese onderworpen teksten van de Heilige Schrift en met de onderscheiden opvattingen van de rechtzinnige en heterodoxe theologen. En daarbij komen dan ook verschillende wijsgerige theorieën en theologoumena ter sprake.

In deze laatste zin genomen is de christelijke theologie gebonden aan het theoretisch menselijk denken, dat geen aanspraak kan maken op de onfeilbaarheid, die aan Gods Woordenopenbaring wordt toegekend.

De verwarring tussen deze beide betekenissen van de termen “theologie”, “godskennis” (“godgeleerdheid”), en “ware religie”, heeft geleid tot een even gevaarlijke verwarring tussen het Woord Gods als centraal kennisprincipe, en de steeds aan de H. Schrift

te toetsen geloofsleer van de kerk als het theoretisch onderzoekingsveld of de “*gegenstand*” (gemeenlijk op onnauwkeurige wijze “object” genoemd) van de dogmatisch theologische wetenschap.

Als centraal kennisprincipe richt Gods Woordopenbaring zich tot “het hart”, het de tijdshorizon van onze ervaring transcenderende religieuze centrum van het menselijk bestaan. Zij werkt hier als een geestelijke drijfkracht in haar centraal grondthema van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest, dat de sleutel is tot de waarachtige Gods- en zelfkennis, en tegelijk de sleutel tot het verstaan van de H. Schrift, zoals deze zich binnen de tijdelijke orde van onze ervaring aanbiedt. Binnen deze tijdshorizon vertoont Gods Woordopenbaring die grote verscheidenheid van modale aspecten, die de wijsbegeerte der wetsidee in haar algemene theorie van de wetskringen heeft in het licht gesteld. [aP04] Het geloofsaspect bleek het tweede grensaspect van onze tijdelijke ervaringsorde te zijn en alleen onder dit aspect kan de Woordopenbaring en de aan haar te toetsen kerkelijke geloofsleer tot “*gegenstand*” of onderzoekingsveld van de dogmatische theologie worden. In die zin worden uiteraard ook de openbaring van schepping, zondeval en verlossing voorwerp van theologisch onderzoek, d.w.z. *als fundamentele stukken van de christelijke geloofsleer*, die tezamen met andere geloofsstukken in hun theologische problematiek behandeld worden.

Maar als centraal kennisprincipe, als sleutel van de waarachtige Gods- en zelfkennis, kan het grondthema of grondmotief van de H. Schrift nimmer theoretisch voorwerp van theologisch onderzoek zijn. De gehele theologische problematiek ontstaat eerst in de theoretische denkhouding, waarin Gods Woord, *in zijn aspect van geloofsleer*, en de daaraan te toetsen kerkleer gesteld worden tegenover het theoretisch-logisch aspect van onze denkwerkzaamheid. Want het leerstuk of dogma, biedt juist door zijn geloofsgeaardheid weerstand aan de poging het theoretisch door te denken met de middelen van onze door het Bijbels grondmotief geleide logische onderscheiding en systematiek. Maar de centrale en radicale religieuze zin van de openbaring van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest gaat alle theologische problematiek te boven, *omdat die zin alle modaliteiten van onze tijdelijke ervaringshorizon transcendeert*. Het verstaan van die centrale zin is slechts mogelijk, indien wij ons door de werking van de H. Geest *in de greep* van Gods Woord bevinden, zodat het werkelijk de centrale drijfkracht van ons denken en leven is geworden. De Gods- en zelfkennis, die daarin ons deel wordt, is een kennis des harten, die ons werkelijk in gemeenschap brengt met God in Christus Jezus en daarom een kwestie is van leven of dood, en niet van theoretisch theologisch inzicht en theologische problematiek.

Daarom is het centrale grondmotief van de H. Schrift niet zelf een geloofstuk of dogma, dat weer aan verschillende theologische interpretaties kan worden onderworpen. Het dient veeleer het gemeenschappelijk *uitgangspunt* van alle christelijk denken en handelen te zijn, dat als goddelijke *dunamis* ook aan de christelijke geloofsleer eerst geest en leven geeft.

Nu is het volkomen waar dat dit centrale grondmotief van de Woordopenbaring nooit is los te maken van die openbaring, zoals zij in de tijdelijke horizon van onze ervaring is ingegaan met haar verscheidenheid van modale aspecten. De Woordopenbaring vindt immers haar vervulling juist in de *vleeswording* van het Woord in Christus Jezus. Maar dit doet niets af aan de onderscheidenheid van het centrale motief van de Schrift als goddelijke *dunamis* of drijfkracht, die zich tot het hart, de centrale wortheelheid van onze existentie richt, en zijn belichaming binnen de tijdelijke orde van onze ervaringshorizon met zijn verscheidenheid van modale aspecten. Wie dit onderscheid niet verstaat, mist ook wezenlijke *zelfkennis*, want zelfkennis raakt het *centrum* van ons bestaan, dat alleen in de weg van de waarachtige Godskennis zijn zin onthult, en onderscheiden is van ons lichamelijk bestaan in zijn

verscheidenheid van modale aspecten, omdat het juist het centrale betrekkingpunt van dit laatste is.

Het is alleen het centrale grondmotief, als goddelijke dunamis van de H. Schrift, dat de veelheid van de Bijbelboeken tot de eenheid van de Godsopenbaring [aP05] maakt. En het is de sleutel van de kennis, zonder welke alle schriftgeleerdheid dood en nutteloos is.

Daargelaten nu of er geen uitspraken uit Augustinus' latere geschriften zijn aan te voeren, waaruit kan blijken dat hij zich het onderscheid tussen de theologisch-dogmatische kennis en de centrale gods- en zelfkennis wel degelijk bewust was, moeten wij vaststellen, dat in zijn opvatting van de theologie in haar verhouding tot de wijsbegeerte dit onderscheid volkomen vervaagd is.

Het was de invloed van de Griekse filosofie die tot de noodlottige verwarring leidde van de dogmatische theologie met de ware Godskennis en de ware wijsbegeerte. Vanaf de alexandrijnse kerkvaders werd de theologische *gnosis*, doortrokken met Griekse wijsgerige concepties, gesteld boven het actuele en eenvoudige geloofsleven van de gemeente. De gehele opvatting van de theologie in wetenschappelijke zin als de "regina scientiarum", die gemeengoed werd van het latere scholastieke denken, was van Griekse oorsprong. In het 3^e boek (996b, 20 sqq.) van zijn *Metaphysica* zegt Aristoteles, dat "de wetenschap van het doel en het goede de over alle heersende en leidende is, welke de andere wetenschappen als haar slavinnen niet weerspreken mogen; want ter wille van het doel is al het andere." Dat hier aan de metafysische theologie gedacht is, blijkt duidelijk uit het gehele betoog dat in het tweede hoofdstuk van het eerste boek aan de metafysische godskennis als de leidende en de waardigste wetenschap gewijd wordt (982b, 9 sqq en vooral 983a, 182 qq.) en dat nog een sterk platonische invloed verraadt. De genoemde aristotelische stelling werd nu op de christelijke theologie toegepast in haar dogmatologische zin. En terwijl Aristoteles de *metaphysica* uitdrukkelijk "de wetenschap van de wijsheid" noemt, werd nu de dogmatische theologie met de ware wijsbegeerte, "de philosophica christiana", vereenzelvigd. Dit impliceerde, dat de wijsgerige problemen slechts in theologisch kader werden behandeld, zodat de ontkenning van de autonomie van het wijsgerig denken tegenover de Woordopenbaring tenslotte uitliep op de ontkenning van de autonomie van de wijsbegeerte tegenover de theologie in de hier bedoelde zin.

In de 9^e eeuw n. Chr. verdedigde Johannes Scottus Eruigena, in wiens denken zich de invloed van Augustinus met die van de alexandrijnse school verbond, de stelling, dat de ware wijsbegeerte identiek is met de ware religie. In zijn verhandeling over de predestinatie beriep hij zich op Augustinus' tractaat over de ware religie om deze opvatting te staven. En in overeenstemming met Augustinus vereenzelvigde hij de christelijke wijsbegeerte tegelijkertijd met de dogmatische theologie als de theoretische uiteenzetting van de

leerregelen van de christelijke religie: “Wat is de behandeling van de wijsbegeerte anders”, zo schrijft hij hier, “dan de uiteenzetting van de leerregels van de ware religie?”¹ [aP06]

Deze vereenzelviging van dogmatische theologie en christelijke wijsbegeerte, die er toe voerde de wijsgerige vragen slechts in theologisch kader te behandelen, is kenmerkend gebleven voor de augustinische stroming in de christelijke scholastiek.

Het waren echter inderdaad Griekse wijsgerige concepties die op deze wijze in de dogmatische theologie werden ingevoerd en die men trachtte te christianiseren door ze aan de geloofsleer van de kerk aan te passen. Men denke slechts aan Augustinus’ opvatting van de goddelijke scheppingsideeën in de Logos, aan zijn neoplatonische leer van de trappen van de werkelijkheid, zijn stoïcijnse leer van de *logoi spermatikoi*, die God in de “prima materia” zou hebben ingeschapen, aan zijn speculatieve lichttheorie, vastgeknoopt aan het scheppingswoord “Daar zij licht”, zijn uitlegging van de aanvangswoorden van het boek Genesis in deze zin, dat de “hemel” zou zijn de sfeer van de zuivere vormsubstanties, en de “aarde” de nog ongevormde materie, enz.² Een wezenlijke christelijke wijsbegeerte kon zich echter op deze wijze uiteraard niet ontwikkelen en in de dogmatische theologie en de theologische exegese werden wijsgerige opvattingen ingedragen die, ondanks haar uitwendige christianisering, in werkelijkheid uit een onbijbels, door het Griekse vorm-materiemotief beheerst gedachteklimaat stamden.

Het gold hier nog slechts een onkritische receptie en verwerking van Grieks gedachtegoed, waarvan men zich in het algemeen de gevaren zeer goed bewust was. Augustinus heeft immers later zelf veel van zijn vroegere neoplatonische opvattingen uitdrukkelijk teruggenomen. Maar de grondfout zat in de visie op de dogmatische theologie, die in Griekse lijn als wijsbegeerte gevat werd, en wel als de *ware*, of *christelijke* filosofie.

De christelijke theologie is nimmer *als zodanig* christelijke wijsbegeerte geweest en zij kon dit door de aard van haar onderzoekingsveld ook nimmer worden.

Voor zover de christelijke theologen binnen hun theoretisch gebied filosofeerden, was niet de dogmatische theologie zelf, maar de wijsbegeerte aan het woord en wel grotendeels een wijsbegeerte, die in haar grondmotief niet christelijk was. Slechts buiten de christelijke gedachtekring kon de theologie zich inderdaad tot wijsgerige kroonwetenschap ontwikkelen, als sluitstuk van de metafysica. De aristotelische theologie was, evenals de neoplatonische, inderdaad niet anders dan speculatieve metafysica, die op onkritische wijze haar oorsprongsidee uit haar zijnsleer [aP07] meende te ontwikkelen, terwijl juist omgekeerd die oorsprongsidee reeds in haar zijnsleer *voorondersteld* was.

De thomistische opvatting van de theologie als regina scientiarum en van haar verhouding tot de wijsbegeerte

Wij komen thans tot de tweede grond die men heeft aangevoerd tegen de opvatting van de theologie als vakwetenschap en die op den duur het eerste argument (ontleend aan de

¹ *De divina praedestinatione* c.1, 357 C sqq.: “Sic enim, ut ait sanctus Augustinus (*De vera religione* c.5), creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i.e. sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.”

Het hierboven aangehaalde geschrift van Eruigena behoort tot de eerste periode van deze vroeg-scholasticus en was op aansporing van de bekende bisschop Hincmar van Reims omstreeks 851 door hem gericht tegen het gelijknamig geschrift van de monnik Godescale. Schrörs karakteriseert het in zijn *Hincmar von Reims* (Freiburg, 1884) als volgt: “Der Inhalt ist nichts anderes als eine im Tone starken Selbstbewusstseins vorgetragene pantheisierende Religionsphilosophie, die pelagianisch-rationalistische Elemente mit neuplatonischer Spekulation verbindet.”

² Vgl. hierover nader mijn artikelenreeks *De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip* in “*Philosophia Reformata*”, 9^e en 10^e jaargang (1945-1946), blz.39 vlg.

vereenzelviging van dogmatische theologie en ware wijsbegeerte) grotendeels verdrongen heeft.

Hier ontmoeten wij de typisch rooms-katholieke, maar niettemin ook in de scholastische richting van de protestantse theologie aanvaarde opvatting van de “openbaringstheologie” als “koningin van de wetenschappen”, die door haar “bovennatuurlijk” karakter buiten de orde van de natuurlijke wetenschappen valt.

Uit deze gedachtegang stamt de kwalificatie van de dogmatische christelijke theologie als “sacra doctrina”, of “sancta theologia”, “wetenschap van de heilige godgeleerdheid”, een kwalificatie die slechts zin heeft als men daartegenover de “profane” wetenschappen stelt, die als zodanig alleen bij het “natuurlijk licht van de rede” zouden moeten arbeiden.

Dit standpunt is op nog steeds onovertroffen wijze door Thomas van Aquino in zijn *Summa Theologiae* verdedigd. Het wordt, gelijk reeds op het eerste gezicht duidelijk is, beheerst door het aan de kerkvaders nog onbekende grondmotief van “natuur” en “genade”, dat voerde tot de toekenning van autonomie aan de wijsbegeerte in de zin van een onafhankelijkheid van de Woordopenbaring.

Volgens Thomas dan is het voor het heil van de mens noodzakelijk, dat er een wetenschap bestaat, die haar licht ontvangt uit de goddelijke openbaring, *buiten* de wijsgerige wetenschappen, die alleen bij het licht van de natuurlijke menselijke rede beoefend worden. Deze “sacra doctrina” is inderdaad een *wetenschap*. Maar er is tweërlei wetenschap. De eerste werkt volgens principes die bij het licht van ons natuurlijk verstand bekend zijn; de tweede volgens principia, die ons uit het licht van een hogere, bovennatuurlijke bron toevloeien. De “sacra doctrina” staat als wetenschap hiërarchisch boven alle “natuurlijke” wetenschappen, ook boven de wijsbegeerte, in zoverre zij deze overtreft zowel in *zekerheid* als in *waardigheid van haar onderzoekingsstof*.

Zij kan het een en ander aan de wijsbegeerte ontleen, niet omdat zij zulks noodzakelijk zou *behoeven*, maar slechts tot grotere verduidelijking van de onderwerpen, die zij behandelt. Want zij ontleent haar *principia* niet aan de andere wetenschappen, doch onmiddellijk aan God door de openbaring.

En daarom neemt ze niets van de wijsbegeerte over als van een in orde hogere wetenschap, maar ze gebruikt slechts de filosofie als lagere kennis, als dienstmaagd van de theologie. En zulks niet wegens een innerlijke behoefte van de sacra doctrina, maar alleen wegens een behoefte van ons intellect, dat gemakkelijker uit de zaken, die door de natuurlijke rede gekend worden opklimt tot die zaken die boven de natuurlijke rede uitgaan.³ [aP08]

Daar nu het doel van de gehele wijsbegeerte beneden dat van de theologie staat en aan dit laatste doel dienstbaar is, moet de theologie over alle andere wetenschappen heerschappij voeren en de stof, die zij behandelen, voor haar hoger doel gebruiken.⁴

Het principieel verschil tussen Thomas' en Augustinus' standpunt

Op het eerste gezicht schijnt deze opvatting van de dogmatische theologie als “koningin van de wetenschappen” en haar verhouding tot de (Griekse) wijsbegeerte veel overeenstemming met die van Augustinus te vertonen.

In werkelijkheid is er echter een zeer principieel verschil. Doordat Thomas uitdrukkelijk de wijsbegeerte tegenover de openbaringstheologie afgrenst, als een wetenschap, die alleen bij het natuurlijk licht van de rede wordt beoefend, kan bij hem in principe van een christelijke wijsbegeerte geen sprake meer zijn. De enige christelijke wetenschap is hier de openbaringstheologie, die thans, in scherpe tegenstelling tot Augustinus, principieel van *alle* filosofie onderscheiden wordt. En anderzijds is er - in overeenstemming met het nieuwe

³ *Summa Theol* I, qu.I, artt. 1, 2, 3, 4 en 5.

⁴ Prol. in 1 *Sent.* art.1: “Quum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.”

dualistisch grondmotief van natuur en genade - geen sprake meer van een erkenning van het heidens karakter van de Griekse wijsbegeerte in haar uitgangspunt. Aristoteles is *de* filosoof van de natuurlijke rede geworden, wiens stelsel (uitwendig geacommodeerd aan de kerkelijke scheppingsleer) tot onderbouw van de openbaringstheologie wordt verheven. De uitspraken van Thomas zijn op dit punt te duidelijk, dan dat men hem in augustijnse geest zou kunnen interpreteren, of zelfs, gelijk mijn vriend prof. Marlet beproefd heeft, Thomas' standpunt in de lijn van dat van de wijsbegeerte der wetsidee zou kunnen overbrengen.

Het met Albert de Grote en Thomas in het rooms-katholieke denken geïntroduceerde *dualistisch grondmotief* van natuur en bovennatuurlijke genade (de *termen* natuur en genade zijn natuurlijk veel ouder) staat onherroepelijk tussen Augustinus en Thomas, al heb ik zelf met de grootste nadruk erop gewezen, dat Thomas' opvatting van de autonomie van de wijsbegeerte op generlei wijze mag worden vereenzelvigd met de humanistische. Men moet dan ook eerst aan de *termen* natuur en genade een geheel andere zin geven, waardoor zij eigenlijk niet langer een bepaald religieus grondmotief aanduiden, wil men Thomas' conceptie van de verhouding tussen theologie en wijsbegeerte in augustijnse lijn uitleggen. En reeds het scherpe verzet dat Thomas' nieuwe opvatting in de augustijnse scholastiek van zijn tijd opriep, moet hiertegen als waarschuwing gelden.

De dubbelzinnigheid van de termen “sacra doctrina” en “scientia dei” bij Thomas

Intussen school in Thomas' stelling, dat de “sacra doctrina” als zodanig geen behoefte heeft aan een wijsgerige hulpdienst, een moeilijkheid, die reeds de commentatoren van de *Summa Theologiae* in verlegenheid heeft [aP09] gebracht. Wij stuiten hier nl. weer op dezelfde meerzinnigheid in het gebruik van de term “sacra doctrina”, die wij bij Augustinus in het gebruik van de termen “scientia dei” en “vera religio” hebben gesignaleerd en die het noodlottig gemis aan onderscheiding tussen het centrale *kennisprincipe* en het “wetenschappelijk voorwerp” (de “gegenstand”) van de theologie tot op de huidige dag heeft begunstigd. Wat immers bedoelde Thomas hier met “sacra doctrina”? Niet minder dan drie verschillende uitleggingen werden door de Thomasverklaarders gegeven. Sommigen meenden dat bedoeld was het christelijk geloof, als bovennatuurlijke genadegift, anderen de theologie in wetenschappelijke zin, weer anderen de “heilige geloofsleer van de kerk”, los beschouwd van het geloof en de theologie. Deze laatste mening werd door Cajetan verdedigd en na hem door verschillende anderen. Daarentegen stelden Johannes a S. Thoma Sylvius en zijn medestanders dat Thomas hier bedoelde de theologie in haar eigenlijke (theoretisch-dogmatische) zin. Geen van beide opvattingen scheen geheel bevredigend. In zijn Encycliek *Aeterni Patris* heeft Paus Leo XIII dan ook de uitspraak gedaan, dat de theologie de wijsbegeerte nodig heeft, om haar het karakter en de geest van een *ware wetenschap* te geven: “perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae accipiat et induat”.

Dit laatste zegt Thomas niet. Maar dat de dogmatische theologie als *wetenschap* volgens hem in elk geval een wijsgerige *fundering* nodig heeft, lijkt mij niet twijfelachtig.

Immers, naar de thomistische opvatting is de “natuur” de noodzakelijke ontologische basis voor de “bovennatuur” en moet de “genade” bij dit natuurlijk fundament aanknopen, om het tot een bovennatuurlijke volmaking op te voeren. Ongetwijfeld heeft ook naar Thomas' opvatting nòch de goddelijke Woordopenbaring, nòch het christelijk geloof, waarvoor zij in de geloofsfeer de norm bevat, de wijsbegeerte nodig. Maar de theologie als “dogmatische wetenschap” is bij Thomas in die mate systematisch wijsgerig gefundeerd, dat de thomistische “openbaringstheologie” en filosofie een onafscheidelijk geheel vormen, met een duidelijke onderscheiding tussen deze beide als bovennatuurlijke bovenbouw en natuurlijke onderbouw.

Maar, wanneer, zoals de Encycliek *Aeterni Patris* zegt, het alleen de wijsbegeerte is, die aan de openbaringstheologie het karakter en de geest van een *ware wetenschap* kan geven,

betekent dit dan tenslotte toch niet dat deze theologie de eigenlijke *christelijke wijsbegeerte* is? Dit is zeker niet Thomas' eigen opvatting, want hij zegt uitdrukkelijk, dat de wijsbegeerte, in tegenstelling tot de “*sacra doctrina*”, bij het natuurlijk licht van de rede wordt beoefend. Zij blijft m.a.w. natuurlijke onderbouw van de openbaringstheologie, die zelf niet door de bovennatuurlijke Woordopenbaring als centraal kennisprincipe wordt beheerst, maar alleen haar bovennatuurlijke “aanvulling” in deze laatste vindt. Het is juist deze bovennatuurlijke aanvulling, die de openbaringstheologie boven de wijsbegeerte verheft en haar tot “*regina scientiarum*” maakt.

Haar *eigen* wetenschapskarakter schuilt volgens Thomas' uiteenzetting niet in haar wijsgerige onderbouw, maar uitsluitend in haar bovennatuurlijk *principium cognoscendi*. Hieruit blijkt dat de term “*scientia*” in haar [aP10] toepassing op de dogmatische theologie bij Thomas even dubbelzinnig is als bij Augustinus.

Het eigenlijk probleem van het wetenschapskarakter van deze theologie wordt door deze dubbelzinnige terminologie ontweken. De daardoor ontstane verwarring gaat zover, dat in de eerste questio, art.II van het eerste deel van de *Summa Theologiae*, waarin de vraag wordt behandeld, of de “*sacra doctrina*” een “*scientia*” is, aan het slot de “*sacra doctrina*” wordt vereenzelvigd met de Heilige Schrift: “*sacra Scriptura, seu doctrina*”!

Doordat dan voorts de “*sacra doctrina*” als wetenschap noodzakelijk wordt genoemd tot het heil van de mens, wordt impliciet de dogmatische theologie tot middelaarster tussen de goddelijke Woordopenbaring en de gelovigen verheven. Door haar vereenzelving met de Heilige Schrift als *geloofsleer*, wordt deze ten troon verheffing van de “*sancta theologia*” slechts op gevaarlijke wijze gemaskeerd.

K. Barths opvatting inzake de verhouding tussen wijsbegeerte en dogmatische theologie

De verwarring tussen de Woordopenbaring als centraal kennisprincipe van de dogmatische theologie en het eigenlijk voorwerp van wetenschappelijk onderzoek van deze laatste, heeft zich in de latere discussies over de verhouding tussen theologie en wijsbegeerte veelszins gehandhaafd; zowel bij de rooms-katholieke als bij de protestantse theologen, wier visie door het dualistisch grondmotief van natuur en genade beheerst wordt, treft men haar aan.

Ik beperk mij hier tot de opvatting, die Karl Barth in de eerste band van zijn *Kirchliche Dogmatik* ter zake heeft ontwikkeld, omdat zij representatief is voor een invloedrijke stroming in de hedendaagse reformatische theologie.⁵ Barths visie staat polair tegenover die van Thomas, doordat bij hem de synthetische conceptie van natuur en genade (*natura praeambula gratiae*) voor een scherp antithetische heeft plaats gemaakt. De natuur, die immers radicaal door de zonde is verdorven, biedt volgens Barth geen enkel aanknopingspunt voor de genade.

Enerzijds wordt nu vanuit deze antithetische conceptie de dogmatische theologie in de scherpst mogelijke tegenstelling tot de wijsbegeerte geplaatst. De eerste wordt in één adem genoemd met openbaring en geloof: “*Offenbarung, Theologie, Glaube*”. Zij is het instrument voor de ware kennis van God in Jezus Christus. Het beginsel van de theologische kennis is het Woord Gods en dit Woord is een verterend vuur voor alle filosofie. Want deze laatste kan slechts voortkomen uit de autonome natuurlijke rede van de mens, die verdorven is door de zonde en geen enkel punt van aanraking met de Woordopenbaring heeft. Een christelijke wijsbegeerte is een *contradictio in terminis*. Vandaar dat Barth - in scherpe oppositie tegen de hierna te bespreken opvatting van dr. Abraham Kuyper - zelfs het wijsgerig karakter van de theologische kennisleer ontkent. De dogmatische theologie, als werktuig van de goddelijke

⁵ Vgl. voor een uitvoeriger analyse van Barths standpunt Zuidema's verhandeling *Theologie en Wijsbegeerte in de “Kirchliche Dogmatik” van Karl Barth* (Phil. Ref., 18e jrg., 1953, blz. 77 vlg.).

Openbaring, [aP11] moet volgens hem haar eigen kennisleer in het licht stellen zonder enige tussenkomst van de wijsbegeerte.

Anderzijds is Barth echter genoodzaakt te erkennen, dat de dogmatische theologie als *wetenschap* - en aan dit wetenschappelijk karakter houdt hij nadrukkelijk vast - geen ander intellectueel orgaan ter beschikking heeft dan dat, waarvan ook de filosofie zich bedient, nl. het theoretisch denken, dat op zichzelf volkomen inadequaat is aan haar centraal kennisprincipe. Daarom kan de openbaringstheologie er niet aan ontkomen wijsgerige termen en begrippen te gebruiken. Ze mag deze ontleen aan alle soorten van wijsgerige systemen, mits zij zich aan geen van die stelsels bindt en deze begrippen slechts in *formele* zin gebruikt, los van hun materiële filosofische inhoud en samenhang.

Ik laat nu deze onkritische tegenstelling tussen een formeel en een materieel gebruik van wijsgerige begrippen die ons uit de scholastische protestantse theologie maar al te bekend is, verder rusten. De existentiële filosofie heeft Barths theologisch denken wel degelijk ook *materieel* beïnvloed. In het tegenwoordig verband wilde ik slechts de aandacht vestigen op het feit dat ook in Barths opvatting van de verhouding tussen theologie en wijsbegeerte, het woord theologie op dubbelzinnige wijze wordt gehanteerd, waardoor de gevaarlijke vereenzelviging van centraal kennisprincipe en wetenschappelijk veld van onderzoek van de theologie ook *zijn* uiteenzetting beheerst.

Vanuit Barths standpunt bezien moeten wij vaststellen, dat zijn opvatting inzake de onmogelijkheid van een christelijke wijsbegeerte zich consequent doorgedacht evenzeer tegen de mogelijkheid van een dogmatische theologie als wetenschap keert.⁶ Want Barth erkent, dat aan de laatste geen ander intellectueel orgaan ter beschikking staat dan aan de filosofie, nl. het theoretisch denken en zijn verwoording, en dat zij in zoverre met de wijsbegeerte volkomen gelijkstaat. Barth kan geheel instemmen met Luthers uitspraak dat de “Hure Vernunft” doof, blind en stom is tegenover Gods Woordopenbaring. Maar wanneer deze hoer tot een heilige kan worden, doordat zij in de greep komt van het Woord Gods als centrale drijfkracht, dan valt moeilijk in te zien, waarom dit wonder zich tot het theologisch denken zou beperken en zich niet evenzeer in het wijsgerig denken zou kunnen voltrekken door de werking van Gods Geest. De gehele gedachte, dat de mens mag verwachten, dat God zijn Woordopenbaring althans normaliter aan de “theologische Raum” heeft gebonden, wijst op een gevaarlijke overschatting van de dogmatische theologie, die weer in de hand is gewerkt door het dubbelzinnig gebruik van de term theologie.

Want al wordt bij de “theologische Raum” in de eerste plaats aan de Bijbel, en de kerkelijke woordverkondiging gedacht, het feit, dat deze in één adem met de dogmatische theologie worden genoemd, toont dat de traditionele scholastische idee van de “sancta theologia” in Barths denken is blijven doorwerken.

Dr. Kuypers opvatting ter zake

Toch had reeds Kuypers in *reformatorische lijn* nieuwe banen ingeslagen en het probleem inzake de verhouding tussen theologie en [aP12] wijsbegeerte op een van Bijbels standpunt veel zuiverder wijze gesteld.

Hij zag helder in, dat de theologie als *wetenschap* zich niet buiten de samenhang met de andere terreinen van de wetenschap kon stellen en dat slechts aan de wijsbegeerte de taak kan toevallen de plaats van de theologie binnen het geheel van de wetenschappelijke kennis na te sporen. Vandaar dat hij het aandorst zijn Encyclopaedie van de “heilige godgeleerdheid” uitdrukkelijk een *wijsgerig* werk te noemen.

Toen hij deswege van theologische zijde werd aangevallen, verdedigde hij zijn standpunt door een uitdrukkelijk onderscheid te maken tussen *christelijke* en *niet-christelijke*

⁶ Vgl. ook Zuidema t.a.p., blz.103 vlg.

wijsbegeerte en de laatste als grondslag voor de theologie en voor heel de christelijke wetenschapsbeoefening principieel af te wijzen.

Kuyper brak in deze opvatting, *althans in beginsel*, met het scholastisch grondmotief van natuur en genade en deze breuk kreeg nog meer reliëf, doordat hij de geloofsfunctie als zodanig weer haar plaats in de menselijke natuur overeenkomstig de goddelijke scheppingsorde aanwees. Hij legde er de nadruk op, dat ook het *ongeloof* en het afgodisch geloof echte manifestaties van de *pistis* zijn, die zich echter in strijd bevinden met de goddelijke Woordopenbaring als norm van het geloof.

Toch bleef Kuyper vasthouden aan de traditionele kwalificatie van de theologie als “heilige godgeleerdheid” in tegenstelling tot de wijsbegeerte en de andere wetenschappen.

Kuyper verdedigde zulks uitvoerig in het tweede deel zijner *Encyclopaedie* (afd.2 Hfdst.I §31), waarbij hij echter uitdrukkelijk opmerkte, dat hij niet voor zichzelf op deze titel stond en er ook geen “pretentie” in zocht, maar dat bij hem handhaafde, “omdat het schrappen ervan *secularisatie* van de theologie bedoelde, en uit dien hoofde als poging tot vernietiging van het onderscheidend karakter van de theologie principiële betekenis heeft”. Hij legde in traditionele lijn de nadruk op het eigen “*principium cognoscendi*” (de kenbron) van de theologie, waardoor het kennend subject hier in een principieel andere verhouding tot het “object” van de kennis komt te staan dan in de andere wetenschappen.

In de andere wetenschappen is het “namelijk de natuurlijke mens, die *door zijn rede* deze kennis aan zijn object *ontlokt* en dat object is aan hem als denkend subject *onderworpen*. Ga ik nu, formaliter althans, op theologisch gebied evenzo te werk, dan blijft mijn *principium cognoscendi* ook hier geheel hetzelfde, als het voor de botanicus of zoöloog is, en het verschil bestaat alleen in het als nu voor mij treden van een ander object... De uitkomst toonde dan ook, dat wie zich eenmaal op *dit* standpunt plaatste, of geheel revolutionair de orde omkeerde en zich kritisch boven zijn God plaatste, wat noodwendig tot atheïsme moest leiden, of wel het object van de theologie vervalste en er de religieuze fenomenen voor in de plaats schoof” (p. 295/6).

Daartegenover stelt dan Kuyper dat het “object” van de theologie is de “ectypische kennis Gods”, d.i. de kennis die God van zichzelf aan de mens geopenbaard heeft en dat dit “object” zich niet *passief* tegenover het kennend subject verhoudt, gelijk in de andere wetenschappen, maar dat omgekeerd de goddelijke Woordopenbaring *actief* in ons de kennis Gods moet werken, terwijl de theoloog als kennend subject *passief* zijn kennis uit deze openbaring moet ontvangen. [aP13]

Kritiek op Kuypers opvatting

Uit dit betoog blijkt duidelijk, dat Kuyper in zijn *Encyclopaedie* de volle *wetenschappelijke* consequenties van zijn reformatorische grondconceptie niet getrokken heeft, maar ook hier halverwege heeft halt gehouden, al heeft hij wel gebroken met de scholastieke opvatting van de theologie als “koningin van de wetenschappen”.

Want het betoog gaat, gelijk de opmerkelijke lezer niet zal ontgaan, uit van een tegenstelling die wel in het thomistisch gedachtekader past met zijn dualistisch grondmotief van “natuur en genade”, maar niet in Kuypers reformatorisch gedachtekader, waarin een christelijke reformatie van de wijsbegeerte werd geëist en de betekenis van de religieuze antithese voor heel het gebied van de menselijke wetenschap was geproclameerd.

Op Schriftuurlijk-reformatorisch standpunt behoort *alle* wetenschapsbeoefening zich te stellen op de grondslag van de goddelijke Woordopenbaring en kan een kenhouding, zoals Kuyper die voor de niet-theologische wetenschappen voorstelt, eenvoudig niet in aanmerking komen. Het is de oude scholastische tegenstelling van de “natuurlijke kennis” en de “bovennatuurlijke”, die hier door Kuyper in het geding wordt gebracht, maar die dan ook juist

de gehele idee van een christelijke wijsbegeerte, waar Kuyper zo krachtig het pleit voor voerde, bij de wortel moest afsnijden.

Ongetwijfeld, een *christelijke*, d.w.z. een *ware*, op Gods Woordopenbaring gegronde, theologie, is alleen mogelijk, wanneer de theologie zich *onder* deze openbaring stelt en zich door de Heilige Geest laat leiden. Maar hetzelfde geldt voor de christelijke wijsbegeerte en voor iedere wetenschapsbeoefening, die op de naam “christelijk” wil aanspraak maken.

Een zuiver passieve houding tegenover haar “*gegenstand*”, zoals Kuyper van de theologie verlangt, is echter onbestaanbaar. Passief kan de christentheoloog, evenals de christenwijsgeer slechts zijn ten aanzien van de centrale geestelijke drijfkracht van Gods Woord, die geen “*gegenstand*” van onze theoretisch-logische denkfunctie kan worden.

En anderzijds: er is ook een *valse* dogmatische theologie mogelijk, gelijk er ook een *valse* wijsbegeerte mogelijk is.

De uitzonderlijke positie van de Schriftuurlijke theologie kan dus niet worden gezocht in de bijzondere kenhouding, die zij van de theoloog vraagt.

De noodzakelijkheid van het inzicht, dat ook het waarachtig christelijk geloof aan de algemene modale geaardheid van het pistisch grensaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon gebonden is

Kerk en theologie

Wil men een juist inzicht verkrijgen in de aard van het eigenlijk theoretisch onderzoekingsveld van de dogmatische theologie, dan is voor alles een inzicht nodig in de modale structuur van het pistisch grensaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon, dat naar de scheppingsorde aan deze laatste inherent is. Alle overschatting van de theologie als dogmatische wetenschap, alle uitwissing van de grenzen tussen haar centrale kennisprincipe en haar wetenschappelijk voorwerp van onderzoek, en tenslotte haar verheffing tot noodzakelijke middelaars tussen het Woord Gods en de gelovige, bleek uiteindelijk samen te hangen met de miskennis van de algemene modale geaardheid van het theologisch onderzoekingsveld, van zijn tijdelijk *aspect* karakter. [aP14]

En de geschiedenis heeft geleerd, dat er weer een nauwe samenhang bestaat tussen de overschatting van de dogmatische theologie en de overschatting van het tijdelijk kerkinstituut. Want dit laatste is als institutaire gemeenschap innerlijk begrensd doordat zij haar typische bestemmingsfunctie in het modale geloofsaspect vindt en, ondanks zijn innerlijke band aan de Kerk van Christus in haar centrale zin van het koninkrijk Gods in de harten van de waarachtig gelovigen, nimmer met dit laatste vereenzelvigd mag worden. Terwijl de Kerk in haar centrale zin een wezenlijk *totale* aanspraak op het tijdelijk leven heeft, kan de kerk in haar tijdelijk institutair karakter nimmer deze totale, wijl radicale greep op het tijdelijk leven hebben, omdat zij zelf van tijdelijke aard is en haar macht zich niet over het centrum, de religieuze worteleenheid van het menselijk leven uitstrekt.

Wanneer men echter het modale geloofsaspect en zijn bijzondere plaats in de tijdelijke orde in zijn beschouwing uitschakelt, hoe zal men dan in staat zijn inzicht te verkrijgen in de innerlijke aard van het wetenschappelijk onderzoekingsgebied van de theologie en in de innerlijke begrensdheid van het tijdelijk kerkinstituut naar zijn aard en bevoegdheid? Men ziet in dit geval de theologie telkens weer terugvallen op het onbijbels grondmotief van natuur en genade, om haar eigen onderscheidenheid tegenover de wijsbegeerte en die van het kerkinstituut tegenover de “wereldse” sfeer van de samenleving te beklemtonen. Maar de aan dit dualistisch grondmotief ontleende criteria zijn pseudo-criteria, die in een wezenlijk reformatorisch denken contrabande zijn.

Thomas zag het christelijk geloof als een bovennatuurlijke genadegift aan het natuurlijk intellect, Barth loochende ieder aanknopingspunt tussen de natuur en het christelijk geloof als goddelijke genadegave. Beiden miskenden dat het christelijk geloof zijn

geloofskarakter slechts binnen de modale structuur van het pistisch aspect van onze tijdelijke ervarings- en existentieorde kan openbaren.

Dit laatste is in het geheel niet in tegenspraak met het Bijbelse getuigenis, dat het levend christelijk geloof slechts door de genadige werking van Gods geest in het menselijk hart kan worden gewekt.

Het hart is het religieuze centrum van heel ons leven en door de zondeval is het toegesloten voor het Woord Gods. Daardoor is ook de menselijke geloofsfunctie afgewend van de levende God en slechts door de werking van Gods Geest kunnen beide weer ontsloten en in Christus op God gericht worden.

Maar de scholastische opvatting van het geloof als een *bovennatuurlijke* gave is niet Bijbels, omdat zij neerkomt op de loochening van de aan de menselijke natuur ingeschapen geloofsfunctie, welke geaardheid en structuur tot de scheppingsorde behoort, die door de menselijke afval niet kon worden vernietigd. De concrete geloofsact gaat zowel in het in Christus herboren als in het afvallig leven uit van het religieuze centrum of het hart van onze existentie. En ze laat zich niet vereenzelvigen met het slechts *theoretisch* te abstraheren modale geloofsaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon, waarin zij slechts haar *kwalificerende* functie heeft, *maar fungeert*, evenals iedere anders gekwalificeerde act van ons bewustzijn, *evenzeer in de andere modale aspecten*.⁷ Niettemin, *buiten* het pistisch [aP15] grensaspect van de tijdelijke ervaringsorde, kan zij nimmer haar *geloofskarakter* openbaren.

De werkelijke betrekking tussen dogmatische theologie en filosofie volgens de wijsbegeerte der wetsidee

Nu is het juist de in de scheppingsorde gegronde *modale structuur* van dit pistisch grensaspect, waarin zich zijn innerlijke samenhang met alle andere aspecten van onze tijdelijke ervaringshorizon uitdrukt.

Gelijk de wijsbegeerte der wetsidee in haar algemene theorie van de wetskringen (of modale sferen) heeft aangetoond, vindt de gehele tijdelijke orde van de modale aspecten haar weerspiegeling in de modale structuur van elk van hun.

Niet de theologie als vakwetenschap, maar slechts de christelijke wijsbegeerte, die zich door het centrale Bijbelse grondmotief laat leiden, kan door een kritische analyse van de modale structuur van het geloofsaspect inzicht geven in de bijzondere plaats, die dit aspect in de tijdelijke ervaringsorde inneemt en in de wijze waarop zijn innerlijke samenhang met de overige ervaringsmodi door deze orde gehandhaafd wordt.

Voor de dogmatische theologie dient het inzicht in deze structuur een *vooronderstelling* te zijn voor de afgrenzing van haar wetenschappelijk gezichtspunt, maar een vooronderstelling van *filosofische aard*, omdat zij de theoretische blik van de totaliteit op de modale structuren van de tijdelijke werkelijkheid in zich sluit, die niet aan de theologie als zodanig, maar uitsluitend aan de wijsbegeerte eigen is.

Zomin de dogmatische rechtswetenschap ons als vakwetenschap inzicht in de modale structuur en geaardheid van het juridisch ervaringsaspect kan geven, maar dit inzicht aan de rechtsfilosofie moet ontleenen, zomin kan de theologie dit ten aanzien van de modale structuur van het pistisch grensaspect van onze tijdelijke ervaring.

Als vakwetenschap richt de dogmatische theologie al haar aandacht op de *inhoud*, *norm* en *bron* van het christelijk geloof, niet op de *modale geaardheid* daarvan, niet op de *plaats* van het pistisch aspect in de tijdelijke orde van alle ervaringsaspecten.

Kuyper heeft deze stand van zaken ongetwijfeld gezien toen hij zijn Encyclopedie van de theologie een christelijke wijsbegeerte noemde.

⁷ Ik vrees, dat in de door prof. dr. K. J. Popma tegen mijn opvatting van het wetenschappelijk voorwerp van onderzoek van de dogmatische theologie aangevoerde bezwaren dit onderscheid uit het oog is verloren. Ik kom op zijn eigen opvatting van de theologie later terug.

Maar een eigenlijke analyse van de modale structuur van de pistische functie is in deze Encyclopedie, die op vele punten nog in de traditionele scholastische denkwijze is blijven steken, niet te vinden.

De analogische grondbegrippen van de theologie

Analogia entis en analogia fidei

Toch is het zo gesteld, dat de dogmatische theologie impliciet aan deze structuur gebonden is. En deze gebondenheid komt tot uitdrukking in de zgn. analogische grondbegrippen waarmee zij werkt.

Dit zijn elementaire begrippen, die op zichzelf genomen *meerzinnig* zijn, omdat zij evenzeer in de andere vakwetenschappen worden gebruikt, [aP16] maar in elk van deze een andere zin aannemen, zonder dat het onderling verband tussen de verschillende betekenissen verbroken wordt.

Deze stand van zaken vindt haar verklaring alleen in de modale structuur van de verschillende ervaringsaspecten, die in beginsel de velden van onderzoek van de verschillende vakwetenschappen bepalen. Want deze structuur vertoont een reeks analogische zinnomomenten waarin zich de innerlijke zinsamenhang in de tijdelijke orde van de aspecten uitdrukt, en die eerst door de modale zinkern van een aspect in hun bijzondere modale betekenis bepaald worden.

Hier worden de wijsgerige grondslagen, waarop het theologisch denken zich bewust of onbewust heeft gebaseerd, van onmiddellijk belang voor de theologische denkwijze zelf.

De dogmatische theologie heeft zich van het analogisch karakter van haar grondbegrippen in het bijzonder rekenschap gegeven in verband met de predicaten, die in de H. Schrift aan God worden toegekend en die aan de verschillende aspecten van de tijdelijke menselijke ervaringshorizon ontleend zijn.

In een eeuwenlange traditie trachtte zij hiervan wijsgerig rekenschap te geven met behulp van de analogische zijnsleer, die haar oorsprong vond in de Griekse metafysica, zoals die zich sinds Plato en Aristoteles ontwikkelde. Deze metafysische leer van de *analogia entis* met haar verschillende later uitgewerkte onderscheidingen in de analogieën, die door de scholastieke theologie als eerste grondslag van het theologisch denken werd aanvaard, heb ik reeds vroeger in dit tijdschrift aan een kritische analyse onderworpen.⁸ Zij werd beheerst door het Griekse vorm-materiemotief, waaraan men ook het criterium ontleende, om uit te maken welke predicaten in *eigenlijke*, en welke slechts in een bloot *metaforische* zin op God van toepassing zijn.

Dat deze metafysica de theologie op onbijbels spoor moest brengen kan niet twijfelachtig zijn, wanneer men zich rekenschap geeft van het radicaal onbijbels karakter van het Griekse religieuze grondmotief dat haar innerlijk beheerste. Het analogisch zijnsbegrip bleef in zijn oorsprong onverbrekkelijk verbonden aan de Griekse verabsolutering van het logisch denkaspect, die het wijsgerig inzicht in de innerlijke structuur, orde en onderlinge samenhang van de ervaringsaspecten onmogelijk maakte. Daarom was het ook in het geheel niet betrokken op de analogische structuur van het geloofsaspect, die aan de analogische grondbegrippen van de dogmatische theologie ten grondslag ligt.

K. Barth heeft zich terecht met bijzondere scherpte tegen de metafysische leer van de *analogia entis* gekeerd en haar zelfs een “uitvinding van de antichrist” genoemd in zover zij een ware kennis van God, *van de mens uit*, buiten de goddelijke genadedaad om wil

⁸ De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en in de wijsbegeerte der wetsidee, Phil. Ref., 1942, p.48 vlg.

funderen.⁹ En het is bijzonder te waarderen, dat hij haar voor de theologie verving door de *analogia* [aP17] *fidei*, die bij hem ook omvat wat hij noemt de *analogia relationis* en de *analogia attributionis extrinseca*. Maar met de erkenning van de analogieën in het geloof wordt dit laatste weer impliciet binnen de tijdelijke orde van de modale ervaringsaspecten gesteld, hetgeen onverenigbaar is met Barths loochening van ieder aanrakingspunt tussen het christelijk geloof en de natuurlijke orde van het gevallen menselijk bestaan. Want juist de analogische structuur van het geloofsaspect verradt zijn toebehoren tot deze tijdelijke orde.

Wanneer de H. Schrift zegt, dat het “geloof uit het gehoor” is, dan wordt in die uitspraak op de innerlijke samenhang van deze tijdelijke ervaringsorde bijzonder de nadruk gelegd.

Hieraan doet niets af het door Barth terecht benadrukte feit, dat eerst vanuit Gods Woordopenbaring de geloofsanalogieën haar ware zin kunnen onthullen.

De wijsbegeerte der wetsidee dwingt door haar radicale transcendentale kritiek van het theoretisch denken de dogmatische theologie in de eerste plaats tot zelfkritiek, gelijk ze ook zichzelf voortdurend aan deze kritiek onderwerpt. Zolang het onbijbels en innerlijk dualistisch grondmotief van natuur en genade de theologie blijft beheersen, mist de laatste deze zelfkritiek en daarmee ook een inzicht in de werkelijke verhouding van theologie en wijsbegeerte vanuit het radicale en integrale Bijbelse standpunt. De tweede dienst, die de wijsbegeerte der wetsidee aan de dogmatische theologie kan bewijzen is het blootleggen van de totale tijdelijke orde en onderlinge samenhang van de modale ervaringsaspecten, die zich in de analogische structuur van het geloofsaspect uitdrukt.

Daarom zullen wij deze structuur thans aan een nader onderzoek onderwerpen. Welke principiële betekenis deze analyse voor het theologisch denken kan hebben, zal naar ik hoop uit het vervolg vanzelf blijken. Maar reeds thans wil ik opmerken, dat een juist inzicht in de bedoelde structuur de theoloog kan behoeden voor veel onjuiste probleemstellingen en conflicten met geverifieerde resultaten van andere wetenschappen, waardoor de theologie slechts in miskrediet kan worden gebracht.

⁹ Berkouwer, *De Triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, (1954), blz.175 merkt terecht op dat het Barth in zijn strijd tegen de *analogia entis* niet te doen is om het probleem van de analogische begrippen in het algemeen, maar om het in de tekst genoemde centrale punt. Niettemin is er wel degelijk verband tussen deze beide.

§ 2

De modale structuur van het geloofsaspect

Het geloof mag nòch met een subjectieve mening (de “doxa” in haar Griekse zin, in tegenstelling tot de gefundeerde *epistème* of wetenschap), nòch met de *intuïtieve zekerheid* van de kennis, in de zin van *evidentie* worden verward. Wie inderdaad de *pistis* in haar *eigengeaardheid* wil vatten, moet voor alles bedenken, dat de geloofsfunctie *in het laatste grensaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon* besloten is.

Het uitzonderlijk karakter van het geloofsaspect als grensaspect van de tijdelijke ervaringshorizon**Zijn betrokkenheid op Godsopenbaring**

Het uitzonderlijk karakter van dit grensaspect schuilt hierin, dat het reeds in zijn *modale kern* onmiddellijk op de oorsprong, op de absolute grond van al het geschapene betrokken is. Als laatste grensaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon heeft het in zijn modale structuur geen *modale anticipaties*. Immers zulke anticipaties kunnen alleen voorkomen in de modale structuur van een wetskring, waarop nog latere wetskringen *volgen*. Het geloofsaspect echter anticipeert reeds in zijn *modale kern* onmiddellijk op de absolute oorsprong van alle dingen, die de tijd *te boven gaat*, en die zich slechts door *zelfopenbaring* aan de mens kenbaar maakt.

Die openbaring geschiedt primair in het *hart*, in het *religieuze centrum* van de menselijke natuur en wel *krachtens de religieuze geaardheid* van dit centrum van heel ons tijdelijk bestaan. Calvijn sprak dan ook van het onuitroeibaar *semen religionis*, het “zaad van de religie”, dat in ieder mensenhart aanwezig is, ook in de staat van de afval van de ware God.

In het hart van de mensen dringt de Godsopenbaring zich onweersaanbaar op als een goddelijke kracht *ten leven*, in de staat van de rechtheid, *ten dode* in de staat van de afval.

In het tijdelijk geloofsaspect is zij *norm* voor de subjectieve geloofswerkzaamheid, maar een geloofsnorm, die steeds onafscheidelijk is betrokken op de Zelfopenbaring Gods, als *dunamis*, als geestelijke kracht, in het *hart* van de mensen.

Het geloof is dus steeds op Godsopenbaring betrokken. Die betrokkenheid behoort tot zijn *wezen*, tot zijn *onuitwisbaar karakter*.

De modale zinkern van de pistis en de analogieën in haar structuur

Zijn *modale kern* heb ik in mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* omschreven [aP50] als: *laatste (transcendentale) wijze van zekerheid in de tijd omtrent een absolute vaste grond van alle dingen, in gegrepenheid in het hart van onze existentie door een openbaring van de goddelijke Oorsprong*.

Deze omschrijving ziet opzettelijk af van de *inhoud* van de Godsopenbaring, omdat deze laatste niet tot de *modale structuur* van het geloofsaspect behoort, maar veeleer datgene betreft *wat* de levende God *binnen deze structuur* omtrent zichzelf openbaart en dat we hier *in de wijze* van het geloof ervaren. Want het pistisch grensaspect van onze tijdelijke ervaringshorizon is als zodanig niet meer dan een fundamentele *modus* of *wijze* van ervaring, die niet verward mag worden met het *concrete wat*, dat wij in deze ervaringswijze vatten.

Hieruit blijkt nogmaals, dat het onderzoek van de modale structuur van het geloofsaspect geen *theologische*, maar *wijsgerige* aangelegenheid is. De dogmatische theologie kan naar haar aard met een bloot *modale* omschrijving van het geloof geen genoegen nemen, omdat voor haar juist alles aankomt op de *inhoud* van de Godsopenbaring, die wij in het geloof ervaren. En daarbij gaat het haar centraal om de *Woordenopenbaring* in *Christus Jezus*. Maar de theoloog hoede er zich voor overijld de *modale* omschrijving af te wijzen als een uit de “natuurlijke rede” opgekomen filosofische definitie, die niets met het

eigenlijk geloof en de waarachtige Openbaring van God van doen zou hebben. Hij hoede er zich ook voor de wijsgerige term “Oorsprongsidee” overijld te bestempelen als een afgodsidee van het eigenmachtig menselijk denken, gelijk K. Barth gedaan heeft. Ieder die de wijsbegeerte der wetsidee werkelijk kent, weet dat dergelijke theologische diskwalificeringen langs haar heengaan, omdat haar gehele wijsgerig onderzoek, ondanks alle feilbaarheid en zwakheid die aan dit laatste als zondige menselijke werkzaamheid eigen is, niettemin *vanuit* de centrale dynamis van de goddelijke Woordenopenbaring verricht wordt, en omdat zij, juist in tegenstelling tot Barth, de eigenmachtigheid van het wijsgerig denken krachtens haar Bijbels uitgangspunt *verwerpt*. Deze wijsbegeerte is nu eenmaal niet vanuit het dualistisch grondmotief van natuur en genade te verstaan. Zonder het inzicht in de *modale structuur* van het geloofsaspect is het theologisch probleem inzake de *analogia fidei* nimmer juist te stellen en tot oplossing te brengen. Want Barth vergist zich, wanneer hij meent van de geloofsanalogieën voldoende rekenschap te hebben gegeven, door te zeggen, dat de analogische menselijke termen en begrippen, die wij in het geloof op God betrekken slechts vanuit Gods Woordenopenbaring waarheid en zekerheid krijgen. Hoe juist op zichzelf deze uitspraak ook is, het probleem van de analogie is daarmee zelfs niet *gesteld*, laat staan tot bevredigende oplossing gebracht. Want Gods Woordenopenbaring is zelf in de modale verscheidenheid van onze tijdelijke ervaringshorizon ingegaan en slechts in de ervaringswijze van het geloof kunnen wij *binnen deze horizon* zekerheid verkrijgen over haar waarheid en betrouwbaarheid. Het modale geloofsaspect impliceert de oorsprongsrelatie, waarin zijn analogieën eerst volstrekke zekerheid verkrijgen. En deze wijze van zekerheid is de *modale zin-kern* van de pistische ervaringswijze, die in de oorsprongsrelatie tot God alle analogieën op univoke wijze in haar modale zin bepaalt. De modale structuur van het geloof is in Gods tijdelijke wereldorde gegrond. Haar vervlechting in de tijdsorde met alle vroegere aspecten komt hierin tot uiting, dat zij [aP51] alle *analogieën* van de modale kernmomenten van deze laatste in zich bevat.

Maar ook deze analogieën, die hier slechts van retrospectief karakter kunnen zijn, delen in het uitzonderlijk grenskaracter van het geloof. Ook zij wijzen in haar kwalificatie door de modale geloofskern onmiddellijk boven de tijd uit naar de absolute grond van ons bestaan.

De morele analogie

Het geloof heeft in de eerste plaats in zich een *morele* analogie. De modale kern van het morele aspect is de *liefde* in haar *tijdelijke* normatieve zin. Welnu de morele analogie in de structuur van het geloof is de liefdevolle *verering* en *aanbidding*, die als zodanig slechts op het *Absolute*, op het *Goddelijke* past. Bij een afgodische richting van het geloof richt deze verering zich weliswaar op het *schepsel*, maar slechts daarom, omdat men het schepsel vergoddelijkt.

Zonder *verering* en *aanbidding* is geen godsgeloof bestaanbaar, onverschillig of de pistis zich in ware, dan wel in afvallige richting openbaart. Daarom is de *magie* als zodanig nog geen geloofsverschijnsel in de echte zin van het woord, in zoverre zij slechts op *beheersing* van het zgn. “bovennatuurlijke” gericht is. Weliswaar kan zij zich niet *zonder* geloof openbaren, maar zij is geen *typische*, d.w.z. *pistisch gekwalificeerde*, geloofswerkzaamheid.

De juridische analogie

Met de morele analogie is de *juridische* onverbrekelijk vervlochten. De *verering* en *aanbidding* komt in het geloof aan God toe krachtens zijn goddelijk recht. Maar dit goddelijk recht is geen recht in de oorspronkelijke *tijdelijke* modale zin van het juridisch aspect. Het is

in de zin van het geloof onmiddellijk op de *absolute oorsprong* betrokken en heeft dus in de tijdelijke werkelijkheid een wezenlijk *pistisch* en geen *eigenlijk juridisch* karakter.

Zowel in de afvallige geloofshouding als in de christelijke-Schriftuurlijke geloofsleer speelt deze juridische analogie een essentiële rol en zij openbaart zich hier steeds in concrete vorm. God straft de zonde van het mensengeslacht aan Christus Jezus als de Middelaar en *rekent* diens genoegdoening aan zijn wedergeborenen toe. Ook deze toerekening is uiteraard een juridische *analogie* in de zin van het geloof.

Bij het gebruik van de juridische geloofsanalogie - en hetzelfde geldt ten aanzien van alle andere - dient de theologie te bedenken, dat dit structurele moment zijn pistische zin slechts in onverbrekelijke samenhang met de *modale zinkern* van het geloof en met de overige (op vroeger gerangschikte modale aspecten retrociperende) analogische zinnemomenten kan openbaren. Zodra men deze analogie *isoleert* en bv. Gods straffende gerechtigheid *tegenover* Gods liefde en barmhartigheid plaatst, gaat de *theologische* beschouwing onvoorziens over in een *pseudo-juridische* en wordt de geloofswaarheid *vervalst*. Dan wordt vergeten, dat krachtens de modale oorsprongsrelatie, waarin alle geloofsanalogieën op God betrokken worden, de verscheidenheid van deze laatste slechts een *tijdelijke zinbreking zijn van hun absolute oorsprongseenheid*. [aP52]

De esthetische analogie

De juridische analogie in het geloof wijst op haar beurt noodzakelijk naar een esthetische terug: de *geloofsharmonie*. Gelijk in de modale structuur van het juridisch ervaringsaspect de esthetische analogie van de belangenharmonisering een onvervangbare plaats heeft, zo treedt zij in pistische ervaringswijze in een weer andere modale kernbetekenis op. In het geloof zoekt de mens noodzakelijk naar een *harmonie* tussen het eindige en het Oneindige, het betrekkelijke, in zich *afhankelijke* en het *absolute*, in zichzelf genoegzame. Deze drang naar harmonie is aan alle geloof in zijn uitzonderlijke geaardheid eigen: zij is een onmisbaar structuurmoment in de pistis. Maar het betreft hier geen harmonie in de oorspronkelijke *esthetische* zin, maar een *esthetische analogie* in de zin van de pistis: zij hangt in de tijd wel samen met het esthetisch aspect, maar zij heeft haar uitzonderlijk geloofskarakter in een noodzakelijke betrokkenheid op het absolute, waarvan al het betrekkelijke eenzijdig afhankelijk is.

De economische analogie

Achter de *esthetische* kondigt zich de economische analogie in de structuur van het geloof aan. De *geloofseconomie* eist het *offer* van het betrekkelijke voor het absolute in een afweging van waarde en tegenwaarde en een *uitsparing* van het tijdelijke voor het eeuwige.

De apostel spreekt niet zonder reden van een “uitkopen van de tijd” in het geloof, gelijk in de Romeinenbrief het lijden van deze tegenwoordige tijd niet te waarden wordt genoemd tegen de heerlijkheid, die aan ons zal geopenbaard worden (Rom.8:18). D.w.z.: deze heerlijkheid is het offer van al het tijdelijke ten volle *waard*. De tegenwaarde staat door haar boventijdelijk karakter buiten alle verhouding tot het offer van de tijdelijke levenswaarden. Ook zonder deze economische analogie is geen echt geloof mogelijk. Juist in de bereidheid tot het offer, waarin de morele en juridische analogieën zich met de economische vervlechten, openbaart het geloof zijn grote spankracht. En niet slechts aan het ware geloof in Christus Jezus, maar aan *alle* geloof naar zijn innerlijke geaardheid en structuur zijn deze analogieën eigen.

De omgangsanalogie

De economische analogie wijst op haar beurt terug naar de *omgangs*analogie in de modale structuur van de pistis. Het geloof impliceert een geloofsverkeer, een *omgang* in het

geloof met de zich openbarende God en met allen, die hetzelfde geloof delen. Ook dit geloofsverkeer, deze geloofsomgang, is een analogie, die reeds *als zodanig* boven de grens van de tijd uitwijst en zich daarin principieel onderscheidt van de omgangsanalogieën in de economische, esthetische, juridische en morele aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, die eerst bij een *ontsluiting* van de modale structuren van deze laatste op het boventijdelijke betrokken worden, *maar alleen onder leiding van het geloof*.

Het geloofsverkeer is van het allerinnigst karakter, juist omdat het zich slechts onmiddellijk vanuit de religieuze concentratie van het hart op de absolute oorsprong en vanuit een religieuze wortelgemeenschap met de geloofsgenoten, in het tijdelijke leven naar zijn eigenlijke aard kan openbaren. Zo is het geloofsverkeer naar zijn *norm*. Slechts door de zwakheid [aP53] en gebrektheid van het subjectieve geloofsleven, wordt deze norm telkens weer geschonden, maar ook deze afwijkingen van de norm, zijn slechts onder het aanleggen van deze laatste vast te stellen.

De taalanalogie: de geloofssymboliek

Het geloofsverkeer, als omgangsanalogie, drukt zich op zijn beurt noodzakelijk uit in een *taalanalogie*: de *geloofssymboliek*. Het geloofsverkeer met de zich openbarende God en de “huisgenoten van het geloof” heeft een pistische *betekenis*, die naar de gehele structuur van de tijdelijke wereldorde noodzakelijk op het substraat van de *taal* in haar modale zin van de *symbolische betekening* rust.

De belijdenis is een echt *geloofssymbol*, evenals de Heilige Schrift als Woordopenbaring Gods binnen het geloofsaspect een geloofssymboliek bezit, welker *uitlegging* maar geen zuiver *taalkundig* en evenmin bloot *historisch*, maar wezenlijk *pistisch* karakter draagt, omdat het de Heilige Geest is, die daarin de goddelijke Waarheid in het geloof symbolisch betekent. Dit wil uiteraard niet zeggen, dat de exegese van de Heilige Schrift *zonder* taalkundige en historische uitlegging zou kunnen geschieden. Op die wijze zou men tot een valse spiritualistische allegorische interpretatie komen, die ons uit de door de hellenistische filosofie beïnvloede alexandrijnse schriftuitlegging maar al te goed bekend is.

De goddelijke Woordopenbaring heeft in haar concreetheid zowel een wezenlijk *historisch* als een wezenlijk *taalaspect*. Maar de daarin betekende historie is *heilshistorie*, zij het al in de omraming van de wereldhistorie, en, voor zover zij tot ons komt als norm van het geloof, is haar woordtaal *geloofstaal*; beide zijn eerst vanuit het *geloofsaspect* te verstaan.

De *pistis* heeft in haar modale structuur een eigen *symboliek*, een echte *taalanalogie*, waardoor haar, schoon binnen de tijdsorde, de eeuwige waarheden kunnen worden betekend, ons door God in Zijn levend Woord geopenbaard. Eerst door deze geloofssymboliek onthult ons de Heilige Geest de ware betekenis van de Schrift ook in haar taalaspect.

Daarom heeft de theologie terecht steeds geweigerd de wetenschappelijke exegese van de Heilige Schrift, voor zover die het christelijk geloof raakt, aan de taalwetenschap over te laten en steeds het intrinsiek *theologisch* karakter van deze exegese gehandhaafd. Evenals de rechtswetenschap de *juridische* interpretatie, die evenmin zonder taalkundige en historische uitlegging kan geschieden, maar waarbij het tenslotte niet om de bloot-taalkundige of historische, maar om de *rechtsbetekenis* van de tekst gaat, nimmer aan de taalwetenschap kan overlaten. Maar van deze stand van zaken kan wetenschappelijk slechts rekenschap worden gegeven, wanneer men heeft ingezien, dat tenslotte de theologie haar eigen veld van onderzoek slechts binnen het *geloofsaspect* kan vinden, en dat dit laatste in de tijdelijke wereldorde onverbrekkelijk met alle vroegere aspecten is vervlochten.

De sacramenten als geloofssymbolen

Haar grootste pregnantie krijgt de geloofssymboliek als taalanalogie in de sacramenten van het christelijk geloof. De sacramenten zijn naar de uitdrukking van de Heidelbergse

Catechismus “heilige zichtbare waartekenen en zegelen van God ingesteld, opdat Hij ons door het gebruik [aP54] daarvan de belofte van het Evangelie des te beter te verstaan geve en verzegele”. Hier is een *symbolische betekening*, die het taalaspect onderstelt en steeds van de woordtaal vergezeld is, maar die haar kwalificatie slechts van het modale kernmoment van het geloof kan ontvangen.

Want de sacramenten hebben een *pistische* betekenis, die slechts in het geloof valt te verstaan en slechts “geestelijk kan onderscheiden worden”, omdat zij door de Geest Gods betekend wordt. Zij zijn ware *geloofssymbolen*.

De tijdelijke samenhang met het taalaspect is dus essentieel voor deze analogie. Maar zij wijst in het kernmoment van de pistis boven de tijd uit naar de vaste grond van het geloof, die de tijd te boven gaat.

De historische analogie

Achter de taalanalogie en weer in onverbreekelijke samenhang daarmee kondigt zich de *historische* analogie in de modale structuur van het geloof aan. De innige samenhang van geloofsaspect en historisch aspect heb ik in het tweede boek van *De wijsbegeerte der wetsidee* en in vol II van mijn *A new critique of theoretical thought* aan een omstandig onderzoek onderworpen. De Openbaring, die in het pistisch aspect als norm van het geloof optreedt, heeft in haar concrete integrale realiteit zelf een historisch aspect. Zij gaat in de historie *in*, zonder daarin ooit te kunnen *opgaan*.

In de structuur van het geloofsaspect zelf openbaart zich de innerlijke samenhang met het historische allereerst in een analogie van dat onherleidbaar kernmoment van de cultuur-historische ervaringswijze, dat wij *macht of heerschappij* noemen.

Het eigenlijk historisch aspect van onze tijdelijke ervaringsorde, dat ook het wetenschappelijk gezichtspunt van de historiewetenschap afgrenst, is dat van de culturele ontwikkeling van de mensheid. En in zijn *modale* zin duidt het adjectief “cultureel” niets anders aan dan een *wijze* van vormgeving, die principieel verschilt van alle wijzen van vormgeving, die wij in de natuur aantreffen.

Het is een *beheersende* wijze van vormgeving, die naar vrij ontwerp geschiedt; het is de macht of heerschappij over haar materiaal, die de *kern* van haar modale zin uitmaakt. Vandaar dat het grote cultuurgebod, dat de mens bij de schepping ontving, aldus luidt: Onderwerp de aarde en beheers haar. De macht in deze cultuur-historische zin openbaart zich naar twee zijden, die onverbrekelijk met elkaar samenhangen, enerzijds als macht over mensen in de culturele vormgeving aan hun tijdelijk sociaal leven, anderzijds als macht over zaken, die slechts als object in het cultuurleven kunnen fungeren.

In het geloofsaspect neemt de macht een *pistische* zin aan, wordt ze in de oorsprongsrelatie tot God als de Almachtige gevat. En ook hier geldt weer dat deze analogie niet *geïsoleerd* kan worden gevat, los van haar onverbreekelijke samenhang met alle andere analogieën, die wij in de structuur van het geloofsaspect aantreffen. In de uit de dogmenhistorie wel bekende occamistische leer van de *potestas Dei absoluta* (de absolute macht van God in de zin van een bandeloosheid van de goddelijke wilsmacht) was dit inderdaad geschied, zodat hier van een wezenlijke verabsolutering van de macht sprake was. In de scholastieke theologie werd deze nominalistische leer bestreden vanuit het standpunt van de realistische metafysica: [aP55] Gods almachtige wil, zo betoogde men tegen Occam, is noodzakelijk gebonden aan het goddelijk redelijk *zijn*, dat zijn uitdrukking vindt in de eeuwige goddelijke wet, de zgn. *lex aeterna*. Maar deze bestrijding, georiënteerd aan de Griekse analogische zijnsleer, ging geheel buiten het centrale motief van de Woordenopenbaring om en werd in haar uitgangspunt veeleer beheerst door het Griekse vorm-materiemotief.

Slechts vanuit de analogische structuur van het geloofsaspect, gelijk die zich bij het centrale licht van de Woordenopenbaring aan de wijsgerige analyse onthult, kan het radicaal

onbijbels karakter van Occams opvatting worden voorzien. In de tijdelijke orde van de menselijke ervaringshorizon kan de macht als modale zinkern van het cultuur-historisch aspect haar zin slechts openbaren in onverbreekelijke samenhang met de gehele reeks analogieën, waarin zich het verband met de andere aspecten uitdrukt; en evenzo kan de historische machtsanalogie in het geloofsaspect slechts in samenhang met alle andere geloofsanalogieën haar pistische zin ontvouwen. Iedere poging een geloofsanalyse los te maken uit deze zinsamenhang voert, zodra zij in de oorsprongsrelatie op de zich openbarende God wordt betrokken, tot verabsolutering, tot een idoolvorming, die in het zinloze niets voert.

Alle geloofspredicaten, die de H. Schrift aan God toekent, onderstellen deze universele zinsamenhang, die aan de tijdelijke orde van onze ervaring met haar verscheidenheid van modale aspecten inherent is. God zelf wordt door geen van deze predicaten *bepaald*, omdat Hij de tijdelijke orde van onze ervaring met haar modale zinbreking te boven gaat. Maar in de onverbreekelijke zinsamenhang van de geloofsanalogieën zijn zij in waarheid op de zich in zijn Woord openbarende God betrokken, aan Wien ze in ongebroken *Oorsprongseenheid* toekomen.

Want Gods Woordopenbaring is in waarheid in de tijdelijke orde van onze ervaringshorizon *ingegaan*.

Het positiveringsproces van de geloofsnorm en haar pistische ontstaansvorm

De historische machtsanalogie in de modale structuur van het geloofsaspect is noodzakelijk betrokken op de vormgeving aan het geloofsleven, die in haar dynamisch karakter haar innerlijk verband met de historische ontwikkeling openbaart.

De geloofsnorm eist in de geloofsgemeenschap een positieve vormgeving, door met geloofsmacht beklede organen, die deze macht alleen aan het charisma van de goddelijke inspiratie kunnen ontleenen. Daarom heeft de stellige geloofsnorm van de goddelijke Woordopenbaring noodzakelijk een pistische ontstaansvorm, die op generlei wijze verward mag worden met de juridische ontstaansvorm van de positieve rechtsnorm, ofschoon ook hierin zich een historische analogie openbaart.

De goddelijke openbaring heeft noodzakelijk zulke pistische ontstaansvormen of bronnen, welker goddelijke autoriteit in het geloof wordt aanvaard, omdat deze door het getuigenis van de Geest Gods in de harten van de gelovigen wordt bevestigd.

Deze bronnen hebben haar historie, maar zij zijn niet zelf historisch gekwalificeerde verschijnselen, doch geloofsdocumenten, waarin de goddelijke Openbaring een historisch gefundeerde, stellige vorm aanneemt. Zij hebben *geloofsautoriteit*, een *pistische macht* over de gemeente, en [aP56] deze macht is een analogie van de macht in haar tijdelijke historische zin, gelijk de *rechtsmacht* of competentie een historische analogie is in de juridische ontstaansvorm van het positieve recht. Gelijk de juridische ontstaansvorm van positief recht de wilsverklaring is van een competent rechtsvormer, zo is de pistische ontstaansvorm van de Godsopenbaring de goddelijke wilsverklaring van de zich openbarende God, die de transcendente Oorsprong is van alle gezag, de absolute en enige soeverein.

De goddelijke Woordopenbaring heeft een voortschrijdend karakter vanaf de algemene openbaring aan het mensengeslacht tot de bijzondere openbaring aan het volk Israël en sindsdien van het Oude Testament tot het Nieuwe Testament.

Steeds helderder straalt het licht van de Openbaring in het geloofsaspect door en daardoor neemt ook de geloofsinhoud steeds duidelijker *vorm* aan. Hier is een *goddelijke vormgeving* in het spel, die met de vrije menselijke vormgeving in de cultuurontwikkeling slechts een *analogie* vertoont, doch er nimmer mee mag worden vereenzelvigd, omdat zij in het geloof onmiddellijk op de zichzelf openbarende God betrokken is.

Doch ook aan het afvallig geloof is naar zijn modale structuur de historische, zowel als de te voren besproken taalanalgie eigen.

Er is een geloofssymboliek ook in de afvallige pistis, welke laatste echter, door haar afval van de Woordenopenbaring, de openbaring Gods in de natuur van de schepping in eigenwillige, mythologische zin interpreteert. Deze geloofssymboliek is dus afgodisch gericht, maar zij blijft haar eigen geaardheid behouden en kan dus evenmin los van de modale kern van alle pistis worden gevat. Dit houdt voor de zgn. godsdienstwetenschap een methodologisch postulaat van eerste orde in.

Hetzelfde geldt van de historische analogie in de afvallige geloofsfunctie.

Ook de laatste heeft noodzakelijk haar pistische ontstaansvormen of bronnen, die bij primitieve godsdiensten in de mythologische overleveringen van de stam zijn te vinden, en welker vermeend goddelijke autoriteit in het geloof wordt aanvaard. Ook de “apistia”, het valse, afgodisch gericht, geloof vertoont een voortschrijdend karakter, het karakter van een wezenlijk *proces*, dat in historisch gefundeerde fasen verloopt. Want zij beweegt zich binnen de modale structuur van het geloofsaspect, die in haar analogische momenten door de tijdelijke wereldorde Gods onverbrekkelijk met de structuren van alle vroegere aspecten vervlochten is.

Er is een wezenlijk ontsluitingsproces ook in het afvallig geloof, dat ik in het tweede boek van mijn *De wijsbegeerte der wetsidee* aan een uitvoerige analyse onderworpen heb in verband met het thema *geloof en historie*.

Want in de normatieve aspecten is het ontsluitingsproces steeds *historisch gefundeerd* en het staat uiteindelijk steeds *onder leiding van het geloof*. Hier is dus de innerlijke samenhang tussen geloof en historie in de tijdelijke wereldorde onmiddellijk duidelijk. Is ook het geloof aan een ontsluitingsproces onderworpen, dan moet daarvoor in zijn modale structuur de mogelijkheid geschapen zijn.

Gesloten en ontsloten structuur van de pistis

Zulks onderstelt, dat wij ook in het pistische aspect van een *gesloten* en een *ontsloten* structuur kunnen spreken. Bij alle vroegere aspecten bestaat [aP57] de *geslotenheid* hierin, dat de modale structuur zich nog niet in haar anticiperende momenten heeft verwerkelijkt.

De pistis echter heeft geen *modale* anticipaties, omdat zij in het laatste grensaspect van de tijdelijke ervaringsorde besloten is, waarop geen latere aspecten meer volgen.

De geslotenheid van de pistis moet dus een zeer uitzonderlijke karakter bezitten. Zij is, gelijk ik in mijn vroeger werk heb aangetoond, slechts te verstaan uit de verhouding van de “openbaring Gods in de natuur” tot de “Woordenopenbaring”. God heeft zich geopenbaard in heel zijn schepping, in “alle werken van zijn handen” en deze openbaring geconcentreerd in het hart van de mensen, in de religieuze wortel van heel zijn tijdelijk bestaan, waarin het “semen religionis” is ingeschapen. Maar van meet af werd deze “openbaring in de natuur van de schepping” gedragen en verklaard door de goddelijke Woordenopenbaring, die aanvankelijk volstrekt geen particulier karakter bezat, maar tot heel het mensengeslacht gericht was. Eerst met de roeping van Abraham begon de zelfstandige ontwikkelingslijn van een niet meer universele Woordenopenbaring, waarvan straks het volk Israël, ter wille van de dreigende algemene afval van de volkeren, de voorlopig afgezonderde drager zou worden tot op de verschijning van het Woord zelf in het vlees.¹

Eerst in het gelovig luisteren naar het goddelijk Woord onthult zich aan de mens de ware zin van Gods Openbaring in de “natuur van de schepping”. Daarom begon de afval van God met een niet meer *luisteren* naar zijn *Woord*, met de afkering van het *hart* van dat Woord en daardoor met de afwending van de geloofsfunctie van het goddelijk toespreken.

De Openbaring Gods in de gehele natuur van de schepping en primair in het hart van de mensen werd bij de afval van de Woordenopenbaring de mens tot *gericht*. Waar het *hart* zich

¹ Gen.14:18-20; 20:3 vlg.; 21:22 vlg.; 23:6; 24:50; 26:19; 40:8 enz. j° Joz.24:2, 14, 15; Deut.26:5 enz. Zie verder Bavinck, *Wijsbegeerte der Openbaring* (1908), blz.161 vlg.

toesloot en zich van God afkeerde, werd ook de *geloofsfunctie* toegesloten voor het licht van Gods Woord, zodat zij haar op het boventijdelijke gerichte grenskarakter, ging openbaren in *afgodische richting*, in het zoeken van een *absolute, vaste grond* in het *geschapene zelf*, in de afgodische verabsolutering van het creatuurlijke. In die verabsolutering zelf, die uit de afvallige wortel van de menselijke natuur haar uitgang neemt, bleef de ingeschapen geloofsfunctie haar in wezen *transcendentaal grenskarakter* (d.w.z. haar binnen haar tijdelijk modale structuur noodwendig op het transcendente en absolute gericht karakter) openbaren.

Maar de richting van de pistis werd een afvallige, een afgodische. Het natuurlijk geloof sloeg om in *ongeloof* tegenover de Woordopenbaring, waarbij echter dit ongeloof niet is te verstaan in *logisch-negatieve* zin, maar slechts in de modale zin van de geloofsfunctie zelf, in de zin van een afval in *wortel, richting* en *inhoud* van het geloof.

Wanneer dus ook het afvallig geloof zich slechts in de modale structuur van de pistis kan openbaren, wanneer m.a.w. ook het verst afgefallen geloof toch *geloof* blijft, dan zal ook de pistis in de *geslotenheid* van haar structuur niettemin haar transcendentaal grenskarakter, haar noodwendige gerichtheid [aP58] op een vermeende absolute grond van het bestaan moeten behouden. Doch daarbij is dan haar richting op de ware Absolute Oorsprong omgeslagen in die van de idolatrie.

De “gesloten structuur” drukt dan uit die *kosmische* grens van de afvalmogelijkheid van het geloof, waarbij alle normatieve anticipatiesferen van de vroegere wetskringen onder zijn leiding *gesloten* blijven: m.a.w. die toestand van de pistis, waarin zij als “leidende grensfunctie” van het tijdelijk bestaan het gehele ontsluitingsproces in de vroegere normatieve wetskringen *onmogelijk maakt*.

In deze restrictieve zin genomen kan de pistis dus nimmer het aanknopingspunt zijn voor de *positieve* ontwikkeling en zinontsluiting van de aan de menselijke natuur ingeschapen geloofsfunctie, doch moet zij veeleer als het grenspunt in de *devolutie*, de *verbastering* en *verwildering* van het geloof worden gezien. Wel kan zij fungeren als aanknopingspunt voor een ontsluitings- en verdiepingsproces in de *geloofsafval*. Daarentegen zal het aanknopingspunt van de positieve ontsluiting en verdieping van de pistis tot de volheid van het christelijk geloof moeten worden gezocht in de structuur van de pistis, gelijk zij door God aan de menselijke natuur was ingeschapen, d.i. in haar *primaire ontslotenheid voor de goddelijke Woordopenbaring*.

Deze primaire ontsluiting is echter na de zondeval slechts mogelijk door de *bijzondere genade* van een levendmakende werking van Gods Geest in de *ontsluiting van de harten*, in de *wedergeboorte*.

Wel wordt daarbij geen *nieuwe geloofsfunctie* geschapen, nòch wordt haar modale structuur gewijzigd, maar de primaire ontsluiting van de afgefallen pistis blijft een *radicale omzetting* van de geloofs*richting*, welke omzetting de gevallen mens nimmer zelf kan bewerkstelligen.

Wanneer nu de geloofsfunctie, ook op het transcendente grenspunt van haar afval van de Woordopenbaring, niet buiten de modale structuur van haar wetskring kan treden, maar veeleer aan haar modale structuurwet onderworpen blijft, dan rijst thans de vraag naar het *gesloten openbaringsprincipe*, dat als *normbeginsel*, boven alle menselijke vinding en willekeur verheven, ook het verst afgefallen geloof blijft beheersen.

Dit gesloten of restrictieve openbaringsbeginsel laat zich slechts uit de tijdelijke wereldorde zelf verstaan bij het licht van de goddelijke Woordopenbaring.

Nu is de gesloten structuur van de logische en na-logische aspecten steeds gekarakteriseerd door een starre gebondenheid aan de vóór-logische aspecten van de werkelijkheid, door een nog *traag hangen aan* die aspecten, welker samenstel men in de moderne tijd, onder invloed van het humanistisch grondmotief, “natuur” (in tegenstelling tot de “vrijheid” onder de normatieve aspecten) noemde. Dit zijn dan de aspecten van het gevoel

(in zijn nog niet ontsloten *zinnelijke* structuur), van het organisch leven, van de energiewerking, de beweging, de ruimtelijkheid en de hoeveelheid.

De gesloten structuur van de pistis als dat transcendente grenspunt in de geloofsafval, waarbij alle vroegere normatieve aspecten onder haar leiding in starre gesloten toestand blijven, kan dus slechts worden gevonden in de afval van het geloof tot een primitieve vergoddelijking van de nog onbegrepen natuurkrachten, welke opgang en ondergang, leven en dood, vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid en in het algemeen het gehele [aP59] fysisch-biotisch-zinnelijk substraat van de primitieve, gesloten samenleving beheersen.

Bij de vergoddelijking van deze gesloten natuurkrachten wordt heel het menselijk bestaan in zijn tijdelijke normatieve aspecten star aan de vóór-logische aspecten gebonden, en kan van een *ontsluiting* van de eerste geen sprake zijn: De “nacht van de natuur” overdekt de primitieve, door het heidens natuurgeloof bevangen, samenleving.

In deze gesloten structuur heeft de subjectieve pistis m.a.w. geen ander openbaringsbeginsel tot norm dan dat van de zich immanent in de gesloten natuurkrachten openbarende godheid, die recht heeft op verering en offerdienst. Ook hier treft de goddelijke openbaring in de “natuur van de schepping” primair het *hart* van het menselijk bestaan dat, in zijn volstreekte geslotenheid voor de Woordopenbaring, de geloofsfunctie op het grenspunt van haar afvalsmogelijkheid richt.

Dit restrictieve openbaringsbeginsel wordt de mens in de verwildering van zijn geloofsleven tot vloek, maar het is niettemin vast in de goddelijke wereldorde gegrond en dus boven alle menselijke willekeur verheven. Het is een openbaringsbeginsel waarvan de zin *verborgen* blijft en waaruit de geest van de afval idolen doet voortkomen. Het wordt in de Woordopenbaring, welke in Christus haar vervulling vindt, niet terzij gesteld, maar veeleer in zijn ware zin eerst onthuld.

In de gesloten structuur van haar afval mist de pistis iedere richting op de *religieuze zelfbezinning*. De verstrooiing, de desintegratie van het religieuze persoonlijkheidsbesef, welke bij primitief heidense volken doorlopend wordt opgemerkt, drukt zich op merkwaardige wijze uit in de geloofsvoorstelling van het goddelijke als *mana*. Op deze manavoorstelling werd het eerst de aandacht gevestigd door Codrington in zijn bekend boek *The Melanesians* (1891), terwijl zij sindsdien onder andere benamingen (orenda, wakonda, manitu, dema enz.) onder de primitieve volken over de geheel aardbodem verbreid bleek te zijn.

Van de levendige strijd, die zich na deze ontdekking om de eigenlijke zin van de manavoorstelling ontspon en nog steeds voortduurt,² kan als voorlopig resultaat wel dit worden geboekt, dat deze voorstelling is gekarakteriseerd door een eigenaardige *fluiditeit*, door een in elkaar overvloeien van het natuurlijke en het bovennatuurlijke, en van het persoonlijke in het onpersoonlijke.

Het mana (met zijn negatief correlaat: het *taboe*) is het goddelijk mysterieuze, dat overal in de dingen verspreid, boven de vertrouwde, alledaagse levenssfeer uitgaat en zich a.h.w. fragmentarisch en voorbijgaand kan belichamen in mythische figuren, waaronder zowel planten, dieren, mensen, demonen, als anorganische dingen kunnen fungeren, die door ongewone vormen of grootte opvallen. Als centrum van mana wordt de stam en het geslacht gevat, waarin de “levenskracht” zich als een continuüm handhaaft onafhankelijk van leven en dood van hun individuele leden.

In het totemisme, d.i. die sterk door het manamotief doordrongen geloofsvoorstelling, waarbij een clan een bepaald dier of een bepaalde [aP60] plant als goddelijke stamvader of -moeder vereert, vereenzelvigen zich de clangenoten met de totem. Zij *zijn* adelaars of bisonen, of dadelpalmen enz. Uit dit alles blijkt duidelijk hoe diffuus en verstrooid het

² Zo wordt bv, het godsdienstig karakter ervan betwist. Velen menen, dat hier alleen van een *magische* voorstelling kan worden gesproken. Deze opvatting lijkt mij onvolledig en slechts ten dele juist.

persoonlijkheidsbesef in dit primitieve natuurgeloof is. Waar de godheid zelf niet persoonlijk, doch slechts als een geheimzinnige natuurkracht gevat wordt, kan ook de mens zich zelf niet als een geestelijke persoonlijkheid verstaan, die alle natuurkrachten te boven gaat.

Het ontsluitingsproces in de apistia

Het *ontsluitingsproces* in afvallige geloofsrichting is slechts mogelijk als een *proces van zelfbewustwording van de mens in zijn geloofsafval tot het tijdelijke*. De geloofsfunctie heeft in haar modale structuur geen *modale* anticipatiesferen. Het enige, waarop de pistis in haar afval van de Woordenopenbaring inderdaad kan anticiperen, is de afvallige religieuze wortel van het tijdelijk bestaan, welke zichzelf tegelijk met zijn (af)god in een personifiëring van normatieve aspecten van het tijdelijk leven gaat zoeken.

De geloofsfunctie komt in afvallige richting boven de starre geslotenheid van het primitieve *natuurgeloof* uit, zodra de afvallige mens zich bewust wordt van de suprematie van de normatieve “redelijke” functies boven de gesloten natuurkrachten en in personifiërende vergoddelijking van deze normatieve functies tot religieuze zelfbezinning voortschrijdt. Eerst in dit proces van zelfbewustwording wordt de afvallige mens zich ook zijn mogelijkheid bewust, zijn historische toekomst *vrij te ontwerpen en te vormen* in voortdurende kamp met de *macht van de traditie*.

Het verband tussen het ontsluitingsproces in het geloofsaspect en in het historisch aspect³

In het historisch aspect, welks modale structuur door het kernmoment van de *vrije beheersing in vormgeving* (cultuur) is gekwalificeerd, behoort zich de ontwikkeling van het culturele leven te voltrekken in een *machtsevenwicht* tussen de traditie en de vooruitstrevende cultuurwil van de dragers van nieuwe ideeën. De traditie belichaamt in gecondenseerde vorm de cultuurschatten, die in de arbeid van gehele generaties zijn vergaderd. Geen enkel historievormer kan de macht van de traditie negeren, zal hij inderdaad aan een *uitbouw* van de cultuur medewerken en geen *revolutiebouw bedrijven*, die onder zijn handen wordt weggevaagd.

De macht van de traditie, die de mens voor een goed deel onbewust beheerst, buigt de vooruitstrevende wil van de historievormer onder de *historische ontwikkelingsnorm van de continuïteit*. Maar deze historische norm krijgt in haar modale geaardheid eerst nadere inhoud in de *ontsluiting* van de structuur van de historie, waarin zij haar *modale anticipaties* op de ontsloten kernmomenten van de latere aspecten ontplooit. En daarbij gaat ter laatste instantie de leiding in het tijdelijk ontsluitingsproces steeds uit van het geloof.

In een primitieve cultuurkring, die door het geloof “in gesloten structuur” wordt geleid, is de “traditie” in haar starre, gesloten gestalte *almachtig*. [aP61]

De hoeders van deze traditie zijn tegelijk de wachters over het primitieve heidens natuurgeloof, dat zich tegen iedere cultuurontsluiting als tegen een goddeloos ondernemen met alle macht verzet.

De cultuur draagt in zulk een primitieve kring een ongedifferentieerd karakter en hetzelfde is het geval met de historische machtskring van de primitieve volksgemeenschap, die haar leden naar *alle* levenssferen omvat. De primitieve ongedifferentieerde samenlevingsvorm heeft een *afgesloten* karakter. Hij is niet opgenomen in het bevruchtend cultuurverkeer van de wereldhistorie. Met de vreemdeling wordt geen vreedzame omgang onderhouden. Hij is als zodanig vijand en rechteloos. Een wezenlijke cultuurontsluiting kan slechts plaats vinden in doorbreking van de ongedifferentieerde, verstarrende macht van de

³ De hier slechts summier gegeven analyse van het ontsluitingsproces in de historie vindt de lezer breed uitgewerkt in boek II van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* en in vol. II van mijn *A new critique of theoretical thought*.

traditie en voltrekt zich in onderworpenheid aan een modale norm voor de cultuurontwikkeling, welke in de wijsbegeerte der wetsidee de *differentiërings*-, *integrerings*- en *individualiseringsvorm* genoemd wordt.

In dit proces differentieert zich de cultuur in een veelheid van kringen, als die van wetenschap, kunst, staat, kerk, bedrijf en handel enz. enz., die ieder hun eigengeaarde, historische machtskring bezitten en naar deze aard geen van alle meer een *exclusieve* macht over de individuele mens kunnen geldend maken, zodat de mens thans ook *als zodanig* in zijn individuele cultuurwaarde wordt erkend, en in de *integrale* cultuursfeer van de wereldhistorie wordt opgenomen.

Eerst op zulk een ontsloten cultuurpeil kan ook plaats komen voor een gedifferentieerd *burgerlijk recht*, gebouwd op de grondslag van de mensenrechten, terwijl op primitief cultuurpeil alle recht het karakter van een ongedifferentieerd verbandsrecht draagt, waarin de gehele rechtspositie van de mens afhangt van zijn lidmaatschap van de primitieve gemeenschappen (volk, stam, sibbe).

De traditie zelf voedt zich nu aan de rijke cultuurschatten van de wereldhistorie en verliest daarmee haar starre afgeslotenheid. De wereldhistorie kent echter geen stilstand, zij eist een steeds intensiever cultuurontsluiting. En daarom kan zij niet teren op de *traditie*, doch eist steeds *nieuwe culturele vormingsarbeid*. De ontwikkelingsnorm van de continuïteit preciseert zich dus in het ontsluitingsproces van de cultuur door de bovengenoemde differentiërings-, integrerings- en individualiseringsnorm. Een beweging, die zich tegen deze norm keert, is *reactionair*, *onhistorisch*, d.w.z. in strijd met de door God gewilde historische ontwikkelingsnorm en dient voor de cultuurontsluitende machten te wijken.

Nader preciseert zich de ontwikkelingsnorm in de ontsluiting van de modale anticipaties van het historisch aspect. De eerste is die op het taalaspect, welks modale kern wij vonden in de *symbolische betekening*. De ontsloten cultuur openbaart een *historische symboliek*, waarin het historisch *betekenende* zich van het historisch *onbetekenende* gaat onderscheiden en waarin de drang ontstaat tot symbolische vastlegging van belangrijke gebeurtenissen, hetzij in inscripties of monumenten, hetzij in het geregeld historieverhaal. In het betrekkelijk gelijkvormig verloop van een gesloten cultuurontwikkeling vindt de muze van de geschiedenis nog geen stof voor het boekstaven van gedenkwaardigheden. De primitieve cultuur is doortrokken van *mythologie*, maar binnen haar kring ontwaakt geen wezenlijk *historisch besef*. Juist omdat de historiewetenschap, in tegenstelling [aP62] tot de historische volkenkunde (etnologie), alleen de *ontsloten* cultuurontwikkeling tot onderzoekingsveld heeft, beperkt zij haar onderzoek terecht tot die culturen, waarvan haar *historische bronnen* zijn overgeleverd. Ook haar *methode* van onderzoek verschilt, gelijk ik in mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* heb aangetoond, principieel van die van de historische etnologie.

Tegelijk ontsluit de cultuur haar anticipatie op het *aspect van de omgang* in de historische norm van het cultuurverkeer. Deze modale norm is uiteraard geen *omgangsnorm* in de eigenlijke zin. Zij draagt een wezenlijk *historisch* karakter. Maar zij is buiten verband met het ontsloten omgangsleven niet bestaanbaar. Zij wijst daarop vooruit, anticipeert erop.

De differentiëringsnorm bevat voorts in zich de modale norm van de *cultuureconomie*, waarin zich de *economische anticipatie* in de structuur van het historisch aspect ontsluit. De historische machtssferen van de gedifferentieerde cultuurkringen zijn, gelijk wij opmerkten, innerlijk begrensd door de geaardheid van deze laatste. Iedere *overdadige* uitzetting van zulk een machtsfeer, iedere overwoekering van de ene cultuurkring door de andere, wordt door de norm van de cultuureconomie veroordeeld. Zonder cultuureconomie geen *cultuur-harmonie*, dit is de *esthetische* anticipatie in de structuur van het historisch aspect. De disharmonie in het proces van de cultuur-ontsluiting wordt in de wereldhistorie *gewroken* in haar historisch *gericht*, waarin zich een juridische anticipatie openbaart. De gedifferentieerde historische

levenskringen hebben een wezenlijk cultuurrecht op eigen machtssfeer. Dit cultuurrecht is geen recht in de *eigenlijke juridische* zin van het woord, maar het heeft niettemin een innerlijke samenhang met het juridisch aspect van de werkelijkheid, het *anticipeert* op dit laatste en zal ook noodzakelijk zich juridisch geldend maken in de erkenning van wezenlijke juridische vrijheidssferen. En hier komt ook de *morele* anticipatie in de cultuurontsluiting tot openbaring. Er is een wezenlijke *cultuurmoraal*, die zich verzet tegen iedere overspanning van de historische machtssfeer van een cultuurkring ten koste van die van de andere. Geen wezenlijke cultuur-ontsluiting is mogelijk zonder die *cultuur-eros*, zonder die vrije *vormingsliefde*, die zich aan haar taak kan wijden zonder daarin gehinderd te worden door een aan de aard van de desbetreffende cultuurkring vreemde macht. De *eroos* is de eigenlijk “scheppende” factor in alle cultuur: zij brengt vruchten voort, die niet aan de levensduur van de individuele mens gebonden zijn. Deze cultuur-eros mag nimmer worden verward met de liefde in haar oorspronkelijke morele kernzin. Maar zij hangt in de tijdelijke wereldorde onverbrekkelijk met de laatste samen. Zij is een echte *morele anticipatie* in de structuur van het historisch aspect.

Het proces van de cultuurontsluiting eist ten slotte een *vaste richting*, waaraan alle vroegere anticipaties in de wijze, waarop zij zich in de wereldhistorie zullen ontsluiten, als aan haar kompas moeten gehoorzamen. En hier maakt zich de laatste, de *pistische* anticipatie in de structuur van het historisch aspect geldend. *Zonder geloofsontsluiting geen cultuurontsluiting* en de gehele richting, welke de laatste neemt, hangt af van de richting, waarin zich de eerste voltrekt in de historische machtsstrijd tussen de traditie en de leidende machten in het proces van de cultuurontsluiting.

Bij een afgodische richting van het geloof, dat aan de laatste leiding [aP63] geeft, zal noodzakelijk telkens weer de norm van de cultuureconomie worden geschonden. In de verlichtingstijd bv., waarin het geloof in het klassieke deterministisch wetenschapsideaal zijn stempel op heel de cultuur drukte, voerde dit laatste in zijn verabsolutering van het natuurwetenschappelijk denken tot een overwoekering van de machtssfeer van de natuurwetenschap ten koste van de andere cultuurkringen en werd een schrijnende disharmonie in het ontsluitingsproces gebracht, die zich wreekte in een algehele reactie in de volgende restauratieperiode. Maar het christelijk geloof weet uit de goddelijke Woordenopenbaring, dat tegenover deze afgodische lijn in het proces van de cultuurontsluiting zich een andere linie geldend maakt, de lijn van de heilsgeschiedenis, die haar centrum vindt in de komst van Christus Jezus in de historie en de verbreiding van zijn koninkrijk.

Zo wordt voor het christelijk geloof de machtsstrijd, die in het proces van de cultuurontsluiting gevoerd wordt, de tijdelijke uitdrukking van de strijd in de religieuze wortel van de schepping tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*, die aan het kruis van Golgotha beslist is met de zegepraal van de Christus, wien gegeven is de volheid van de macht in hemel en op aarde.

Zo wordt ook in het geloof de strijd om de macht in de historie de christen tot heilige plicht. Want de macht als historische functie is geen natuurkracht, maar een normatieve roepingsmacht, die een verantwoordelijke *taak* oplegt in het proces van de cultuurontsluiting.

De logische analogie in de modale structuur van de geloofsfunctie

Vertoont dus het geloof in zijn modale structuur een hoogst belangrijke historische analogie, die wij hier juist om het belang van de zaak enigszins breder hebben geanalyseerd, deze historische analogie wijst zelf terug naar de *logische*. Het geloof is naar zijn innerlijke aard een *zeker weten*, dat berust op *pistische onderscheiding*. Dit is de pistische analogie van het *analytische* als kernmoment van het logisch aspect. Het geloof is geen *blinde suggestie*, maar is naar zijn aard steeds met logische onderscheiding *verbonden*. En de contraire

tegenstelling van *geloof* en *ongeloof*, die aan het normatief karakter van het pistisch aspect inherent is, is gefundeerd in het logisch denkprincipe van de tegenspraak.

Maar het *zeker weten* en de *onderscheidende functie* van het geloof deelt in het transcendentaal grenskaracter, dat wij reeds in de *kern* van de *pistis* ontdekten. Het is noodwendig betrokken op goddelijke openbaring van de dingen die onze tijdshorizon te boven gaan.

De psychische analogie

Hetzelfde geldt voor de *psychische analogie* in de structuur van het geloof, de *analogie van het gevoel*. Het geloof is niet slechts een *zeker weten*, maar evenzeer een *vast vertrouwen* in de goddelijke openbaring.

Dit *geloofsvertrouwen* mag nimmer worden verward met het *gevoel van geloofsverzekerdheid*, d.i. met de pistische anticipatie in het gevoelsaspect. De laatste onderstelt het geloofsvertrouwen en het geloofsvertrouwen vindt zijn vaste grond niet in het gevoel, zelfs niet in het geloof als subjectieve werkzaamheid, maar alleen in Hem, Die zich in Christus heeft geopenbaard. [aP64]

De biotische analogie

Ook de *biotische analogie* in de *pistis*: het *geloofsleven* met zijn ontwikkelingsfasen van geboorte, groei en rijpheid, is niet uit het tijdelijke alleen te verstaan, ofschoon het in de tijd onverbrekkelijk met het organisch levensaspect samenhangt. In zijn tijdelijke structuur behoort het weliswaar tot het lichamelijk bestaan van de mens, zozeer, dat de apostel het uitdrukkelijk op de zintuigen betreft (“Het geloof is uit het gehoor”), maar het wordt op *geestelijke* wijze gevoed door de werking van Gods Geest in de harten van de gelovigen. Zij die nog “pas geboren” zijn in het geloofsleven worden naar het uiterst pregnante woord van de apostel Paulus “met melk gevoed”, omdat zij de “vaste spijs” nog niet kunnen verdragen. De zintuigen zelf krijgen door deze werking een *geloofssymboliek*, die haar hoogste pregnantie krijgt in de sacramenten, waarop wij reeds vroeger wezen. Er is een “oog” en “oor” van het geloof, er is een geestelijk “proeven en smaken”. En dit zijn geen puur overdrachtelijke uitdrukkingen, maar echte *pistische analogieën* in de door ons steeds bedoelde zin. D.w.z. zij zijn onlosmakelijk verbonden met de biotische en psychische functies, waarop zij terugwijzen. Maar zij zijn tegelijk onverbrekkelijk betrokken op het *geestelijke*, op de centrale sfeer van de religie, die het tijdelijke te boven gaat, en waarin God zich aan het hart van de gelovigen openbaart in geest en in kracht.

De pistische oorzakelijkheid

De biotische analogie impliceert tenslotte op haar beurt die van *energiewerking, beweging, ruimte en getal*.

Er is een wezenlijke werking en beweging in het geloofsleven met een eigengeaarde pistische oorzakelijkheid, gelijk er in het *logisch* denken een eigengeaarde *denkbeweging* en in het *gevoels*leven een eigengeaarde *gevoelsbeweging* of emotionaliteit, ieder met eigen causaliteitswet bestaat en gelijk in het algemeen *alle* op het bewegingsaspect volgende aspecten in hun modale structuur een eigen dynamische analogie vertonen. Maar in het geloofsleven heeft de werking en beweging steeds een transcendente betrekking op een Godsopenbaring, die het geloof *bewerkt*.

De pistische oorzakelijkheid is van een volstrekt eigen uitzonderlijk karakter en zou een aparte studie ten volle rechtvaardigen. Zij vertoont een *wetszijde* en een *feitelijke zijde*. Naar de wetszijde openbaart zich deze causaliteitsanalogie in de betrekking van *geloofsgronden* en *geloofsgevolgen*, die door de goddelijke Openbaring als norm van het geloof in een normatief verband worden gesteld van belofte en straf. Zo is volgens deze norm

het voortdurend gebed in Geest en Waarheid *geloofsgrond* voor het ontvangen van geloofskracht als *gevolg*, daarentegen is het verflauwen in het gebed volgens deze norm grond voor een verzwakking van de geloofskracht, die in *juridische analogie* als straf Gods aan deze nalatigheid verbonden is, en in *logische analogie* daarin haar toereikende grond vindt.

Naar de feitelijke zijde is de geloofscausaliteit de subjectieve verwerkelijking van deze causaliteitsnorm. Zij fungeert hier in de reeds herhaaldelijk door ons in het licht gestelde modale *subject-objectrelatie*. Want wij herhalen hier nog eens met grote nadruk, wat wij reeds vroeger hebben betoogd: Men kan nimmer in aard en functie van de pistis een wezenlijk inzicht [aP65] krijgen, wanneer men niet eerst heeft gezien, dat het geloof het grensaspect van de *volle tijdelijke werkelijkheid* is, dat met alle vroegere aspecten onlosmakelijk vervlochten, niettemin reeds in zijn modaal *kernmoment* op de absolute grond van al het geschapene betrokken is. Ook de dingen hebben in *objectfunctie* werkelijk deel aan het geloofsleven en zijn eingegeaard oorzakelijkheidsverband.

In deze functie kunnen zij een *objectieve* causale werking oefenen, hetzij in *heilzame*, hetzij in gevaarlijke, het subjectief geloofsleven bedreigende, zin. Zo kan rijkdom aan aardse goederen voor het geloof tot aanstoot worden, en naar de economische analogie van de pistische norm *ten offer moeten worden gebracht*. Zo dient in het Heilig Avondmaal het gebruik van brood en wijn tot werkelijke versterking van het geloofsleven.

Gemis aan inzicht in de uitzonderlijke aard van dit causaliteitsverband voert onmiddellijk tot ernstige dwalingen, b.v. tot een *magisch-mechanische* opvatting van deze objectieve oorzakelijkheid, of tot een vergoddelijking van de *objectieve middelen*, die door God in zijn openbaring voor de versterking van het geloofsleven zijn verordend.

Nimmer mag worden vergeten, dat de geloofscausaliteit in haar Schriftuurlijke zin steeds op God zelf als *transcendente* “Oorzaak” betrokken is, dat Hij zelf het is, die door zijn Geest het geloof en de geloofskracht in ons werkt.

Anderzijds moet ook de subjectieve geloofskracht in haar leidende positie voor heel het tijdelijk leven worden erkend en iedere rationalistische poging haar betekenis tot het subjectief gevoels- en voorstellingsleven te beperken, bij de wortel worden afgesneden. De wonderen, die in de Heilige Schrift beschreven worden, zijn geen magische, puur subjectieve verschijnselen. Zij zijn niet in strijd, maar veeleer in volle overeenstemming met Gods scheppingsorde, in die zin niet *tegennatuurlijk*, maar *natuurlijk*. Slechts de zonde heeft de menselijke natuur naar haar *subjectieve zijde gedeformeerd*. De geloofsgenade is het *herstel* en in haar *historische analogie* de *volmaking* van die natuur, maar zij is niet in scholastische zin *bovennatuurlijk*.

Men mene ook niet, dat de geloofscausaliteit aan het afgodisch geloof zou ontbreken en dat alleen aan het waarachtig christelijk geloof de bewegings- en werkingsanalogie eigen zou zijn. Alle tot nu toe besproken analogieën behoren tot de *modale structuur* van de pistis en kunnen zich zowel in de goede als in de afgodische richting verwerkelijken. Er zijn ook “wonderen van de anti-Christ”, die eveneens slechts door het geloof, maar dan in afgodische richting, worden bewerkt.

De ruimte-analogie

Met de energetische en bewegingsanalogieën in de structuur van de pistis is een *ruimte-analogie* onverbrekkelijk verbonden. Er is een wezenlijke *geloofsruimte*, die nòch met de ruimtelijkheid in haar oorspronkelijke mathematische zin, nòch met de *fysische* of *psychische* ruimte mag worden vereenzelvigd, al is zij onverbrekkelijk zowel met het ruimtelijk aspect zelf als met alle ruimte-analogieën in de latere aspecten vervlochten.

De geloofsruimte is doordrongen van de vroeger besproken geloofssymboliek. De pistis kan zich zo min van deze ruimte-analogie ontslaan [aP66] als de logische denkfunctie zich los kan maken van de logische *denkruimte*.

De transcendentie en de immanentie Gods worden beide in het geloof noodwendig in ruimte-analogie gevat. Want onze pistis is in de tijdelijke wereldorde besloten, waarin het ruimtelijk aspect nimmer kan worden geëlimineerd, omdat alle latere aspecten daarin zijn *gefundeerd*. De transcendentie Gods wordt aan het geloof in ruimte-analogie betekend: God is in de hemel, gij zijt op de aarde (Pred.5:1). Ook de gemeenschap met God wordt in het geloof in ruimte-analogie ervaren: God is nabij degenen, die Hem nederig aanroepen, maar Hij houdt zich *verre* van de hoogmoedigen. Bij de torenbouw van Babel “daalt God neder” om de werken van de mensen te bezien.

Wie bij dit alles zou denken aan de abstracte objectief-fysische of psychische ruimte, gelijk die door fysica en psychologie worden gevat, vervalt natuurlijk in ongerijmdheden.

Maar het gaat hier niet om een objectief-fysische of zinnelijk psychische, maar om een *pistische ruimte*, die als analogie niettemin onverbrekkelijk met de ruimte-analogieën in de vroegere aspecten en ter laatste instantie met de ruimtelijkheid in haar oorspronkelijke zin van continue dimensionale uitgebreidheid samenhangt. De “alomtegenwoordigheid Gods” is maar niet een overdrachtelijke uitdrukking, maar een werkelijke stand van zaken, die zich ook ruimtelijk openbaart, maar slechts in het *geloof* ons tijdelijk tot bewustzijn kan komen. Hetzelfde geldt voor de hemel als “plaats” van de gelukzaligen en voor de hel als “plaats” van de verlorenen.

Wie deze standen van zaken buiten de geloofsruimte poogt te vatten, vervalt in absurditeiten. Want het gaat hier om *openbaringsfeiten*, die buiten het geloof niet te verstaan zijn, omdat zij reeds in de *kern* van hun zin op het *boventijdelijke* betrokken zijn.

De getalsanalogie

De laatste analogie eindelijk, die wij in de structuur van de pistis ontdekken, is die van *het getal*. Geen geloof is bestaanbaar zonder die primaire getalsanalogie, waarin de fundamentele tweeheid wordt erkend van God, Die zich openbaart en de gelovige, die in Hem de vaste grond en oorsprong van zijn bestaan zoekt. Maar deze tweeheid is niet van oorspronkelijk getalskarakter. Zij drukt een eenzijdige afhankelijkheidsverhouding uit tussen de gelovige en God. De mens voegt niets toe aan Gods Wezen, zoals de getalstweeheid een nieuwe eenheid bij het getal 1 voegt. In de eenheid van Gods Wezen is de *volheid van zijn*, die in de veelheid van de schepping tot *creatuurlijke zinnuitdrukking* komt. Ook het grote mysterie van de goddelijke Drie-eenheid, ons in de Woordopenbaring betekend, is door het geloof slechts in de *pistische getalsanalogie* te vatten. In oorspronkelijke aritmetische zin genomen, voert dit geloofsstuk weer onmiddellijk tot antinomieën, en ongerijmdheden. Een oorspronkelijke tijdelijke getalsverhouding is hier echter in het geheel niet in het geding. Immers Gods Wezen is niet door enige creatuurlijke ordening bepaald. Maar als geopenbaarde *geloofswaarheid* is de goddelijke Drie-eenheid slechts in de *pistische symboliek van een getalsanalogie* te verstaan. En deze getalsanalogie is een *echte* analogie, d.w.z. zij

hangt onverbrekkelijk samen met [aP67] het getal in de oorspronkelijke zin van het eerste grensaspect van de tijdelijke werkelijkheid.⁴

Hetzelfde geldt voor de religieuze worteleenheid van het mensengeslacht in de veelheid van zijn leden, voor de eenheid van het “lichaam van Christus” in zijn Hoofd en leden. Al deze religieuze, boventijdelijke standen van zaken zijn in het geloof slechts in *getalsanalogie* te verstaan. Als *geloofswaarheden* zijn zij reeds in de pistische kern van hun zin onmiddellijk op het transcendente, boventijdelijke betrokken.

Ook voor de ruimte- en getalsanalogieën geldt overigens onze vroegere opmerking, dat zij aan de modale structuur van de pistis *als zodanig* eigen zijn, zodat zij ook in de *afvallige geloofsfunctie* zich noodzakelijk openbaren.

Het geloofsaspect van de tijd

Tenslotte dient een wijsgerige analyse van de modale structuur van het geloofsaspect ook bijzondere aandacht te wijden aan het *geloofsaspect van de tijd*. De wijsbegeerte der wetsidee heeft van meet af in het licht gesteld, dat de universele of kosmische tijd in elk van zijn aspecten de modale zin van dit aspect aanneemt. In het geloofsaspect openbaart dus de tijd een pistische zin, die onmiddellijk betrokken is op de centrale religieuze zin van de goddelijke openbaring. De gehele heilsgeschiedenis, ofschoon ze uiteraard ook in het historisch aspect van de tijdshorizon verloopt, kan als *heilsgeschiedenis* toch slechts in de tijdsorde en -duur van het *geloofsaspect* worden verstaan. Zij heeft hierin een eschatologisch perspectief, dat naar de *vervulling* van de geloofsverwachting, de volle openbaring van het koninkrijk Gods in de wederkomst van Christus, heenwijst.

Ook de scheppingsdagen zijn alleen in de geloofstijd te verstaan. Door ze in het fysisch tijdsaspect te vatten heeft de theologie zich in het volgend dilemma verstrikt: Wanneer hier niet gedacht moet worden aan dagen van 24 uur, dan moeten ze worden verstaan in de zin van geologische perioden in de natuurlijke tijdsorde.

Maar het is geen enkel theoloog in de zin gekomen ook de zevende dag vanuit dit dilemma te interpreteren. Men heeft terecht begrepen, dat dit tot blasfemie zou leiden. Maar waarom heeft men niet ingezien, dat daarmee impliciet ook de interpretatie van de scheppingsdagen in de zin van een fysisch of geologisch tijdsbegrip geoordeeld was?

De scheppingsdagen Gods behoren tot het “In den beginne”, waarmee het boek Genesis aanvangt. Zij vallen niet binnen enige tijdsorde, omdat deze laatste zelf tot het “geschapene” behoort. Maar God heeft ons zijn scheppingswoorden *geopenbaard* in het geloofsaspect van de tijdsorde, dat zelf slechts in samenhang met de andere tijdsaspecten in zijn zin kan [aP68] worden verstaan. God heeft gewild, dat de gelovige Jood zijn zes werkdagen zou zien in het licht van Gods scheppingsdagen, en de zevende dag in het licht van

⁴ Prof. dr. K.J. Popma heeft speciaal ten aanzien van het leerstuk van de goddelijke Drie-eenheid bezwaar gemaakt tegen de opvatting, dat hier van een geloofsanalogie sprake zou zijn. Hij drukt dit bezwaar zo uit: “alsof een stuk van de belijdenis zo maar even tot “theologisch begrip” zou kunnen worden zonder haar religieus kennisgehalte te verliezen”. Ik kan dit bezwaar, *zoals hij het hier formuleert*, zeer goed verstaan. Maar ik geloof dat het mede berust op een misverstaan van de geloofsanalogie en van de functie van de analogische theologische begrippen. Als leerstuk is de Drie-eenheid in het geheel geen theologisch begrip; maar wel bevat het noodzakelijk in zich de geloofsanalogie van het getal. Wie dit zou loochenen, zou met de Drie-eenheid geen enkele geloofsinhoud kunnen verbinden. De theologie *moet* zich een theoretisch begrip van deze geloofsanalogie vormen, reeds om dogmatologisch rekenschap te kunnen geven van de afwijzing van de tri-theïstische en andere heretische misvattingen van de getalsanalogie. Maar *alle* theologische begrippen zijn niet anders dan *grensbegrippen*, die appelleren op de centrale religieuze zin van de Zelfopenbaring Gods. Hoe dus Popma kan menen, dat op deze wijze een centraal stuk van de belijdenis zijn religieus kennisgehalte zou verliezen, is mij volkomen onduidelijk. Hij kan toch niet menen, dat de theologische begrippen autonome redebegrippen moeten zijn? De kern van zijn bezwaar ligt dan ook elders, nl. in zijn m.i. onhoudbare vereenzelviging van de geloofsact met de centraal religieuze Godskennis. Daarop kom ik in de derde § terug.

de eeuwige sabbatsrust Gods. Deze uitlegging is inderdaad Bijbels, omdat zij ons door de decaloog zelf gegeven wordt.

De toepassing van natuurwetenschappelijke tijdsbegrippen op de scheppingsdagen kon slechts leiden tot allerlei conflicten zowel met de Schriftteksten zelf als met de resultaten van het natuurwetenschappelijk onderzoek, dat uiteraard ons niets over Gods scheppende daden kan leren, maar alleen op bepaalde aspecten van het wordingsproces van het *geschapene* binnen de tijdsorde betrokken is.

Reeds bij de alexandrijnse kerkvader Origenes en bij Augustinus vindt men een interpretatie van de scheppingsdagen, die aan de impasse van een temporele opvatting van Gods scheppingswerk trachtte te ontkomen, door deze dagen in samenhang met de zevende dag te vatten als een literaire vorm, om de volkomenheid van dit werk uit te drukken. Zeven is het getal van de volkomenheid en volledigheid. Deze interpretatie gaat terug op de Joodse wijsgeer Philo van Alexandrië, en heeft in de hedendaagse theologie, zowel in de rooms-katholieke als de protestantse, steeds meer aanhang gewonnen. Te onzent vindt men haar van protestantse zijde bv. voorgedragen door A. Noordt zij, TH.C. Vriezen en laatstelijk door N.H. Ridderbos in zijn zgn. “kadertheorie”.

Ofschoon deze uitlegging ongetwijfeld verre de voorkeur verdient boven de chronologische, meen ik toch dat zij te kort doet aan de temporele zin van het scheppingsverhaal, die niet kan worden gereduceerd tot een bloot literair schema van voorstelling.

Het pistisch grensaspect van de tijdsorde is van fundamentele betekenis voor de gehele theologische tijdsopvatting. Daarom kan m.i. de vraag inzake de betekenis van de scheppingsdagen niet geïsoleerd worden van de andere tijds vragen, die zich in het geloofsaspect van de Woordenbaring voordoen.

Ik wees reeds op de “heilsgeschiedenis”. Ik zou hieraan nog andere vragen kunnen toevoegen, bv. die inzake de prioriteit van de wedergeboorte t. a. van de bekering, e.d.

§ 3

De strijd van de faculteiten in het licht van de transcendentale kritiek

Wanneer men nu deze gehele analyse van de modale geloofsstructuur goed gevolgd heeft dan zal men ook onmiddellijk verstaan, waarom de theologie als dogmatische *wetenschap* niet zonder wijsgerige grondslag kan werken.

Het geloofsleven als zodanig heeft, gelijk reeds vroeger werd opgemerkt, ongetwijfeld de wijsbegeerte niet nodig, evenmin als de goddelijke Woordopenbaring haar behoeft. [aP69]

Geen van beide zijn ons immers in de theoretische tegenstandsrelatie gegeven, welke aan de wetenschappelijke denkhouding eigen is.

De pistis volgt haar eigen aard, ook al is de *theoretische* kijk op het geloofsleven principieel vals.

De theologie als wetenschap daarentegen is aan de “gegenstandsrelatie” tot het geloofsaspect gebonden en komt slag op slag in aanraking met het probleem inzake de verhouding van de theologische begrippen tot die van de andere vakwetenschappen, een probleem, dat onmiddellijk samenhangt met de plaats, welke het geloofsaspect in de tijdelijke orde van de aspecten inneemt. En dit probleem is van *intrinsiek wijsgerige aard*. Een wijsgerige visie op de structuur van de werkelijkheid, ligt impliciet aan alle groundbegrippen van de theologische wetenschap ten grondslag.

Wij hebben nu wel voldoende in het licht gesteld, van hoe ingrijpende aard deze wijsgerige visie voor de innerlijke gang van het theologisch denken is.

Het dilemma voor de theologie is niet: of ze al of niet wijsgerig gefundeerd moet zijn, maar of ze haar wijsgerige grondslagen in een Schriftuurlijke, dan wel in een onschriftuurlijke filosofie zal zoeken. Want zij *kan* als wetenschap niet zonder wijsgerige grondslagen bestaan.

Excurs**K.J. Popma's gedachten over een “wetenschappelijke theologie”**

In onze eigen wijsgerige kring zijn door prof. dr. K.J. Popma in de laatste jaren geheel andere gedachten ontwikkeld over het karakter van de theologie, die ongetwijfeld ernstige aandacht verdienen. Hij verwerpt de opvatting, dat de theologie een wetenschap zou zijn en wil slechts weten van een “wetenschappelijke theologie”, die slechts een “schoolambt” heeft te vervullen ten dienste van het kerkelijk en persoonlijk geloofsleven, maar als “theologisch denken” of “theologische bezinning” van *niet-theoretisch karakter* aangewezen is op wetenschappelijke hulpmiddelen en -methoden. Die hulpmiddelen zijn volgens hem dan voornamelijk van taalkundige en geschiedkundige aard, maar principieel is geen enkele wetenschap als hulp uitgesloten. En ook de wijsbegeerte heeft dan de theologie in deze zin belangrijke diensten te verlenen.

Deze opvatting van Popma hangt onmiddellijk samen met zijn bezwaren tegen de opvatting van het geloof als functie. Hij beroept er zich op, dat in het Nieuwe Testament het woord “pistis” steeds aanduiding is van het menselijk en door God gewerkt antwoord op Zijn evangelisch liefdesbevel. Het wordt hier volgens hem steeds gebruikt in centraal religieuze zin. En men doet de feiten geweld aan door de pistis strikt als een functie te zien en strikt van de religie te onderscheiden. Popma meent, dat men met zijn opvatting van het geloof en van de theologie veel verder komt dan met die welke tot nu toe in de W.d.W. verdedigd werd en die volgens hem zelfs funeste gevolgen kan hebben. En het is duidelijk, dat op zijn standpunt het gehele probleem inzake het wetenschappelijk voorwerp van onderzoek van de dogmatische theologie in zijn onderscheidenheid van haar centraal religieuze kennisprincipe, vervalst. Wanneer immers deze theologie geen wetenschap is, dan kan zij ook geen wetenschappelijk veld van onderzoek hebben.

Komen we zo inderdaad verder? [aP70]

Ik heb reeds in mijn eerste artikel in een noot de vrees uitgesproken, dat Popma zich niet voldoende rekenschap heeft gegeven van het onderscheid tussen de concrete actualiteit van het christelijk geloof en het modale geloofsaspect, waarbinnen de concrete geloofsact haar kwalificerende functie heeft. Als het menselijk en door God gewerkt antwoord op de evangelische genadeverkondiging is de christelijke geloofsbelijdenis ongetwijfeld primair de uitdrukking van de religieuze zelfovergave aan Christus. Als concrete act van ons bewustzijn gaat het credo steeds uit van het religieuze centrum van onze existentie als een antwoord op de centrale greep van het Woord Gods, die ons hart geopend heeft.

Maar een *vereenzelviging* van de concrete geloofsact met hetgeen zich in het hart als het religieuze centrum van ons leven afspeelt, is bepaald niet vol te houden en zou tot volkomen negatieve conclusies moeten voeren ten aanzien van de mogelijkheid van een kerkelijke geloofsgemeenschap in dit tijdelijk leven.

De geloofsact fungeert, evenals iedere andere bewustzijnsact, binnen de tijdelijke ervaringshorizon met haar modale verscheidenheid van aspecten en juist als *geloofsact* is zij typisch gekwalificeerd door het pistisch grensaspect van onze tijdelijke ervaringsorde.

Hoe zou dit ook anders mogelijk zijn, daar de Woordopenbaring zelf, waarop zij het antwoord is, niet in de centrale religieuze sfeer van het menselijk hart besloten blijft, maar in de gehele tijdelijke ervaringshorizon is ingegaan? Ik kan slechts verwijzen naar mijn vroegere uiteenzettingen op dit punt.

Het is dan ook niet vol te houden, dat de H. Schrift over het geloof alleen zou spreken in de centrale zin van het religieuze antwoord van de mens op de werking van het evangelie in zijn hart. De apostel Jacobus spreekt zelfs van het geloof van de duivelen. Overigens acht ik het een miskennis van de eigenlijk wijsgerige vraag, wanneer Popma het bestaan van een modaal geloofsaspect zou willen ontkennen met een beroep op de betekenis van het woord *pistis* in het Nieuwe Testament. Ik meende, dat wij deze wijze van argumenteren principieel overwonnen hadden. De Bijbel spreekt immers altijd *concreet* en geeft ons geen theoretische analyse van de ervaringsaspecten.

Wanneer Popma vanuit zijn vereenzelviging van “geloof” en “religie” tot de conclusie komt dat de theologie geen “pistologie” kan zijn en in het geheel niet in de theoretische denkhouding kan worden beoefend, dan kan ik hem slechts de vraag voorleggen, waaruit dan de eigenlijke theologische problematiek voortkomt? En als er geen geloofsaspect bestaat, hoe denkt hij dan over de innerlijke structuur van het tijdelijk kerkinstituut, over de analogieën in het geloof enz.?

Het is hier niet de plaats uitvoerder op Popma's opvatting in te gaan. Maar het is zeker niet mijn bedoeling haar met deze enkele opmerkingen af te doen.

Een verdere gedachtewisseling over deze belangrijke kwestie is noodzakelijk.

De aristotelische logica en de dogmatische theologie

De invloed van de Griekse wijsbegeerte op de dogmatische theologie was des te gevaarlijker, naarmate men zich er minder van bewust was. [aP71]

Dit geldt ook voor de aristotelische logica of denkleer, die tot op de huidige dag door de scholastische richting in de gereformeerde theologie in bescherming wordt genomen als een onmisbaar leervak in een wetenschappelijke theologische opleiding.

Men noemt haar een *formeel* logica en bedoelt haar ook uitsluitend voor *formeel* gebruik in de theologie aan te bevelen. Maar men vergeet, dat deze zgn. *formeel logica* onverbrekkelijk samenhangt met de aristotelische *metafysica*. De aristotelische oordeels- en categorieënleer verliest haar zin en grondslag, wanneer men haar van de aristotelische *zijnsleer* zou trachten los te maken. Zij onderstelt het aristotelisch substantiebegrip in zijn metafysische, door het vorm-materiethema beheerste betekenis.

Iedere logica is in een wijsgerige werkelijkheidsleer gegrond, om de eenvoudige reden, dat het logisch aspect een aspect van onze tijdelijke ervaringsorde is, dat zich theoretisch slechts in de Gegenstandsrelatie tot de niet-logische aspecten laat onderzoeken.

Ook de logica onderstelt dus een wijsgerige kijk op de verhouding en samenhang van de ervaringsaspecten.

Voor de dogmatische theologie gaat het in het bijzonder om de verhouding tussen het logisch aspect en dat van het geloof. Zij heeft een *theologische* logica nodig, waarin de structurele samenhang tussen logische denkfunctie en geloofsfunctie in het licht van de christelijke wetsidee is gevat.

Hoe kan dan een reformatische theologie vruchtbaar werken met een “formele logica”, die deze structurele samenhang krachtens haar uitgangspunt principieel moet *looehenen*?

De thomistische theologie kan deze principiële bezwaren tegen de aristotelische logica uiteraard niet delen.

Haar grondmotief van *natuur* en *genade* belet haar immers de pistis als een *natuurlijke* functie te zien.

De “menselijke natuur” is volgens haar afgesloten in de “natuurlijke rede”. Het “geloof” is hier slechts als een *bovennatuurlijke* genadegift aan het intellect te vatten.

Als behorend tot het “natuurlijk terrein” mist dus de logica op dit standpunt ieder *innerlijk* verband met de openbaringstheologie. Des te sterker legt de thomistische wijsbegeerte de nadruk op de onlosmakelijke samenhang tussen *logica* en *metafysica*. Zij is nimmer in de onwijsgerige dwaling vervallen, als zou men de aristotelische logica los van haar materiële wijsgerige achtergrond in de *zijnsleer* kunnen hanteren!

Ook Voetius was een veel te scherp denker, dan dat hem dit verband zou zijn ontgaan. Toen hij in zijn strijd met de cartesianen aan de Utrechtse Universiteit de “schoolfilosofie” in bescherming nam, verdedigde hij niet slechts haar traditionele *logica*, maar in onverbreekelijke samenhang daarmee ook haar *metafysica* en *natuurfilosofie*!

En inderdaad heeft, zoals wij hebben aangetoond, ook de gereformeerde theologie in haar scholastische gedachterichting zich in wijsgerig opzicht aan de scholastisch-aristotelische zijnsleer georiënteerd, waardoor zij haar reformatische grondbeginselen theologisch niet zuiver wist door te voeren.

Daarom was de ontwikkeling van een intrinsieke reformatische wijsbegeerte voor de gereformeerde theologie niet minder noodzakelijk dan voor de overige terreinen van de gereformeerde wetenschap. Men versta zulks goed. Wij beweren geenszins, dat eerst met de wijsbegeerte der wetsidee [aP72] het ontwikkelingsproces van een wezenlijk reformatische theologie zou kunnen aanvangen. Een dergelijke pretentie zou zonder meer belachelijk moeten worden genoemd. Wij hebben in onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken aangetoond, dat beide: een intrinsiek christelijke wijsbegeerte en een intrinsiek Schriftuurlijke theologie, eerst mogelijk zijn wanneer weer ernst wordt gemaakt met het centrale grondmotief van heel de Woordenopenbaring, dat als zodanig niet van *wijsgerig* karakter kan zijn.

Waar de theologie zich inderdaad door dit Bijbels grondmotief liet leiden en inderdaad de *Schrift* en niet de Griekse wijsbegeerte liet spreken, bewoog zij zich vanzelf in reformatische lijn en paste zij impliciet ook wijsgerige inzichten toe, die aan dit grondmotief waren geïnspireerd, ook zonder dat deze inzichten expliciet in een eigen filosofie werden doorgedacht en uitgewerkt. Men vindt dit in hoge mate in Calvijns theologisch hoofdwerk *Institutio religionis Christianae*. Reeds in de aanvang poneert hij een stelling, die de hoeksteen vormt van onze gehele transcendentale kritiek van het wijsgerig denken: nl. dat de zelfkennis van de mens volkomen afhankelijk is van zijn godskennis. Hij zuivert de theologie voor een goed deel van haar overwoekering door de scholastische filosofie, bestrijdt

op principiële wijze de autonomie van de “natuurlijke rede” op het gebied van de zgn. “theologia naturalis”, ontwikkelt een wetsidee op zuiver Schriftuurlijke grondslag en breekt daarin ook in beginsel met het lutheraanse dualisme van “natuur” en “genade”, dat hier zich had geconcentreerd in een tegenstelling tussen *wet* en *evangelie*, de ordeningen van de zondige natuur en het liefdegebod van het koninkrijk Gods, dat de wet innerlijk zou doorbreken en opheffen. Hij voert zijn Schriftuurlijk-reformatorische inzichten op scherpe wijze door in zijn kerkbegrip, waarin hij het kerkrecht in zijn innerlijk structurele samenhang vat met de bestemmingsfunctie van het kerkinstituut als gemeenschap van christgelovigen in de georganiseerde dienst van het Woord en van de sacramenten.

Hij ontwikkelt inzichten over gezag en vrijheid, de religieuze onvrijheid van de wil in de zondestaat in verhouding tot zijn vrijheid van dwang in mechanistische zin, die nog heden ten dage voor de reformatorische wijsbegeerte van baanbrekende betekenis mogen worden geacht.

Aan al deze uiteenzettingen lagen mede intuïtieve wijsgerige inzichten ten grondslag inzake de onderlinge verhouding en samenhang van de aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, die in de theoretische tegenstandsrelatie uiteen- en tegenover elkaar worden gesteld. En deze inzichten werden geleid door Calvijns levend, Schriftgeloof, dat telkens weer de ban van de scholastisch-wijsgerige traditie in het wetenschappelijk denken wist te breken. Zeer sterk komt dit bv. uit in Calvijns opvatting van de verhouding van geloofsorde, morele liefdesorde, rechtsorde en economische orde in de interne structuur van het kerkinstituut, in zijn reformatorische opvatting van de eigeengeaardheid van het kerkgezag tegenover die van het wereldlijk gezag, en in tal van andere punten.

Maar al deze intuïtieve, aan de Woordopenbaring zelf georiënteerde, wijsgerige inzichten waren bij Calvijn nog niet wijsgerig wetenschappelijk doorgedacht. De verhouding tussen wijsbegeerte, theologie en christelijke religie was hem in positieve zin nog niet klaar tot bewustzijn gekomen.

Zulks verklaart het feit, dat hij - ondanks zijn machtige reformatorische [aP73] arbeid - op verschillende punten met zijn theologisch denken nog in de scholastisch-aristotelische traditie bevangen bleef.

De aristotelische zijnsleer met haar vorm-materiemotief bleef bv. ook *zijn* opvatting inzake de “dichotomie” van ziel en lichaam belasten. De Griekse tegenstelling van “anima rationalis” en “materielichaam” bleef ook bij hem zelfs in de exegese van de Schriftteksten doorwerken. En dit waren toch *fundamentele punten*, waar de grondbeginselen van de reformatie zelf in het geding waren.

Daarom moest er met innerlijke noodzakelijkheid een eigen *reformatorische* wijsbegeerte komen.

Kuyper heeft die noodzakelijkheid te scherper gezien, omdat hij er zich rekenschap van had gegeven, dat het vervalproces van de reformatorische theologie zich juist had voltrokken in een aanpassing aan de scholastische, resp. de humanistische wijsbegeerte. Men mag natuurlijk niet zeggen, dat dit proces daardoor eigenlijk was *veroorzaakt*. De oorzaken lagen veel dieper, nl. in de verflauwing van het *geloofsleven*. Maar het was ongetwijfeld van symptomatische betekenis, dat naarmate in de reformatorische theologie het levend geloofscontact met de Schrift terugweek achter een theoretisch rechtzinnig dogmatisme men te ijveriger de theologie terugleidde in de banen van de scholastische traditie en te minder de behoefte gevoelde aan een reformatie ook van de wijsbegeerte.

De poging tot uitwendige grensscheiding tussen theologie en wijsbegeerte

Het ingrijpen van de overheid in de 17^e eeuw hier te lande

Met zulk een gemis aan inzicht in de innerlijke noodzakelijkheid van een aan het Bijbels uitgangspunt van de reformatie georiënteerde wijsbegeerte gaat dan gepaard de

neiging het theologisch terrein voor de wijsbegeerte af te sluiten en tot een soort *uitwendige* grensscheiding tussen theologie en wijsbegeerte te komen.

Een dergelijk streven is klaarblijkelijk ingegeven door een zekere vrees voor de consequenties, die een wezenlijke reformatie van het wijsgerig denken ook voor de theologie zou kunnen hebben. De vrees voor de inmenging van de wijsbegeerte in theologische vragen laat zich historisch verklaren uit de omstandigheid, dat juist de theologie het gevaar van het binnendringen van de ongelovige wijsbegeerte het eerst aan den lijve ondervonden heeft. Wanneer men nu geen oog heeft voor de mogelijkheid van een wezenlijk reformatorische wijsbegeerte, is het volkomen begrijpelijk, dat men zich bij voorbaat met wantrouwen wapent tegen een filosofie, die aan de theologische wetenschap de eis stelt zich ook in haar wijsgerige grondslagen te reformeren.

Maar hoe wil men op reformatorisch standpunt aan de wijsbegeerte formeel de toegang tot het wetenschappelijk theologisch terrein ontzeggen?

Toen in de 17^e eeuw aan de Leidse en andere universiteiten de strijd tussen de cartesische wijsbegeerte en de theologie gevaarlijke afmetingen had aangenomen, vaardigden de staten van Holland en West-Friesland op 30 September 1656 hun befaamde resolutie uit over de verhouding van de filosofie en theologie.¹ Aanleiding hiertoe was een gravamen [aP74] ingediend door de classis 's-Gravenhage bij de synode van Zuid-Holland. De classis verzocht de synode middelen te beramen, om “dat onwaerschyndelyck ende onschryftmatich dryven ende schryven, dat by ‘t voorsz. gravamen genoteert werdt soo vinnich aen te gaen, metten eersten te steuyten, ten eynde de eygenschap ende kracht van de Heylige Schryftuyre niet verder en werde gekrenckt, de leeraers ende professoren van een ende deselve of verscheyden academien ende hoogeschoolen in verdeeltheden ghetrocken, de jonge studenten in sulcke meyninge gevoedet ende Godes kercke t’hans of morgen met deselve niet versuyst, de vrome meerder bedroeft ende hare weder-parthyen de mondt tot vreughde ende tot lasteren geopent werde.” In haar toelichting van dit gravamen verklaarde de Haagse classis nimmer eraan gedacht te hebben de vrijheid van de wijsbegeerte aan te tasten of bepaalde personen in het bijzonder op het oog te hebben gehad, maar dat zij alleen nodig achtte er tegen te waken, dat de wijsgerige beginselen “die van veelen met hevigheydt worden gedreven” niet op de theologie zouden worden toegepast ten nadele van deze laatste of “kreuckinghe van de kracht der Heylige Schryftuyre”.

In haar resolutie overwogen de Staten van Holland en West-Friesland, na ingewonnen advies van het college van curatoren van de Leidse Universiteit en van de burgemeesters van Leiden, die daarop zelf het advies van de senaat van de universiteit en van de professoren van de theologische faculteit hadden gevraagd, dat alle faculteiten en wetenschappen “ende sulcks mede de theologie ende philosophie, hebben haer eygene ende gesette palen ende limiten, binnen deweleke deselve respectivelyk, om alle confusie te vermyden, moeten werden gecontinueert, sonder d’eene in d’andere in te schryden”.

Dienvolgens werd aan curatoren der Leidse Universiteit en de burgemeesters van Leiden gelast, zorgvuldig er op te letten enerzijds, dat de “materien ende quaestien, die de theologie eygen zyn ende alleen door openbaringe uyt Godes Heylige Woordt bekendt werden, als t’eenemaal onderscheyden van die quaestien, die uyt de natuyre door de reden kunnen en moeten ondersocht ende gheweten werden, den theologen alleen werden gelaten, sonder dat anderen, ende namentlyck mede niet de filosofhen, in lessen ende disputatien haar deselve eenichsints komen aen te matigen” en anderzijds, “dat de materien ende quaestien, die de philosophie eygen zyn, ende principalyk door ‘t gebruyck van de natuyrlycke reden ende de rechte conduicte ofte applicatie van deselve bekendt ende

¹ Te vinden in *Klein Plakkaat boek van Nederland* door mr. A.S. De Blécourt en dr. N. Japikse (1919) blz.287 en P.C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit* III, blz.55.

gheresolveert kunnen werden, insgelycks mede den filosofhen alleen gelaten ende door de theologen of anderen in haer lessen of disputatien niet verhandelt werden”.

Het scholastisch criterium bij deze grensscheiding

Men ziet onmiddellijk, dat hier wel *geponeerd* werd, dat theologie en wijsbegeerte ieder een eigen onderzoekingsveld hebben, maar dat men bij de nadere precisering daarvan geen ander criterium wist aan te geven, dan het oude criterium van de scholastiek: de filosofie moet zich beperken tot de vraagstukken, die alleen bij het licht van de *natuurlijke* rede zijn te onderzoeken, de theologie daarentegen tot die onderwerpen, die alleen uit de *Woordopenbaring* bekend zijn.

Dit criterium nu was ten enenmale ondeugdelijk en moest in zijn toepassing [aP75] tot een tegen-natuurlijke afgrenzing voeren, die zowel met de aard van de wijsbegeerte als met die van de theologie in strijd is.

Men wilde de cartesiaanse filosofie beletten zich over onderwerpen van theologische aard uit te spreken.

Tot deze laatste behoorde, gelijk wij uit de strijd van Voetius tegen de cartesianen aan de Utrechtse Universiteit weten, met name ook het vraagstuk inzake de verhouding van “ziel” en “lichaam” in de menselijke natuur.

Maar wij weten, hoe Voetius en zijn aanhangers zich in deze strijd van de traditionele schoolfilosofie bedienden. De kwestie kwam dus als volgt te staan: De voetianen verdedigden de “*substantiële*” vereniging van de “redelijke ziel” en het “stoffelijke lichaam” op de grondslag van een aan de gereformeerde theologie “aangepaste” scholastische filosofie; de cartesianen daarentegen leerden op grond van Descartes’ dualistische substantieleer een zuiver *accidentele* band tussen “*anima rationalis*” en “materielichaam”.

Bij deze stand van zaken kon men de cartesianen niet het zwijgen opleggen, zonder aan de “schoolfilosofie” het stempel van de “orthodoxie” op te drukken.

Is de verhouding tussen “ziel” en “lichaam” uit de “natuurlijke rede” in te zien - en dat beweerden zowel de cartesianen als de aristotelische schoolfilosofie - dan moest naar het in de resolutie van de staten zelf gehanteerde criterium dit vraagstuk aan de theologie onttrokken en aan de wijsbegeerte overgelaten worden.

Maar dat konden uiteraard noch de theologie noch de kerk als hoedster van de christelijke geloofsleer zich laten welgevalen. Hier was immers een geloofsstuk in het geding. Omgekeerd kon het vraagstuk evenmin aan de wijsbegeerte worden onttrokken en bij uitsluiting aan de theologie worden toegewezen. Zowel de scholastische als de cartesiaanse filosofie rekenden het immers tot de essentiële problemen van de metafysica!

In de resolutie van de staten is deze moeilijkheid blijkbaar ingezien. Nadat hier eerst het criterium was vooropgesteld, dat wij hierboven vermeldde, vervolgt de resolutie met de erkenning, dat de theologie veel termen, onderscheidingen en regels gebruikt, die aan andere wetenschappen ontleend zijn, en die in veel dingen veel licht over de theologische kwesties kunnen geven, en dat er bovendien onderwerpen zijn, “die, hoewel sy mede behooren tot het geloove, nochtans oock uyt de natuyrlycke reden kunnen ondersocht ende gheweten worden”. Wat het eerste punt aangaat wordt echter de filosofen voorgehouden, dat zij, ofschoon zij belast zijn met het onderricht in de betekenis en het juist begrip van zulke termen, onderscheidingen en regels, zij daarin geen “occasie mogen nemen, om de theologische materien selfs te verhandelen, maer sich tevreden houden soodanige termen, regulen, canones ende distinctien te verklaren, midtsgaders het ghebruyck daarvan door exempela, soo in jure ende medicina, alsoock in de Heylige Schriftuyre ende der deftighste ende meest van allen aengenomene theologen schriften, doch met voorsichtige matigheydt aen te wysen”.

Wat het tweede punt aangaat, dus “de materien, die hoewel ze mede tot het geloof behoren, nochtans ook uit de natuurlijke rede kunnen onderzocht en gekend worden”, hier

beveelt de resolutie aan wel te onderscheiden [aP76] hetgeen Gods Woord daarover leert (in welk opzicht deze onderwerpen object van geloof zijn) en hetgeen de menselijke rede daarvan kan navorsen, opdat die dingen door de filosofen niet op die wijze, nòch zo uitvoerig behandeld worden als door de theologen geschiedt met bewijzen uit de H. Schrift, uitlegging van teksten, wederlegging van oudere en hedendaagse ketterijen enz.

Deze zaken kunnen overigens volgens de resolutie “veel eerder, lichter, seeckerder en veiliger uit Godts woordt selfs verstaen ende begreepen worden als door ende uytte natuurylcke reden”. Wanneer dus het natuurlijke licht van de menselijke rede tot andere resultaten zou schijnen te voeren, moet men niettemin meerder geloof hechten aan de goddelijke autoriteit alleen dan aan het menselijk oordeel, zodat de filosofen zich dienen te onthouden van de verdediging van stellingen, die tegen de H. Schrift strijden.

En in dit verband wordt dan door de resolutie bepaald, dat men “om vrede ende gerustheydts wille, de philosophemata, die, uyt de philosophie van R. Cartesius getrocken, nu ter tydt by eengen offensie geven, sal naerlaten voort te setten”.

Op deze wijze trachtten de staten de strijd tussen de cartesiaanse wijsbegeerte en de theologie te beëindigen. Maar het reformatorisch uitgangspunt was in de gehele resolutie verre te zoeken. Het was veeleer de geest van de scholastiek, die dit autoritaire stuk vervulde. Impliciet werd “de schoolfilosofie” in bescherming genomen tegen de cartesiaanse “nieuwlichterij”. Immers zij, die met het onderwijs in de wijsbegeerte waren belast, werden er uitdrukkelijk op gewezen, dat het hun taak was de filosofische termen, begrippen en leerregels, die door de theologie benut worden - en dat waren die van de traditionele scholastische wijsbegeerte - uiteen te zetten, terwijl hun daarentegen uitdrukkelijk verboden werd de cartesiaanse opvattingen betreffende de verhouding van ziel en lichaam verder te doceren.

Alsof een wijsgerige strijd door een overheidsresolutie kon worden beëindigd! En alsof de theologie er mee geholpen ware, dat de dogmatiek aan een schoolfilosofie gekoppeld bleef, die aan het grondmotief van de christelijke religie innerlijk even vreemd was als het cartesiaanse stelsel!

Het was steeds weer het onreformatorisch, dualistisch grondmotief van “natuur” en “genade”, dat aan de bepaling van de juiste verhouding tussen theologie en wijsbegeerte in de weg stond. En de historie heeft over alle pogingen in deze geest van overheids- of kerkelijke zijde ondernomen, om aan de conflicten tussen theologie en filosofie een einde te maken, gericht gehouden.

Kants geschrift “Der Streit der Fakultäten” (1798)

In het jaar 1798, dus in zijn laatste periode, liet Immanuel Kant zijn beroemde drie, op verschillende tijden opgestelde, voordrachten verschijnen onder de titel *Der Streit der Fakultäten*, waarin nog eenmaal de onvervalste geest van de “Verlichting” zich over de reeds oude denker vaardig maakte. Na de publicatie van zijn boek *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794) had koning Friedrich Wilhelm II van Pruisen een kabinetsschrijven tot hem gericht, waarin hem onder nadrukkelijke bedreiging met de koninklijke ongenade verboden werd, [aP77] voortaan iets in deze geest te leren, waardoor grondwaarheden van de H. Schrift en het christendom in miskrediet werden gebracht. Kant antwoordde met een uitvoerige verdediging van zijn houding, doch besloot zijn schrijven toch met de belofte, dat hij, om alle verdenking af te snijden, zich voortaan van alle publieke voordrachten betreffende de religie, hetzij de “natuurlijke”, hetzij de “geopenbaarde”, zowel in colleges als in geschriften geheel zou onthouden.

De belofte was echter voorzichtig gesteld. Kant deed haar slechts als “Zijner koninklijke Majesteits getrouwste onderdaan”, om daarmee, gelijk hij in de voorrede van zijn geschrift over de strijd van de faculteiten opmerkt, de vrijheid van zijn oordeel in deze zaken

niet voor altijd, maar slechts *gedurende Z.M. 's leven*, prijs te geven. En niet lang behoefde hij te zwijgen. Zijn geschrift van 1798 bedoelde eens en voorgoed af te rekenen met het voortdurende drijven “zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben”.

De strijd van de faculteiten, met name die tussen de “theologische” en de “filosofische”, wordt in de eerste voordracht als *noodzakelijk* in het licht gesteld. Hij kan en mag niet door vreedzame overeenkomst bijgelegd worden, maar kan als een proces slechts door een rechterlijke uitspraak, nl. van de *rede*, worden beslecht.

Hij kan nooit ophouden en de “filosofische faculteit” is diegene, die daartoe steeds toegerust moet zijn, omdat de waarheid aan haar hoede is toebetrouwd. Want zowel de theologische als de juridische faculteit (de medische laat ik hier als voor het verband zonder belang terzijde rusten) putten haar leer niet uit de “rede”, maar de eerste uit de Bijbel, dus uit een “boek”, de tweede uit het positieve, dus op menselijke ordening berustend, recht.

Zodra een van deze faculteiten iets als aan de “rede” ontleend in haar onderricht waagt te mengen, schendt zij de autoriteit van de wetgever, waaraan zij onderworpen is, en komt op het terrein van de filosofische faculteit, die haar de haar door die autoriteit verleende vederdos zonder verschoning afrukt en met haar op de voet van gelijkheid en vrijheid handelt. Daarom moeten de theologische en juridische faculteiten er steeds op bedacht zijn, zich niet in een *mésalliance* met de filosofische in te laten, maar haar op een eerbiedige afstand te houden, opdat het aanzien van de statutaire bronnen, waaruit zij haar leer putten, niet door de vrije “Vernünfteleien” van de laatste afbreuk lijde.

Maar de filosofische faculteit kan haar wapenrusting tegen het gevaar, waarmee de aan haar hoede toevertrouwde waarheid van de zijde van statutair vastgestelde en door de regering gesanctioneerde leerstellingen bedreigd wordt, nooit afleggen, juist omdat de theologische en juridische faculteiten haar begeerte om te *heersen*, nimmer zullen afleggen.

Deze strijd kan aan het aanzien van de regering nooit afbreuk doen, want het is een strijd om de *wetenschappelijke waarheid* tussen de faculteiten onderling en het zou niet met de waardigheid van de regering stroken over het innerlijke waarheidsgehalte van de bestreden leerstellingen zich een beslissend oordeel aan te matigen en dus als wetenschappelijk rechter op te treden. Wanneer zij zekere leerstellingen van de theologische en juridische faculteiten in haar bijzondere bescherming neemt, zo heeft zij toch niet de faculteiten als *wetenschappelijke* instellingen wegens de *waarheid* van de [aP78] door haar voor te dragen leerstellingen, meningen en beweringen in bescherming genomen, maar alleen in haar eigen *politisch belang* zekere leerstellingen gesanctioneerd, voor zover zij in de “burgerlijke maatschappij”, onder het volk worden uitgedragen. Maar de wetenschappelijke discussies tussen de faculteiten onderling hebben een ander soort “publiek”, nl. dat van een gemeenschap van geleerden, die zich met de *wetenschap* bezig houden, waarvan het volk zelf erkent, dat het geen verstand heeft.

Voor zover dus de strijd tussen theologie en filosofie zich maar tot de “geleerde wereld” beperkt en niet in het publiek, bv. op de kansel, wordt uitgedragen, in welk geval inderdaad het volk tot “rechter” wordt gekozen, kan de overheid rustig toezien.

Kants humanistische richtsnoeren voor de beslechting van de strijd tussen de theologische en filosofische faculteiten

Zijn onderscheiding tussen “kerkgeloof” en “religiegeloof”

En tenslotte kan de wetenschappelijke strijd zich volgens Kant zeer wel verdragen met de eendracht in de geleerde en burgerlijke samenleving volgens regels, welker inachtneming een bestendige ontwikkeling van beiderlei klasse van faculteiten tot een hogere graad van volkomenheid zal bewerken.

Kant zoekt nu, vanuit onvervalst humanistisch verlichtingsstandpunt, deze regels voor het voeren van een wettige en waardige strijd tussen theologie en filosofie nader te

formuleren. De religie onderscheidt zich volgens hem *naar haar inhoud* in niets van de moraal, want deze inhoud bestaat alleen in zedelijke plichten; slechts *formeel* is er verschil, in zoverre de religie een autonome wetgeving van de rede is, om aan de moraal, door de uit deze zelf ontsprongen godsidea, op de menselijke wil *invloed te verschaffen*, opdat de mens al zijn plichten vervulle. Daarom is er ook maar één religie; er zijn slechts verschillende soorten van geloof aan *goddelijke openbaring* en verschillende statutair vastgestelde geloofsdoctrines, die niet uit de rede kunnen ontspringen, d.i. “verschillende vormen van zinnelijke voorstellingswijze van de goddelijke wil, om hem invloed op de gemoederen te verschaffen” en onder deze laatste is het christendom volgens Kants weten *de meest geschikte vorm*. Daarom is de Bijbel uit twee verschillende bestanddelen samengesteld, waarvan het ene de *canon*, de *leerregels*, en het andere slechts het *werktuig* of *vehikel* van de religie bevat. De canon is het zuivere religiegeloof (zonder statutaire vastlegging op de zuivere rede gegrond), het “werktuig” is het kerkgeloof, dat geheel op statutaire vastlegging berust en dat een openbaring nodig had, wilde het voor “heilige leer” gelden.

Nu is de Bijbeltheoloog eigenlijk de *schriftgeleerde* voor het kerkgeloof, daarentegen is de rationele theoloog de *redegeleerde* voor het religiegeloof, dat slechts op innerlijke autonome wetten kan berusten, die zich uit de eigen rede van ieder mens laten ontwikkelen.

Voor zover de Schrift de canon van het zuivere religiegeloof bevat, laten zich de daarin vervatte regels uit de menselijke rede zelf opsporen. Maar de Schrift bevat nog meer dan op zichzelf tot “het eeuwige leven” nodig is, nl. ook zaken, die tot het historisch geloof behoren en met betrekking tot het zuiver religieus geloof slechts een bloot zinnelijk voertuig of werktuig waren, geschikt voor deze en gene persoon of historische [aP79] periode. Nu wil de Bijbeltheologie beide bestanddelen als gelijkwaardig op goddelijke openbaring terugvoeren. De filosofie echter moet zich tegen deze vermenging verzetten. Daarom moet de wijsbegeerte, als hoedster van de waarheid, in geval van strijd over de zin van een Schrifttekst zich het recht voorbehouden die zin vast te stellen. Dit wil niet zeggen, dat de exegetische geheel en al van wijsgerige aard zou zijn, maar alleen dat de wijsbegeerte de *filosofische principes* van de Schriftuitlegging heeft vast te stellen. Want *alle grondbeginselen*, onverschillig of zij een historisch- of taalkundig-kritische uitlegging betreffen, kunnen ten allen tijde alleen door de *rede* worden voorgeschreven, en in het bijzonder *hier*, omdat het er hier om gaat, wat uit Schriftplaatsen voor de *religie* (die alleen een “Gegenstand der Vernunft” zijn kan) is af te leiden.

De bedoelde grondbeginselen, welke Kant dan nader uiteenzet, zijn uiteraard geheel bepaald door zijn humanistische opvatting inzake de verhouding van de “zuivere religie” tot het “openbaringsgeloof”.

Het eerste van deze beginselen luidt als volgt: “Schriftteksten, die zekere *theoretische* leerstellingen bevatten, welke als heilig worden aangekondigd, maar alle redebegrip (zelfs het morele) *te boven gaan, mogen*, diegene echter, welke uitspraken bevatten, die tegen de praktische rede strijden, moeten ten voordele van de laatste worden uitgelegd.”

Tot de eerste categorie behoren bv. de leer van de goddelijke Drie-eenheid, die inzake de vleeswording van het Woord, de opstanding en hemelvaart van de Christus, die aangaande de wederopstanding van het vlees; zij zijn voor de zuivere religie, die immers slechts op het praktisch morele handelen van de mens betrekking heeft, onverschillig, maar mogen in een morele zin worden geïnterpreteerd, zodat zij een betrekking tot onze praktisch morele bestemming verkrijgen. Het geloof aan zulke leerstellingen uit de Schrift, die *geopenbaard* moesten worden, zouden zij door ons gekend worden, heeft in zich geen *verdienste* en het gebrek aan zulk een geloof of de twijfel eraan, is op zichzelf geen *schuld*. Deze overweging voert Kant tot het opstellen van een tweede grondbeginsel voor de Schriftexegese: Luiden bepaalde Schriftplaatsen zo, alsof zij het geloof aan een geopenbaarde leer niet alleen als in

zich verdienstelijk beschouwen, maar het zelfs *boven* moreel-goede werken verheffen,² dan moeten zij zó uitgelegd worden alsof daarmee slechts bedoeld was het morele geloof, dat de ziel door de rede verbeterd en verheft, zelfs al zou deze interpretatie in strijd zijn met de *letterlijke* zin van de tekst.

Dezelfde uitspraken kunnen nochtans ook als wezenlijke eisen tot het *voordragen* van een bepaald *kerkgeloof* worden beschouwd, dat echter, omdat het slechts een historisch voertuig voor het zuivere *religiegeloof* is, niet zelf tot geloofsartikel mag worden verheven. Het mag echter evenmin in de kerken openlijk worden aangevallen of ter zij worden gelaten, omdat het onder bescherming van de regering staat, die zorg draagt voor de publieke vrede en eendracht onder het volk. Maar het is de taak van de leraar ervoor te waarschuwen, aan dit kerkgeloof niet op zichzelf heiligheid toe te dichten, maar zonder verwijl tot het daarachter liggende religiegeloof over te gaan. [aP80]

Het derde grondbeginsel voor de Schriftuitlegging formuleert Kant aldus: Het *doen* moet worden voorgesteld als ontspringend uit het menselijk eigen gebruik van zijn morele krachten en niet als werking van een uitwendige, hogere werkende Oorzaak: de uitlegging van Schriftplaatsen, die letterlijk genomen het laatste schijnen te leren, moet dus met dit grondbeginsel in overeenstemming worden gebracht.

De oplossing van het grondmotief van natuur en genade in dat van natuur en vrijheid

In dit verband wordt het dialectisch grondmotief van het rooms-katholicisme, dat van *natuur en genade*, door Kant uitdrukkelijk in het dialectisch grondmotief van *natuur en vrijheid* omgeduid. Wanneer onder “natuur” zo merkt hij op, het in de mens heersend “*zinnelijk*” principe van de bevordering van zijn gelukzaligheid, onder “genade” echter de in ons liggende onbegrijpelijke *morele aanleg*, d.i. het principe van de *zuivere (autonome)* zedelijkheid wordt verstaan, dan zijn natuur en genade niet slechts van elkaar *onderscheiden*, maar ook vaak met elkaar *in spanning en strijd*. Wordt echter onder “natuur” (in praktische betekenis) het vermogen verstaan, *autonoom* (uit eigen kracht) zich in het algemeen zekere doeleinden te stellen, dan is “genade” niets anders dan “natuur” van de mens, in zoverre hij nl. door zijn eigen innerlijk, maar bovenzinnelijk principe (nl. de voorstelling van zijn plicht) zich de norm voor zijn handelen stelt. Omdat wij voor dit bovenzinnelijk principe echter verder geen redelijke verklaring kunnen geven, wordt het voorgesteld als een door de Godheid in ons gewekte aandrift tot het goede en dus als “genade”. De zonde nl. (d.i. de boosaardige neiging tot de “zinnelijke natuur”) heeft de strafwet (als voor *knechten*) noodzakelijk gemaakt; de genade echter (d.i. de door het geloof aan de oorspronkelijke morele aanleg in ons en de door het voorbeeld van de God welgevallige mensheid aan de Zoon Gods levend wordende hoop op de ontwikkeling van die goede aanleg) kan en moet in ons (als “*vrijen*”) nog machtiger worden, wanneer wij ze slechts in ons laten werken.

Die Schriftplaatsen dus, die een bloot lijdelijke overgave aan een uitwendige heiligmakende Macht schijnen in te houden, moeten zó worden uitgelegd, dat daaruit blijke, dat wij aan de ontwikkeling van onze morele aanleg *zelf moeten arbeiden*, al bewijst die aanleg zelf ook een goddelijke oorsprong, zodat het bezit daarvan geen verdienste, maar “genade” is.

In de vierde plaats: Waar het eigen doen ter rechtvaardiging van de mens voor zijn eigen (streng oordelend) geweten niet toereikend is, daar is de rede bevoegd, een “bovennatuurlijke” aanvulling van zijn gebrekkige gerechtigheid gelovig aan te nemen, al mag zij niet bepalen, waarin die “aanvulling” heeft te bestaan. Deze bevoegdheid is in zichzelf duidelijk. Want datgene wat de mens naar zijn bestemming *behoort* te zijn (nl. in overeenstemming te zijn met de door de praktische rede gegeven “heilige zedewet”) dat moet

² Bv. Jezus’ uitspraak: “Wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, die zal zalig worden”.

hij ook kunnen worden. En als hem dit niet door zijn eigen natuurlijke krachten mogelijk is, zo mag hij hopen, dat het door uitwendige goddelijke medewerking zal geschieden (op welke wijze dan ook). Het is echter niet noodzakelijk, ja zelfs *vermetel*, dat men met zekerheid zou aangeven, waarin het middel van deze goddelijke hulp zou bestaan. Derhalve moeten de Schriftplaatsen, die zulk een bijzondere [aP81] openbaring schijnen in te houden, zó worden uitgelegd, dat zij slechts het *voertuig* voor dit morele geloof betreffen en dus bloot het historisch *kerkgeloof* (b.v. voor de joodse christenen) en niet het *zuivere religiegeloof* aangaan.

Op deze wijze moet volgens Kant alle Schriftuitlegging *voor zover zij de religie betreft*, volgens het principe van de zedelijkheid, waarop de Openbaring ten slotte gericht is, geschieden. Zonder dit grondbeginsel is zij òf van alle praktisch belang ontbloot, òf zelfs een hinderpaal voor het goede. Ook is zij eerst dan eigenlijk *authentiek*, d.w.z. “der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe *unserer* Vernunft, so ferne sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann”.³

Twee belangrijke punten in Kants betoog

Wij hebben hier Kants opvatting inzake de verhouding tussen dogmatische theologie en wijsbegeerte enigszins uitvoerig weergegeven, omdat zij - ondanks haar dogmatisch verlichtingsstandpunt - inderdaad hoogst belangrijk is. Want twee punten worden door zijn uiteenzetting duidelijk in het licht gesteld, die in de eeuwenlange strijd tussen theologie en wijsbegeerte al te zeer uit het oog zijn verloren: 1^e. Iedere poging de filosofie van de religie en het geloof los te snijden en op deze wijze een grensscheiding tussen haar en de theologie tot stand te brengen, verrekent zich in de *aard* van de wijsbegeerte en in die van de theologie. 2^e. Zolang de dogmatische theologie op scholastisch-aristotelisch voetspoor het centrum van de menselijke natuur in de “rede” blijft zoeken, roept zij zelf een strijd met de filosofie op, die in het belang van de waarheid niet *kan* en *mag* worden bijgelegd. Die strijd kan *wetenschappelijk* slechts op *wijsgerig gebied* worden uitgestreden, maar heeft een diepere ondergrond in de *religie*. Kant belijdt openlijk zijn geloof in de autonomie van de “praktische rede” en hij ziet in de (door het theoretisch denken geabstraheerde) *morele functie* het ware *religieuze centrum* van de menselijke natuur.

Men moge dit humanistisch geloof van christelijk-Schriftuurlijk standpunt radicaal afwijzen, maar men spreke dan ook niet langer van een grensscheiding tussen het terrein van de “natuurlijke rede” en dat van “geloof en openbaring”, maar brenge de strijd over naar het terrein, waar hij zich *in waarheid* afspeelt, naar het allercentraalste terrein van heel het leven: de *religie*, waarvan wijsbegeerte en theologie gelijkelijk *naar haar aard afhankelijk zijn*.

De strijd tussen de scholastische richting in de gereformeerde theologie en de reformatische wijsbegeerte is noodzakelijk en speelt zich af op wijsgerig terrein, doch raakt in dieper zin het religieuze grondmotief van de christelijke religie

Het dualistisch grondmotief van natuur en genade en de leer van de “*anima rationalis*” als onsterfelijke substantie vormden van meet af een onscheidbaar geheel. [aP82]

De wijsbegeerte der wetsidee verwerpt beide vanuit christelijk-Schriftuurlijk standpunt en komt daardoor van haar zijde in conflict met die gereformeerde theologen, die zich in hun theologisch denken niet van de scholastisch-wijsgerige traditie wensen los te maken.

Maar ook dit conflict *kan* en *mag* niet worden bijgelegd door het theologisch onderzoeksgebied voor de christelijke wijsbegeerte “gesloten” te verklaren. In

³ W.W. (Groszherzog Wilhelm Ernst Ausgabe) I S.596/7.

wetenschappelijke zin beweegt de strijd zich ongetwijfeld op wijsgerig terrein. Maar het geldt hier een wijsgerige strijd tussen de scholastiek en de geest van de reformatie, die in diepste zin *de religieuze grondslagen van het christendom* raakt.

Niemand is er ooit in geslaagd in de “rede” een *integraal* centrum voor heel de “menselijke natuur” aan te wijzen. Maar de Heilige Schrift kent geen ander dan een *integraal* centrum, het “*hart*” of de “*ziel*” van de menselijke existentie. Hier is de *transcendentale grondidee* van de wijsbegeerte zelf in het geding.

Het getuigt dus van een volkomen gemis aan inzicht in *de aard* van het wijsgerig denken, wanneer men de vraag, wat de Heilige Schrift onder de “*ziel*” in deze centrale zin verstaat, tot een zuiver “theologische” zou willen verklaren, en haar tot een kwestie van wetenschappelijke “exegese” zou willen reduceren. Kant heeft, zij het al van extreem *humanistisch standpunt*, reeds veel scherper blik in de ware verhouding van theologie en (praktische) wijsbegeerte getoond, toen hij vooropstelde, dat er *grondbeginselen* voor de Schriftexegese bestaan, die als zodanig niet van *theologisch* karakter kunnen zijn. Kant zei, dat ze een *filosofisch* karakter dragen. Maar men zou de denker van Koningsberg volkomen onrecht doen, wanneer men hier aan filosofie in een onmogelijke “puur-theoretische” zin zou denken, gelijk hij zulks voor zijn kennistheorie poneerde.

Neen, Kant was zich althans ten volle bewust, dat zijn “*praktische filosofie*” in een *humanistische rede-religie* was verworteld, waarin voor hem het “wezen van het christendom” opging. In zijn “grondbeginselen voor de Schriftexegese” was ook bij hem de “religieuze waarheid” in het geding.

De verhouding van het christelijk dogma tot de theologische exegese

Ik wees er reeds in een vroeger verband op, dat de Schriftuurlijke theologie steeds het principieel verschil heeft gezien tussen vragen van *geloofsleer* en vragen van *wetenschappelijke exegese* en steeds de laatste in haar principiële ondergeschiktheid aan de eerste heeft erkend.

Maar wat wil deze tegenstelling zeggen? De geloofsleer kan toch ook slechts uit de goddelijke Woordenopenbaring worden geput en daarbij ontkomt men toch evenmin aan exegese van Schriftteksten?

Volkomen juist! Maar dit bewijst slechts, dat de wetenschappelijke, d.i. de *theologische*, exegese zelf niet *autonoom* is, maar afhankelijk van een *boven-theoretische* uitlegging van de goddelijke Woordenopenbaring door de Heilige Geest, die in de *harten* van de gelovigen werkt en de *religieuze of geestelijke* zin van de Schrift openbaart. Deze geestelijke zin wordt *aan de gemeente* - en maar niet aan geïsoleerde individuen - in de pistische taal analogie van de geloofssymboliek betekend en door dezelfde goddelijke geest aan de gemeente *verklaard en uitgelegd*. Het gaat hier om de *religieuze Waarheid*, die niet alleen alle wetenschappelijk-theologisch, [aP83] maar ook ieder christelijk-wijsgerig onderzoek eerst *mogelijk* maakt en waarvan de *kennis* dus nimmer als *resultaat* van dit wetenschappelijk onderzoek mag worden voorgesteld. Kant zag vanuit zijn humanistisch standpunt, bepaald door het dialectisch grondmotief van “natuur” en “vrijheid”, slechts de tegenstelling van het zgn. empirisch-historisch kerkgeloof, dat *heteronoom op uitwendige vaststelling* berust, en het vrije *redegeloof*, dat *autonoom de innerlijke zedewet* volgt. Hij kon op zijn standpunt niet zien, dat dit zgn. autonome *redegeloof* een *afvallige richting* van de pisis in zich sluit, omdat het op een religieuze verabsolutering van het tijdelijk-betrekkelijke berust. En hij kon evenmin zien, dat wat hij het “kerkgeloof” noemde, in het *transcendent religieuze grondmotief* van heel de goddelijke Woordenopenbaring is geworteld, dat met het *humanistisch grondmotief in radicale strijd* is. Daar hij deze geestelijke zin van het “kerkgeloof” niet verstond, kon hij het laatste slechts interpreteren binnen het kader van zijn polaire humanistische visie op de werkelijkheid; het valt volgens deze visie binnen het kader van de

zinnelijke empirische “natuur”, terwijl het autonome “redegeloof” dan natuurlijk zijn plaats in het “*bovenzinnelijk rijk van de vrijheid*” krijgt aangewezen, waarin het humanistisch persoonlijkheidsideaal de scepter voert.

Maar de christelijke theologie mene niet, dat zij tegen een denker als Kant voldoende principieel verweer heeft, wanneer zij zelf zou beginnen de theologie in de trant van de alexandrijnse school in de patristiek⁴ boven het christelijk geloof van de gemeente te plaatsen en de Heilige Schrift in haar grondwaarheden eerst via de theologische exegese toegankelijk zou verklaren. Natuurlijk kan dit ook niet in haar eigenlijke bedoeling liggen. Maar dat sommige theologen zeer ver gaan in een richting die, consequent doorgevoerd, de wetenschappelijke exegese en de wetenschappelijke dogmatiek als de enige toegangspoort tot de goddelijke Woordenopenbaring zou moeten poneren, is uit de discussies rondom de wijsbegeerte der wetsidee wel gebleken.

De theologie heeft als wetenschap tot taak onze *tijdelijke* kennis van de Heilige Schrift en de daarin vervatte geloofsleer te *ontsluiten* en wetenschappelijk te *verdiepen*, zij heeft als zodanig niet tot taak *evangelisatie* en *prediking*, zij kan dus ook niet van kerkelijk karakter zijn en mist als wetenschap ook ieder *kerkelijk gezag*. Zij vooronderstelt echter de geestelijke kennis van de Waarheid als bezit van de christelijke kerk. En diezelfde geestelijke kennis is vooronderstelling van de christelijke wijsbegeerte, ja van heel de christelijke wetenschap.

Maar hoe is dan nader de verhouding van de christelijke wijsbegeerte tot de theologie te zien?

Zij is in beginsel geen andere dan de verhouding tot iedere andere vakwetenschap, die op christelijke grondslag beoefend wordt. De wijsbegeerte moet ieder vakwetenschappelijk onderzoek *doordringen* met die noodzakelijke totaalvisie op de structuur van de tijdelijke werkelijkheid, zonder welke waarachtige wetenschap onmogelijk is. Zij kan dus nimmer [aP84] buiten het domein van enige vakwetenschap worden gesloten. Maar zij is als zodanig geen vakwetenschap; zij is *nòch* theologie, *nòch* rechtswetenschap, *nòch* geschiedwetenschap, *nòch* enige andere wetenschap, die haar onderzoek op de werkelijkheid *binnen* een *bepaald aspect* richt. Zij is veeleer de *wetenschap van de wetenschappelijke principia*.

Ook de christelijke Schriftuurlijke theologie kan dus slechts op wijsgerig-wetenschappelijke grondslag worden beoefend. Maar die grondslag kan haar, *naar haar aard*, slechts door een *Schriftuurlijke*, in die zin gereformeerde, wijsbegeerte worden geboden, die met haar geworteld is in, hetzelfde Schriftuurlijk *grondmotief*, die met haar één is in dezelfde geestelijke kennis van de Waarheid, die met haar één is in hetzelfde geloof, en die door haar *grondidee* deze boven-theoretische vooronderstellingen in heel haar theoretische visie op de werkelijkheid weet door te voeren en wetenschappelijk vruchtbaar te maken.

Van een principiële strijd van de faculteiten kan dan geen sprake meer zijn. De verhouding wordt dan *zò*, gelijk zij behoort te zijn, nl. die van *harmonieuze*, door wederzijds begrip gedragen, *samenwerking*. Maar die harmonieuze samenwerking zal slechts mogelijk zijn in de *geest van de reformatie*, die het *Reformati quia reformandi* voor immer in haar blazen heeft geschreven.

⁴ Ik bedoel natuurlijk niet, dat de scholastische richting in de gereformeerde theologie de alexandrijnse idee van de *gnoosis* of *sophia* met haar voertuig, de allegorische schriftuitlegging, zou aanvaarden. Ik wil met “in de trant van” alleen zeggen, dat men gevaar loopt, evenals de alexandrijnse school, de “theologie” als wetenschap boven het geloof van de christelijke gemeente te stellen.

Hoofdstuk [7]

Het substantiebegrif in de moderne natuurfilosofie en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel

HET SUBSTANTIEBEGRIIP IN DE MODERNE NATUUR-PHILOSOPHIE EN DE THEORIE VAN HET ENKAPTISCH STRUCTUURGEHEEL

Het substantiebegrif in de moderne natuurphilosophie
en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel")
door
Prof. Dr. H. Dooyeweerd.
—
Inleiding

Hoofdstuk IV Uitbouw van de theorie der ~~enkaptische~~
structuurvervolledingen door de
leer van het enkaptisch structuurgeheel

§1

Inleiding

De antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee is, gelijk ik in de laatste jaren reeds in verschillende geschriften heb aangekondigd, gebouwd op een nieuwe structuurtheorie, die ik als de “theorie van het enkaptisch structuurgeheel” heb geïntroduceerd.

Deze laatste is tot ontwikkeling gekomen in onmiddellijke aansluiting aan de theorie van de enkaptische structuurvervlochteningen, die ik in de derde band van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* heb uiteengezet. Het probleem, dat met deze theorie was opgeworpen, maar in mijn eerste hoofdwerk nog niet tot oplossing was gebracht, laat zich als volgt formuleren: Hoe kunnen zich in enkaptische structuurverlochteningen nieuwe structuurgehelen opbouwen?

Dit probleem kon niet langer worden omzeild, daar immers de enkapsisfiguur in de scherpste tegenstelling bleek te staan tot de deel-geheelverhouding.

De enkaptische vervlochtening kan zich slechts voordoen tussen individualiteitsstructuren, die [mP001a] hetzij in haar radicaaltype, hetzij in haar stamtype van principieel verschillende geaardheid zijn en daarom *onderling* immers in de verhouding van deel tot geheel kunnen staan.

Want wat deel van een geheel is, wordt door de individualiteitsstructuur van dit geheel bepaald.

Wanneer nu echter de tijdelijke werkelijkheid slechts in enkaptische structuurvervlochteningen zou zijn opgebouwd, die niet door hogere structuurgehelen zijn omsloten, dan zou van de intrinsieke *eenheid* van de in zulke vervlochteningen geconstitueerde dingen, planten, en dieren geen rekenschap kunnen worden gegeven. En eerst recht zou deze leemte in de structuurtheorie zich wreken bij de antropologie. Het menselijk lichaam als tijdelijke existievorm zou dan uiteenvallen in een reeks van slechts enkaptisch vervlochten individualiteitsstructuren, die als zodanig geen structuurgeheel zouden kunnen vormen. [aP468]

Zo werd dus de theorie van het enkaptisch structuurgeheel het noodzakelijk sluitstuk van die van de enkaptische structuurvervlochteningen. Zij is echter - evenmin als enig ander onderdeel van de wijsbegeerte der wetsidee - op a-prioristische constructie gegrond, maar eerst geleidelijk in een moeizaam onderzoek van de empirische, wetenschappelijk vastgestelde, standen van zaken tot ontwikkeling gekomen.

Ook in dit opzicht is de idee van het enkaptisch structuurgeheel het radicale tegendeel van het a-prioristisch substantiebegrip van de metafysica.

De thans volgende onderzoekingen, waarin deze beide concepties voortdurend met elkaar en met de empirische standen van zaken [mP001b] worden geconfronteerd, mogen hierbij voor zichzelf spreken.

Zij mogen ook aantonen, hoezeer met name in de moderne theoretische biologie het substantiebegrip aan een bevredigende wetenschappelijke bestudering van de structurele standen van zaken in de weg heeft gestaan.

§2

Voorlopige definitie van het enkaptisch structuurgeheel en onderzoek van de typen van enkaptische vervlechtingen, waarbij het zich kan voordoen

Wij willen beginnen het probleem nader te begrenzen door een voorlopige definitie van wat wij onder een enkaptisch structuurgeheel verstaan:

Van een wezenlijk enkaptisch structuurgeheel zullen wij overal daar mogen spreken, waar een individualiteitsstructuur zich reeds in haar interne werkingssfeer alleen op de grondslag van een duurzame enkaptische binding van één of meer, in het radicaal- (resp. stam-) type van haar onderscheiden structuren kan geldend maken, die zich met de eerste slechts in een individueel vormgeheel verwerklijken.

Gelijk we reeds in de Inleiding opmerkten, kunnen in zulk een structuurgeheel de vervlochten individualiteitsstructuren niet *onderling* in een deel-geheelverhouding staan. Want in dit geval zou de enkapsisfiguur met haar essentiële handhaving van de interne soevereiniteit in eigen kring van de gebonden structuren zijn *opgeheven*. [mP001c]

Veeleer moet het structuurgeheel alle binnen zijn interne werkingssfeer vervlochten structuren *omvatten* en ze *haar plaats binnen het geheel aanwijzen*. De enkaptische functies van deze werkingssferen moeten daarbij aan het geheel dienstbaar zijn en in het stelsel van de enkaptische vervlechtingen moet aan de hoogste van de vervlochten structuren de leidende en kwalificerende rol in het structuurgeheel zijn toebedeeld, terwijl toch de totaalstructuur niet samenvalt met dit kwalificerend structuurtype.

Het enkaptisch structuurgeheel en de ongedifferentieerde individualiteitsstructuur

Toch mag hierbij niet worden gedacht aan een ongedifferentieerde individualiteitsstructuur, zoals wij die op sociologisch gebied in de zgn. primitieve samenlevingsverbanden ontmoeten. Immers in zulk een ongedifferentieerd verband zijn inderdaad nog geen gedifferentieerde [aP469] (sociale) structuren *verwerklijkt*. Hier is slechts één interne ongedifferentieerde werkingssfeer te constateren, die eventueel tegelijk de rol van staat, godsdienstgemeenschap, school, bedrijf, familie enz. kan vervullen, maar waarbij nochtans een bepaald structuurprincipe, hetzij dat van het politiek heerschappijverband, hetzij dat van de familiegemeenschap de gehele ongedifferentieerde werkingssfeer met zijn geest doordringt en een bepaald karakter opdrukt.

Daarentegen zijn binnen een werkelijk enkaptisch structuurgeheel steeds, hetzij mede, hetzij uitsluitend, gedifferentieerde interne werkingssferen van daarin vervlochten structuren aan te wijzen, die haar interne soevereiniteit in eigen kring handhaven.

En voor zover hier de *kwalificerende* deelstructuur althans zelf een gedifferentieerd karakter draagt (wat bij het menselijk lichaam niet het geval zal blijken) deelt deze noodzakelijk haar [mP001d] kwalificerende bestemmingsfunctie aan het enkaptisch geheel mede, zonder dat daarmee dit laatste met de kwalificerende deelstructuur samenvalt.

In de aldus omgrensde figuur van het enkaptisch structuurgeheel zijn de daarin vervlochten individualiteitsstructuren *alleen in haar duurzame onderlinge binding* als deelstructuren aan te merken. Zodra de enkapsis verbroken wordt houden zij op delen van het geheel te zijn en valt dit laatste uiteen.

De enkaptische deelstructuur omvat echter - voor zover zij niet de kwalificerende rol in het geheel vervult - als zodanig noodzakelijk twee wel onderscheiden, maar niettemin onverbrekkelijk samenhangende werkingssferen:

1^e een interne, waarin zich haar soevereiniteit in eigen kring geldend maakt, en

2^e een extern-enkaptische, welke hierdoor ontstaat, dat de hogere deelstructuur, waarin zij gebonden is, zich de modale functies van de lagere binnen de grenzen van de enkaptische

binding eigen maakt en ze in haar eigen structurele werkingssfeer ordent, *alles overeenkomstig het ordeningsprincipe van het enkaptisch geheel*.

Door deze uiterst verwikkelde opbouw stelt de figuur van het enkaptisch structuurgeheel de wijsgerige analyse voor de moeilijkste problemen, omdat juist hier de verhouding van de enkapsis tot de deel-geheelverhouding een kritieke complicatie vertoont, die het theoretisch onderzoek doet derailleren zodra het de eerste met de tweede verwart.

De in het slotgedeelte van de derde band van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* besproken theorie van Heidenhain [mP001e] en Theodor L. Haering, waarin voor het eerst de enkapsisfiguur aan de orde werd gesteld, is juist op deze complicatie van het enkaptisch structuurgeheel gestrand. Zij was geheel georiënteerd aan het schema van het “organisch geheel met zijn geledingen” dat, *vanuit het biologisch aspect* ontworpen, juist daarom niet mocht worden overgedragen op de gecompliceerde enkaptische totaliteiten van de *volle* werkelijkheid.

De fundamentele verwarring tussen deze deel-geheelverhouding met de enkapsisfiguur komt bij Haering reeds terminologisch tot uitdrukking, waar hij de door de bioloog Heidenhain ingevoerde term “enkapsis” dooreengebruikt met “Funktionseinheit” of “Ganzes mit Gliedern”. [aP470] Hij meende in de daardoor betekende structuurgedachte een algemeen schema voor de “individualiteitseenheid” te hebben ontdekt, dat hij als volgt preciseerde: “Gelijk de “delen”, ondanks hun relatieve individuele zelfstandigheid niet zonder het geheel bestaan, of althans buiten dit geheel anders zouden zijn, zo is omgekeerd het geheel niet zonder de delen, maar het is tegelijk toch iets anders, iets “nieuws” tegenover de delen en dus in geen geval een blote som van de delen, noch een bloot uiterlijk gevormde, in een vorm gebrachte veelheid van delen, maar een werkelijk kwalitatief nieuwe eenheid.”¹

Dit schema beproefde hij nu ook toe te passen op andere (door Heidenhain zelf niet in dit verband behandelde) deelgebieden van de biologie, op de fysisch-chemische microstructuren, maar ook op het “zuiver-psychisch” [mP001f] gebied (de “psyche” als “ichhafte Funktionseinheit”), om eerst daarna de “psycho-fysische” en de “geestelijk-psycho-fysische” individualiteit (van de mens) in het oog te vatten.

Hier wreekte zich de methodologische fout, de meest gecompliceerde figuur van de enkapsis: het enkaptisch structuurgeheel, tot uitgangspunt van het onderzoek te maken, alvorens in de enkapsisfiguur als zodanig behoorlijk inzicht verkregen was.

Door dan a-prioristisch de eerstgenoemde figuur met de biotisch gekwalificeerde figuur van het “geleed organisme” te vereenzelvigen, werd het gehele onderzoek op een dwaalspoor gebracht.

In mijn eerste “Inleiding tot de theorie van de enkaptische structuurvervlochteningen”, welke ik in het derde deel van de tweede band van mijn “Wijsbegeerte der wetsidee” gaf, heb ik de omgekeerde weg gevolgd, die methodisch de enig juiste moet worden geacht. En daar reeds de enkapsisfiguur als zodanig zich in de meest uiteenlopende typen openbaart, die met iedere eenvormige schematisering de spot drijven, liet ik bij deze eerste verkenning van het terrein de meest gecompliceerde figuur: die van het enkaptisch structuurgeheel, nog rusten. Ofschoon de theorie daardoor systematisch niet tot afsluiting kon worden gebracht - een eis, die men aan een “Inleiding” ook niet mag stellen -, wierp deze inductieve methode toch deze vrucht af, dat wij geleidelijk alle draden in handen kregen, om in een voortgezet onderzoek het sluitstuk van de theorie op methodisch juiste wijze te kunnen behandelen. [mP001g]

Vóór alles is het nodig, zich er goed rekenschap van te geven, dat deze gecompliceerde totaalstructuur zich volstrekt niet bij *alle* enkaptische verhoudingen voordoet.

¹ Theodor L. Haering, *Über Individualität in Natur- und Geisteswelt* B.J. Teubner, Leipzig en Berlijn 1926, S.47.

Het enkaptisch structuurgeheel en de ordeningstypen van de enkaptische vervlechtingen

In de hierboven genoemde “Inleiding” heb ik verschillende “orderingstypen” van deze verhoudingen onderzocht en de resultaten van dit onderzoek zullen ons thans de weg wijzen, om vast te stellen bij welke [aP471] van deze typen zich de figuur van het enkaptisch structuurgeheel kan openbaren.

Het voornaamste is de zgn. *onomkeerbare funderingsverhouding*. Deze doet zich overal voor, waar een bepaalde individualiteitsstructuur zich ook in haar interne werkingssfeer alleen kan realiseren door enkaptische binding van een of meer, haar *funderende*, eenvoudiger structuren, terwijl de laatste daarentegen ook “vrij”, d.i. buiten de vervlechting met de eerste, kunnen fungeren.

Wij moeten intussen opmerken, dat ook met dit enkaptisch ordeningstype niet *immer* de figuur van een enkaptisch structuurgeheel gegeven is, althans niet wanneer men deze figuur neemt in de strenge zin van onze vroeger gegeven voorlopige definitie.

Zo kan bv. in de menselijke samenleving een onomkeerbare enkaptische funderingsverhouding worden vastgesteld tussen de staat enerzijds en de gezins- en familiegemeenschap anderzijds. De laatste zijn dus als zodanig geen “delen” van de staat, maar zijn slechts enkaptisch in de staatstructuur gebonden, met behoud van haar interne soevereiniteit in eigen kring. Zou zich in dit vervlechtingstype niettemin de figuur van een enkaptisch structuurgeheel voordoen, dan zou dit laatste moeten worden gezocht in een collectiefstructuur, die [mP001h] zowel de staat als het gezin en de familiegemeenschap (en eventueel andere gedifferentieerde sociale structuren) als zijn enkaptisch gebonden delen zou omvatten en zelf als typische totaliteit deze laatste geheel aan zich dienstbaar zou behoren te maken. Maar een dergelijke totaalstructuur van de menselijke samenleving is in deze *tijdelijke* wereld niet aanwijsbaar. Wat de universalistische sociologie als zodanig aandiende (bv. de cultuurgemeenschap van de volkeren, de “Gesellschaft” enz. enz.) berustte òf op verabsolutering van een bepaald structuurtype, òf op een a-prioristische constructie van een geheel over welks innerlijke aard en innerlijke structuur men zich niet verder uitliet, omdat het juist als innerlijke *eenheid* in de empirische werkelijkheid niet was terug te vinden.

Daarentegen doet de figuur van het enkaptisch structuurgeheel zich steeds voor bij de onomkeerbare funderingsverhoudingen, welke wij aantreffen in de vervlechting van structuurtypen van de drie primaire “rijken” (dat van de anorganische stoffen en dingen, het planten- en dierenrijk) alsmede in de menselijke lichaamsstructuur als structuurgeheel van het individuele tijdelijk-menselijk bestaan.

Voorts in hetzelfde ordeningstype van vervlechting, dat wij aantreffen in de onderscheiden structuurtypen van de dierlijke en menselijke vormsels.

Van de overige vervlechtingstypen komen nog de collectiefstructuren van zgn. enkaptische symbiose in aanmerking (zgn. dierstokken, celkolonies e.a.).

Daarentegen ontbreekt de figuur van het enkaptisch structuurgeheel weer geheel bij de zgn. “correlatieve enkapsis”, gelijk wij die aantreffen bij de vervlechting van planten en dieren in hun “Umwelt” of levensmilieu, en van de laatste in het vormtype van plant en dier. [mP001i]

De moderne botanie en zoölogie nemen ook hier vaak een interne structuureenheid en -totaliteit aan (Woltereck en vele anderen). Maar [aP472] dit kan niet juist zijn. Een plant of dier kan geen deel zijn van *haar* (resp. *zijn*) “Umwelt”, al zullen natuurlijk in deze bijzondere “Umwelt” andere planten en dieren fungeren (iedere plant of dier heeft haar [resp. zijn] eigen “Umwelt”). Omgekeerd is ook de “Umwelt” geen deel van de plant of het dier. En er is geen structuurgeheel aan te wijzen, dat beide gelijkelijk zou omvatten. Slechts een universalistische biologie kan menen, dat zoiets werkelijk zou zijn gegeven in een universele eenheid van het “leven” en zijn voorwaarden.

Wij willen thans het probleem van het enkaptisch structuurgeheel binnen de drie primaire rijken van de anorganische stoffen, van de planten en dieren nader onderzoeken als voorbereiding voor de antropologische theorie, die wij in de derde band van het nieuwe werk *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte* zullen ontwikkelen.

Eerst in de loop van dit onderzoek, dat een voortdurende confrontatie met de vakwetenschappelijk aan het licht gebrachte empirische standen van zaken eist, mogen wij hopen de vraag, hoe een enkaptisch structuurgeheel *ontologisch mogelijk* is, definitief te kunnen beantwoorden.

Want het gaat hier, gelijk ik reeds opmerkte, maar niet om het vinden van a-prioristisch sluitende constructies, maar veeleer om een moeizame opsporing van structurele standen van zaken, die zich in de waarneembare werkelijkheid zelf geldend maken en met alle a-prioristisch sluitende constructies de spot drijven. [mP001j]

Dat wij hierbij niet kunnen vermijden ons in de vakproblemen van natuur- en scheikunde, biologie en psychologie te verdiepen, zal niemand verwonderen, die met ons van oordeel is, dat eerst in de oriëntering aan het vakwetenschappelijk onderzoek de wijsbegeerte tot een ook voor dit laatste vruchtbare ontwikkeling kan komen. Niet uit dilettantisme, maar uit innerlijke noodzaak moet zij zich in de vakwetenschappelijke vragen mengen.

Intussen dient bij de beoordeling van het hieronder volgend onderzoek wel te worden onderscheiden tussen de wijsgerige theorie van het enkaptisch structuurgeheel zelf en de wijze, waarop zij aan bepaalde vakwetenschappelijke vragen is aangeknoopt. Op dit laatste punt dreigt de wijsgerige onderzoeker, die zich ten hoogste slechts op één van de vele vakgebieden thuis mag achten, steeds het gevaar, dat nu eenmaal het gemis aan diepere vakkennis op andere terreinen dan het zijne meebrengt.

Persoonlijk heb ik dit het sterkst gevoeld op het terrein van de natuurkunde, waar in de jongste tijd het vakwetenschappelijk onderzoek dermate in beweging is, dat het zelfs voor de ingewijde voorshands onmogelijk schijnt zich een definitief oordeel te vormen over de wijsgerige importantie van de nieuwste theorieën. Dit is dan ook de reden, waarom ik de vraag of we reeds in de atoomstructuur met een enkaptisch structuurgeheel te doen hebben, heb laten rusten.

Slechts één ding kan m.i. met zekerheid worden vastgesteld: Iedere vakwetenschap, die binnen haar modaal omljnd gezichtsveld de *werkelijkheid* wil onderzoeken, stuit daarbij noodzakelijk [mP001k] op de werkelijkheidsstructuren, die de grenzen van dit gezichtsveld te buiten gaan en alleen in de theoretische totaalblik van een wijsgerige structuurtheorie [aP473] kunnen worden gevat. Maar ook omgekeerd komt iedere wijsgerige structuurtheorie, wil zij haar concepties niet in het blauwe luchtruim bouwen, noodzakelijk in aanraking met het vakwetenschappelijk onderzoek op de meest uiteenlopende terreinen. [mP001l]

Dit geldt ook voor de thans door mij te ontwikkelen theorie van het enkaptisch structuurgeheel.

Want de aard van deze theorie brengt met zich, dat zij een universele en fundamentele betekenis moet opeisen. En daartoe moet zij wijsgerig rekenschap kunnen geven van experimentele vakwetenschappelijke ontdekkingen, die onmiddellijk met het structuurprobleem van de werkelijkheid verband blijken te houden.

Negeert zij deze ontdekkingen onder voorwendsel, dat het vaktheoretisch onderzoek buiten haar gebied valt, dan vervalt zij in een speculatief en onvruchtbaar a-priorisme, dat zich met een innerlijk logische [mP001m] geslotenheid van de wijsgerige theorie tevreden stelt, onder afwijzing van iedere toets aan de empirische werkelijkheid.

Wat daarbij inderdaad geschiedt, is zeer vaak een voorbarige en onkritische generalisering (en dus verabsolutering) van standen van zaken, die de wijsgerige denker op een bepaald, hem vertrouwd, vakgebied heeft menen te ontdekken en die nu als a-priorische waarheden voor ieder vakterrein worden uitgegeven.

Met het standpunt van de wijsbegeerte der wetsidee is zulk een onkritisch a-priorisme in ieder geval onverenigbaar. Want al leert zij, dat de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid als *ontische* a priori's aan alle vergankelijke concrete dingen, wezens en gebeurtenissen ten grondslag liggen en dus niet van de laatste *afhankelijk* kunnen zijn, zij stelt met dezelfde nadruk vast, dat deze structuren zich ook in de variabele verschijnselen binnen de modale aspecten van het vakwetenschappelijk onderzoek uitdrukken en dat het wijsgerig onderzoek slechts in de nauwste confrontatie met dat van deze laatste kan geschieden. En wel, omdat het *ontisch* a priori zelf geen *subjectief*-theoretisch karakter draagt; maar aan de empirische werkelijkheid zelf moet worden *ontdekt*, die zich wetenschappelijk slechts in een theoretische uiteenstelling van haar modale aspecten laat benaderen.

Ook de W.d.W. blijft intussen blootstaan aan het gevaar, dat zij bij gemis aan diepere vakkennis het verband tussen haar structuurtheorie met bepaalde vakwetenschappelijke ontdekkingen onjuist legt. Zij moet dus steeds een kritisch voorbehoud maken ten aanzien van de wijze, waarop zij haar theorie aan de experimentele ontdekkingen van de natuurwetenschappen oriënteert [mP001n] en steeds bereid zijn tot zelfcorrectie, waar zij van vakwetenschappelijke zijde op eenzijdige of onnauwkeurige weergave van deze gegevens gewezen wordt. Anderzijds moet ook de vakgeleerde de waan laten varen, als zou hij los van ieder wijsgerig inzicht inderdaad structuren van de werkelijkheid in een puur vakwetenschappelijke theorie kunnen vatten.

Ik geloof, dat op deze wijze tenslotte het zo noodzakelijk innerlijk contact tussen wijsbegeerte en vakwetenschap kan worden verkregen en dat het wederzijds wantrouwen kan worden weggenomen, wanneer ieder op eigen terrein eerlijk zijn onzelfgenoegzaamheid erkent. [aP474]

§3

De figuur van het enkaptisch structuurgeheel in de moleculaire materiestructuren en in de atomair geordende kristalroosters en haar confrontatie met het substantiebegrip in Hoenes neothomistische filosofie [mP002]**De schijnbare paradox in de grondstelling van de chemie**

Sinds Boyle gold het als echt paradoxon van de scheikunde, dat van de eigenschappen van de chemische elementen in hun verbindingen niets valt waar te nemen, terwijl zij toch als in deze nog werkelijk *voorhanden* behoren te worden aangenomen.

Intussen heeft de verdere ontwikkeling van de atoomtheorie hier inderdaad nieuw licht verschaft. Wij weten thans, dat de atoomkern de plaats van het element in het periodiek systeem en daarmee tegelijk zijn fysisch-chemisch stamtype bepaalt, en dat de typisch-chemische reacties, die zich bij scheikundige verbindingen voordoen, slechts aan het de kern omgevend elektronenstelsel zijn te constateren. Naar alle waarschijnlijkheid zijn deze typische reacties bij de zwaardere elementen slechts aan de buitenste elektronenschil gebonden. Bij de chemische verbinding van zulk zwaardere elementen grijpt dus inderdaad slechts een wezenlijke verandering plaats in de buitenste regionen van de atoomstructuur, terwijl de binnenste elektronenschillen en a fortiori de kern structureel onveranderd blijven.¹

Het wijsgerig structuurprobleem in de verhouding van ongelijksoortige atomen en hun moleculair verband

Het wijsgerig structuurprobleem blijft intussen aan de orde, en slechts de theorie van de enkaptische vervlechtingen kan het tot bevredigende oplossing brengen.

In het licht van het bovenstaande kan het niet meer twijfelachtig zijn, dat wij in de chemische verbinding water met een echte onomkeerbare enkaptische funderingsverhouding te doen hebben. [mP003]

De atomen zijn in het water inderdaad enkaptisch gebonden met behoud van hun eigen fysisch stamtype.

Zijn zij daarmee afzonderlijk tot delen geworden van het water in zijn interne structuur als chemische stof? Neen, want de verbinding H_2O is zelf het minimale vormgeheel van de laatste. De H atomen en het O atoom blijven daarentegen resp. waterstof en zuurstof: hun kern, die hun chemisch structuurtype bepaalt, blijft principieel onveranderd en blijft dus ook buiten de eigenlijke *chemische verbinding*: hij wordt geen *water*, hij wordt niet beheerst door het interne structuurtype van deze stof. Het zijn in wezen de perifere *elektronenschalen*, die in de verbinding verandering ondergaan.

Dit sluit niet uit, dat de atomen *als geheel fungeren* in enkaptische binding binnen de nieuwe chemisch gekwalificeerde individualiteitsstructuur. Want zonder verband met de *kernen* zouden de elektronen [aP475] van de buitenste atoomsfeer ook geen chemische functies kunnen vertonen. Maar *delen* van de chemische binding worden zij niet!

Ook te dezen aanzien heeft ons de moderne scheikunde niet in het onzekere gelaten.

Volgens de elektronentheorie van de valentie,² die nog steeds de meest omvattende verklaringspoging van de chemische verbinding geeft,³ al erkent men algemeen, dat zij slechts

¹ Vgl. B. Bavinck, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (9^e Aufl. 1948) S.151 en nader Emeléus-Anderson, *Ergebnisse und Probleme der modernen anorganischen Chemie*, (vert. door Kurt Karbe, Berlin, Julius Springer 1940) S.12 ff.

² Onder "valentie" verstaat de chemie de getalsverhouding, waarin de atomen van de verschillende elementen zich met elkaar verbinden. Zo noemt men elementen, die zich met waterstof atoom voor atoom verbinden, evenals waterstof zelf, *éénwaardig*; tweewaardig heten elementen, die per atoom twee atomen waterstof of een ander éénwaardig element binden, enz. enz.

³ De nieuwere meer exacte theorieën, die op de grondslagen van de golfmechanica rusten, zijn voorlopig nog slechts op beperkt terrein toe te passen.

een benaderende verklaring biedt, zijn er drie verschillende typen van atoombinding, nl. de zgn. *elektronenbinding*, de *covalentiebinding* de *coördinatiebinding*.⁴ [mP004]

Bij de eerste gaat een elektron van de buitenste atoomsfeer uit het ene atoom of de ene atoomgroep in een ander atoom of een andere atoomgroep over. De beide atomen of atoomgroepen worden dan door haar wederkerige elektrostatische aantrekking bijengehouden.

Bij de covalentiebinding bezitten twee atomen gemeenschappelijke elektronen en wel zijn er telkens twee gemeenschappelijke elektronen - van ieder atoom één - voor een eenvoudige binding voorhanden, voor een dubbelbinding enz. Wanneer de atomen of atoomgroepen, die zich met elkaar verbinden, niet van hetzelfde type zijn, dan zijn de elektronen ongelijkmatig verdeeld en de ontstaande verbinding vertoont een zgn. dipoolmoment, d.w.z. een *polaire* structuur.

De coördinatiebinding eindelijk is met de covalentiebinding in het algemeen identiek en onderscheidt zich van de laatste alleen hierdoor, dat de beide elektronen, die de verbinding bewerken, steeds slechts tot één van de beide zich verbindende atomen behoren.

Gelijk men ziet, gaat het bij de atoomverbinding steeds slechts om de elektronen uit de buitenste atoomsfeer. De kern, en bij de zwaardere elementen de binnenste elektronenringen, blijven in hun innerlijke constellatie onveranderd. Dit laatste resultaat van de valentietheorie wordt ook door de nieuwere golfmechanische theorie niet aangetast, al zal deze niet meer de onmiskenbaar atomistische voorstellingen van de eerste kunnen overnemen. Het kan dus inderdaad niet juist zijn de waterstof- en zuurstofatomen in hun typische valentiebinding binnen het watermolecuul als *delen* van het water te beschouwen. Wat *deel* is van een *geheel* moet ook het interne structuurtype van dit laatste vertonen, en daarvan is hier geen sprake. Men kan slechts zeggen, dat er een *functionele* verbinding van de atomen plaats grijpt, m.a.w. dat de atomen enkaptisch *fungeren* in de chemische verbinding water.

Blijft echter de vraag, of er niet een enkaptisch structuurgeheel is aan te wijzen, waarvan zowel de gebonden waterstof- en zuurstofatomen als de nieuwe stof water als enkaptische “delen” kunnen worden beschouwd. [aP476] [mP005]

Het enkaptisch structuurgeheel als typisch gekwalificeerd vormgeheel.

Zulk een enkaptische totaliteit kan o.i. inderdaad worden gezien in het molecuul als typisch fysisch-chemisch gekwalificeerd *vormgeheel*, dat niet identiek is met de interne structuur van het water als typisch-chemische verbinding, omdat, zoals wij zagen, de atoomkernen buiten de laatste blijven en de atomen dus wel in het molecuul, maar niet in de interne structuur van de chemische verbinding ingaan.

Maar hoe hebben wij ons het structuurprincipe van dit gekwalificeerd vormgeheel te denken? De “vorm” is hier weer een typisch geordende *fysische* ruimtegestalte⁵ (dus een analogie van de ruimtelijke vorm in de zin van het modale ruimte-aspect) en deze typische vorm (configuratie) *fundeert* hier de bestemmingsfunctie van het geheel.⁶

Bij meer gecompliceerde, resp. hoger gekwalificeerde enkaptische natuurtotaliteiten van de macrowereld als berg, plant en dier zal het omvattend gekwalificeerd vormgeheel in

⁴ Zie Emeléus-Anderson, a.w. S.12 en uitvoeriger N.V. Sidgwick *The electronic theory of valency*.

⁵ Vgl. over het begrip “geordende ruimtegestalte” Woltereck, a.w. S.97 ff. Dat wij bij het molecuul inderdaad met een *fysisch* gekwalificeerd vormgeheel hebben te doen blijkt hieruit, dat hier de microgestalte is geconstitueerd door de elektromagnetische krachten, die tot een typische ordening van de atomen in de *energie*ruimte bewerkstelligen. De ruimtelijke ordening berust op een relatief stabiele fysische evenwichtstoestand van de atomen.

⁶ De stelling, in het derde boek van *De wijsbegeerte der wetsidee* geponeerd, dat de natuurlijke individualiteitsstructuren een typische funderingsfunctie zouden missen, moet ik dus prijsgeven. De analyse van het enkaptisch structuurgeheel leert het tegendeel.

een macroscopische *objectief-zinnelijke gestalte* zijn gefundeerd, bij kunstwerken en andere menselijke vormsels in een objectieve *cultuurvorm*. [mP006]

Steeds zal echter de “vorm” onverbrekkelijk tot het structuurgeheel moeten behoren, zullen wij van een wezenlijk “enkaptisch geheel” kunnen spreken.

Dit zal bv. niet het geval zijn bij ongeordende aggregaten, die ondanks zekere wisselwerkingen tussen verschillende van hun onderdelen, geen typische totaalvorm van een innerlijk structuurgeheel bezitten.⁷ Evenmin bij totaalstructuren zonder specifieke vorm als bv. een stuk graniet of ijzer, in het algemeen bij de “legeringen”, welker typische structuureigenschappen (als hardheid, elasticiteit, smeedbaarheid en microstructuur) nauwkeurig onderzocht zijn.

Daarentegen wel bij anorganische kristallen met hun 32 klassen van typisch symmetrische vormen, die door hun typische innerlijke structuur bepaald zijn.

Wel ook bij de karakteristieke bergvormen, waarin de interne totaalstructuren van typische geologische formaties⁸ (in de slotfase van haar [aP477] ontwikkeling, als schelpkalk, lithografische leisteen, krijt enz.), welker eigenschappen zich geenszins uit een blote samenvoeging van die van de daarbinnen enkaptisch gebonden mineralen en versteende dierlijke en plantaardige resten (petrefacten) laten afleiden, als zodanig typische *totaalgestalten* vertonen.⁹

Steeds zal dus de enkaptische totaliteitsstructuur *als zodanig* een typisch omsluitend vormgeheel moeten bezitten, op welke wijze dit laatste ook is gekwalificeerd. [mP007]

Want slechts zulk een typisch vorm-geheel kan tegelijk aan de enkaptische structuurvervlechting en aan de deel-geheelverhouding recht laten wedervaren.

Wij weten immers, dat de vorm steeds het knooppunt van de eerstgenoemde relatie is. Fungeert dus de enkapsis binnen een typisch gekwalificeerd vormgeheel, dat als zodanig met geen enkel van de daarbinnen vervlochten structuren kan worden vereenzelvigd, maar ze alle *omvat* en hun typische plaats aanwijst,¹⁰ dan is er geen enkel bezwaar meer van een wezenlijke *deel-geheelverhouding* te spreken, die bij alle concrete dingen inderdaad aanwezig is.

Het *typisch* karakter van het vormgeheel moet dan, gelijk wij uit onze vroegere uiteenzetting weten, hierin schuilen, dat het is gekwalificeerd door de hoogste van de vervlochten structuurtypen en - voor zover dit laatste een radicaaltype vertoont - aan de kwalificerende radicaalfunctie van dit laatste deel heeft. Daaraan voldoet het molecuul als *watermolecuul*.

Ontbreekt zulk een typisch vormgeheel, gelijk bij de zgn. correlatieve enkapsis, dan kan ook niet van een enkaptisch structuurgeheel worden gesproken.

Bij het watermolecuul is het echter inderdaad aanwezig. Want zijn interne structuur omvat inderdaad zowel de in zijn fysische configuratie verbonden atomen naar hun innerlijke aard als de nieuwe stof water. En het is inderdaad een *fysisch-chemisch gekwalificeerd* vormgeheel met een typisch ruimtelijke ordening van de atomen naar de valenties.

Deze fysische *vormfunctie fundeert* inderdaad de typisch-chemische kenmerken van het geheel. Dit wordt door de structuurformule H_2O exact uitgedrukt. Het watermolecuul is als individuele totaliteit niet identiek met de stof water en kan, door verbreking van het vormgeheel, weer uiteenvallen in waterstofmolecuul en zuurstofatoom. [mP008]

⁷ Men denke aan de bovenste slijklaag van de ondergrond van een meer, die een ongeordend aggregaat vormt van allerlei resten, dieren, bacteriën, zand enz., aan een hoop compost enz.

⁸ Deze ontstaan uit de geologische lagen door de werking van bacteriën, fysische druk enz. Deze “lagen” zelf missen nog zowel een typische structuurvorm als een interne totaalstructuur. Wel vertonen zij een duidelijke enkaptische binding. Van de “formaties” zijn zij dus scherp te onderscheiden.

⁹ Vgl. voor de onderscheiding van totaalstructuren zonder en met een typisch vormgeheel nader R. Woltereck *Grundzüge einer allgemeinen Biologie* (1932, Stuttgart) S.78 ff.

¹⁰ In casu naar de *enkaptische funderingsverhouding*, die in het vormgeheel haar knooppunt vindt.

Deze laatste zijn niet *als zodanig* delen van het watermolecuul, maar slechts in hun enkaptische vervlechting binnen de chemische verbinding, die het vormgeheel kwalificeert.

Maar de *vervlochten* structuren van atomen en chemische binding worden beide omvat door het enkaptisch structuurgeheel. [aP478]

**Twee schijnbaar onderling strijdige reeksen experimentele gegevens worden door de opvatting van het molecuul als enkaptisch structuurgeheel met elkaar verzoend
De bewijzen voor het actueel voortbestaan van de atomen en die voor de opvatting van de verbinding als een nieuw geheel**

De hierboven gegeven structuuranalyse geeft op ongedwongen wijze rekenschap van een dubbele reeks experimenteel vastgestelde feiten, die eensdeels voor het actueel voortbestaan van de atomen in molecuul of atomair geordend kristalrooster, anderdeels voor het totaliteitskarakter van de laatste schijnen te pleiten.

Het sterkste en o.i. doorslaand experimenteel bewijs voor de eerste positie is de volkomen immuniteit van de atoomkernen en bij de zwaardere elementen ook van de meer centrale elektronenschalen tegenover de verbinding. Want daarmee is vastgesteld, dat het atoom geen *innerlijke* en dus *wezenlijke* structuurverandering ondergaat ten gevolge van zijn binding in het molecuul, resp. het atomair geordende kristalrooster; doch dat de veranderingen slechts *perifeer* zijn, m.a.w. dat in het enkaptisch vormgeheel het atoom *variabiliteitstypen* gaat vertonen.

Hierbij sluiten zich een reeks verdere gegevens aan waarvan wij hier slechts de twee belangrijkste vermelden: de gebleken constantheid van de bestaansduur van een radioactief element onafhankelijk van de vrije dan wel gebonden toestand en het integrale behoud van de typische lijnenspectra van de elementen in het X stralenspectrum van de chemische verbindingen, dat niet uit de perifere, maar uit de onmiddellijk om de kernen van de zwaardere atomen gelegerde elektronenschalen ontspringt. [mP009]

Hiertegenover staat dan weer het niet overgaan van de lichtspectra van de atomen in het molecuul, waarbij valt op te merken, dat deze spectra, anders dan het specifieke X stralenspectrum, aan de *periferie* van de kernomgeving ontspringen.

Van deze beide argumenten is ongetwijfeld dat inzake de constantheid van de bestaansduur van een radioactief element structuur-theoretisch beschouwd, het gewichtigste.

Immers de wijsbegeerte der wetsidee heeft aangetoond, dat de *bestaansduur van een individueel ding bepaald is door de typische tijdsorde van zijn interne individualiteitsstructuur*.¹¹

Bij intrinsieke verandering van deze laatste zou de constantheid in bestaansduur van een gebonden radioactief element dus niet te verklaren zijn.

Minder klemmend achten wij het argument ontleend aan de experimentele bevestiging van de zgn. *stoichiometrische wetten*¹² van de chemische [aP479] verbindingen betr. massa en gewicht van de laatste, omdat hierbij de kernstructuur van het atoom minder essentieel betrokken is.

¹¹ Vgl. mijn studie: *Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee II* (Phil. Ref. Jrg.5 1940 blz.216 vlg.).

¹² Stoicheion is het Griekse woord voor element.

De bedoelde wetten zijn de volgende:

1° de beroemde wet van Lavoisier, volgens welke de massa van een verbinding = de som van de massa's van de samenstellende elementen;

2° de wet van Proust, d.i. de wet van de constante proporties of van de constante samenstelling;

3° de wet van Dalton of die van de multiple proporties, volgens welke het verbindingsgewicht van de chemische verbinding = de som van de verbindingsgewichten van de samenstellende elementen, ieder vermenigvuldigd met een klein geheel getal (1,2,3 enz.).

Voor het werkelijk voortbestaan van de atomen in het kristalrooster zijn in het bijzonder overtuigende experimentele bewijzen geleverd met behulp van het zgn. Laue-diagram, dat de afbuiging van röntgenstralen door kristalroosters aantoonst.¹³ De kristallen bleken een netvormige structuur te vertonen, welke knooppunten bezet zijn door de centra van atomen, welke onderlinge afstanden in de verschillende netvlakken nauwkeurig konden worden berekend. [mP010]

Bij het voortgezet onderzoek bleek de intensiteit van de door het kristalrooster gereflecteerde stralen niet slechts afhankelijk van de ordening van de atomen, maar evenzeer van de zgn. atoomvormfactor; d.w.z. van de innerlijke vormstructuur van ieder atoom afzonderlijk.

Hoe meer elektronen een atoom bezit, des te intensiever maakt het zich bij de interferentie van de röntgenstralen geldend. En daarbij bleek de ordening van de “elektronenbanen” om de kern van principiële betekenis. Ook de door de elektronen van hetzelfde atoom uitgezonden elementaire golven bleken met elkaar te interfereren, in afhankelijkheid van de atoomstructuur zelf, gelijk Hartree (1928/29) aantoonde.

Nog sterker indruk maken de in de jongste tijd door Kossel en zijn medewerkers gedane proeven, waarbij het gelukte kristallen met kathodestralen en later ook met röntgenstralen zó te beïnvloeden, dat de *afzonderlijke atomen* van het kristalrooster als *zelfstandige stralingsbronnen* werken!¹⁴

De nieuwere theorie neemt dan ook algemeen het werkelijk voortbestaan van de atomen in de kristalroosters aan.¹⁵ Men mag echter zeker niet zeggen, dat dit slechts een consequentie zou zijn van de klassieke mechanistische theorie, die de kristallen slechts als aggregaten van afzonderlijke atomen vatte.

Men mag toch niet vergeten, dat de moderne fysica en kristallografie niet meer op de klassieke mechanistische grondslagen rust. Men kan alleen constateren, dat het wijsgerig structuurprobleem, dat door het voortbestaan van de atoomstructuren in het kristalrooster wordt opgeworpen, door de moderne theorie met haar gewijzigde grondslagen, nog nauwelijks aan de orde is gesteld. [mP011]

Voor het typische totaliteitskarakter van het molecuul van de chemische verbinding pleit o.a., dat de kleuren van het absorptiespectrum (d.i. het spectrum van het door een stof verstrooide licht) niet beantwoorden aan trillingen (*voor het zichtbare gedeelte* aan trillingen van *elektronen*, voor het *infrarood* vooral van atomen), welke amplitude *continu kan variëren*, hetgeen noodzakelijk zou zijn bij de klassieke atomistische opvatting van het molecuul als mechanisch aggregaat van atomen, [aP480] maar dat zij aan typische *kwantumvoorwaarden* gebonden zijn.¹⁶

Voorts de afwijkingen, in de zgn. moleculaire fractie geconstateerd, van de zuivere addiviteit¹⁷ van de atoomrefracties, welke afwijkingen kunnen worden toegeschreven aan de invloeden van de totaalstructuur van het molecuul. Eveneens de afwijkingen van de addiviteit in het atoom-volume binnen bepaalde moleculaire structuren. Zo vond bijv. Kopp reeds voor zuurstof, die “ketonachtig” (d.i. met dubbele band aan koolstof) gebonden is, een atoomvolume van 12,2, terwijl dit volume voor hetzelfde atoom in een hydroxylgroep (zoals in alcoholen) slechts 7,8 bedraagt.

¹³ Dit diagram bestaat uit een aantal punten, die rondom het invalspunt van de hoofdstraal regelmatig geordend zijn.

¹⁴ Vgl. hierover en over het onmiddellijk voorafgaande F. Laves, *Fünf und zwanzig Jahre Laue-Diagramme* in *Die Naturwissenschaften*, 25 Jrg. (1937) S.705 ff.

¹⁵ Vgl. bijv. prof. F.M. Jaeger, *Lectures on the principles of Symmetry* (2^e ed. 1920) blz. 158:

“These atoms preserve, therefore, apparently their individuality as constituents of such crystalline substances.”

¹⁶ Vgl. hierover en over de onmiddellijk volgende gegevens nader dr. P. Hoenen S.J. *Philosophie der anorganische natuur* (1938) blz.395 vlg.

¹⁷ D.w.z. het resulteren van het totaaleffect uit de som van afzonderlijke effecten.

Voorts de belangrijke verschillen in chemische eigenschappen van hetzelfde atoom in de verschillende structuren van de chemische verbindingen. Wanneer bv. een groep CH_2 voorkomt in een structuurformule tussen twee ketonfuncties,¹⁸ verschilt zij veel van eenzelfde groep, die tussen twee andere CH_2 groepen staat; de waterstof is veel losser gebonden, dit wil zeggen, [mP012] dat de chemische eigenschappen van dat koolstofatoom andere zijn, onder de invloed van de nabijstaande groepen.

De wijsgerige achtergrond van de in de klassieke scheikunde heersende opvatting van de chemische verbinding als een aggregaat van elementen

De eerste reeks gegevens werd door de klassieke chemie, voor zover zij althans niet onder positivistische invloed geraakt was, als overtuigend bewijs aanvaard voor de juistheid van de atomistische conceptie van de structuur van de chemische verbindingen, die de laatste slechts als aggregaat van atomen erkent. Deze opvatting was te danken aan de invloed van het deterministisch wetenschapsideaal met zijn humanistisch-religieuze inslag, waarin de analytisch-synthetische methode van de mathematische natuurwetenschap tot een wijsgerige werkelijkheidstheorie werd overspannen.

Zij beleefde haar hoogconjunctuur in de klassieke fysica en chemie met haar door Rutherford ontworpen mechanisch atoommodel, dat ook het atoom als een mechanisch stelsel van elementaire lichaampjes vatte (een zonnestelsel met planeten in het klein).

Nu echter de grondslagen van deze klassieke theorie sinds het optreden van de kwantumtheorie zijn prijsgegeven, is zij feitelijk verouderd en werkt zij eigenlijk nog slechts atavistisch als wijsgerige conceptie na in de moderne fysica en chemie van de XXe eeuw.¹⁹ [aP481]

Hoenen heeft dit bv. duidelijk aangetoond ten aanzien van Bohrs nieuwe atoomtheorie. Deze laatste beproefde de klassieke constructie van Rutherford, die reeds zelf met de elektromagnetische theorie van Maxwell in botsing kwam aan de kwantumtheorie van Planck aan te passen. Daarbij kwam Bohr wel tot een formule, die op verbluffend nauwkeurige en fraaie wijze rekenschap gaf van de experimentele gegevens inzake het atoomspectrum, maar zij schiep niettemin nieuwe theoretische anomalieën door de handhaving van bepaalde mechanistische [mP013] concepties, die nu eenmaal met de grondslagen van de kwantumtheorie niet verenigbaar zijn.

Wij kunnen hierop in het verband van ons betoog niet nader ingaan en moeten de belangstellende lezer verwijzen naar de uitvoerige analyse, welke Hoenen in zijn aangehaald werk van Rutherfords en Bohrs atoomtheorie heeft gegeven,²⁰ alsmede naar de instructieve uiteenzetting van de beroemde Franse fysicus Louis de Broglie in zijn boek *La Physique nouvelle et les quanta* (éd. Flammarion, 1936) p.152 sq.

De neothomistische theorie van Hoenen inzake de structuur van atoom en molecuul

Daarentegen moeten wij bijzondere aandacht wijden aan de neothomistische theorie, welke door Hoenen zelf tegenover de atomistische ontwikkeld wordt, omdat wij daarbij nog eenmaal gelegenheid hebben het aristotelisch substantiebegrip met de idee van de individualiteitsstructuur en met name met onze idee van het enkaptisch structuurgeheel te confronteren.

¹⁸ Onder ketonen (acetonen) verstaat de scheikunde organische verbindingen, die, evenals de aldehyden, de tweewaardige carbonylgroep CO bevatten, welke echter in de aldehyden met een waterstofatoom en een eenwaardig alcyyl ($\text{CH}_3\text{CO}\cdot\text{H}$), in de ketonen echter met twee eenwaardige alcylen verbonden is ($\text{CH}_3\text{CO}\cdot\text{CH}_3$).

¹⁹ De nieuwe golfmechanische theorie van het atoom en de atoomverbindingen staat als zodanig zeker niet meer op atomistisch standpunt, maar is, gelijk wij reeds opmerkten, nog te weinig geconsolideerd, om zich op een nieuwe wijsgerige structuurtheorie te baseren.

²⁰ A.w., blz.408 vlg.

Hoenen is van mening, dat de aanvaarding van het actueel voortbestaan van de atomen in molecuul of atomair geordend kristalrooster noodzakelijk moet voeren tot de atomistische opvatting van de laatste als *aggregaattoestanden*. Daartegenover stelt hij slechts één andere mogelijke opvatting: de *aristotelisch thomistische*, die het mixtum (het uit elementen samengesteld lichaam) als een nieuwe substantie vat, waarin de elementen niet meer “actueel”, doch nog slechts “virtueel” of “potentieel” aanwezig zijn; daarbij kunnen dan hun eigenschappen in meerdere of mindere mate behouden blijven, maar hun zelfstandigheidsvorm (*forma substantialis*) is in het mixtum vernietigd; de behouden eigenschappen zijn in het laatste *accidentia* van een nieuwe substantie geworden, die slechts één zelfstandigheidsvorm kan bezitten.²¹ Dit behoud van de eigenschappen zelf wordt dan verklaard uit de overeenkomst tussen de natuur van de elementen en die van het mixtum, blijkend uit het genetisch verband van het laatste met de eerste. [mP014]

Het mixtum is dus een “substantie”, een nieuwe “totaliteit”, bestaande uit één “oermaterie” en een “zelfstandigheidsvorm”, die aan deze oermaterie eerst *eenheid van zijn* geeft.

De materie is “potentie” tot de vorm, maar uit de eenheid van de oermaterie in alle stoffen en lichamen, zoals zij door Aristoteles werd geleerd, mag niet worden geconcludeerd, dat deze potentialiteit een gelijke tegenover alle “vormen” zou zijn. [aP482]

De leer inzake de “gradatie” in de realisering van de potenties en het heterogeen continuüm

Er is nl. een “gradatie” in de potenties, die zich in de verbinding van elementen hierin openbaart, dat de “oermaterie” eerst aanleg heeft tot de elementen en eerst daarna tot het “mixtum”. Deze gradaties zullen meerdere zijn naarmate de “oermaterie” verder afstaat van de zelfstandigheidsvorm, die zij tenslotte aanneemt.

Evenmin mag uit de eenheid van zelfstandigheidsvorm worden geconcludeerd, dat de substantie noodzakelijk een homogeen geheel zou zijn, welks delen allen dezelfde eigenschappen zouden moeten vertonen. De innerlijke eenheid van een uitgebreide substantie belet niet verscheidenheid van kwaliteiten in haar verschillende delen. Er is dus een zgn. “heterogeen continuüm” mogelijk.

Deze scholastisch-aristotelische theorie wordt nu door Hoenen toegepast op de moderne theorie van atoom en molecuul en die van kristalvormen.

Het “atoom” is dan volgens hem een samengestelde “substantie”, waarvan de ware “elementen” bestaan in protonen, neutronen en elektronen. Het is een “natuurlijk minimum” in aristotelische zin, d.w.z. naar zijn “fysische natuur”, die door zijn substantiële vorm wordt bepaald, is het niet verder deelbaar in stoffen *van dezelfde soort*. Bij splitsing in zijn eenvoudigste bestanddelen [mP015] ontstaan dus elementaire substanties van andere fysische natuur.

Het molecuul, als “natuurlijk minimum van de chemische verbinding” en het kristalrooster zijn volgens Hoenen evenzeer nieuwe substanties, die bij verbinding van atomen van verschillende chemische soort zijn te beschouwen als *specifiek heterogeen geheel*, waarin dus de specifieke heterogene eigenschappen van de atomen binnen zekere mate virtueel voortbestaan. Dit behoud van de specifieke atomeigenschappen is niets anders dan overeenkomst in “natuur” tussen de verbinding en de “atomen”, waaruit de verbinding is ontstaan.

De middeleeuwse scholastiek had slechts door gebrekkige ervaring de anorganische mixta als homogeen in hun delen verklaard.

²¹ Vgl. hierbij *Summa Theol.* I, q.76a; 4 ad 6.

Het behoud van de kerneigenschappen van de atomen in het molecuul of atomair geordend kristalrooster is volgens Hoenen dus geen bewijs voor het actueel voortbestaan van de atomen in de verbinding, doch slechts een uitvloeisel uit het principe van het virtuele behoud van de heterogene eigenschappen van de componenten in het heteroëen compositum.

Kritiek op Hoenens theorie

De wijze, waarop de neothomistische schrijver hier beproefd heeft de jongste resultaten van de moderne natuurwetenschap in het wijsgerig gedachtekader van het aristotelisch thomistisch substantiebegrip te vatten, verdient inderdaad grote wetenschappelijke waardering.

Zijn betoog is overal sterk en helder, waar hij de klassieke atomistische opvatting, gebouwd op de mechanistische werkelijkheidsvisie, aan principiële kritiek onderwerpt.

Hij vindt daarbij uiteraard steun in de nieuwste opvattingen, welke [aP483] zich in samenhang met de kwantumtheorie in de moderne fysica ingang hebben verschaft, al achten wij het zeer onwaarschijnlijk, dat deze nieuwere opvattingen, wanneer zij inderdaad zich wijsgerig tot *werkelijkheidsconcepties* zullen consolideren, zich weer bij het aristotelisch-scholastisch substantiebegrip zullen aansluiten.

Maar op twee essentiële punten blijft zijn neoscholastische theorie in gebreke van de experimenteel vastgestelde gegevens inderdaad bevredigend [mP016] rekenschap te geven.

In de eerste plaats gaat het ook van thomistisch standpunt bezien niet aan, het feit, dat de atoomkernen - en bij de zwaardere elementen ook de binnenste elektronenschillen - in de verbinding onveranderd blijven, op rekening te stellen van het neoscholastisch principe inzake het virtuele behoud van bepaalde heterogene eigenschappen van de atomen in molecuul en atomair geordend kristalrooster.

Immers de atoomkern is maar niet een *specifieke eigenschap* van het atoom, maar dat *deel van het atoomgeheel, welks interne structuur het bijzondere type van het element bepaalt*. In de thomistische gedachtegang zou men deze kernstructuur, in zover zij kwalificerend principe van het atomair geheel is, de *zelfstandigheidsvorm* van het atoom moeten noemen. Wanneer dus vaststaat, dat de kern en zijn onmiddellijke omgeving in de chemische verbinding onveranderd blijven, dan kan niet worden volgehouden, dat de atomen naar hun innerlijke structuur in het compositum niet meer actueel voortbestaan. En daarmee komt de neothomistische theorie inzake de structuur van het molecuul in een impasse. [mP017]

Ook van het experimenteel gegeven, dat de levensduur van radioactieve elementen onafhankelijk is van hun opgenomen zijn in de moleculaire structuur van een chemische verbinding, kan in Hoenens theorie niet wezenlijk rekenschap worden gegeven. Ook hierbij gaat het immers niet om een *accidentele eigenschap* van het element, maar om zijn *innerlijke structuur*. Het vervalproces is, gelijk wij gezien hebben, een wezenlijke kernverandering, waarbij een *nieuw element* ontstaat.

Het blijft volkomen onbegrijpelijk, hoe men dit gegeven wijsgerig zou kunnen interpreteren als een blote verandering van eigenschappen van het mixtum, wanneer men tegelijkertijd loochent, dat in dit mixtum de elementen naar hun innerlijke structuur gehandhaafd blijven.

Hetzelfde bezwaar geldt tegen Hoenens neothomistische theorie inzake de structuur van het kristalrooster als heteroëen continuüm. Wellicht zou zij nog rekenschap kunnen geven van het experimenteel gegeven inzake de afstanden van de knooppunten van de netvormige structuur.

Maar de hierboven besproken *atoomvormfactor* bij de intensiteit van de reflectie van de invallende röntgenstralen en de uitkomsten van de Kosselse proeven, die beide bij Hoenen onvermeld blijven, laten zich daarom niet met zijn theorie inzake het niet werkelijk

voortbestaan van de atomen verenigen, omdat zij weer niet “*accidentele eigenschappen*”, maar de *interne individualiteitsstructuur* van deze componenten betreffen.

Hier komt nog bij, dat het gehele neoscholastisch begrip van het heterogeen continuüm in principeel conflict komt met de hierboven door ons uitvoerig besproken, inzichten van de moderne golfmechanica. [aP484]

De Broglie heeft er reeds op gewezen, dat de kwantisering van de energie zich niet verdraagt met de klassieke opvatting van de fysische ruimtelijkheid als een continuüm, zodat ook de kristalvorm in zijn fysisch-chemische kwalificatie onmogelijk als een continuüm is te beschouwen.

Wanneer Hoenen het actueel voortbestaan van de atomen in het molecuul en kristalrooster loochent, dan zou ik met deze loochening volkomen vrede hebben, wanneer onder “actualiteit” per se zou moeten worden verstaan “in vrije toestand” werkelijk aanwezig zijn. Voor Hoenen kan “actualiteit” inderdaad geen andere zin hebben krachtens zijn metafysisch substantiebegrip.

Maar hij loochent daarmee impliciet het *gebonden* voortbestaan van de atomen naar *hun innerlijke structuur*. [mP018]

Voor de mogelijkheid van het gebonden voortbestaan van de componenten in een nieuw structuurgeheel laten zich echter reeds uit de naïeve ervaring te veel voorbeelden aanvoeren, dan dat men ze zou kunnen negeren.

Een marmeren beeldhouwwerk als de Hermes van Praxiteles heeft ongetwijfeld de interne structuur van een individueel geheel, dat als kunstwerk door een objectief-esthetische bestemmingsfunctie is gekwalificeerd.

Maar in de interne structuur van dit kunstwerk is een marmer-materiaal enkaptisch gebonden, dat ook in deze binding zijn innerlijke structuur van homogeen aggregaat van kalkspaatkristallen (dat door zgn. contact-metamorfose marmer levert) niet verliest. De binding geschiedt in een esthetisch gekwalificeerd vormgeheel, als objectief product van de vrije beheersende vormgeving door de kunstenaar.

Zo is ook een huis, dat uit een verscheidenheid van materialen is opgebouwd, allerm minst een aggregaat van deze materialen, maar een nieuw individueel geheel, dat een typische totaliteitsstructuur bezit.

In deze totaliteitsstructuur zijn de gebruikte materialen weer met behoud van hun eigen innerlijke structuur enkaptisch gebonden door het objectieve culturele vormgeheel, product van de vrije beheersende vormgeving door de bouwmeester.

Een soortgelijke stand van zaken vinden wij bij vogelnesten en andere dierlijke vormsels, die geen van alle als aggregaten van hun componenten zijn te vatten, maar waarin niettemin de materialen naar hun innerlijke structuur ongetwijfeld actueel voortbestaan. [mP019]

De thomistische scholastiek zal weliswaar geen van deze vormsels als nieuwe “substanties” laten gelden en slechts aan de natuurlijke materiaalstoffen “zelfstandig” bestaan toekennen.

Maar al zijn ze geen nieuwe “substanties”, in elk geval kan hun *interne structuureenheid* bij het gebonden voortbestaan van de materiaalstoffen niet geloofend worden. Waarom moet dan per se bij de moleculen of kristalroosters het dilemma zijn: aggregaat van atomen dan wel een nieuwe totaliteit?

Waarom kan ook hier niet de figuur van het enkaptisch structuurgeheel gegeven zijn, die zowel van het actueel voortbestaan van de atomen naar hun innerlijke aard als van hun binding in een nieuw individueel geheel rekenschap geeft? [aP485]

Maar voor deze oplossing van het structuurprobleem heeft de thomistisch-aristotelische metafysica met haar substantiebegrip geen plaats.

Hier bestaat een streng *entweder-oder*. En juist daarom kan dit substantiebegrif aan de individualiteitsstructuren van de werkelijkheid, die zich nu eenmaal niet in dit dilemma laten wringen, geen recht laten wedervaren. [mP020] Het substantiebegrif laat slechts *vrije*, d.i. *ongebonden* atomen als werkelijk bestaande micrototaliteiten toe.

Maar de tijdelijke werkelijkheid is nu eenmaal doorlopend in *enkaptische structuurvervlechting* opgebouwd, waarin voor abstracte “substanties” in de zin van de aristotelisch-thomistische metafysica, d.i. voor “dingen, die geen ander ding voor hun bestaan nodig hebben”, geen plaats is.

Bij eliminering van de enkapsisfiguur - en ziedaar het tweede essentiële punt, waar de neothomistische theorie principieel te kort schiet - kan geen onderscheid meer worden gemaakt tussen het *molecuul* - resp. het atomair geordend kristalrooster - als *typisch gekwalificeerd vormgeheel* en de *eigenlijke scheikundige verbinding*, waarvan het molecuul slechts *de drager* is.

Het structuurprobleem inzake de verhouding van de gebonden atomen tot het molecuul als typische totaliteit wordt daardoor veel te simplistisch gesteld: Het gaat hier maar niet om een *tweetal*, maar om een *drietal* typische structuren. Ware hier alleen met de verhouding van atoom en molecuul rekening te houden, dan stond men inderdaad voor het dilemma, dat Hoenen aan de theorie stelt: het molecuul is een nieuwe totaliteit, die het bestaan van de atomen naar hun innerlijke aard opheft, of het is slechts een aggregaat van atomen.

Nu zich echter de enkapsisfiguur tussen atoom en molecuul inschuift, is dit dilemma principieel vals.

Het molecuul kan in zijn enkaptisch structuurgeheel zeer goed de in eigen kring soevereine structuren van de gebonden atomen en van hun chemische verbinding omsluiten, zonder dat een van deze structuren daarbij als zodanig wordt *opgeheven*. [mP021] En alleen deze structurele opvatting doet aan de beide, op het eerste gezicht met elkaar strijdige, reeksen van experimentele gegevens recht wedervaren.

Het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif gaat ook hier weer uit van het vorm-materieschema: Een individueel geheel kan op dit standpunt slechts één zelfstandigheidsvorm (substantiële vorm) bezitten. De het geheel samenstellende atomen worden dus “materie” van de nieuwe substantie: het molecuul, resp. het atomair geordend kristalrooster. Behielden zij immers hun eigen zelfstandigheidsvorm, dan zou de *eenheid van zijn* van molecuul of kristalrooster zijn opgeheven.²²

Deze redenering is logisch sluitend, wanneer men uitgaat van het [aP486] Griekse vorm-materiemotief en het daarin geworteld metafysisch substantiebegrif. Zij is echter onaanvaardbaar, wanneer men dit dualistisch grondmotief verwerpt.

Zodra de enkaptische funderingsverhouding tussen de gebonden atomen en hun scheikundige verbinding *in de vorm* verbroken wordt, kan het molecuul niet langer als eenheid bestaan. Daarmee is reeds uitgemaakt dat het molecuul geen “substantie” in metafysische zin kan zijn en dat het dus ook geen zin heeft naar zijn metafysische “zelfstandigheidsvorm” te vragen. Maar geenszins dwingt de verwerping van het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif en daarmee van de typische metafysische probleemstellingen, die het met zich brengt, tot de aanvaarding van de atomistische stelling van de klassieke mechanistische fysica en chemie. Door zulk een dilemma te stellen toont Hoenen zijn dogmatische bevangenschap in het scholastisch uitgangspunt. [mP022] Omdat ook de klassieke

²² A.w. blz. 325 ten aanzien van het levend wezen: “In de mixta, die levende wezens zijn, kunnen de stoffelijke componenten, de elementen dus ook, niet actueel aanwezig zijn; een levend wezen, omdat het ene substantie is, kan niet een aggregaat van substanties zijn; het is een totaliteit; het heeft de substantiële eenheid, die het *ens* eigen is. Waren de componenten er actueel, dan zou het tegelijk actueel één en veel zijn in substantie, dus in hetzelfde opzicht, wat absurd is.” Dit betoog wordt op blz. 326 op de anorganische verbindingen overgebracht.

mechanistische fysica een metafysisch substantiebegrif eiste, zij het al in principieel van het aristotelische afwijkende zin, scheen tegenover haar het door Hoenen gestelde dilemma dwingend. Maar een wezenlijk kritische wijsbegeerte mag de wetenschap niet voor zulke dilemma's stellen, die geheel door het scholastisch uitgangspunt zijn bepaald. Zij moet steeds bereid zijn zich rekenschap te geven van de boven-theoretische vooronderstellingen van haar wijsgerige probleemstellingen en mag de laatste niet camoufleren onder een dogmatische metafysica, die zich als zuiver-wetenschappelijk aandient.

Zo mag dus ook aan onze conceptie van het molecuul en het atomair geordend kristalrooster als enkaptisch structuurgeheel niet de maatstaf van het aristotelisch-thomistisch substantiebegrif worden aangelegd.

Wanneer - gelijk ook de experimentele gegevens bevestigen - de atomen zowel als de typische nieuwe chemische stof in enkaptische vervlechting binnen één typisch vormgeheel zijn geordend, dan is daarmee allermint de eenheid in innerlijke structuur van dit laatste, maar alleen haar beantwoording aan het scholastisch substantiebegrif uitgesloten.

Want juist het typisch structuurprincipe van het enkaptisch geheel eist de binding van reeds bestaande individuele totaliteiten in een omsluitend nieuw geheel met behoud van de interne eigenaard van elk van de vervlochten structuren.

Ook van het weer "vrij" worden van de elementen bij de chemische ontbinding wordt door de neothomistische theorie niet wezenlijk rekenschap gegeven. Wat uit de chemische verbinding weer *vrij* kan worden, moet in de binding *gebonden voortbestaan*. [mP023] Ware het anders, dan zou het neothomisme een wezenlijke "substantiële verandering" van de atomen in hun binding binnen molecuul of atomair geordend kristalrooster moeten kunnen aantonen. Maar juist dit heeft zij, van haar standpunt uit beschouwd, niet vermocht, gelijk wij boven vaststelden. Een wezenlijk "substantiële verandering" zou nimmer de structuur van de atoomkern, doch ten hoogste bepaalde, accidentele eigenschappen van deze laatste, onaangetast kunnen laten. En gesteld, dat Hoenen deze "substantiële verandering" wel had kunnen aannemelijk maken, dan zou het probleem van de vrijwording van de elementen nog niet zijn opgelost.

Welke solutie heeft de thomistische scholastiek voor dit laatste te [aP487] bieden? Hoenen meent, dat zij gegeven is in de hierboven vermelde leer inzake de gradaties binnen de potentialiteit. Blijven de atomen "potentieel" of "virtueel" in het mixtum aanwezig, dan kunnen zij dus ook weer actueel te voorschijn komen, wanneer het mixtum weer in zijn elementen uiteenvalt: "de potentie in hen is geen *zuivere* potentie meer, zij is reeds gedetermineerd om, bij het uiteenvallen van deze composita deze bestanddelen in deze hoeveelheden te geven en geen andere."²³

Nu dwingt deze leer ongetwijfeld respect af door haar scherpzinnigheid, maar een wezenlijke oplossing van het probleem kunnen wij er niet in vinden. Van thomistische standpunt bezien moet het probleem aldus worden geformuleerd: *Hoe komen in het ontbindingsproces de atomen weer aan hun eigen zelfstandigheidsvorm, die zij in de chemische verbinding verloren hebben?*

Dit is uit het virtueel behoud van sommige heterogene atomeigenschappen binnen het molecuul niet te verklaren.

De atomen zelf zijn immers volgens de scholastische conceptie in de verbinding verdwenen, tot *materie* geworden van de *vorm* van de chemische verbinding. Maar uit een "materie", ook uit een specifieke *atoommaterie*, laat zich nog niet het ontstaan van de *atoomvorm* verklaren. [mP024] Het beroep op de genetische verwantschap tussen de "natuur" van de elementen en die van het mixtum baat niet. Keukenzout ontstaat niet uit chloor + natrium, maar uit een *verbinding*, die ook volgens Hoenen niet atomistisch is te verklaren.

23

A.w. blz.326.

Zijn specifieke eigenschappen zijn die van een nieuwe *totaliteit*, niet die van het chloor + die van het natrium!

Het interne structuurprincipe van de chemische verbinding is dus nimmer genetisch af te leiden uit die van haar elementen en kan dus ook niet “uiteenvallen” in die van de laatste. Dit ware een puur “atomistische” solutie van het probleem, die juist door Hoenen zo radicaal is afgewezen.

“Wat er bij de overgang van elementen in een mixtum aan eigenschappen behouden blijft”, zo schrijft hij zelf, “zal zijn verklaring, zijn *ratio sufficiens*, hebben in de materiële oorzaak; nieuwe eigenschappen van het mixtum zullen een verklaring moeten vinden in de effectieve oorzaak, voor zover zij tenminste niet uit de onderlinge samenwerking van de behouden eigenschappen resulteren.”²⁴

Welnu, deze redenering geldt ook in omgekeerde richting voor het ontstaan van de vrije atomen uit de ontbinding van het mixtum. Het virtuele behoud van *bepaalde* atomeigenschappen in het mixtum, kan dus nimmer voldoende zijn om het weer actueel optreden van de atomen met hun integraal geheel van eigenschappen te verklaren.

In de middeleeuwse scholastiek hebben de Arabische aristotelici en ook de oudere christelijke scholastici tot op Thomas deze stand van zaken op het aristotelisch standpunt scherp doorschouwd. Vrijwel unaniem, zij het al met vele onderlinge verschillen in de nadere uitwerking van de gedachte, namen zij daarom een zeker actueel voortbestaan van de [aP488] zelfstandigheidsvormen [mP025] van de elementen in het mixtum aan, maar om de eenheid van het mixtum als “nieuwe substantie” te redden, ontkenen zij het behoud van de “substantie” van de elementen. De innerlijke tegenstrijdigheid van deze oplossing springt op het scholastisch standpunt in het oog en Thomas had dus weinig moeite te bewijzen, dat een veelheid van *zelfstandigheidsvormen* zich met de *eenheid van de substantie* niet laat verenigen.

Maar toont dit alles niet, dat het vitium originis in een innerlijke tegenstrijdigheid van het substantiebegrip zelf schuilt?

De leer van de enkaptische binding kan op ongedwongen wijze rekenschap geven van het “vrij worden” van de elementen bij de chemische ontbinding, zonder dat zij in het door Hoenen terecht bestreden “atomisme” terugvalt. En bij aanvaarding van de figuur van het enkaptisch structuurgeheel in het molecuul, resp. het atomair geordend kristalrooster, vermijdt men de innerlijke contradicties, waarin zowel het aristotelisch-thomistisch als het klassiek-mechanistisch substantiebegrip de theorie verwikkelen bij de poging, van de elkaar slechts *schijnbaar* weersprekende gegevens van de experimentele ervaring rekenschap te geven.

Want de tegenspraak schuilt niet in de werkelijke stand van zaken, maar veeleer in de poging deze in een a-prioristisch metafysisch gedachtekader te wringen, dat tot een dilemma voert, waarin zich de werkelijkheid niet laat vangen.

²⁴

A.w. blz.530.

§4

Het enkaptisch structuurgeheel van het levend cellichaam en het substantiebegrip in de theoretische biologie

De theorie van het enkaptisch structuurgeheel heeft intussen nader haar vruchtbaarheid te bewijzen. De problemen, die zich voordoen ten aanzien van de onderlinge verhouding van de fysisch-chemisch gekwalificeerde structuren, en die van de levende organismen [mP026] vragen onze aandacht.

Het grondprobleem kan in zijn eenvoudigste vorm aldus worden geformuleerd: Hoe verhoudt zich het levend organisme van de cel als kleinste zelfstandig levensvatbare eenheid tot de atomen en hun chemische verbindingen?

Dit probleem mag niet worden verward met het *intermodale probleem* inzake de verhouding van het *fysisch-chemisch aspect* (dat van de energetische werking) tot het *organisch levensaspect*. Dit laatste vraagstuk moet reeds tot oplossing zijn gebracht, vóór wij het onderhavige, dat, gelijk wij weten de *individualiteitsstructuren* raakt, met vrucht onder ogen kunnen zien.

Dat het organisch levensaspect als *modale functie* van de tijdelijke werkelijkheid, niet tot het fysisch-chemisch aspect van de energetische werking te herleiden valt, heeft de theorie van de wetsskringen aangetoond. Langs de weg van het experimentele onderzoek laat zich hierover niets uitmaken, onafhankelijk van de wijsbegeerte, omdat daarbij het inzicht in de modale structuur van de aspecten vóórondersteld is.

Het is immers duidelijk, dat zij, die in ernst menen “levende stof” langs zuiver fysisch-chemische weg te kunnen samenstellen, daarbij a-prioristisch het eigenlijk biotisch *aspect elimineren*. Het “leven” wordt [aP489] dan eenvoudig opgevat als een *bijzonder gecompliceerde* fysisch-chemische constellatie, die echter uit *modaal* oogpunt niets nieuws kan oplossen. En dat deze opvatting onmogelijk op experimentele grondslag kan rusten, springt in het oog, wanneer men bedenkt, dat een zgn. biosynthese, behalve bij Sovjet-decreet, nog nimmer is gelukt.

Dat nu in het cellichaam scheikundige elementen op typische, uiterst gecompliceerde wijze verbonden zijn, laat zich niet loochenen. Het is ook bekend, dat slechts een relatief klein aantal van deze elementen hier een rol speelt. Hoofdzakelijk zijn een viertal in het geding: waterstof (H), zuurstof (O), koolstof (C) en stikstof (N). Daarbij komen dan in de regel: fosfor, magnesium, calcium, natrium, kalium, chloor, zwavel, jodium en ijzer. Enige van deze laatste groep kunnen ontbreken, nl. calcium en bij de planten ook natrium en chloor, zodat het totaal aantal van de betrokken elementen 9-12 beloopt, tegenover de ongeveer 80 bekende elementen van de anorganische wereld.¹ [mP027]

De hogere organische verbindingen, welke deze elementen in plasma en kernsfeer van de levende cel aangaan, zijn echter uiterst gecompliceerd en daardoor uiterst *labiel*, en de assimilatie- en dissimilatieprocessen, waarin zij resp. worden opgebouwd en weer ontbonden, beantwoorden, door het principiële behoud van de grondstructuur van kern en plasma bij een volkomen labiliteit van de benutte stoffen, zo weinig aan de gewone chemische omzetting of zelfs aan het spontane verval van de radioactieve stoffen, dat de zgn. “levende stof” zich principieel schijnt te onttrekken aan een gesloten fysisch-chemische determinering.

De zgn. biologische onzekerheidsrelatie van Bohr

Om volkomen gedetermineerde chemische verbindingen uit de cel te kunnen *isoleren* moet men de desbetreffende regionen eerst “doden”. Deze stand van zaken heeft de grote Deense fysicus Niels Bohr trachten te benaderen naar analogie van de door Heisenberg

¹ Woltereck, *Grundzüge einer allgemeinen Biologie*, (1932) S.310.

geformuleerde “onnauwkeurighedsrelaties”, welke zich o.a. bij de plaats- en snelheidshetepaling van het elektron in het elektromagnetische veld bleken voor te doen. Gelijk de plaatsbepaling van zulk een elektron onzekerder wordt, naarmate men zijn snelheid nauwkeuriger tracht vast te stellen en omgekeerd, zo vindt volgens Bohr de fysisch-chemische determinering van de “levende stof” haar nauwkeurigheds grens in het leven zelf.² [mP028]

Met deze zgn. “biologische onzekerheidsrelatie van Bohr” is uiteraard het ons hier interessender wijsgerig structuurprobleem nog niet opgelost; maar zij betekent niettemin een grote winst voor de biochemie, die tot nu toe nog steeds van een deterministische idee van natuurwet uitging, een opvatting, welke door de moderne fysica reeds principieel is prijsgegeven. Op pregnante wijze formuleert zij de grenzen van een mathematische-causale determinering tegenover de interne fysisch-chemische constellatie binnen het levend organisme. [aP490]

Deze grenzen moeten door de individualiteitsstructuur van dit laatste zelf gesteld zijn. Slechts bij de hogere, uiterst gecompliceerde organische verbindingen als globuline, nucleïne, albumine, enz. is het tot nu toe onmogelijk gebleken vaststaande structuurformules op te stellen. En dit neemt niet weg, dat het aan de scheikunde sinds Wöhlers beroemde synthese van urinstof (1828) gelukt is tal van organische verbindingen synthetisch te bereiden en dat zij sinds de ontdekking van de rol van de katalysatoren³ in het gistingproces zelfs een heel eind gevorderd is in de ontsluiting van het geheim, hoe het levend organisme bij zijn organische productie van deze stoffen te werk gaat, voor zover dit proces althans fysisch-chemisch is te benaderen, omdat de centrale rol van de *levensfunctie nu eenmaal niet valt te negeren*. [mP029]

Hoe verhoudt zich Bohrs biologische onzekerheidsrelatie tot de resultaten van de organische scheikunde?

De vraag is dus: *Hoe verhoudt zich Bohrs onzekerheidsrelatie tot de resultaten van de organische scheikunde?* Deze vraag kan niet tot bevredigende oplossing worden gebracht zonder dat wij inzicht krijgen in het wijsgerig structuurprobleem inzake de verhouding van de fysisch-chemische verbinding in het algemeen tot de eigenlijk *biochemische* constellatie binnen de individualiteitsstructuur van het levend organisme.

Het levend organisme als deelstructuur van het lichaam in de zin van een enkaptisch structuurgeheel

En daarbij moeten wij van meet af op de voorgrond stellen, dat wij onder “levend organisme” niet een individueel wezen als een plant, een dier of een mens verstaan, maar een *typisch biotisch gekwalificeerde individualiteitsstructuur* binnen een nog nader te onderzoeken *enkaptisch structuurgeheel*, waarin de bedoelde wezens fungeren en dat wij als hun “lichaam” zullen leren kennen.

Men mene weer niet, dat wij hiermee een gekunstelde onderscheiding invoeren.

Zij hangt onmiddellijk samen met het inzicht, dat het “levend lichaam” niet in een *enkelvoudige* structuur is opgebouwd, en dat het dus niet met zijn “levend organisme” mag worden vereenzelvigd. [mP030]

² Vgl. de beschouwingen van Bohr o.a. in het tijdschrift *Naturwissenschaften* 21, 245 (1933).

³ Onder “katalysator” verstaat men een stof, die bij andere verbindingen een chemische reactie te weeg brengt, zonder zelf daaraan deel te nemen. Het gistingproces bleek een katalytisch proces te zijn, waarin als katalysator een complex van op zichzelf niet-levende stoffen fungeert, die niettemin door een levend organisme worden geproduceerd.

Het scholastisch-thomistisch substantiebegrip en de vereenzelviging van het levend organisme met het bezielde lichaam.

Reeds eerder vermeldde wij (in [een voet]noot [22, hoofdstuk 7 §3]) Hoenens opvatting ter zake, die de thomistische zienswijze pregnant samenvat: “In de mixta, die levende wezens zijn, kunnen de stoffelijke componenten, de elementen dus ook, niet actueel aanwezig zijn: een levend wezen, omdat [aP491] het éne substantie is, kan niet een aggregaat van substanties zijn; het heeft de substantiële eenheid, die het *ens* eigen is”.

Wij weten thans ook, dat deze, aan het thomistisch substantiebegrip georiënteerde, opvatting van een onaanvaardbaar dilemma uitgaat en dat de erkenning van het actueel, schoon gebonden, voortbestaan bv. van anorganische verbindingen in het levend lichaam allerm minst tot de solutie behoeft te voeren, dat het laatste slechts een “aggregaat” en geen individueel geheel van eigen totaliteitsstructuur zou zijn.

De vraag, of alle bestanddelen van het levend lichaam inderdaad “levend” zijn in subjectieve zin, is niet vanuit een a-prioristische metafysica te beantwoorden.

Zij moet in de weg van empirisch onderzoek aan de feiten worden getoetst, want het gaat hier om concrete standen van zaken in de tijdelijke werkelijkheid.

Alleen is het niet zó gesteld, dat zij door empirisch onderzoek onafhankelijk van wijsgerige inzichten in de *structuur* van de werkelijkheid *wetenschappelijk* zou kunnen worden beantwoord.

De *levensverschijnselen* kunnen niet wetenschappelijk worden verstaan los van de *structuur*, waarin zij zich openbaren, en zodra dit eigenlijk structuurprobleem aan de orde komt, maakt zich ook het verschillend [mP031] wijsgerig inzicht en in dieper zin het principieel verschil in religieus uitgangspunt geldend.

Wanneer men echter van thomistisch standpunt decreteert: Het levend lichaam moet in *al* zijn bestanddelen *leven*, want dit is een noodzakelijke consequentie van het thomistisch-aristotelisch substantiebegrip, dan heeft men op dit punt het empirisch onderzoek feitelijk overbodig verklaard. Dit kan ons dan in dit opzicht niets meer leren en zie daar een “a-priorisme”, dat geen enkele vakwetenschap zich kan laten welgevalen.

De onderscheiding van levende en niet levende bestanddelen in het cellichaam heeft zich nu eenmaal vanuit het empirisch onderzoek aan de biologie opgedrongen. Zij berust op een hechte feitelijke grondslag en ze heeft met atomistisch-mechanistische concepties van het “levend wezen” als zodanig niets van doen.

Wij hebben dus in onze eigen theorie met deze gegevens rekening te houden. Al kunnen wij er uiteraard niet aan denken ook maar bij benadering te trachten een indruk te geven van de resultaten van het zeer gedifferentieerde wetenschappelijk onderzoek aangaande de bestanddelen van het cellichaam, iets waartoe wij ons trouwens niet bevoegd achten, en al moeten wij bovendien op de voorgrond stellen, dat deze resultaten nog allerm minst een gesloten karakter dragen, waar nog zoveel belangrijke problemen tot nu toe door de wetenschap niet konden worden opgelost, wij dienen althans vaststaande gegevens, die voor het ons bezighoudend structuurprobleem van essentiële betekenis zijn, in ons onderzoek te benutten. [mP032]

De kernhoudende cel als kleinste zelfstandig levensvatbare eenheid

Allereerst moeten wij dan vaststellen, dat de cel met haar kern- en [aP492] plasmasfeer de kleinste zelfstandig levensvatbare eenheid is, welke men tot nu toe heeft kunnen ontdekken. Wel staat vast, dat in de lichamen van hogere, in het bijzonder van dierlijke, organismen en a fortiori in het menselijk lichaam vele niet-cellulaire levende weefsels (als pezen, fibrillen, cuticulavormsels enz. enz.) voorkomen, die actief aan de levensfunctie van het organisme deel hebben. Wel is niet te ontkennen, dat men zelfs bij de eencellige wezens (foraminiferen, radiolariën enz.) een vaak zeer gecompliceerde

extracellulaire vertakking (het zgn. exoplasma) van het eigenlijk cellulaire plasma (endoplasma) heeft gevonden, waarin bewegings-, verterings-, prikkelprocessen e.d. zonder contactbetrekking met het endoplasma verlopen. Evenmin, dat al zulke exoplasmatische, niet-cellulaire bestanddelen de essentiële subjectieve levenskenmerken vertonen van autonome deling, vermeerdering, prikkelbaarheid enz. enz., zij het al in minder intensieve mate dan de plasmatische, cellulaire organen. *Maar zonder verbinding met echte cellen zijn deze exoplasmatische bestanddelen niet levensvatbaar gebleken.* In dit opzicht verhouden zij zich tot het levend celorganisme niet anders dan de talloze kleinere levende eenheden, welke in dit laatste zelf zijn te onderscheiden.

Want ook deze zijn, gelijk wij nog zullen zien, voor hun subjectieve levensfunctie aangewezen op het totale celorganisme.⁴

Bij de bacteriën en eencellige blauw-groene algen is weliswaar [mP033] geen eigenlijke celkern aan te tonen, maar hier vervult een meer diffuse centrale kernsfeer dezelfde rol.

Het typisch fysisch-chemisch aspect van de celstructuur

Uit fysisch-chemisch oogpunt treft ons nu in de eerste plaats deze bijzonderheid, dat verreweg de meeste levende cellen naar haar stoffelijke opbouw zgn. *colloïdale* stelsels zijn, d.w.z. dat zij niet *eigenlijke* “oplossingen” en ook niet slechts grove suspensies, resp. emulsies van stoffen bevatten, maar in een typische tussentoestand van stofverdeling verkeren, die een zo buitengewoon ingewikkelde structuur van de fysisch-chemische functies eerst mogelijk maakt, als we in de interne sfeer van de biosystemen zien optreden. Een colloïdale menging bevat de opgeloste stof in zo fijne verdeling, dat deze stof een enorme oppervlakteontwikkeling verkrijgt, die de gewone (macroscopische) toestand miljoenen malen overtreft, en toch anderzijds niet zo ver gaat, dat alle specifieke eigenschappen, welke de betrokken stof in grotere dimensies vertoont, verloren gaan, wat bij moleculaire verdeling, gelijk ze in de *echte* oplossingen bestaat, wel het geval is. Aan deze grote oppervlakten hangen enorme elektrische ladingen. Vandaar dat de colloïden zeer “gevoelig” zijn voor veranderingen van de elektrische toestand, maar ook voor temperatuurveranderingen enz.⁵

Het protoplasma kan als colloïdaal stelsel in omkeerbare (“reversibele”) vorm uit een meer vloeibare in een meer vaste (geleiachtige) toestand, uit de zgn. *sol-* (“solution”) in de *gel*toestand (gelei) overgaan. [aP493]

Ook is vastgesteld, dat colloïdale abiotische stelsels zeer vaak kristallijnen, of halfkristallijnen structuur vertonen, waarbij de structuur van de eigenlijke moleculen zonder scherpe grens in die van microkristallen (molecuulcomplexen) overgaat.

In de tweede plaats treft de in verreweg de meeste gevallen aanwezige zgn. *alveolaire* structuur van het levende celplasma, d.w.z. zijn indeling in een groot aantal van membranen overtrokken “blaasjes” (“alveolen”), hetgeen evenzeer voor de levensprocessen van de grootste betekenis is. [mP034]

De zgn. hylocentrische, kinocentrische en morfocentrische structuur van de levende cel onder fysisch-chemisch aspect (Woltereck)

Maar eerst in de typisch *gecentreerde* opbouw van de levende cel openbaart zich het eigenlijke interne structuurprincipe van haar levend organisme ook onder het fysisch-chemisch aspect van de energetische werking. Het staat vast, dat de gehele stofwisseling, alsmede de groei van het levende protoplasma, en evenzeer de typische organiserende, determinerende en regulerende werkingen vanuit een *centrale sfeer* in het cellichaam werden geregeld en dat de kern (resp. de diffuse kernsfeer), onverschillig of zij zelf als dit

⁴ Vgl. Woltereck, *Grundzüge* S.313 ff.

⁵ Vgl. B. Bavinck, S.340.

werkingscentrum moet worden beschouwd dan wel bloot als voorraadruimte voor de benodigde stoffen dienst doet, in elk geval aan deze centrale functie deelneemt.

Hier komt dan nog bij de meer passieve rol van de kernstof (de zgn. chromatine) bij de celdeling.

In de tweede plaats staat vast, dat althans in het dierlijk plasma een typisch *intern bewegingscentrum*, het zgn. centrosoma (“centriool”) aanwezig is, van waaruit bijv. het gehele proces van de celdelingen en de voorbereiding daarvan zijn aanvang neemt.⁶

In de derde plaats blijkt het levend organisme van de cel een gecentreerde structuur te bezitten ten aanzien van de productie van typische lichamelijke deelvormen, waarbij zeer waarschijnlijk (biotisch, resp. superbiotisch gekwalificeerde) veldwerkingen een essentiële rol vervullen, gelijk zowel door de school van Gurwitsch als door Woltereck is aangetoond. Op dit laatste, voor het enkaptisch structuurgeheel van het levend lichaam fundamenteel belangrijke, punt komen wij hieronder nader terug.

Door deze drievoudig gecentreerde structuur: de *hylocentrische* (althans bij de dierlijke), *kinocentrische* en de *morfocentrische* onderscheidt zich de levende cel reeds onder het fysisch-chemisch aspect van de energetische werking radicaal van alle fysisch-chemisch [mP035] gekwalificeerde enkaptische totaliteiten (molecuul, kristalrooster).⁷ Zij schijnt een onmiddellijke uitdrukking van de individualiteitsstructuur van het levend [aP494] organisme, waarin de biotische functie de centrale rol van kwalificerende *radicaalfunctie* heeft.

Ook het meest ingewikkeld model van een zgn. polypeptidemolecuul, dat de organische scheikunde (E. Fischer) ontworpen heeft ter benadering van de structuur van een zgn. “levend eiwitmolecuul” vertoont slechts het beeld van een ketenvormige bipolaire binding van aminozuren met vele “radicalen”,⁸ groepen of zijketenen, maar mist principieel de gecentreerde opbouw van het levend celplasma. Voor zekere atomistische opvattingen van het verervingsproces (aanknopen bij de ordening van de “genen” in de chromosomen of kernlissen van de celkern) moge dit model voldoen, het schiet principieel te kort, wanneer men het gehele fysisch-chemisch aspect van het levend celorganisme overziet. Ook de hypothese van de “materialistische” Russische bioloog Koltzoff, volgens welke de “moleculaire bouwstenen van de levende eiwitstof” als kristallen moeten worden opgevat en de assimilatieprocessen in wezen *kristallisatieprocessen* van de in oplossing voorhanden aminozuren en andere eiwitbrokstukken zouden zijn, kan ten hoogste aan de colloïdale stoffelijke opbouw, maar niet aan de typisch *gecentreerde* structuur van het levend plasma recht doen wedervaren. [mP036]

Moleculen en atomair geordende kristalroosters zijn als minimale enkaptische vormtotaliteiten van chemische verbindingen nimmer in deze zin concentrisch opgebouwd.

Het verschijnsel van de twee- of veelkernige cellen

Waar wij bij de protozoën veelkernige cellen aantreffen, is iedere kern het potentiële centrum van een nieuw cellichaam.⁹ Bij vele protozoën is deze veelkernigheid slechts een tijdelijk stadium in verband met de voortplanting.

⁶ Bij de plantencellen ontbreken althans in de regel de centrosoma's. Vgl. E. Küster, *Die Zelle und die Gewebe des pflanzlichen Organismus* (Handbuch der Biologie, hrg. von v. Bertalanffy 1942) Bnd VI, H.1, S.13. Woltereck generaliseert als zoöloog te veel.

⁷ Zie Woltereck §132 en §133.

⁸ Onder “radicaal” verstaat de organische scheikunde een atoomgroep of “rest” uit een verbinding, die bij chemische processen onveranderd in nieuwe verbindingen overgaat. Zo is bv. het ethyl (C_2H_5) een radicaal, dat bij omzetting van alcohol ($C_2H_5.OH$) in jod ethyl ($C_2H_5.J$) behouden blijft.

⁹ Vgl. hierover en over het onmiddellijk volgende de verhandeling van E. Reichenow *Protozoa* in Handbuch der Biologie, hrg. v. L.v. Bertalanffy, Bnd. VI blz.2 (1942) S.49 ff.

Vgl. over de veelkernige plantencellen E. Küster, t.a.p., S.6.

Deze protozoën vermeerderen nl. door een reeks van kerndelingen hun aantal kernen, om ten slotte in zoveel nieuwe individuen uiteen te vallen als kernen voorhanden zijn. De kerndeling vervult hier dus dezelfde rol als de celdeling bij de metazoën (veelcellige wezens).

Andere protozoën zijn gekarakteriseerd door het blijvend bezit van meerdere of zelfs talrijke gelijksoortige kernen; het zonnediertje (*actinosphaerium*) kan zelfs meer dan 100 bevatten!

Snijdt men dan het eencellig lichaam in stukken, dan blijkt, dat zulke cytoplasmastukken, die ten minste *een* kern bevatten, zich weer tot een volkomen individu kunnen vormen.

Iedere afzonderlijke kern is dus weer het centrum van een haar functioneel toegeordende sfeer van het protoplasma.

Het veelkernige cellichaam blijkt in dit geval verschillende gecentreerde eenheden te omvatten, die elk voor zich tot een nieuw cellichaam [aP495] kunnen worden. Sachs noemde zulk een potentiële eenheid van kern en protoplasmasfeer *energide*. Tenslotte is er nog een vorm van meerkernigheid, waarbij de kernen ongelijksoortig zijn. Zo bezitten alle infusoriën (cilioforen) ten minste twee kernen, die wegens hun onderling zeer verschillende grootte als *grote* en *kleine* kern worden onderscheiden. [mP037]

De betekenis van dit verschijnsel wordt duidelijk, wanneer wij de dubbele functie van de celkern in het oog vatten.

Zij is, gelijk wij later zullen zien, enerzijds drager van de erfactoren en heeft bovendien een bepaalde centrale taak bij het verloop van de levensprocessen. Bij de veelcellige wezens valt de eerste taak aan de kernen van de onbeperkt tot voortplanting bekwame geslachtscellen, de tweede aan die van de overige lichaamscellen ten deel. Bij de meeste protozoën zijn beide functies in één kern verenigd. Bij de cilioforen daarentegen zijn zij aan twee verschillende kernen toegewezen. De kleine (*micro-nucleus*) is de *generatieve*, de grote (*macro-nucleus*) de *somatische* kern. Dezelfde arbeidsverdeling, welke zich bij de veelcelligen over bijzondere cellen uitstrekt, is bij deze maximaal georganiseerde protozoën binnen het kader van de eencelligheid, tenminste met betrekking tot de *kernen* doorgevoerd. Gelijk uit de geslachtscellen van de metazoën de verschillende orgaancellen voortkomen, zo ontstaan uit nakomelingen van de kleine kernen de grote kernen van de cilioforen.

Aan de gecentreerde opbouw van het cellichaam doet dus ook het verschijnsel van de twee- of veelkernigheid nergens afbreuk. [mP038]

De kleinste levende eenheden binnen de celstructuur

Nu kan men natuurlijk van atomistische zijde tegenwerpen, dat men voor een juiste vergelijking met anorganische stoffen niet van de levende cel als geheel moet uitgaan, maar van de kleinste levende eenheden *binnen* de celstructuur. Dat er in de cel talloze onderdeeljes aanwezig zijn, die de essentiële eigenschappen van het levende plasma: assimilatie (autonome reproductie), groei, deling, autonome prikkelreacties, vertonen, hebben wij reeds opgemerkt. Uitgaande van dit onbestrijdbare gegeven zocht men naar “elementaire bouwstenen” (bioforen) van het levend plasma, die men dan onder verschillende benamingen als biomoleculen (Verworn), miscellen (Nägeli), vitulen (A. Meyer), protomeren (Heidenhain) invoerde.

Maar men heeft niet onbetwistbaar kunnen aantonen, dat dergelijke minimale celdeeltjes ook buiten het verband van de levende cel levensvatbaarheid bezitten. Het blijft er dus bij, gelijk in het bijzonder Woltereck op de voorgrond heeft gesteld, dat de typisch *bio-chemische* en *bio-fysische* processen de typisch gecentreerde structuur vertonen, welke wij hierboven kort in het licht stelden en waarvoor de niet-biotisch gekwalificeerde scheikundige verbindingen en haar minimaal enkaptisch vormgeheel ons geen analogon leveren.

De onderscheiding van een centrale kern- en een perifere plasmasfeer blijft voor het fysisch-chemisch aspect van de levende cel *fundamenteel*. [aP496] [mP039]

De niet-levende bestanddelen van het cellichaam en hun enkaptische binding.

Anderzijds staat vast, dat volstrekt niet alle complexen, die in het cellichaam aanwezig zijn, subjectief aan de levensfunctie van het organisme deel hebben. Zo heeft het zeker geen zin aan te nemen, dat anorganische verbindingen als water, dat verreweg het grootste bestanddeel van de plasmastof vormt, binnen het plasma subjectief aan het leven van het organisme deel zou hebben. Hetzelfde geldt bv. voor het koolzuur, dat in het levend lichaam zulk een fundamentele rol speelt, enz. enz.

De neothomistische opvatting, volgens welke zulke “stoffelijke componenten” in de “levende mixta” niet meer actueel aanwezig kunnen zijn, berust, gelijk we zagen, op zuiver a-prioristische metafysische overwegingen. Wanneer men niet van het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip uitgaat, is er werkelijk geen enkele grond aan te voeren voor de opvatting, dat in de colloïdale menging van het plasma, bv. het water plotseling zijn interne eigenaard zou verliezen en in “levende stof” zou opgaan. De watermoleculen gaan in *colloïdale* mengsels niet te niet.

Hier kan slechts van een enkaptische binding binnen meer complexe, resp. hoger gekwalificeerde structuren sprake zijn, en wel van een *complexe enkapsis*, omdat immers het watermolecuul zelf reeds een enkaptisch structuurgeheel is, waarin elementen en hun chemische verbinding de enkaptische bestanddelen vormen.

Ook de door de levende cel in haar typisch gecentreerde structuur geproduceerde “enzymen” of “fermenten” (giststoffen), die als organische katalysatoren naar alle waarschijnlijkheid zulk een grote rol in de assimilatie- en dissimilatieprocessen spelen, kunnen niet tot de levende [mP040] complexen worden gerekend. Dit laatste kan niet redelijkerwijze meer betwijfeld worden sinds in 1896 Buchner daarvoor zijn beroemd experimenteel bewijs leverde, al hebben latere onderzoekingen geleerd, dat het gistingsproces toch een ingewikkelder gebeuren is, dan het na Buchners ontdekking op het eerste gezicht *scheen*.¹⁰

Niettemin schijnen de enzymen gecompliceerde eiwitverbindingen te zijn, die als zodanig nog steeds slechts als producten van levende organismen bekend zijn, daar hun synthetische samenstelling tot op heden niet is gelukt.

Ook de later te bespreken “organisatoren” zijn bij voortgezet experimenteel onderzoek inducerende stoffen gebleken, die ook na doding van deze producerende cellen haar specifieke werking op levende cellen konden oefenen.

Als niet-levende bestanddelen van het cellichaam worden ook beschouwd de vacuolen in het plasma, de sapruimte van de (“rustende”) kern, de nucleolen (of zekere soorten van nucleolen, d.z. de talrijke “kernlichaampjes” binnen de kern) en andere “paraplasmatische” stoffen.¹¹

Een bijzondere plaats onder de niet-levende bestanddelen nemen de typische mineraalvormsels van de eencellige wezens in, die door het protoplasma [aP497] aan de periferie worden afgescheiden. Hun typische interne structuur onderzocht ik reeds in het derde boek van de *Wijsbegeerte der wetsidee*. De kiezelzurenskeletten van de rhizopoden, resp. de kalkskeletten of -schalen van de foraminiferen en kalkalgen vertonen van type tot type bijzondere gestalten die niets van doen hebben met de fysisch-chemisch [mP041] gekwalificeerde kristalvormen van kiezelzuur en calciumcarbonaat.

Woltereck merkt op, dat wanneer de Si O₂-vormsels van de radiolariën uit Si O₂ kristallen samengesteld waren, men deze dierlijk gekwalificeerde producten als

¹⁰ Vgl. hierover Bavink, S.348 ff en Woltereck, S.334.

¹¹ Zie Woltereck, S.356.

aggregaatvormen zou kunnen opvatten, welker gecompliceerde vormwetmatigheid op de kristalleringswetten van de kiezelzuren zou berusten. In werkelijkheid echter produceren de plasma's van de straaldijsjes duizenden van specifieke kiezelgestalten, die alle van de vormwetten van het mineraal kiezelzuuranhydriet afwijken.¹² Naar hun interne structuur zijn deze *vormsels* ongetwijfeld door een typische biotische, resp. psychische *objectfunctie* gekwalificeerd, hetgeen zich in hun typische vormwetmatigheid uitdrukt, maar zij zijn zelf reeds *enkaptische vormtotaliteiten*, die op haar beurt als enkaptische *bestanddelen* van het levend *cellichaam* optreden.

Zij zijn echter, evenmin als de anorganische bestanddelen, de enzymen, de organisatoren en de niet-levende zgn. paraplasmatische bestanddelen, als delen van het levend *celorganisme* te vatten, omdat vaststaat dat zij niet *leven*.¹³

Als werkelijke kleinste delen van dit laatste kunnen slechts in aanmerking komen de subjectief biotisch gekwalificeerde zgn. bio-elementen van plasma en kern in hun organische samenhang binnen een uiterst gedifferentieerd, gecentreerd levensgeheel. [mP042]

Bestaan er biomoleculen?

Zijn deze “bio-elementen” echter zelf nog als “moleculen” van chemische verbindingen, zij het dan als *biomoleculen* te karakteriseren?

Wij hebben het uit ongelijksoortige atomen samengestelde molecuul van een chemische verbinding slechts leren kennen als een typisch, *fysisch-chemisch gekwalificeerd*, *enkaptisch vormgeheel*, dat zowel de specifieke atomen als hun typisch-chemische verbinding als enkaptisch gebonden bestanddelen omvat.

Nu zijn weliswaar de grenzen tussen moleculen en kristallen niet scherp te trekken en kan men bij de hogere organische verbindingen de uit ketens van dubbelmoleculen opgebouwde minimale vormgehelen met recht quasi-kristallijnen moleculen noemen. Maar ook voor zulk een zgn. polypeptidemolecuul blijft het hier boven gezegde gelden.

De invoering van het begrip “biomolecuul” moet daarom reeds op het eerste gezicht innerlijk *tegenstrijdig* worden genoemd. Want door de [aP498] *biotische kwalificatie* zou het molecuul noodzakelijk ophouden het minimale vormgeheel van een chemische verbinding te zijn.¹⁴

Nu mene men vooral niet, dat wij hier in een scholastisch a-prioristisch begrippenrealisme zouden terugvallen.

Het gaat hier inderdaad niet om het wringen van de werkelijkheid in a-prioristisch geconstrueerde metafysische begrippen, maar integendeel om *zakelijke* standen van zaken in de werkelijkheid zelf.

De zaak is nl. deze, dat een molecuul van een typisch chemische verbinding, hoe gecompliceerd en labiel ook naar zijn atomenbinding geconstrueerd, *als zodanig nimmer* [mP043] *in subjectieve zin levend kan zijn*, doch alleen een *enkaptische functie* in het organisch levensgeheel kan vervullen.

¹² Woltereck, S.118/9; Onder “anhydriden” verstaat de scheikunde gemengde verbindingen, die uit hydraten, zuren of basen door waterverlies ontstaan. Het woord is afgeleid van het Griekse anhydros (waterloos).

¹³ In het derde boek van mijn *Wijsbegeerte der wetsidee* wordt de onderscheiding van cellichaam en levend celorganisme nog niet gemaakt, omdat hier de theorie van het enkaptisch structuurgeheel nog niet werd ontwikkeld.

¹⁴ Woltereck, S.318, die overigens voortreffelijke beschouwingen over de verhouding van de chemische verbinding tot de biochemische constellatie levert, wil ten slotte toch de term “biomolecuul” laten gelden, “weil durch die vorgesetzte Silbe deutlich gemacht wird, dasz es sich nicht um Moleküle im Sinne der Chemie, sondern um etwas diesen nur Vergleichbares handelt.” Ik acht dit echter niet aanbevelingswaardig, omdat door zulk een innerlijk tegenstrijdige terminologie de begripsverwarring in de hand wordt gewerkt. Wij zullen nog zien, dat zij Woltereck zelf parten heeft gespeeld.

De grond van deze stand van zaken is dat ook het meest gecompliceerde molecuul naar zijn innerlijke structuur fysisch-chemisch moet zijn gedetermineerd in de zin van een innerlijk gesloten constellatie.

In de biochemische constellatie gaat het echter niet om de interne structuren van stoffen, maar om biotisch gerichte fysisch-chemische functies van stoffen, die in het assimilatie- en dissimilatieproces de instandhouding van het levend lichaam als geheel dienen, en in die zin fysisch-chemische functies van het levend organisme zelf, maar geen interne functies van de opbouwstoffen zijn.

De moleculen zelf mogen daarbij innerlijk fysisch-chemisch gedetermineerd zijn, maar de eigenlijk biochemische constellatie is eerder als een *volstrekt open dynamisch* stelsel, als een *proces* te vatten.

In het licht van onze structuurtheorie is deze stand van zaken aldus te karakteriseren: *In de interne structuur van een levend organisme is de fysisch-chemische constellatie noodzakelijk ontsloten door de subjectieve levensfunctie; zij moet diens gevolge volkomen open, dynamisch en labiel blijven.* [mP044]

Deze gehele interne fysisch-chemische constellatie binnen de structuur van het levend celorganisme staat onder de typische leiding van zgn. *bio-impulsen*, die nimmer zuiver fysisch-chemisch zijn te verklaren, maar steeds door de subjectieve levensfunctie van het organisch geheel zijn gekwalificeerd, al hebben zij noodzakelijk ook haar *fysisch-chemisch aspect*. Het staat weer vast, dat in de balans van opname en afgifte van energie deze bio-impulsen, wegens hun minimaal energieverbruik kunnen worden verwaarloosd en dat zij een spontaan karakter bezitten.

Bohrs biochemische onzekerheidsrelatie komt dus in onze theorie van de enkapsis volkomen tot haar recht, maar ze wordt hier tegelijk nauwkeurig *structureel* gelokaliseerd. De biochemische constellatie *begint* precies daar, waar de moleculaire, resp. quasi-kristallijne vormstructuren [aP499] van de organische stoffen *eindigen*, maar de laatste zijn daarmee in het enkaptisch structuurgeheel van het levend cellichaam niet *uitgeschakeld*, maar slechts *enkaptisch gebonden*. Zonder molecuulvorming zou geen biochemische constellatie kunnen optreden: het levend organisme maakt gebruik van de *variabele* (d.i. *externe*) fysisch-chemische functies van de moleculen, door deze functies in zijn eigen sfeer in te schakelen en ze door zijn bio-impulsen te ontsluiten in gerichtheid op de typische levensbestemming van het geheel. [mP045]

Dat in het levend weefsel inderdaad moleculair-kristallijne structuren van organische stoffen aanwezig zijn, kan thans wel als vastgesteld gelden, sinds het in de laatste tijd gelukt is door een grote verbetering van de techniek van de röntgenbestraling bij een belichtingsduur van slechts 10 minuten voldoende duidelijke Laue-diagrammen van levende zenuw- en spierweefsels te verkrijgen, waarbij de bestraling althans bij de eerste noch de prikkelbaarheid, noch het geleidingsvermogen van het weefsel vermindert.¹⁵

Zo weten wij thans ook met zekerheid, dat pezen naar haar stoffelijke structuur uit vezelgewijze geordende echte kristallen met zeer grote moleculen opgebouwd zijn.

Wij weten thans, dat bij de samentrekking van de spieren ketenvormige eiwitmoleculen (myosinmoleculen) een werkzame rol spelen, waarbij deze uit de in rustende toestand normaal opgevouwen (X vorm) in een sterker gevouwen vorm van supercontractie overgaan.¹⁶

Maar over de functies van deze reuzenmoleculen *in de interne biochemische constellatie* leert ons de molecuulstructuur als zodanig niets.

¹⁵ Vgl. hierover uitvoerig de interessante verhandeling van Francis O. Schmitt, *Erforschung der Feinstruktur tierischer Gewebe mit Hilfe der Röntgenstrahleninterferenz-Methoden* in *Naturwissenschaften* 25 Jrg. 1937 S.709 f.

¹⁶ Zie t.a.p.

De impulsen, die de samentrekking opwekken, zijn uit de laatste nimmer te verklaren. [mP046]

Het probleem van het zgn. levend eiwit een vals gesteld probleem

Voor zover ik mij daarover een mening mag veroorloven, geloof ik dan ook, dat het probleem van het zgn. “levend eiwit”, dat tot op de huidige dag de biochemie gevangen houdt, *principieel* onoplosbaar, wijl verkeerd gesteld is, al is men sinds Haeckels dagen heel wat kritischer geworden ten aanzien van de eisen van een zgn. biosynthese.

“Eiwitstoffen” moeten als, zij het al hoogst gecompliceerde en labiele, chemische verbindingen in beginsel fysisch-chemisch zijn te determineren in haar moleculaire structuur en het vinden van de uiteindelijke structuurformules mag door de wetenschap nimmer als een principieel onmogelijke taak worden beschouwd, zelfs al moet op grond van de röntgenanalyse worden geconstateerd, dat deze hogere organische verbindingen in het geheel geen moleculen van vaststaande, maar veeleer van wisselende grootte vormen. Voor zover zich ook hier een “onzekerheidsrelatie” bij de determinering geldend maakt, een punt, waarop in het bijzonder Bernard Bavink in de vijfde druk van zijn bekend werk [aP500] de nadruk legde,¹⁷ kan dit toch in geen geval de *biochemische* van Bohr zijn.

Want het plasma-eiwit met zijn colloïdale eigenschappen kan, hoewel tot nu toe slechts als organisch product van het levend organisme bekend, toch als chemische verbinding van het levend organisme worden losgemaakt en is - onder behoorlijke bescherming tegen micro-organismen - onbepaald houdbaar of duurzaam. Het kan dus als zodanig niet door de subjectieve levensfunctie *gekwalificeerd* zijn.

Gesteld dus dat de organische scheikunde te eniger tijd er in slaagt definitieve structuurformules te vinden en ook de hogere organische verbindingen synthetisch samen te stellen, dan zou zij nog steeds de eigenlijk biochemische [mP047] constellatie niet hebben getroffen en niet verder zijn gekomen dan tot de synthese van een “levenloze stof”.

Nu gaat het volgens de moderne opvattingen van een mogelijke biosynthese niet om de samenstelling van zgn. eenvoudige eiwitstoffen (proteïne), hetgeen reeds lang mogelijk was, maar om zgn. samengestelde (*proteïde*), die buiten de aminozuren nog andere karakteristieke groepen (zgn. prostetische) bevatten, die uit de eiwitstoffen vaak zonder verandering van het eiwit kunnen worden afgesplitst.¹⁸

Men zoekt dus naar het zgn. *proteïdemolecuul* als element van het levend plasma, dat men langs synthetische weg meent te kunnen samenstellen.

En daarbij houdt men ook rekening met het vereiste van voortplanting, dat aan een levend organisme moet worden gesteld. Woltereck vat het moderne programma van een biosynthese aldus samen: “Man müszte aus kolloidalen Eiweiszsubstanzen lebendiges Plasma herstellen und in diesem Plasma Strukturen erzeugen, die katalytisch wirksame und bei der Teilung sich erhaltende (vererbende) Stoffe enthalten von denen die Determinierung aller Einzeleigenschaften abhängt.” Hij geeft de mogelijkheid toe, dat het eenmaal gelukken zou zulk een stofcombinatie synthetisch samen te stellen, die de verschijnselen van assimilatie en dissimilatie, van wasdom, beweging, deling, prikkelbaarheid, spanning, pleomorfie (veelvormigheid) enz. zou vertonen: “Das alles”, zo schrijft hij, “können wir von Gebilden,

¹⁷ *Ergebnisse und Probleme der Naturw.* S.303 ff., 5^e Aufl. S.303 ff. Men krijgt bij de lezing van Bavinks beschouwingen ter zake sterk de indruk, dat hij deze standen van zaken niet voldoende onderscheidt. Overigens merkt hij zelf S.311 op, dat ten aanzien van de wisselende grootte en afstand van de moleculen in de hogere organische verbindingen waarschijnlijk kwantumtheoretische (golfmechanische) gezichtspunten een belangrijke rol in de verklaring moeten spelen. Dit ligt echter op zichzelf niet binnen de sfeer van de biochemische onzekerheidsrelaties. In de laatste (9e) druk van zijn boek, die na zijn dood door prof. dr. Marc Fierz werd bezorgd, zijn de hier besproken passages weggelaten.

¹⁸ Vgl. E. Lehnartz, *Die chemischen Voraussetzungen des Lebens* in *Handbuch der Biologie* hrg. von dr. L. von Bertalanffy (1942) Bnd I H.4 S.120.

die aus nichtlebenden labilen Verbindungen zusammengefügt sind, möglicherweise erwarten, denn es ist nichts grundsätzlich Neues dabei. Zerfall und Rekonstruktion, Formbildung und Bewegung, Substanzvermehrung (Wachstum) und Teilung, selbst Wiederherstellung (bei Kristallen) und [mP048] eine Art von Reizbaarheid (z.B. Photosensibilität) - das alles kommt im Bereich des Unbelebten vor und wäre hier nur *zusammen gebracht*. Wir können die wenig wahrscheinliche Annahme als richtig oder möglich unterstellen, dasz [aP501] eine solche Addierung vieler lebensartiger Eigenschaften in einer und derselben Substanzkombination zukünftigen Biochemikern gelingen werde.”¹⁹

Maar op twee principiële punten kan volgens hem een poging tot biosynthese nimmer gelukken; 1^e zal zulk een synthetisch geconstrueerd colloïdaal systeem nimmer in het proces van stof- en krachtwisseling, in beweging, verval en vermeerdering nochtans zijn typisch autonome identiteit (zijn “Selbst”, gelijk Woltereck schrijft) bewaren, d.w.z. zijn totaalcomplex van eigenschappen en subjectieve activiteit, die steeds weer veranderingen, omzettingen en producties teweegbrengt, zonder de specifieke totaliteit van het aldus werkende stelsel prijs te geven. Wanneer niet-levende complexen zich veranderen, doordat zij iets nieuws produceren of in hun bestanddelen uiteenvallen, dan *verdwijnen* zij en *iets anders* komt voor hen in de plaats. De vereniging van voortdurende actieve verandering bij gelijktijdige handhaving van het totaalsysteem is volgens hem een volstrekt nieuw, *biotisch* verschijnsel, dat niet door samenvoeging en combinatie van abiotische bestanddelen kunstmatig kan worden in het leven geroepen;

2^e zal zulk een kunstmatig “levend” aggregaat of systeem, zelfs wanneer het op allerlei prikkels zou reageren, [mP049] toch nimmer iets “in zichzelf beleven”, d.w.z. in een toestand van subjectief beleefde prikkeling kunnen komen. Want volgens Woltereck moeten wij, ofschoon wij zulke “Innen-Erregungen” onmiddellijk slechts als gevoelens en wilsstrevingen van het “belevende ik” kennen, toch ook zelfs aan de eenvoudigste levende wezens een *a-psychische beleving* toeschrijven.

Deze laatste hypothese, die door de schrijver in het slotgedeelte van zijn belangrijk werk uitvoerig wordt uitgewerkt, kunnen wij in het tegenwoordig verband buiten beschouwing laten. Zij is, gelijk wij later zullen zien, geheel gegrond in Wolterecks irrationalistisch evolutionistisch uitgangspunt. Wat wij ons onder een a-psychische (dus blijkbaar louter biotische) “beleving” zouden moeten denken, blijft volkomen in het duister. Ook de meest primitieve dierlijke wezens bezitten naar hun aard een primitieve psychische functie, in de zin van uiterst eenvoudige gevoelsgevoelens en gevoelsreacties, gelijk uit de proeven met trompetdiertjes (stentor polymorphus, een infusiediartje, zo genoemd naar zijn karakteristieke trompetvorm) mag worden geconcludeerd. Wanneer men deze diertjes zandkorreltjes van boven af op hun trilhaartjes²⁰ strooit, trekken zij zich telkens samen en rollen zich spiraalvormig met hun lange steel op. Doet men dit meerdere malen, dan maken zij zich los en zwemmen weg. En wanneer men het experiment behoorlijk lang met dezelfde diertjes herhaalt, dan nemen zij reeds de eerste maal, dat men de proef aanvangt, de vlucht. Deze gedraging, kan, hoe voorzichtig men ook met antropomorfe verklaringen in de dierpsychologie moet zijn, moeilijk meer uit louter biotische prikkelreacties worden verklaard. Bij plantaardige wezens zijn zulke [aP502] actieve gedragingen, die de grenzen van de biotische prikkelreacties te buiten gaan, niet bekend. [mP50]

Wij hebben dan ook de dieren tot de psychisch, de planten tot de biotisch gekwalificeerde wezens gerekend, een opvatting, die wij later nog uitvoerig zullen verdedigen.

¹⁹ t.a.p. S.521.

²⁰ Deze trilharen of ciliën, zijn bewegingsorganen, die onder de protozoën karakteristiek zijn voor de infusoriën. Deze worden daarom “cilioforen” genoemd. Vgl. E. Reichenow, *Protozoa in Handbuch der Biologie*, hrg. v. Bertalanffy Bnd. VI H.2 S.57 ff.

Het heeft o.i. nu zeker geen zin ook bij de laatste van (zij het al a-psychische) belevingen te spreken, omdat zij blijkbaar een intern biotisch gekwalificeerd reactiecentrum op prikkels bezitten. In dit geval zouden *leven* en *beleven* in hetzelfde modale vlak liggen en valt het bovendien niet in te zien, hoe men deze beide nog principieel zou kunnen onderscheiden.

Ik voor mij geef er de voorkeur aan van “beleving” alleen bij de mens te spreken, omdat zij m.i. een zgn. actstructuur van het lichaam onderstelt, die op een *ik*centrum betrokken is, waarvan alleen bij de mens kan worden gesproken. Doch dit punt kan eerst in het antropologisch deel aan de orde komen.

Daarentegen is Wolterecks eerste argument tegen de mogelijkheid van een biosynthese m.i., reeds op zichzelf afdoende. Want hier is impliciet het typisch-principieel onderscheid tussen een fysisch-chemisch gekwalificeerde en een biochemische constellatie aangegeven: Ook onder fysisch-chemisch aspect vertoont het levend organisme die merkwaardige gecentreerde totaliteitsstructuur, die zich handhaaft in de continue verandering van de enkaptisch gebonden chemische verbindingen en dus nimmer is te vergelijken met een chemische omzetting, een spontaan verval van radioactieve elementen of de “groei” van een kristalvorm in de moederloog. Deze gecentreerde structuur, waardoor het levende celorganisme als zodanig zijn biotisch gekwalificeerde identiteit bewaart, vindt haar noodzakelijke keerzijde in de volkomen fluiditeit van de fysisch-chemisch gekwalificeerde opbouwstoffen in haar enkaptische functie binnen het levend organisme.

In hoeverre kunnen fysica en chemie in de biochemische constellatie van het levend celorganisme doordringen?

In hoeverre kunnen nu, fysica en chemie met haar eigen fysicale en chemische methoden verder in deze biochemische constellatie doordringen? [mP052]

Alleen in zoverre, als zij de individualiteitsstructuur van het levend celorganisme aan haar fysisch-chemisch onderzoek ten grondslag leggen, d.w.z. beginnen met aanvaarding van de waarheid, dat de bedoelde constellatie van een geheel bijzonder structuurtype is, dat als zodanig niet te herleiden valt tot de fysisch-chemisch gekwalificeerde structuren, die in de moleculen en kristalvormen van de “stoffen” tot uitdrukking komen. [inlas begin] [mP051]

De grens voor de toepassingsmogelijkheid van de specifieke methoden van de fysica en scheikunde, die aan de atomaire, moleculaire en kristalstructuren van de stoffelijke bestanddelen zijn georiënteerd, ligt dan natuurlijk niet bij de zgn. organische stoffen. Want ook deze zijn als specifieke *stoffen* fysisch-chemisch gedetermineerd. Zij ligt veeleer op dat kritieke punt, waar in het interne fysisch-chemisch bedrijf van het [aP503] levend organisme in het geheel niet meer bepaalde *stoffen*, maar slechts door de levensfunctie ontsloten fysisch-chemische *functies* van opbouwstoffen in het geding komen, die door de structuur van het levend celorganisme zelf bepaald zijn.

Om inderdaad de *biochemische* constellatie op het spoor te komen, moeten fysica en chemie de levende cel in haar eigen “laboratoria” opzoeken en niet haar stoffelijke producten, maar haar typische *productiewijze* naspeuren.

Het gaat hier primair om de *processen*, niet om hun *stoffelijk resultaat*.²¹

Hierbij staat vast, dat de wijze, waarop de levende organismen de stoffelijke bestanddelen van het lichaam opbouwen en weer uiteen doen vallen, in het algemeen van de in het chemisch laboratorium gebruikelijke zeer verschilt. Om slechts één karakteristiek onderscheid te noemen, bewerkt het organisme de assimilatie- en dissimilatieprocessen

²¹ Driesch, *Phil. des Organischen* (2^e Aufl. 1921) S.200 merkt op: “die Wirkung des Fermentes, wenn es einmal da ist, ist chemisch... Das heisst nun natürlich nicht, dass aller Stoffwechsel chemischer Natur sei”. Driesch kent, gelijk we later zullen zien, geen eigenlijke *biochemische* constellatie. Hij heeft echter scherp gezien, dat slechts het *proces* van de fermentvorming typisch met het leven in verband staat.

meestal door middel van fermenten of enzymen, terwijl de scheikundige in zijn laboratorium de analyse en synthese van de stoffen door middel van verhitting verricht. Driesch heeft terecht opgemerkt, dat juist op het gebruik van de fermenten van de zijde van het levend organisme het meest merkwaardige kenmerk van de organische stofwisseling berust, nl. dat deze stofwisseling door regulatie in dienst van het levend geheel staat: nu eens grijpt hier een chemische opbouw plaats, dan weer zal elders een chemische ontbinding tot stand komen al naar gelang van de plaatselijke en tijdelijke behoeften.

Een wezenlijke *biochemie* kan dus nooit identiek zijn met de zgn. organische scheikunde. Zij kan eerst beginnen, waar de methoden van de laatste tot het einde toe gevolgd zijn in alzijdige doordringing van de *stoffelijke substraten* van het levend organisme.

Wat hier van de biochemie verlangd wordt is in principe hetzelfde als wat men bv. van de rechtswetenschap moet verlangen, wanneer zij de interne rechtssfeer van een bepaalde samenlevingsstructuur wil onderzoeken.

Zo min het geoorloofd is in de kerkrechtswetenschap de begrippen van de staatsrechtswetenschap over te dragen, zo min is het wetenschappelijk te verantwoorden, de *biochemie* als een bloot onderdeel van de chemie van de organische en anorganische *stoffen* te beschouwen.

Ongetwijfeld zal ook de biochemie, evenals de biofysica, moeten zoeken naar een fysisch-chemische verklaring van de processen. [einde inlas]

Maar altijd zal daarbij de typische kwalificerende *biotische functie* van het levend organisme de grens van deze verklaring vormen. Zo kan bv. een fysicale verklaring van de merkwaardige autonome vormproducties van het levend celorganisme van radiolariën, waarbij niet een alzijdige, maar een tot bepaalde sectoren nauwkeurig begrensde gel- en mineraalvorming plaatsvindt, moeilijk uitkomen zonder het aannemen [aP504] van typische remmende veldwerkingen in het levend plasma, die constant blijven bij de fluïditeit van de bouwstoffen van het plasma en de volkomen plasticiteit van het tussen de geproduceerde vaste ruimtelijke vormen vrij zich bewegend plasma. Maar deze veldwerkingen behoren tot de *ontsloten*, *biofysische* structuur van het levend organisme en worden door de biotische bestemmingsfunctie van dit laatste gericht. Onder fysicaal gezichtspunt behoort zulk een biotisch gekwalificeerd “ruimteveld” (“formeringsveld”) tot een *gegeven* fysische constellatie, die zelf niet meer [mP053] zuiver fysicaal te verklaren valt. Zowel deze typische veldreacties als de katalytische processen in assimilatie en dissimilatie worden door *bio-impulsen* opgewekt, die voor fysica en chemie slechts onder hun fysisch-chemisch aspect toegankelijk zijn.²²

De biotisch gekwalificeerde veldwerkingen zijn alle reeds door haar niet-homogene gecompliceerdheid en spontane opwekking principieel onderscheiden van de eenvoudige krachtvelden van de fysica.

Bestaat er een specifieke levensstof?

Kan het bij deze stand van zaken nog zin hebben te zoeken naar een bijzondere “levensstof” als verwekster van de biochemische constellatie, en die men dan met de term “matrix” of “moederstof” (Woltereck), “kiemplasma”, “idioplasma” of “erfgoed” (Plate) aanduidt?

²² Woltereck a.w. S.458 stelt het verschil tussen de enzymen en hormonen die als bio-impulsen in het levend organisme werken, en de katalysatoren van de niet biotisch gekwalificeerde chemische processen als volgt in het licht: “Ein Katalysator beschleunigt oder hemmt eine ohnehin im Gang befindliche Reaktion. Ein Enzym oder Hormon und im weiteren Sinne ein Bioimpuls bestimmt auch die *Qualität* des Vorgangs (Dies kann möglicherweise durch Unterdrückung der einen und durch Vordering der anderen Teilvorgänge zustande kommen...). Die biotischen Impulse zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen *Erregungszustand* im Plasma oder im Zellverband hervorrufen. Dadurch unterscheiden sie sich sehr von den gewöhnlichen Katalysatoren, die Ostwald einem mechanischen “Schmiermittel” vergleicht, das den Ablauf bestimmter Reaktionen erleichtert.”

Deze vraag wordt zowel door de streng mechanistische als door de neovitalistische richting in de moderne biologie ontkennend beantwoord.

Volgens Koltzoff, een streng materialistisch vertegenwoordiger van de eerste richting, zou de aanvaarding van zulk een bijzondere “biosubstantie” noodzakelijk tot het “vitalistisch” standpunt voeren, dat de levensverschijnselen principieel iets anders zijn dan fysisch-chemische processen en dat de “levensstof” aan de fysisch-chemische wetten onttrokken is.

Maar de grondlegger van het moderne (neo)vitalisme, de beroemde bioloog en wijsgeer Hans Driesch, loochent juist principieel het bestaan van een bijzondere “levende stof” en neemt aan, dat een stof slechts zolang “levend” is, als een “entelechie” controlerend [mP054] op de in zich gesloten fysisch-chemische constellatie inwerkt.²³

De nieuwere opvatting,²⁴ dat er een bijzondere “levensstof” bestaat, die zich principieel onderscheidt van de a-biotische (als zodanig niet-levende) [aP505] en necrobiotische (gedode) stoffen, wil een tussenstandpunt tussen deze beide richtingen innemen.

Woltereck verdedigt dit standpunt reeds op grond van het denkeconomisch beginsel in de wetenschap. Tegen Driesch’ nog nader door ons te onderzoeken entelechiebegrip merkt hij op: “Mir scheint, dasz hier allzu früh für eine unbekannte Eigenschaft des physisch-realen Plasmas eine metaphysische Einführung durch Ausschluss physischer Möglichkeiten bewiesen wird. Die Möglichkeit, dasz die unstreitig vorhandenen elementaren Biospezifika durch eine besondere chemisch-physikalische Situation verursacht werden, ist keineswegs widerlegt, auch nicht durch die bekannten Beweise, die Driesch für die immaterielle Autonomie der Lebensvorgänge formuliert hat. Diese Beweise betreffen nicht die elementaren Vorgänge in der Biosubstanz, sondern die komplizierten Leistungen der Entwicklung, Restitution und Handlung...”²⁵

Hoe over een en ander te denken? [mP056]

²³ Driesch, *Philosophie des Organischen* (2^e Aufl. 1921), S.504: “Eine chemische “lebende Substanz” gibt es auf alle Fälle nicht”.

²⁴ Over de oudere vitalistische opvatting spreken wij zo aanstonds.

²⁵ a.w. S.331.

§5

Het dilemma mechanisme of vitalisme in de biologie, in het licht van het substantiebegrip**De wijsgerige achtergrond van de mechanistische opvatting**

Het dilemma *mechanisme* of *vitalisme*¹ is inderdaad op ons standpunt principieel overwonnen.

De mechanische opvatting, gelijk men die nog steeds bij de grotere meerderheid van de analytisch werkzame biologen verdedigd vindt (vooral de oudere, ik noem slechts de namen van Wilhelm Roux, Goldschmidt, [aP506] Herbst, Rhumbler, Koltzoff), zoekt nog altijd naar een synthese van het levend organisme uit eiwitverbindingen langs zuiver fysisch-chemische weg.² Volgens haar is de colloïdenchemie geroepen alle “raadselen van het leven” te ontsluiten. Zij is geheel geïnspireerd door het klassieke humanistisch wetenschapsideaal, dat naar een volledige beheersing van de werkelijkheid streeft door een gesloten causale determinering ook van de levensverschijnselen.

Daarbij gaat zij, gelijk wij reeds zagen, a-prioristisch uit van een overspanning van het fysisch-chemisch aspect van de werkelijkheid en loochent principieel, dat er een eigengeaard, biotisch aspect bestaat. Zij verstrikt zich noodzakelijk in de antinomieën, die uit de theoretische verabsolutering van een wetskring voortvloeien. [mP057]

Bovendien opereert zij met een deterministisch fysicaal causaliteitsbegrip dat reeds door de moderne fysica principieel is prijsgegeven, ook al mag men de *moderne* “mechanistische” opvattingen niet - gelijk bv. Driesch doet - met een machinetheorie van het leven vereenzelvigen.

De causale gedetermineerdheid van de fysisch-chemische processen vindt naar onderen haar grens in de microstructuur van het atoom. Dit is in de bovengenoemde onnauwkeurighedsrelaties van Heisenberg natuurwetenschappelijk geformuleerd.

Dat op analoge wijze een grens naar boven voor deze gedetermineerdheid gegeven is in de interne fysisch-chemische constellatie binnen de structuur van het levend organisme is, gelijk Bernhard Bavink terecht heeft opgemerkt, dus allerminst in strijd met de stand van de

¹ [mP055] Onder “vitalisme” mag niet, gelijk ook nog Driesch in zijn *Phil. des Org.* 2^e Aufl. S.138 ff. doet, worden verstaan een opvatting, die de eigenwettelijkheid van het biotisch aspect en van de individualiteitsstructuur van het levend organisme handhaaft. Vitalisten mogen alleen diegenen worden genoemd, die de levensfunctie van het levend lichaam op enigerlei wijze verabsoluteren, hetzij ten koste van de niet-levende bestanddelen, hetzij ten koste van het oorspronkelijk karakter van de na-biotische functies, hetzij door haar tot een zelfstandig bestaand iets (een “substantie”) te verheffen. Op alle schakeringen in de mechanistische en vitalistische opvattingen van het levensprobleem kan hier uiteraard niet worden ingegaan. Evenmin op de onderling uiteenlopende moderne pogingen het dilemma hetzij te overwinnen door een “derde mogelijkheid” te openen (de zgn. “Stufentheorieën” of emergentietheorieën van de werkelijkheid: Woltereck, Morgan, Bavink, en het zgn. mnemisme van E. Hering en Semon e.d.), hetzij het voorlopig als onoplosbaar uit te schakelen en nochtans als voorshands puur beschrijvend en “empirisch” criterium van de organische levensverschijnselen op de “ganzheitliche Eigengesetzlichkeit des Organischen” de nadruk te leggen (Gurwitsch met zijn organisch (“ganzheitlich”) veldbegrip, Ungerer, Bertalanffy, Alverdes e.a.) met vermindering van alle “metafysische interpretaties”. Slechts Wolterecks en later Bavinks “Stufentheorie” zullen wij nader onder ogen hebben te zien.

Een uitstekend, zij het summier, overzicht over al deze opvattingen geeft E. Ungerer, *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie. Ihre Geschichte und gegenwärtiger Stand in Handbuch der Biologie* hrsg. von Dr. L. von Bertalanffy Bnd I Heft 3 (1942) S.76 ff.

R. Woltereck geeft min of meer uitvoerige beschouwingen over deze verschillende richtingen in zijn *Ontologie der Lebendigen* (1940), dat als 2^e Bnd. gevolgd is op zijn *Grundzüge der allgemeinen Biologie* en een onderdeel vormt van zijn in 3 Bnd. geconcipeerde *Philosophie der lebendigen Wirklichkeit*.

Voor de geschiedenis van het vitalisme blijft Driesch' *Geschichte des Vitalismus* het standaardwerk.

² Vgl. Rhumbler, *Das Lebensproblem* (1930); Vgl. ook zijn oudere studie, *Das Protoplasma als physikalisches System*, Erg. Physiol. 1914.

moderne fysica en chemie, doch alleen met het a-prioristisch mechanistisch uitgangspunt van de klassieke mathematische natuurwetenschap, dat met de structuur van de werkelijkheid niet in overeenstemming bleek te zijn.

En zo min men mag zeggen, dat de moderne atoomfysica geen echte fysica meer zou zijn, omdat zij het mechanistisch begrip van de natuurwet heeft prijsgegeven, evenmin mag men aan de biochemische constellatie binnen het levend organisme het fysisch-chemisch karakter ontzeggen, omdat zij niet op de wijze van de stofverbindingen volledig fysisch-chemisch is gedetermineerd.

Het modaal aspect, waarbinnen de fysisch-chemische functies zich bewegen, heeft evenals alle andere aspecten geen *star gesloten*, maar een *open* structuur, waarin zich de meest verschillende individualiteitsstructuren kunnen uitdrukken.

Het neovitalisme houdt aan de mechanistische opvatting van het fysisch-chemisch aspect vast

Dit laatste is ook door Driesch en zijn volgelingen niet gezien. De neovitalisten tornen niet aan de grondstelling van de mechanistische theorie (de volstrekte geslotenheid en dus volledige gedetermineerdheid [mP058] van alle fysisch-chemische constellaties, maar zoeken “het leven” aan het mechanistisch causaliteitsbegrip te onttrekken, omdat zij menen *langs* [aP507] *empirische weg* (met name door Driesch’ experimentele bewijzen voor het typisch totaliteitskarakter van de zelfregulatie-, regeneratie- en erfelijkheidsverschijnselen en verder door het bewijs van het totaliteitskarakter van de dierlijke en menselijke handeling) te kunnen aantonen, dat het levend organisme niet als een “mechanisme” uit een blote summatie van reeds gegeven fysisch-chemische elementen valt te begrijpen.

Het neovitalisme tegenover het oudere vitalisme Driesch’ entelechie.

Van het oudere vitalisme, dat somtijds in metafysische zin van het bestaan van een bijzondere “levenskracht” uitging,³ die naast de in de anorganische natuur bekende krachten werd gesteld, en dat telkens a-prioristisch, zonder empirische grondslag decreteerde: “nimmer zullen fysica en chemie er in slagen organische stoffen synthetisch samen te stellen”, onderscheidt het neovitalisme zich juist hierin, dat *het de samenstelling van de materie principieel aan fysisch-chemische determinering overlaat*. Het is voorts gekarakteriseerd door zijn verwerping van het reeds door de wijsgeer Hermann Lotze principieel onmogelijk verklaarde begrip “levenskracht”⁴ als bijzondere energiepotentie en *door zijn experimentele grondslag*.

Het oudere vitalisme hield dus inderdaad vast aan een specifieke “organische stof”, die *aan de fysisch-chemische wetten onttrokken zou zijn* en is tenslotte overwonnen door de geleidelijke fysico-chemische verovering van het gehele gebied van de organische stoffen.⁵ Driesch c.s. hebben daarentegen deze onhoudbare positie prijsgegeven. [mP059]

³ Dat de “theorie van de levenskracht” volstrekt niet bij al haar aanhangers in metafysisch-vitalistische zin was bedoeld en dat zij zelfs in Joh. Chr. Keils geschrift *Ueber die Lebenskraft* (1795) in uitgesproken mechanistische wending wordt verdedigd, is door E. Ungerer aangetoond in zijn *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie* in Handb. der Biologie hrsg. von L. v. Bertalanffy Bnd I Heft 2 (1942) S.54 ff.

⁴ Hermann Lotze, *Leben und Lebenskraft* (1842).

⁵ Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Einleitung in die philosophische Anthropologie (Berlin und Leipzig 1928) S.92.

Driesch' experimentele bewijzen voor het bestaan van een "entelechie"**Het zgn. harmonisch-equipotentieel systeem en de totaalcausaliteit**

De grondlegger van het neovitalisme heeft langs experimentele weg trachten aan te tonen, dat de organische levensverschijnselen als zodanig niet fysisch-chemisch te verklaren zijn, maar dat zij aan een eigen causaliteitstype onderworpen zijn, dat hij als "Ganzheitskausalität" tegenover de mechanistische "Einzelkausalität" stelt. Men kan - gelijk Driesch' beroemde proeven met zee-egeleieren hebben aangetoond - aan de jonge kiemen of, in latere stadia van de ontwikkeling, aan de afzonderlijke kiemdelen willekeurige delen (cellen) op willekeurige plaatsen ontnemen, zonder de bereiking van het typisch eindresultaat: het ontstaan van een volledig organisme, te storen. Men kan de kiemdelen [aP508] verplaatsen of de kiemdelen, zonder ze te doden, deformeren door drukking tussen twee glasplaten, en het totale eindresultaat wordt toch bereikt. En de oerkiemen (eieren) zelf vormen zich uit een oerkiemaanleg door voortgezette deling als een zgn. "harmonisch-equipotentieel systeem", d.w.z. een systeem, waarin alle elementen gelijke aanleg bezitten om in harmonische samenwerking tot het totale eindresultaat te voeren. Ook aan de regeneratie van volwassen organismen liggen volgens Driesch zulke systemen ten grondslag, die niet naar het model van de fysisch-chemische, *kwantitatieve causaliteit*, maar naar een typische *totaalcausaliteit* werken.⁶

En hetzelfde geldt voor de voortplanting van de organismen. De overdracht van erfelijke eigenschappen is nimmer uit louter stoffelijke "genen" verklaarbaar.

Voor zover hier niet anders zou zijn bedoeld, dan de eigen wettelijkheid van het biotisch aspect van de levende organismen in het licht te stellen, kunnen wij uiteraard Driesch' betoog, dat de levensverschijnselen aan een [mP060] eigen causaliteit onderworpen zijn, volkomen onderschrijven, ook al valt op de bewijskracht van zijn experimenten nog wel wat af te dingen.⁷

Daar Driesch echter de modale structuren van de werkelijkheid niet gezien heeft, restte hem slechts de uitweg van het *substantiebegrip*, om van het eigen onherleidbaar karakter van de levensfuncties tegenover de fysisch-chemische wijsgerig rekenschap te geven. Het "leven" wordt nu fylogenetisch (naar de stamboom van de levende individuen) gevat als een "bovenindividuele substantie", als een zelf niet in de tijd geworden, onzichtbare immateriële "organische vorm" in (pseudo-)aristotelische zin (εἶδος), waarvan de zichtbare individuele vormen slechts het vergankelijk; in "de materie" uitgewerkt product zijn. En deze "substantie" noemt Driesch "entelechie", een intensieve (d.i. niet-ruimtelijke) menigvuldigheid, die zich enerzijds openbaart als "psychoid", dat het reeds gevormde lichaam "bestuurt", anderzijds als zgn. "vorm-entelechie", die het lichaam eerst als vormgeheel doet ontstaan.⁸

De "psyche" kan volgens hem nimmer in de stoffelijke natuurwerkelijkheid ingrijpen, dit vermag slechts het "psychoid" als *natuurcorrelaat*.

"Was ist eigentlich", zo vraagt hij zich af "die organische Form? Was ist ihr Wesen, ihr beharrliches Sosein, was ist Substanz bezüglich ihrer, also das, welches alle Eigenschaften hat? Wir antworten: Die eigentliche Substanz der organischen Form ist unsere *Entelechie*; sie

⁶ *Philosophie des Organischen*, 2^e Aufl. 1921; *Der Begriff der organischen Form* (1919) S.54 ff; *Ordnungslehre* (2^e Aufl. 1923) S.301 ff. Vgl. echter tegen de bewijskracht van Driesch' experimenten voor de neovitalistische stelling dr. J.H.F. Umbgrove, *Leven en materie* (Nijhoff, 's-Gravenhage 1943) blz.54 v.

⁷ Zij gaan in de eerste plaats slechts op bij zeer jonge klievingsstadia. In een verder gevorderd ontwikkelingsstadium mislukt de proef met het zeeëgelei en evenzeer wanneer de klievingsstadia niet volgens een verticaal vlak, doch transversaal gehalveerd worden. Overigens heeft Driesch in zijn *Phil. des Organischen* zelf herhaaldelijk op de grenzen van de experimenten gewezen.

⁸ *Philosophie des Organischen* (2^e Aufl.) S.357 ff.

ist die [mP061] “Form”, das εἶδος im aristotelischen Sinne; das sichtbar Geformte ist nur ihr vergänglich Wirkungselement in die Materie hinein”.⁹ [aP509]

Het substantiebegrip in Driesch’ “Ordnungslehre” niet metafysisch bedoeld.

Nu moet men voorzichtig zijn met het verwijt, dat Driesch hier weer onmiddellijk zijn toevlucht tot de metafysica zou nemen. Hij ziet zijn “entelechie” *primair* als een tweede “natuurfactor” die hij in de slechts logisch bedoelde ordeningsbegrippen van zijn *Ordnungslehre* tracht te vatten, terwijl de metafysische interpretatie van deze begrippen, die volgens hem nimmer verder dan tot *vermoedelijke* gevolgtrekkingen kan komen, eerst in zijn zgn. *Wirklichkeitslehre* aan de orde komt. Hij wil slechts een metafysica aanvaarden, die door het empirisch natuuronderzoek is heengegaan en die rekenschap kan geven van de “Ordnungslehre”, welker “Ursetzungen” de geordende natuurervaring eerst mogelijk zouden maken,¹⁰ zonder nochtans, gelijk Kant meende, door een transcendentiaal denkobject *geschapen* te zijn.

Hij verwierpt principieel de opvatting van de metafysica of leer van de “werkelijkheid op zichzelf” als *a-priorische* en eerste grondwetenschap (*philosophia prima*). Zijn uitgangspunt is subjectief cartesiaans in het cogito (“Ich habe bewusst etwas” of “Ich weisz etwas”),¹¹ niet aristotelisch in het “zijnsbegrip” met zijn oorspronkelijk vorm-materiemotief. Niet de metafysica, maar de “Ordnungslehre” is zijn wijsgerige “grondwetenschap”. En hij is ook door de kantiaanse kenniskritiek met haar afbraak van de theoretische metafysica heengegaan, al laat hij anders dan Kant en min of meer in de trant van Nicolai Hartmann, de denkcategorieën (ordeningsbegrippen) ook in *vermeende* betrekking tot de “werkelijkheid op zichzelf” gelden.

Of nu de “entelechie” een “immateriële substantie” in *metafysische zin* is, die dan naast de cartesiaanse substantie, het ruimtelijk anorganisch stoffelijk lichaam, moet worden erkend, moet volgens hem eigenlijk een open vraag blijven,¹² ofschoon [mP062] hij, gelijk wij hieronder zullen zien, aan deze “kritische” houding niet trouw blijft en wel degelijk zijn “entelechie” ook als metafysische substantie laat gelden.¹³

Wij kunnen volgens Driesch de entelechie wel in een logisch ordeningsbegrip, maar niet in een “voorstelling” vatten, omdat al onze voorstellingen aan zinnelijke aanschouwing gebonden zijn en onze zinnelijke aanschouwing slechts dingen in ruimte en tijd (hier - jetzt, so -), en derhalve slechts de *werkingen* van de entelechie in de materie, kan betreffen.

Welnu het begrip “wezensvorm” als “substantie” is door hem in de niet-metafysische uiteenzettingen van zijn op de natuurwetenschap toegespitste “Ordnungslehre” slechts in de zin van zulk een *ordeningsbegrip* bedoeld. Gelijk Kant in zijn kennistheorie het substantiebegrip slechts als een transcendentiaal-logisch *relatiebegrip*, als de logische denkcategorie [aP510] van de “Beharrlichkeit” in de veranderlijkheid, liet gelden, zo is ook voor Driesch het substantiebegrip *primair* slechts een *denkcategorie*, een begrip uit de logische “Beziehungslehre”, uit de algemene theorie van de relaties, waarin het niet meer betekent dan het *relatum*, als constante drager van alle betrekkingen, die zelf geen relaties meer in zich bevat (het zgn. “*reine Glied der Relation*”).¹⁴

⁹ *Der Begriff der organischen Form* (Abh. zur theor. Biologie hrsg. von dr. Julius Schaxel) Heft 3 (Berlin, 1919) S.71.

¹⁰ *Wirklichkeitslehre* (2^e Aufl.) 1-65.

¹¹ Driesch verwierpt slechts Descartes’ metafysische gevolgtrekking uit het cogito: Ik weet, daarom ben ik. Zie zijn *Philosophische Gegenwartsfragen* (Leipzig 1933) S.23/4: *Exkurs über Descartes*.

¹² Vgl. hierover uitvoerig *Philosophie des Organischen* (2^e Aufl.) S.495-519. Hierbij dr. O. Heinichen, *Driesch’ Philosophie*, S.160.

¹³ Dit wordt over het hoofd gezien door Heinichen, *Driesch’ Philosophie* S.160.

¹⁴ *Ordnungslehre* S.311-313.

“Entelechie” als “vorm” en “substantie” van het materiële organisme wil dan niets anders zeggen dan “de constante drager van het geheel van de eigenschappen van het laatste”, die het wezen ervan aanduidt, waarbij Driesch het begrip “wezen” uitdrukkelijk in *nominalistische zin* vat als “bedeutungshaft erfasztes Sosein”.¹⁵ [mP063]

Zij wordt hier bedoeld als een empirische (in de zin van uit zijn *verschijnselen* te kennen) “natuurfactor”, die in Gegenstandsrelatie tegenover het logisch ordenend subject staat en die in onze ervaring als zelfstandige aan het “ik” *vreemde* werkelijkheid althans zou worden *vermeend* (Driesch spreekt t.a.p. S.156 van een “*gleichsam* selbständig seiendes Etwas”, om uitdrukkelijk de metafysische betekenis van het “Ding an sich” uit te sluiten). En in die zin spreekt Driesch in zijn *Ordnungslehre* van twee *substanties van de natuurwerkelijkheid*, nl. *stof* (massa) en *vorm* (entelechie).

Maar ook in deze niet-metafysische zin bedoelt Driesch toch met zijn entelechie als substantie allerm minst het organisch leven als *modaal aspect* in onze zin, maar veeleer een (in het bewustzijn) *vermeende zelfstandige en constante drager* van eigenschappen aan te duiden, die tegenover de stoffelijke natuursubstanties wordt gesteld als *qua talis* volkomen onafhankelijk van de “materie” en immateriële oorzaak van al haar werkingen in de laatste.¹⁶

Een modaal biotisch aspect van de tijdelijke werkelijkheid kent Driesch evenmin als Aristoteles of Thomas.

Zijn substantiebegrip tracht onmiddellijk dat individueel geheel in zijn (logisch) wezen te vatten, dat wij zelf eerst in onze theorie van de individualiteitsstructuren als een wijsgerig probleem aan de orde stelden, *nadat* wij eerst inzicht in de *modale structuren* van de werkelijkheid gewonnen hadden. [mP064]

Driesch' opvatting van de entelechie niet aristotelisch

Dat deze leer van de entelechie als “vorm” niet echt-aristotelisch is, behoeven wij, na onze uitvoerige kritische analyse van het thomistisch-aristotelisch substantiebegrip¹⁷ wel niet meer afzonderlijk aan te [aP511] tonen. Driesch houdt - met alle reserve tegenover de metafysische interpretatie - vast aan het cartesische substantiebegrip met zijn dualistische scheiding van onstoffelijke en stoffelijke substantie, waarbij de laatste als een mechanistisch gevat “ruimtelijk ding” wordt beschouwd.¹⁸

¹⁵ a.w. S. 90. Wanneer Driesch zich tegen een onvoorzichtige etikettering met de naam “nominalist” verzet en opmerkt, dat hij toch ook van “universalia in rebus” weet, dan doet dit aan het wezenlijk nominalistisch karakter van zijn *Ordnungslehre* niets af. Echte realisten gaan steeds *uit* van het zijnsbegrip in de zin van werkelijkheid “an sich”. Daarom is ook een “kritisch” realisme nimmer *echt* realisme, omdat hier het uitgangspunt subjectief blijft.

¹⁶ *Phil. des Org.* S.508: “In keiner Form hängt das *Dasein* des Naturagens Entelechie von irgendetwas Materiellem ab, obschon seine räumlichen *Leistungen*, wie wir von früher her wissen, von gegebenen materiellen Zuständen abhängen”.

¹⁷ Zie *Phil. Ref.* 8^e jrg. blz.65-100, 9^e jrg. 1-42 en 10^e jrg. 25-48.

¹⁸ Driesch was zichzelf wel bewust, dat zijn entelechiebegrip niet zuiver-aristotelisch is gevat. In een noot op blz.71 van zijn aangehaald geschrift *Der Begriff der organischen Form* merkt hij op: “Des Aristoteles εἶδος also dekt sich *mehr oder weniger* (ik cursiveer) mit unserem Entelechiebegriff; *seine* ἐντελέχεια bedeutet bekanntlich etwas anderes.” Nog duidelijker spreekt hij zich uit in zijn *Phil. des Org.* S.170: “Wir wollen das Wort Entelechie nur als Zeichen unserer Verehrung für diesen grossen Genius gebrauchen; sein Wort soll uns nur eine Form sein, die wir mit neuen Inhalt gefüllt haben und füllen werden.”

“Lichaam” is voor hem identiek met “materie” en wordt door hem *substantieel* van de “entelechie” gescheiden.¹⁹

Aristoteles en Thomas daarentegen vatten de “substantie” steeds als in zich *onruimtelijke* drager van eigenschappen en als een “Ding an sich” in de volle metafysische zin.

Bij de “samengestelde wezens” is volgens Aristoteles de “ziel”, als zelfstandigheidsvorm en entelechie van het lichaam, nimmer zelf een substantie; Thomas maakte, gelijk wij in onze noot 16 aangehaalde verhandeling aantoonde, slechts voor de *menselijke* ziel een uitzondering ter wille van de accommodatie van Aristoteles’ substantiebegrip aan de kerkleer.

“Entelechie” als “immateriële natuurvorm” omvat volgens Driesch in potentie “auch alle Sonderpotenzen funktionaler, adaptiver, restitutiver Art an der realisierten Form”, ja zij sluit ook de mogelijkheid aller toekomstige generaties, inbegrepen die van alle toekomstige fylogenetische mutatieprocessen in zich.

Onder fylogenetisch gezichtspunt zijn er dan ook niet *vele* entelechieën, er is er maar één: “het boven persoonlijk leven”, waarvan alle individuele entelechieën slechts tijdelijke en vergankelijke aftakkingen zijn: “Durch die Beziehung einer gegebenen Form und ihrer personalen εἶδος auf Vererbung und Phylogenie wird nun sofort die “Form” im substantialen Sinne ihres eigentlich *personalen Charakters entkleidet*: die sich in der materialen [mP065] Produktion von Personen betätigende Entelechie [aP512] *ist nicht selbst “personal”*, als ob es “viele” Entelechieën gäbe. Das Leben ist *Eines*, eine grosse in Personen, welche von einander abstammen, gegliederte Gesamtheit.”²⁰

De “entelechie” als metafysische substantie

Driesch’ opvatting van het schema actpotentie tegenover de aristotelische

In dit verband werpt Driesch nu ook uitdrukkelijk de *metafysische* vraag op, of de “entelechie” zelf zich ontwikkelt, in welk geval zij weer niet de “constante substantie” zou kunnen zijn van de empirische “organische vorm”. Zijn antwoord luidt: “Hier kommen wir wohl nur dadurch weiter, dasz wir das Begriffspaar *actus* und *potentia* auf zwei Wesensseiten der substantialen Entelechie anwenden: Als *potentia* ist sie die beharrliche Substanz der “Form”, aber ihrem *actus* nach, welcher sich an Materie betätigt, verändert sie sich im Sinne einer Entwicklung vom Typus nichtmaschineller Evolution”²⁰ Deze uitspraak bewijst dus, dat Driesch de entelechie wel degelijk ook als “metafysische substantie” laat gelden, ook al liet hij vroeger de vraag, of zij als zodanig mag worden beschouwd, principieel *open*.

En nogmaals is hier bewezen, dat zijn substantiebegrip principieel van het aristotelische verschilt. Want thans wordt ook het begrippenpaar *actus* en *potentie* op een wijze gebruikt, die de aristotelische opvatting denatureert. “Potentie” is bij Aristoteles immers, gelijk wij vroeger gezien hebben, bij de samengestelde substanties altijd een stand

¹⁹ Dit blijkt duidelijk uit Driesch’ opmerking naar aanleiding van Weismanns later nog door ons te bespreken theorie inzake de stoffelijke continuïteit van het kiemplasma (*Phil. des Org.* S.209/10): “Wörtlich genommen ist diese Behauptung offenbar selbstverständlich, obschon darum nicht unwichtig. Denn da alles Leben *sich an Körpern, d.h. an der Materie*, darstellt, und da die Entwicklung aller Nachkommen von *Teilen der elterlichen Körper, d.h. vom Stoff oder Material der Eltern*, ihren Ursprung nimmt, so folgt ohne weiteres, dasz in gewissem Sinn eine stoffliche Kontinuität existiert, solange es Leben gibt, wenigstens Leben in den uns bekannten Formen” (Ik cursiveer). *Leven* en “*lichaam*” worden dus als *substanties* gescheiden. Driesch weet niets van een biotische, of psychische *lichaamsfunctie*. Het “*lichaam*” *als zodanig* is voor hen een uitgebreide stoffelijke substantie, welke ruimtelijke *vorm* of *gestalte* echter van de onstoffelijke entelechiesubstantie afkomstig is. Vgl. voor Driesch’ cartesiaanse vereenzelviging van “stoffelijke substantie” met de ruimte zelf of althans met een extensief stoffelijk element: *Phil. des Org.* S.497: “Anorganische Substanz ist entweder selbst *Extensivität* d.h. der Raum als Träger der phänomenalistischen Realität, oder sie ist etwas, das aus absoluten einzelnen Elementen, welche im *Extensiven* eines *neben* dem anderen sind, besteht.”

²⁰ *Der Begriff der organischen Form* S.72 en uitvoeriger *Logische Studien über Entwicklung* I, S.9 ff.

van zaken aan “materie”. Volgens Driesch daarentegen is juist de entelechie als “vorm” en “immateriële substantie” een zuivere “potentie”, die eerst in haar werking in de materie tot “actus” wordt. [mP066]

Driesch’ loochening van een typische biochemische constellatie **Het probleem inzake de inwerking van de entelechie op de materie**

Behalve het bestaan van een bijzondere “levensstof” loochent Driesch bovendien het bestaan van een bijzondere biochemische constellatie in de hierboven door ons bedoelde zin. Het levend organisme is *onder fysisch-chemisch aspect* volgens hem niets anders dan een levenloze “materie”, die als *zodanig* een volkomen gesloten en causaal gedetermineerde fysisch-chemische constellatie bezit. Onder *fysisch-chemisch aspect* zijn dus het organisme met en zonder entelechie niet principieel verschillend.²¹

Het verschil schuilt uitsluitend in de controlerende [aP513] inwerking van “entelechie” in de materie en deze inwerking is van *niet*-fysisch-chemische aard.

Hiermee ontstaat noodzakelijk het probleem: Hoe kan zulk een immateriële entelechie als “substantie” inwerken op de “materie” in haar fysisch-chemische constellatie zonder het causaal gesloten stelsel van de laatste te doorbreken? En omgekeerd, hoe kan de “materie” op de “entelechie” werken, zonder de eigenwettelijkheid van deze laatste aan te tasten? Deze vragen heeft Driesch uitvoerig behandeld in zijn groot werk *Philosophie des Organischen*²² en zijn desbetreffende beschouwingen in een latere verhandeling *Logische Studien über Entwicklung* nog belangrijk verdiept.

Hij stelde vier mogelijkheden voor een causale werkwijze van de entelechie: [mP067]

1^e Entelechie kan zelf fysische beweging (energie) in het leven roepen. In dit geval zou echter de grondwet van het behoud van de energie worden doorbroken.

2^e Entelechie verplaatst energie door een soort “draaiing” van de materiële systemen (Descartes, Hartmann) en zij werkt daarbij als een zgn. “arbeidsloze kracht”. Wanneer nl. op een fysisch systeem een kracht werkt, die loodrecht op de ogenblikkelijke bewegingsrichting ligt, dan is de door haar geleverde arbeid nul, maar zij kan niettemin de materiedelen van richting doen veranderen. Denken wij ons zulke “arbeidsloze krachten” naar behoefte door de entelechie aan de fysische krachten toegevoegd, of weer teruggenomen, dan zullen alle getroffen materiedeeltjes in andere richtingen worden geleid, zonder dat de energiebalans verandert.

²¹ Hiermee is niet in tegenspraak de door Driesch herhaaldelijk (zie bv. *Phil. des Organischen* I, S.851 ff.; *Leib und Seele*, Leipzig, 3^e Aufl. 1923, S.88) met nadruk verdedigde opvatting, dat het lichaam als “levend organisme” natuur-theoretisch beschouwd een materieel systeem van *niet-mechanische*, maar van “*vitalistische*” wetmatigheid in zijn gedragingen is. Want zulk een autonoom “entelechiaal” materiesysteem is het lichaam volgens hem juist *niet* onder *fysisch-chemisch aspect*, dat ons slechts mechanische causaliteit doet zien, maar uitsluitend in zijn niet-fysische bepaaldheid door immateriële entelechie. En de entelechiale causaliteit in de materie onderstelt volgens hem steeds de mechanische van de fysisch-chemische materieconstellatie. Dit blijkt duidelijk, waar hij spreekt over de verhouding van de hersenen als “fysisch-chemisch systeem” en de “psyche”, die door middel van dit systeem werkt. Zo schrijft hij (*Leib und Seele* S.89/90): “Das Hirn ist für das Handeln als Naturereignis notwendig, sein Bau in den verschiedenen Tiergruppen bedingt des Handelns besondere Form und Höhe, Hirndefekte bedingen gelegentlich, obschon nicht immer, bestimmte Handlungsdefekte. Aber des Hirns physikalisch-chemische Zuständlichkeit in irgend einem gegebenen Zeitpunkt ist *nicht* der vollständige zureichende Werdegrund, sondern nur ein Teilwerdegrund für das, was an ihm und von ihm aus geschieht; und das *obwohl* in jedem beliebigen Zeitpunkt das Hirn als materielles Ding *seine bestimmte physiko-chemische, oder in Kürze, mechanistische Kennzeichnung besitzt*.” In de laatste door mij gecursiveerde woorden vindt men de vereenzelviging van *fysisch-chemische* en *mechanistische* materieconstellatie met alle duidelijkheid geponeerd. Vgl. hierbij de uitvoerige uiteenzettingen in *Philosophie des Organischen*, S.85 ff.

²² *Phil. des Organischen* S.153-240 en later in *Logische Studien über Entwicklung*, Teil II (Sitz. Ber. Akad. Heidelberg).

3^e Entelechie kan beweging “suspenderen”, door tijdelijk actuele bewegingsenergie in potentiële om te zetten, en zij kan de door haar gebonden bewegingsenergie ook weer vrij maken, zodat zij weer in actuele overgaat en wel in teleologische betrekking op de behoeften van het levend geheel (de zgn. suspenderingstheorie).

4^e Entelechie legt aan het materiële systeem een globaal “bouwplan” op, maar laat binnen het kader van dit bouwplan de fysisch-chemische bewegingen van het materiële stelsel de vrije hand. Zij schept dus binnen het stoffelijke systeem van de cellen slechts bepaalde “kansen” (“naturwirkliche Bedingungsgleichungen”), waarbinnen ieder [aP514] afzonderlijk fysisch-chemisch gebeuren verder vrij kan verlopen. [mP068]

De eerste van deze hypothesen wordt door Driesch afgewezen, omdat zij de geslotenheid van de energetische wetten zou doorbreken.

Hier zou immers energie nieuw ontstaan uit een immateriële bron. “Entelechie” zou hierbij toch weer *kwantitatief*-causaal werken door een zeker kwantum energie in het leven te roepen. En Driesch’ opvatting is juist, dat entelechie slechts een *niet*-kwantitatieve causale werkwijze kan volgen, juist omdat zij een “onstoffelijke substantie” is, en de wet van het behoud van de energie niet door haar kan worden doorbroken.

De drie overige hypothesen laat hij echter als gelijkgerechtigd gelden. In 1908 koos hij zelf voor de derde en later gaf hij de voorkeur aan de vierde (de globale bouwplantheorie), omdat zij volgens hem bijzonder goed het feit verklaarde, dat de vitale vormtotaliteit slechts in grote trekken wordt verwerkelijkt, terwijl de positie van de individuele cellen in de afzonderlijke organen “toevallig”, d.i. niet op het plan van het levend geheel betrokken, blijft. En hij meende, dat de Russische bioloog Gurwitsch iets soortgelijks bedoelde met zijn begrip van een levensvorm (*morphè*), die het fysisch-chemisch systeem slechts “*normeert*” zonder het te *determineren*.²³

De hypothesen 2 en 3 zijn reeds door Bernhard Bavink in zijn meermalen aangehaald werk aan een afdoende kritiek onderworpen.²⁴ In de eerste plaats merkt hij op dat de fysisch-chemische wetten heel wat breder terrein beslaan dan de wet van het behoud van de energie. Een fysicaal systeem verloopt volgens de ook door Driesch blijkbaar nog aanvaarde klassieke opvatting volgens bepaalde differentiaalvergelijkingen, welke de [mP069] aanvangstoestand met de veranderingen van de desbetreffende grootten verbinden. De wet inzake het behoud van de energie is slechts één integraal van deze differentiaalvergelijkingen en men kon uit haar in geen geval het gehele fysisch-chemisch gebeuren vooruit en terug berekenen.

Wij moeten hier, ter verdediging van Driesch, opmerken, dat deze ook aan de entropiewet gedacht heeft. Maar ook daarmee is uiteraard het gesloten fysisch-chemisch stelsel van de klassieke natuur- en scheikunde op geen stukken na volledig bepaald.

Driesch had moeten aantonen hoe de “entelechie” het klaarspeelt een reeds door aanvangstoestand en wetmatig verloop volledig gedetermineerd fysisch-chemisch proces van richting te veranderen. En wanneer hij dit beproeft, gebruikt hij steeds argumenten, die zijn betoog òf in een vicieuze cirkel voeren, òf impliciet een fysisch-chemische functie van de entelechie zelf onderstellen en dus haar gepretendeerde “immateriële” natuur weerspreken. De mens kan, gelijk Driesch ter illustrering van de mogelijkheid van een entelechiale inwerking op de “materie” aanvoert, inderdaad langs machinale weg een fysisch-chemisch proces tot bepaalde doeleinden leiden, zonder daarbij de fysisch-chemische wetten te schenden. Maar hij doet dat juist door òf op [aP515] de passende plaatsen kleine energiekwanta in het verloop in te schakelen òf doordat hij van te voren zijn machine zo construeert, dat daarin de fysisch-chemische processen zo en zo moeten aflopen.

²³ Gurwitsch, *Biol. Zentralblatt* 32 (1912) S.458 en *Arch. f. Entwicklungsmechanik* Bnd. 30, I S.139.

Gurwitsch is inderdaad een aanhanger van de opvatting van het levend organisme als een totaliteit.

²⁴ a.w. S.445 ff.

De eerste mogelijkheid zou, op de entelechie overgedragen, betekenen, dat de laatste toch weer zelf, bewegingsenergie, zij het al in minimale kwanta produceert, hetgeen Driesch afwijst, omdat de entelechie immers louter “immateriaal” zou werken. En de tweede mogelijkheid zou hierop neerkomen, dat het organisme wel zijn *ontstaan* aan de entelechie dankt, maar verder geheel volgens machinaal model zou functioneren, hetgeen het neovitalisme juist loochent. [mP070] Bovendien keert, wanneer men zich de werking van de entelechie op de “materie” naar het model van de menselijke leiding van een machine denkt, onmiddellijk het probleem terug, hoe dan de mens het klaar speelt in het fysisch-chemisch proces in te grijpen. Want de mens is toch zelf een “levend wezen” in welks levend organisme dan weer een entelechie moet werken. De werkwijze van deze laatste moest juist door de vergelijking met de “leiding van een machine” worden verklaard, waarmee de vicieuze cirkel in het betoog gegeven is.

Het tijdelijk inschakelen en weer opheffen van “weerstand”, waardoor de energie zou worden “gesuspendeerd”, resp. weer als actuele energie wordt vrijgemaakt (3^e hypothese) onderstelt tóch een zekere energie-inzet van de zijde van de entelechie. Ook een “arbeidsloze kracht” (2^e hypothese), blijft als zodanig een fysisch karakter dragen, terwijl de “entelechie” juist als “immateriële” oorzaak is gedacht.

Wat eindelijk de door Bavink niet besproken bouwplanhypothese betreft, ook deze onderstelt toch in Driesch’ gedachtegang een “*fysisch-chemische verwerkelijking*” van het globale plan in het organisme als “gesloten fysisch-chemisch systeem”. Als een architect zijn bouwplan verwerkelijkt kan hij dit nimmer doen langs “immateriële weg”, doch slechts met behulp van fysisch-chemische lichaamsenergie, die als zodanig niet tot de fysisch-chemische constellatie van het bouw materiaal behoort. En ook deze vergelijking voert dan weer in dezelfde vicieuze cirkel als die van de werking van de entelechie met de menselijke leiding van een machine.

Gelijk men ziet, is het weer het dualistisch substantiebegrip, dat hier het theoretisch denken in onoplosbare, wjl verkeerd gestelde, problemen verweekelt.

Zolang men het “leven” blijft zien als een immateriële zelfstandigheid, die op een “materiesubstantie” inwerkt, wordt de vraag, hoe zulk een inwerking mogelijk is, een onoplosbare crux voor de wetenschap. [mP071]

Want reeds het substantiebegrip zelf bevat in zich de vroeger uitvoerig geanalyseerde *antinomie*, dat het een theoretische abstractie tot zelfstandigheid verheft, die in werkelijkheid nimmer zelfstandig kan zijn.

Een entelechie in Driesch’ neovitalistische zin kan in de tijdelijke werkelijkheid niet bestaan omdat zij niets anders is dan de tot onstoffelijke substantie verzelfstandigde theoretische abstractie van het organisch levensaspect.

Dit entelechiebegrip is slechts het vitalistisch pendant van de mechanistische conceptie van de “materie”, welke door de moderne ontwikkeling van de natuurkunde principieel moest worden prijsgegeven. [aP516]

De neothomistische tegenover de neovitalistische opvatting van het levend organisme De vervlechting van het Griekse grondmotief en het modern-humanistische van natuur en vrijheid in Driesch’ natuurfilosofie

Men moet zich afvragen, waarom Driesch niet de voorkeur heeft gegeven aan een zuiver aristotelische opvatting van de entelechie. Want het valt niet te ontkennen, dat deze laatste conceptie, die door de neothomistische natuurfilosofie is overgenomen, op menig punt tegenover de neovitalistische in het voordeel is. Zij vervalt niet in de tegenstrijdigheden van een vitalisme, dat tegelijk de grondstellingen van de mechanistische opvatting van de materie wil handhaven. Zij leert immers, dat de “materie” van het levend organisme geen zelfstandig bestaan heeft, maar, als een *hulè* in de Griekse zin van het woord, slechts in de

zelfstandigheidsvorm van een *psychè*, hetzij als plantenziel, hetzij als dierenziel, het zij als redelijke mensenziel, optreedt. En zij loochent evenzeer het substantieel bestaan van de zelfstandigheidsvorm doch leert (behoudens de bekende thomistische uitzondering voor de *anima rationalis*) uitdrukkelijk, dat deze laatste slechts in een materie kan bestaan. Zij kent in het levend lichaam slechts *levende*, d.i. in haar gedachtegang *bezielde*, materie. [mP072]

Het antwoord op de gestelde vraag moet luiden, dat Driesch in zijn wijsgerige beschouwing niet van het Griekse grondthema van vorm en materie, maar van het modern-humanistische van natuur en vrijheid is uitgegaan.²⁵ De Griekse idee van de *hulè* bleef hem principieel vreemd. Zijn materiebegrip is geheel ontleend aan het moderne determineringsideaal van de klassieke natuurwetenschap.

Ofschoon hij het Griekse grondthema vorm-materie, in zijn aristotelische precisering door het schema van act en potentie, gelijk wij zagen, telkens gebruikt, ja ofschoon hij zelfs schijnbaar het Griekse begrip van de *anangkè* en *tuchè* aan zijn materiebegrip verbindt, heeft in zijn denken inderdaad slechts de absorptie en daardoor de principiële denaturering van al deze Griekse grondideeën in het humanistische grondmotief plaats gevonden.

In zijn “Ordnungslehre” spreekt hij over het principiële dualisme in de werkelijkheid, dat hij als de onverzoenlijke tweespalt tussen “Ganzheit” en “Zufall” karakteriseert.²⁶

Maar zijn idee van het toeval is lijnrecht tegenovergesteld aan de Griekse idee van *tuchè* en *anangkè*. Hij geeft onmiddellijk zelf de toelichting: “wobei ich den Begriff “Zufall” ausdrücklich als *Nichtganz-bezogenheit* (also nicht etwa als “Ursachlosigkeit” definiere.”²⁷ [mP073]

En onmiddellijk hierop laat hij volgen: “Dieser Gegensatz zwischen [aP517] Ganzheit und Zufall ist das grundlegende, auf das alle Gegensätze, die man gelegentlich “dualistisch” zu nennen pflegt, zurückgehen, also der Gegensatz von Belebten und Unbelebten, Form und Materie, Geist und Körper, Seele und Leib und andere. Auch wer, wie z.B. der grosse Embryologe C.E. v. Baer, den Zufall als das Zusammentreffen von einander unabhängiger Kausalreihen definiert, fixiert damit etwas Bestimmtes, das sich unserer ganz allgemeinen Umgrenzung des *Zufalls* einfügt.”²⁸

In de “materie” (de levenloze natuur), *die toch volgens Driesch streng mechanistisch is gedetermineerd*, heerst “der *Zufall schlechthin*”. Slechts weinige eenheids- en totaliteitstrekken zijn in haar verwerkelijkt (bijv. de eenheid van de driedimensionale natuurruimte, waarbinnen alle materie zich zou bewegen).

Het (physico-chemisch) “materiebegrip” en het “toevalbegrip” zijn dus bij Driesch geheel in de mechanistische determineringstendens van het humanistisch wetenschapsideaal opgenomen.

Toch dekt zich volgens hem het dualistisch motief van “Ganzheit” en “Zufall” niet met het humanistisch grondmotief van vrijheid en natuur, dat in diepste religieuze zin zijn gehele denken beheerst. In zijn *Wirklichkeitslehre* heeft Driesch immers de *echte vrijheid* als het *volstreckte tegendeel van eenduidige gedetermineerdheid* (vooraf bepaaldheid) in het

²⁵ Dit is zeer duidelijk in het licht gesteld door Heinichen in zijn vroeger aangehaald geschrift S.150, waar hij Driesch’ opvatting over de verhouding van entelechie en causaliteit aldus samenvat: “In der Naturphilosophie gibt es der Begriff der Freiheit nicht, der die Voraussetzung alles Schöpferisches, Neuen ist; es *darf* für die Naturphilosophie keine Freiheit geben, denn im strengen Wortsinne bedeutet Freiheit die Verneinung eindeutiger Bestimmtheit, und es ist unmöglich, zu denken, dasz bei gegebenen Umständen *entweder* das eine *oder* das andere geschehen könne.”

²⁶ *Ordnungslehre* (2^e Aufl.) S.446 f.

²⁷ Nog duidelijker in zijn opstel *Wahrscheinlichkeit und Freiheit* (Phil. Gegenwartsfragen 1933) S.170: “Das zufällige Ereignis ist also nicht “Glieder” eines Ganzen, sondern nur “Teil” einer summenhaften Gesamtheit”. Dit begrip “summenhafte Gesamtheit” is bij Driesch steeds mechanistisch bedoeld.

²⁸ *Ordnungslehre* S.446.

worden gesteld en de vraag of er in deze zin vrijheid bestaat als een metafysische geloofsvraag gekarakteriseerd, die door de wijsbegeerte als wetenschap onbeantwoord moet blijven.²⁹ [mP074]

Driesch' natuurfilosofie blijft geheel binnen het kader van het determinisme. Ook zijn neovitalisme bedoelde niet aan het humanistisch wetenschapsideaal met zijn eis van een gesloten causale verklaring van de natuur een slagboom te stellen, doch integendeel om het begrip natuurwet ook voor de levensverschijnselen te redden, zij het al in een niet-mechanistische zin. Het begrip van de "Ganzheit" blijft bij hem een ordeningsbegrip voor de natuurverschijnselen en is dus als zodanig ogenschijnlijk niet - gelijk in het Duitse vrijheidsidealisme - aan de vrijheidsidee van het persoonlijkheidsideaal georiënteerd.

Inderdaad heeft het deterministisch wetenschapsideaal over de gehele linie de overhand in zijn wijsbegeerte.

En toch valt, zo men dieper ziet, niet te miskennen dat in het dualistisch thema van "Zufall" en "Ganzheit" de polaire tegenstelling "natuur en vrijheid" van het humanistisch grondmotief doorwerkt. Driesch' totaliteitsidee in haar tegenstelling tot de mechanistische idee van een blote summatie van geïsoleerde elementen is ongetwijfeld bevrucht door de doorwerking van het vrijheidsidealisme op het gebied van de natuurfilosofie.

Hij heeft haar slechts - ter redding van het wetenschapsideaal op het gebied van de organische levensverschijnselen - omgeduid in een nieuwe idee van *natuurcausaliteit*, die niettemin volstrekt tegengesteld is aan de mechanistische idee van de laatste.

De kantiaanse idee van de "Ganzheit" uit de "Kritik der teleologischen Urteilkraft", die hier dienst deed, om een fictieve brug tussen "natuur" en "vrijheid" te slaan, wordt door Driesch welbewust tot een nieuwe categorie van de natuurwetenschap zelf verheven [aP518] naast de mechanistische categorieën van de fysica en chemie.³⁰

Zij is in de "natuur"ervaring zelf opgenomen, een constitutieve categorie van de wetenschap zelf geworden. [mP075]

En deze haar afkomst uit de vrijheidsidee blijft zij verraden door haar polaire tegenstelling tot het mechanistisch begrip van het gedetermineerde aggregaat van elementen en de daarmee onverbrekkelijk samenhangende atomistische causaliteitsidee van de klassieke fysica, door Driesch onder zijn "toevalbegrip" gevat.

Deze polaire tegenstelling van "mechanisme" en "totaliteit" kon in Driesch' natuurfilosofie niet worden opgeheven. Zij eiste een mechanistisch materiebegrip in de zin van de klassieke fysica en een daarmee in polaire tegenstelling blijvende entelechie als substantie, die dan weer "ganzheitlich" causaal op de "materie" inwerkt.

De aanvaarding van de aristotelisch-thomistische opvatting van het levend organisme was dus reeds door de *grondidee* van Driesch' wijsbegeerte principieel uitgesloten.

²⁹ Wirklichkeitslehre S.93-122.

³⁰ Dit kon hij te gemakkelijker doen, omdat hij loochent, dat Kants metafysische idee van de vrijheid in de zin van de "morele autonomie" *echte* vrijheid is. De echte metafysische vrijheid is volgens Driesch onverenigbaar met wetmatige bepaling, dus ook met Kants categorische imperatief. Zij is volgens hem slechts verenigbaar met een consequent pantheïstische gedachte in de zin van een *wordende godheid*, die ook niet door "constante goddelijke natuur" is bepaald.

§6

De verhouding van de moleculaire stofstructuren tot het levend organisme en het cellichaam**Het probleem van de “biosubstantie”****Wolterecks hypothese inzake een bijzondere levensstof (Biosubstanz)**

Na onze kritische analyse van het mechanistisch en neovitalistisch standpunt rest ons thans nog de reeds kort gesignaleerde hypothese van Woltereck inzake het bestaan van een bijzondere levensstof als biochemische substantie aan een nader kritisch onderzoek te onderwerpen.

Dat Woltereck met het invoeren van deze hypothese, die hij, althans *aanvankelijk*, uitdrukkelijk aan het voorbehoud bindt “bis zu ihrer Widerlegung”, allerm minst bedoelde de oude vitalistische opvatting inzake de “levensstof” in het gevele te komen, behoeft, na hetgeen wij over deze laatste hebben opgemerkt, wel geen nader betoog.

Hij denkt er zo weinig over zijn hypothetische “levensstof” principieel aan het fysisch-chemische onderzoek te onttrekken, dat hij juist aan Driesch verwijt al te vroeg voor een tot nu toe onbekende eigenschap van het [mP076] “fysisch-reële plasma” het “metafysisch begrip” van de entelechie te hebben gesubstitueerd, zonder dat de noodzakelijkheid van deze invoering door uitsluiting van fysisch-chemische mogelijkheden bewezen was.

Anderzijds staat hij even ver af van het mechanistisch standpunt, dat de levensverschijnselen louter uit gecompliceerde fysisch-chemische processen meent te kunnen verklaren. Hij denkt zich aan de specifieke “materiële” levensstof “immateriële” conditionele *structuurconstanten* (“Wenn-so-constanten”) toegeordend, die als “potenties” met de eerste verbonden zijn en als zodanig met haar vergaan. Hij vat de aan [aP519] de zinnelijke waarneming en logische analyse toegankelijke fysisch-chemische levensverschijnselen slechts als de in ruimte en tijd geordende *buitenzijde* van de levende organismen op, waarachter een immateriële *binnenzijde* aanwezig is, die het *eigenlijke wezen* van deze organismen zou uitmaken en waartoe het biologisch onderzoek volgens hem slechts wetenschappelijke *toegang* kan verkrijgen door het levensproces als een subjectief intentioneel *beleven* te verstaan.

Hij acht, gelijk wij vroeger zagen, een biosynthese *principieel onmogelijk* en ziet, evenals wij, aan de causale fysisch-chemische analyse van de levensverschijnselen een onoverschrijdbare grens gesteld: “Wir kommen”, zo schrijft hij in samenvatting van het resultaat zijner onderzoekingen inzake de fysisch-chemische structuur van het levend organisme, “mit der kausal-materiellen Analyse der Lebenserscheinungen über einen bestimmten Punkt nicht hinaus. So wundervoll die Fortschritte sind, die wir der experimentellen Analyse... verdanken, mit der Klarstellung von materiellen Erbeinheiten, von Organisatoren und von Hormonen und mit der Enthüllung des Verhaltens und Wirkens dieser Impulsträger [mP077] ist die fatale Grenze der materiell-kausalen Analyse erreicht, genauer: *wird* sie erreicht sein, wenn wir die ihnen zugrundeliegenden Feldzustände und Feldvorgänge vollständig kennen werden.”¹

En tenslotte moeten wij opmerken, dat Woltereck, met zijn hypothetische “Biosubstanz” althans niet *bedoelt* een “substantie” in wijsgerige zin. Hij wijst zelf op de veelzinnigheid van het woord “substantie” en wil er niets anders onder verstaan dan “levende massa”. Daarbij denkt hij echter beslist aan een bijzondere levende *stof*, aan een moleculencomplex, dat zich van de levenloze en de gedode stoffen zou onderscheiden door een nog onbekende fysisch-chemische eigenschap, die hij het “primaire biochemische moment” noemt, alsmede door de beide grondeigenschappen van autonome prikkelbaarheid

¹ Grundzüge S.512/3.

en “genetische continuïteit”, *evenals de radioactieve stoffen en de aromatische verbindingen zich door bepaalde “momenten” van andere stoffen onderscheiden.*

Woltereck wijst er dan in de eerste plaats op, dat wij, ondanks ons gemis aan kennis van het eigenlijk “biochemisch grondmoment”, onder alle materiële bestanddelen van het levend cellichaam duidelijk een onderscheid kunnen constateren tussen stoffen, die andere stoffen *produceren*, zonder zelf (gelijk bij een chemisch omzetting of spontaan atoomverval) te niet te gaan, en stoffen, die *geproduceerd worden*, zonder zelf te kunnen produceren.

Een tussenpositie nemen dan de enzymen in, die zich niet zelf reproduceren, en dus niet zelf als “levende stoffen” kunnen worden beschouwd, maar evenmin in de door haar beïnvloede chemische omzettingen ingaan, doch slechts regulerend op deze processen inwerken.

Als “levende substantie” beschouwt hij dan alleen de producerende “Hauptsubstanz” van alle biosystemen, waarin drie componenten aanwezig schijnen te zijn: 1^e eenheden, die de processen van dissimilatie en assimilatie bewerkstelligen; [mP078] [mP079] 2^e zgn. inducerende stoffelijke eenheden, die [aP520] determinerend, resp. regulerend, resp. organiserend werkzaam zijn (genen, hormonen, enzymen, organisatoren); 3^e de “matrix” (kiemplasma, idioplasma, reserveplasma), d.i. die onbekende levende grondstof in de cel, die bij alle verandering in de biochemische constellatie constant blijft, zichzelf onveranderd reproduceert, potentieel alle typische soorteigenschappen en werkzaamheden van de levende cel waarborgt en waar nodig ook de inducerende stoffen produceert.

De inducerende stoffen binnen de levende cel: enzymen, hormonen, mitogenetische stralen, organisatoren en genen

Nu is de aanwezigheid van bijzondere inducerende stoffen in de levende cel inderdaad langs drieërlei weg door de moderne biologie aangetoond, ofschoon de chemische samenstelling van het merendeel van deze stoffen nog onbekend is.² Zo heeft de zgn. fysiologische chemie de katalytische werking van de enzymen in de stofwisselingsprocessen kunnen vaststellen, alsmede de serologisch onderzochte functie van de soortelijke specificiteit van de door het levend organisme geproduceerde eiwitstoffen en in de jongste tijd ook de geweldige betekenis van de zgn. *hormonen* of *interne secreten*, die, door een bepaald celgebied (bepaalde klieren en andere weefsels) van het levend lichaam geproduceerd, andere celgebieden beïnvloeden door regulerende werkingen, zonder dat daarbij, gelijk bij de externe secretie, de desbetreffende sappen door uitvoergangen worden geleid.

Het bestaan van “organisatoren”, die op de embryonale ontwikkeling van het levend organisme en zijn bijzondere organen een determinerende invloed uitoefenen, is door de door Wilhelm Roux gegrondveste zgn. ontwikkelingsmechanica (of liever ontwikkelingsfysiologie), met name door de beroemde over- en inplantingsexperimenten van Spemann en zijn school, buiten twijfel gesteld en bij voortgezet onderzoek [mP080] is inderdaad gebleken, dat wij ook hier met bijzondere *stoffen* te doen hebben. Uit het overrijke experimentele materiaal op dit gebied vermelden wij hier slechts de proeven door Spemann en zijn school verricht met overplanting van cellen uit de omgeving van de zgn. “oermond”, d.i. de instulplingsplaats van de zgn. gastrula van het zich ontwikkelend embryo.³ Hierbij bleek, dat de vastlegging van de ontwikkelingsrichting van de afzonderlijke delen van een embryo te

² Van de zgn. geslachtshormonen is de isolering reeds gelukt en hun chemische formule is grotendeels bekend, van het vrouwelijk geslachtshormoon zelfs volledig ($C_{18}H_{22}O_2$).

³ Uit de kiemcel ontstaan eerst door celdeling twee cellen, vervolgens vier, dan acht, zestien enz. Tenslotte ontstaat een kogelvormige hoop van cellen, die *morula* (“moerbeï”) genoemd wordt. Door afscheiding in de *gastrula* omvormt. Bij dit laatste proces, de zgn. gastrulatie, ontstaan twee verschillende lagen van cellen, het inwendig en uitwendig kiemblad (ento- en ektoblast), waartussen zich bij alle hogere dieren zeer spoedig nog een zgn. mesoblast ontwikkelt.

eerder intreedt, naarmate zich deze delen dichter bij de “oermond” bevinden. Het was reeds bekend, dat uit een levende cel (of celgroep) in het ontwikkelingsstadium van een embryo veel meer kan *worden*, dan er tenslotte [aP521] *werkelijk* uit wordt, en dat bij de vastlegging van de uiteindelijke ontwikkelingsrichting de naburige cel (of celgroep) (de “omgeving”) een determinerende werking oefent, die naar strenge wetmatigheid verloopt, en eventueel ook geheel in strijd met het totale bouwplan van het organisme zich kan geldend maken. Of bv. uit een van de beide deelcellen van het zeeëgelei zich een geheel of een half embryo ontwikkelt, daarover beslist een complex van oorzaken, dat voor deze éne cel ten dele buiten haar eigen werkingssfeer ligt, al staat vast, dat hier in de eerste plaats de al of niet bekwaamheid van de interne polair-bilaterale structuur van het eiprotoplasma tot *regulatie* beslissend is.⁴ Wordt zij van haar zuster cel gescheiden, dan levert zij een gehele, blijft zij met de andere verenigd, dan levert zij een halve embryo. In dit geval volgt de [mP081] ontwikkelingswet van de afzonderlijke cellen dus blijkbaar het bouwplan van het totaalorganisme, maar men kan bij overplanting van celmateriaal onder bepaalde voorwaarden ook volkomen abnormale orgaanvormingen en zelfs een dubbelembryo oproepen.

Aan Spemanns leerlinge H. Mangold gelukte het door overplanting van een stuk van de oermond van een gastrula in een weefsel van een ander embryo, nl. in dat weefsel, dat later tot buikhuid wordt, op de inplantingsplaats een geheel nieuw embryo te doen ontstaan, dat echter niet slechts uit de overgeplante celgroepen, maar voor verreweg het grootste gedeelte uit de nu in volkomen andere ontwikkelingsrichting gedetermineerde cellen van het gastdier groeide! Later zijn nog tal van andere proeven met zulke merkwaardige “chimerenvormingen” genomen, waardoor onomstotelijk is komen vast te staan, dat in de cellen van de oermond de potentie schuilt de andere naburige cellengroepen tot ontwikkeling van de desbetreffende vorm dwingen. Hierdoor werd de reeds vroeger door Spemann opgestelde hypothese, dat in de “oermond” het “organisatiecentrum” is gelegen, experimenteel bevestigd.⁵

Het lag op “mechanistisch standpunt” voor de hand, dat men bij deze “organisatoren” aan bepaalde “stoffen” dacht, die zich van het desbetreffend centrum uit naar de omgeving verbreiden, terwijl daarentegen Driesch en zijn neovitalistische volgelingen zich de “organisatoren” uiteraard als werkingen van de immateriële entelechie dachten, waarmee intussen de experimenten met abnormale orgaan- en chimerenvormingen moeilijk vielen te rijmen, omdat hier van een “Ganzheitskausalität” niets bleek.⁶ [mP082] Welnu de strijd, die zich op dit punt tussen de beide richtingen ontspon, is sinds 1932 althans in zoverre ten gunste van de eerste beslist, dat experimenteel het bestaan van inducerende stoffen als “organisatoren” is aangetoond. Het gelukte toen aan Holtfreter e.a. van het Dahlemer Instituut de inductie van een embryoaanleg [aP522] in het indifferente buikweefsel van het gastdier zelfs door *gedood* (tot 100° verhit) cellenmateriaal, afkomstig uit de oermondlip, te voorschijn te roepen.⁷ Daarmee was de reeds vroeger geuite onderstelling, dat men ook in de embryonale “organisatoren” met een soort “hormonen” of impulsstoffen (ontwikkelingshormonen) te doen heeft, inderdaad vrijwel tot zekerheid verheven. Maar natuurlijk was daarmee weer niet het experimenteel bewijs voor de mechanistische interpretatie geleverd, omdat de “organisatoren”

⁴ Zie Driesch, *Phil. des Organischen*, S.56 ff.

⁵ Hierbij moet worden opgemerkt, dat in verder voortgeschreden ontwikkelingsstadia de ontwikkelingsrichting van de cellen reeds dermate gedetermineerd blijkt te zijn, dat dan een principiële verandering niet meer mogelijk is.

⁶ Driesch trachtte deze feiten met zijn theorie te verzoenen door zijn vroeger besproken “globale bouwplantheorie”, resp. door het aannemen van “onder-entelechieën” die ook rekening te houden met de eisen van het totaalplan, haar werk doen. De entelechie reageert dan volgens hem op “vergeefse” of “overtollige” wijze, naar menselijke maatstaf “dom”. *Phil. des Org.* S.483.

⁷ Vgl. het bericht over deze proeven in *Naturwissenschaften* 1932 (51) S.972 ff.

uiteraard niets vermogen zonder de aanwezigheid van de potenties van het levende celweefsel van het gastdier.

De derde categorie van inducerende stoffen is door de moderne genetica (het Mendelonderzoek van de erfelijkheidsverschijnselen) aan het licht gebracht, in vruchtbare verbinding met het microscopisch onderzoek van de cellen, in het bijzonder van de kiemcellen en haar kernelementen. Zij determineren specifieke eigenschappen, die onder bepaalde voorwaarden later te voorschijn komen, eigenschappen, die potentieel in de rustende kiemcellen (d.i. nog voor de celdeling) aanwezig zijn. Als zodanig zijn de zgn. “*genen*” chromosomen (kernlissen)⁸ van de celkern bekend geworden als “stoffelijke” dragers van erfelijke aanlegfactoren. [mP083]

Het bestaan van deze “genen” en hun lokale verdeling over de chromosomen kan niet meer betwijfeld worden, daar het experimenteel bewijs geleverd is, dat bij kunstmatige gedeeltelijke vernietiging van een chromosoom in de kiemcellen van de *Drosophila* (bananenvlieg) door middel van een bombardement met röntgenstralen ook bepaalde eigenschappen in het individu uitvielen, die volgens de genetische analyse van Morgan en zijn school (vastgelegd in de beroemde chromosomenkaarten), haar zetel in het ontbrekende chromatinestuk moesten hebben.⁹

Morgan, die zelf allerminst de mechanistische opvatting van het leven huldigt, maar vrij dicht Wolterecks standpunt nadert, dacht zich de “genen” in een lineaire ordening van de chromatinedeeltjes van het chromosoom gevoegd, met bepaalde onderlinge afstanden. In dit geval dringt zich weer de structuur van een polypeptidemolecuul op, waarin de afzonderlijke “genen” dan als verwisselbare “radicalen” zouden fungeren. Anderen denken ook bij de “genen” aan een soort enzymachtige stoffen, die men dan met de vroeger besproken “ontwikkelingshormonen” (Spemann) in verband bracht.

Dat echter ook hier de *mechanistische interpretatie* van de experimenten, als zouden de erfelijkheidsverschijnselen zuiver physico-chemisch [aP523] te verklaren zijn, op pure materialistische metafysica berust, behoeft wel geen verder betoog.

Woltereck meent nu, dat men op grond van het experimentele materiaal van ontwikkelingsfysiologie, cytologie (celtheorie) en genetica zich een “begründete Vorstellung” van de structuur van de levende cel mag [mP084] maken, die gebouwd is op de aanvaarding van een typische “levende stof.” Er schijnt, zo redeneert hij, in alle processen, welke zich binnen de levende cel afspelen, een zeker “stoffelijk iets” onveranderd te blijven en zichzelf onveranderd te produceren. Dit “constante iets” noemt hij dan de “levende grondstof” (“Grundsubstanz”) of “matrix”.

De onderscheiding van “matrix”, stoffen, die de dissimilatie- en assimilatieprocessen en inducerende stoffen, die de determineringen, organiserings- en reguleringsprocessen bewerkstelligen, acht hij op zichzelf *bewezen*. Slechts over de vraag, hoe zij *onderling samenhangen*, kan men volgens hem van mening verschillen.¹⁰

De best gefundeerde hypothese te deze aanzien acht hij de volgende: Er bestaat in ieder levend wezen 1. *een* specifieke levende “substantie”, die in ieder andersoortig organisme een enigszins andere is, nl. de matrix. Er bestaan 2., van deze matrix afhankelijk, meer eenvoudige materieconstellaties (radicalen), die de dissimilatie- en assimilatieprocessen veroorzaken, die dus voortdurend gedeeltelijk uiteenvallen en gedeeltelijk stoffen opnemen,

⁸ Onder “chromosomen” verstaat men de lisvormige draden, waarin de kleurbare stof van de celkern, chromatine (van chroma = kleur), zich gedurende het proces van de celdeling op zichtbare wijze samentrekt, hetgeen gewoonlijk gepaard gaat met een tijdelijk zich oplossen van de beide andere belangrijke kernbestanddelen: de nucleolen (kernlichaampjes) en later ook het kernmembraam. In de zgn. rustende toestand van de cel zijn de chromatinedraden waarschijnlijk zo dun, dat ze geheel of nagenoeg geheel onzichtbaar blijven, terwijl dan daarentegen het membraam en de nucleolen duidelijk zijn afgetekend.

⁹ Vgl. over deze “chromosomenkaarten” Woltereck, S.347 ff.

¹⁰ a.w. S.352.

groeien, zich delen enz. Dit zouden dan de “protomeren” of levende kleinste deeltjes (Heidenhain) zijn. En er bestaan 3. door de matrix geproduceerde bijzondere stoffen, die het organiseren, differentiëren en reguleren van het celorganisme verzorgen. Van deze laatsten hebben dan de determinerende “genen” haar zetel in de kiemcellen, nauwkeuriger uitgedrukt in de kernlissen, en wel in de bijzondere vorm van chromatinekorreltjes, resp. van “radicalen” binnen deze korreltjes. Van de “genen” weten wij dus waar zij liggen; van de, de dissimilatie-assimilatieprocessen bewerkstelligende stoffen is waarschijnlijk, dat zij over de gehele cel verdeeld zijn en wel als “protomeren” (levende deeltjes van de laatste orde). Maar van de “matrix” weten wij niet, “wo sie eigentlich steckt”.¹¹ [mP085]

Woltereck acht hier twee werkhypothesen mogelijk: of de matrix is overal gelijkmatig in het celplasma en de kern verspreid en produceert behalve andere structuren en stoffen als meest belangrijke de chromatinedraden met de genenlichaampjes. Of wel: de matrix is in geconcentreerde vorm in de chromosomen aanwezig, misschien in de gestalte van ketenvormige moleculen, waartoe dan vele zijketenen, radicalen e.d. in meer of minder losse toewijding behoren. De aanhangende “radicalen” zijn dan de “genen”, door welke later differentiërende impulsen worden geproduceerd.

Deze laatste hypothese komt hem de best gefundeerde voor in zover zij het meest beantwoordt aan de tegenwoordige resultaten van het cytologisch en genetisch onderzoek. Maar hij wil daarmee niet uitsluiten, dat ook buiten de celkern determinerende erfelijke stoffen aanwezig zijn, die als “plasmatische matrix” zouden kunnen worden gekarakteriseerd. [aP524]

Open blijft dan de vraag naar de zetel van de “organisatoren” en “regulatoren” binnen het afzonderlijke cellichaam. Maar ook deze worden in elk geval door de matrix als gespecialiseerde impulsdragers geproduceerd.

Kritiek op Wolterecks theorie.

Wanneer wij deze theorie van Woltereck overzien, dan springt het in het oog, dat haar kern schuilt in de aanvaarding van een “matrix” als levende grondstof. Daarbij valt het op, dat hij aanvankelijk van het bestaan van zulk een levensstof slechts *hypothetisch* sprak en deze hypothese voorzichtig bond aan het voorbehoud “bis zu ihrer Widerlegung”,¹² ja, dat hij zelfs uitdrukkelijk schreef “dasz ein unbekanntes Moment” (scl. het primaire biochemische) “weder bündig bewiesen noch widerlegt”, maar slechts “wahrscheinlich oder unwahrscheinlich gemacht, ja als notwendig oder entbehrlich nachgewiesen werden” kan, maar dat hij later dit voorbehoud blijkbaar liet vallen en het bestaan van de matrix als “Sachverhalt” in onderscheidenheid van de assimilatie- en dissimilatieprocessen en van de keten van inducerende processen als *bewezen* liet gelden (S.352). [mP086]

Waarin dit *bewijs* zou bestaan, wordt ons echter niet medegedeeld. Uit de hierboven summier aangevoerde resultaten van de ontwikkelingsfysiologie, celleer en genetica valt het allermint te construeren.

Wij zagen integendeel, dat de zgn. inductoren (de enzymen, hormonen en organisatoren) zich *als stoffen* hoe langer zo meer als *fysisch-chemisch gekwalificeerde*, d.i. als zodanig *niet-levende*, ontpopten, in zoverre zij haar typisch inducerende werking niet bleken te verliezen na doding van de celorganismen, die ze hadden geproduceerd. Wat de “genen” aangaat geeft Woltereck zelf toe, dat zij wel moeten worden gereassimileerd, maar dat zij niet louter “levende” eenheden kunnen zijn.¹³

Dat het bestaan van “biomoleculen”, die de assimilatie- en dissimilatieprocessen zouden bewerkstelligen, nimmer is *bewezen*, heeft Woltereck eveneens zelf nadrukkelijk

¹¹ a.w. S.352.

¹² t.a.p. S.331.

¹³ a.w. S.353.

geconstateerd.

Zo dringt zich vanzelf de vraag op: Hoe komt Woltereck tot zijn hypothetische “matrix” als continue, zichzelf reproducerende “Biosubstanz”?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten wij bedenken, dat Woltereck zelf zijn “matrix” vereenzelvigt met de begrippen “kiemplasma” en “erfgoed”, maar aan zijn term de voorkeur gaf, omdat deze meer “neutraal” bleef tegenover de theorieën, welke zich aan de beide laatste begrippen verbonden. [mP087]

Weismanns theorie inzake de continuïteit van het kiemplasma

Nu is de term “kiemplasma” afkomstig van de beroemde bioloog August Weismann, een van de hoofdfiguren uit de geschiedenis van de oudere [aP525] darwinistische evolutietheorie. Weismann leerde, dat zich van meet af in de embryonale ontwikkeling *die* cellen afzonderen, die later tot de zgn. moedercellen van de kiemcellen worden. Zij vormen de van geslacht tot geslacht onmiddellijk doorlopende zgn. *kiembaan*, terwijl de lichaamscellen of het *soma*, om zo te zeggen, telkens van deze baan *afgesplitst* worden. De kiemcellen van de tegenwoordig levende generatie zijn dus niet het product van de individuele lichamen, waarin zij zijn opgenomen, maar het rechtstreeks product van de kiemcellen van de vorige generatie, waaruit ook de lichaamscellen van de tegenwoordige generatie zijn voortgekomen. Dit was de theorie inzake de *continuïteit van het kiemplasma*, die ondanks aanvankelijk sterke bestrijding tegenwoordig vrij algemeen als juist is aanvaard, vooral sinds het gelukt is de geïsoleerde ontwikkelingsbaan van de kiemcellen in het zgn. celineageonderzoek rechtstreeks te vervolgen.¹⁴ [mP088]

Intussen heeft Driesch er op gewezen, dat dit alles slechts ervaringsgegevens van de *beschrijvende* embryologie betreft, en dat de nieuwe ontdekkingen op het gebied van de restitutie van het levend organisme, die aantoonen, dat de cel in de vroegste ontwikkelingsstadia een zgn. “gemaskeerde” prospectieve potentie bezit, welke tot geheel andere resultaten kan leiden, dan werkelijk worden bereikt, er toe dwingen de leer van de “specifieke kiembanen” met zoveel reserves te omkleden, dat zij praktisch wordt opgeheven.

Volgens hem is men op grond van dit nieuwe feitenmateriaal gerechtigd aan alle cellen van het soma in beginsel *alle* morfogenetische mogelijkheden toe te schrijven. Misschien zou onder bepaalde, nog onbekende, voorwaarden *iedere lichaamscel* tot *eicel* kunnen worden, tenminste zolang zij nog jong is.¹⁵

Daarom kan het begrip “kiembaan” volgens hem nooit iets meer dan een *beschrijvend* karakter dragen, en nimmer als een *fundamenteel* begrip worden beschouwd.

Hoe dit ook zij, Weismann zelf heeft zich het “continue kiemplasma” zeker niet gedacht als een specifieke “Biosubstanz” in de zin van Woltereck. Hij benutte zijn theorie veeleer, om aan de mechanistische evolutietheorie een algemene grondslag te geven en deze theorie verwierp, gelijk wij weten, principieel het bestaan van een specifieke “levende stof”. [mP089]

Ook indien men de “continuïteit van het kiemplasma” in Weismanns zin door het celineageonderzoek als *bewezen* zou aannemen, is daarmee dus nog allerm minst het bewijs geleverd, dat er een specifieke producerende en zichzelf continu reproducerende “*levende grondstof*” bestaat, die zich naar Wolterecks zienswijze scherp onderscheidt van de stoffen, welke de assimilatie- en dissimilatie, alsmede de inductie [aP526] van organiserende, determinerende en regulerende processen bewerkstelligen.

¹⁴ Vgl. Bavink a.w. S.406 f., die Weismanns theorie hierdoor blijkbaar *bewezen* acht.

¹⁵ *Phil. des Organischen* S.210. Van geheel ander standpunt wordt Weismanns theorie verworpen door de neolamarickianen, zoals O. Hertwig (*Allgemeine Biologie* 6^e und 7^e Ausg. 1923), die aan de vererfelijkheid van verworven eigenschappen vasthouden en wel langs de weg van verandering van het idioplasma van de eicel. In deze theorie vervalt vanzelf de onafhankelijkheid van het kiemplasma van het soma.

Zulk een bewijs kan langs zuiver experimentele weg principieel nimmer geleverd worden, omdat bij de vraag, of men van “levende stoffen” kan spreken, steeds het wijsgerig structuurprobleem aan de orde komt,¹⁶ en de positie welke men ten aanzien van dit probleem inneemt, de theoretisch interpretatie van de resultaten van het experimenteel onderzoek principieel bepaalt.

In het onderhavig geval gaat het inderdaad niet om de continuïteit van de kiemcellen, maar veeleer om de vraag naar de verhouding van *typisch biotisch en typisch fysisch-chemisch gekwalificeerde individualiteitsstructuren binnen een blijkbaar aanwezige totaalstructuur van het levend celgeheel*.

Men kan wel zeggen, dat het experimenteel onderzoek de wetenschap dwingt een onderscheiding te maken tussen levende en niet-levende bestanddelen van de cel. Woltereck doet dit dan ook met nadruk. Maar het eigenlijk structuurprobleem is daarmee niet *opgelost*, doch slechts *aangekondigd*. Reeds de wijze, waarop een wetenschappelijk onderzoeker het stelt, is wijsgerig bepaald. [mP090]

De invloed van het metafysisch substantiebegrif op Wolterecks theorie van de matrix De innerlijke antinomie in Wolterecks theorie van de “biosubstantie”

Het wil mij nu voorkomen, dat Woltereck, hoezeer hij ook, evenals Driesch, gereserveerd bleek te staan tegenover het metafysisch substantiebegrif, nochtans onbewust door dit laatste beheerst is geworden. Ook de *term* “substantie”, met hoeveel voorbehoud tegenover zijn *metafysische* betekenis gebruikt, blijkt op menig ernstig wetenschappelijk onderzoeker een soort “magische invloed” te oefenen. Bij Driesch werd de “entelechie” tot “substantie” van de levende organische vorm, bij Woltereck wordt het de “matrix” of het kiemplasma als “Biosubstanz”, als specifieke “levende stof”, die dan bovendien nog een “binnenzijde” als “belevingscentrum” zou hebben, waarin het eigenlijk “wezen” van het levend organisme zou moeten worden gezocht.

Wanneer Woltereck zijn matrixhypothese vervolgt, valt hij terug in een moleculaire structuurtheorie, waarvan hij vroeger zelf verklaard had, dat zij van de typisch *gecentreerde* structuur van de levende cel geen rekenschap kon geven. Dan aanvaardt hij zelf weer, zij het al hypothetisch, Koltzoffs model van het proteïdemolecuul¹⁷ voor de fijnstructuur van zijn “matrix”.

Maar een moleculaire theorie van de “levende stof” voert met een zekere innerlijke noodzakelijkheid weer terug tot de atomistische, mechanistische constructie van het levend organisme, die toch door Woltereck [aP527] principieel werd verworpen, toen hij met nadruk *de levende cel* als kleinste zelfstandig levensvatbaar geheel poneerde.

Nu is het zo gesteld, dat het moderne materiebegrip zelf sinds de opkomst van de mathematische natuurwetenschap aan een mechanistisch substantiebegrif was gekoppeld. De klassieke fysica, gelijk ze door Galilei en Newton was opgebouwd, berustte geheel op deze metafysische opvatting van de “materie” als ruimtelijke, mechanische substantie, die in alle fysisch-chemische veranderingen [mP091] kwantitatief constant blijft. Zodra in de nieuwere ontwikkeling van de natuurkunde dit klassieke materiebegrip in de zin van een mechanisch substantiebegrif moest worden prijsgegeven, werd het inderdaad, gelijk de Marburgerschool van de neokantianen heeft opgemerkt, hoe langer zomeer in een physico-chemisch *functiebegrip*, dat van massa, omgeduid, dat slechts voor *het fysisch-chemisch aspect* van de empirische werkelijkheid bruikbaar is.

¹⁶ Dit heeft Woltereck zelf impliciet erkend, waar hij aan zijn hypothetische “matrix” een “onzichtbare grondstructuur” toegeordend denkt.

¹⁷ *Proteïde* is een zgn. *samengesteld* eiwitlichaam, dat in tegenstelling tot de zgn. *eenvoudige* eiwitlichamen of *proteïne*, behalve aminozuren nog andere karakteristieke groepen (zgn. *prostetische*) bevatten, die uit de eiwitstoffen, vaak zonder verandering van het eiwit kunnen worden afgesplitst.

De moderne chemie denkt zich onder het *algemene* begrip “materie” nog slechts een zeker evenwichtsstelsel van protonen en elektronen. De bijzondere stoffen kent zij niet anders dan in de atomaire structuur van de elementen en in de moleculaire, resp. kristallijnen, vormstructuren van verbindingen.

Deze structuren hebben wij als echte *individualiteitsstructuren* leren kennen, die steeds *fysisch-chemisch gekwalificeerd* bleken te zijn. *Alleen bij een principiële beperking van het begrip “stof” tot deze structuren, behoudt het een omlijnde zin, die in de structuur van de tijdelijke werkelijkheid gegrond is.*

Zodra men in de lijn van de Griekse idee van de *hulè* de “stof” als in zich *onbepaald* en *chaotisch* vat, kan men haar niet meer *als zodanig werkelijkheid* toekennen, doch moet men haar tot een metafysisch *component* van een “samengestelde substantie” terugbrengen, die immer als *complement* een specifieke *zelfstandigheidsvorm* eist. [mP093]

Men is dan binnen het gedachtekader van het vorm-materiethema in zijn oorspronkelijk Griekse zin teruggekeerd.

Nòch binnen het kader van het moderne natuurwetenschappelijk materiebegrip, nòch binnen dat van het Griekse begrip van de *hulè* kan het echter een houdbare zin hebben van een *specifieke levensstof* als “substantie” te spreken, in tegenstelling tot de anorganische stofsubstantie.

Wolterecks standpunt ter zake is dan ook verre van helder. Enerzijds wil hij niets weten van een mechanistische herleiding van het levend organisme tot louter materiële processen en schrijft hij, dat zijn hypothese van een door het “primaire biochemische grondmoment” gekarakteriseerde levende stof (moleculencomplex) slechts voert tot “Verlegung der unzweifelhaften, sichtbaren Besonderkeit aller lebenden Körper in das unsichtbare Grundgefüge, in welchen die räumlichen (vektoriellen usw.) und zeitlichen (Lebensvorgang) Besonderkeiten des Organismus ja irgendwie repräsentiert und vorbereitet sein müssen” (S.330).

Maar anderzijds stelt hij het “primaire biochemisch moment”, waardoor de “levende stof” zich van de levenloze zou onderscheiden, op één lijn met de bijzondere eigenschappen, waardoor de radioactieve stoffen en de aromatische verbindingen zijn gekarakteriseerd. Hierbij wordt [aP528] blijkbaar uit het oog verloren, dat de karakteristieke kenmerken van deze laatste categorieën van stoffen toch altijd fysisch-chemisch gedetermineerd blijven, terwijl bij het spreken van een *levende* massa als “substantie” men nimmer ontkomt aan de innerlijk tegenstrijdige voorstelling van een stof, die enerzijds als zodanig een fysisch-chemisch gedetermineerde structuur heeft en nochtans anderzijds tegelijk door een typisch biotische kwalificatie is gekarakteriseerd.

Want zulk een *biotische* kwalificatie moet voor een specifieke stoffelijke “Biosubstanz” ongetwijfeld worden aangenomen. Reeds Roux¹⁸ heeft er herhaaldelijk op gewezen, dat een systeem van stoffen A, B, C, D enz. wel chemisch kan bewerken, dat een stof X in steeds grotere hoeveelheid ontstaat, maar dat het zuiver chemisch beschouwd, volkomen onmogelijk is, dat X zichzelf zou assimileren. Zeker kan zulk een “assimilatie” geen *zuiver* chemisch proces zijn.

In Wolterecks eigen uiteenzettingen maakt deze antinomie zich kenbaar in de reeds eerder gesignaleerde tegenstrijdigheid, [mP094] dat hij *begint de levende cel* als *totaliteit* tot kleinste zelfstandig levensvatbare eenheid te proclameren, maar bij het vervolgen van zijn begrip “Biosubstanz” ten slotte weer uitkomt bij een hypothetische moleculaire structuur van een “matrix”, die onder fysisch-chemisch aspect de typisch gecentreerde structuur van het

¹⁸ [mP092] Roux, *Ueber die bei der Vererbung von Variationen anzunehmenden Vorgänge*. Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik Nr.19, 1913 S.4, aangeh. bij Driesch *Phil. des Org.* S.503.

celorganisme zou moeten verklaren.¹⁹ En dat terwijl Woltereck met de fijn gescherpte blik van de experimentele bioloog zelf zo goed gezien heeft, dat tegenover het levend celorganisme de causale fysisch-chemische analyse op principiële grenzen stuit!

Dat Woltereck zich op deze wijze in de innerlijke tegenstrijdigheden van het substantiebegrip heeft laten verwickelen, en dat hij daarbij tevens in zijn poging het dilemma vitalisme-mechanisme te overwinnen moest falen, bewijst slechts, dat hij de *modale* structuren van de werkelijkheid niet gezien heeft. Men kan niet van een specifieke, fysisch-chemisch gekwalificeerde, *levensstof* spreken, wanneer men de modale structuur van het biotisch aspect in zijn radicaal verschil en onverbreekelijke samenhang tevens met het fysisch-chemisch aspect van de beweging duidelijk heeft leren onderscheiden.

Bij Driesch werd “het leven” onder de metafysische term “entelechie” tot een “immateriële zelfstandigheid”, een onstoffelijke “substantie” verheven. Bij Woltereck wordt het “leven” enerzijds naar zijn “uitwendige materiële” openbaring tot een fysisch-chemisch gekwalificeerde “Biosubstanz”, een specifieke “levensstof” (“matrix”) herleid en wordt het anderzijds naar zijn “wezen” tot een “innerlijk beleven”, een immateriële intenderende zelfactiviteit van een onruimtelijk “ontisch centrum” gesublimeerd. [aP529] [mP095]

Wolterecks wijsgerig standpunt: de dynamische Stufentheorie van de werkelijkheid

Wolterecks biologische opvatting wordt ons eerst volkomen duidelijk vanuit zijn *Ontologie des Lebendigen* (1940), waarin hij zich een aanhanger toont van een dynamische “Stufentheorie” van de werkelijkheid, die het dilemma “mechanisme”-“vitalisme” poogt te overwinnen door de aanvaarding van een, door Driesch principieel afgewezen, *ontwikkelingsmonisme*. In dit monisme wordt wel de eigengeaardheid van de verschillende “werkelijkheidstrappen” *schijnbaar* erkend, maar het archimedisch punt van de wijsgerige werkelijkheidstheorie wordt niettemin gezocht in een inderdaad *biologisch georiënteerde idee van het worden*, die de werkelijkheid in continu streven van lagere tot hogere volmaaktheid voert.²⁰ “Leven” kan volgens hem zeer goed ontstaan worden gedacht uit een “Steigerung” (emergentie) van het anorganisch-levenloze, evenals het ontstaan van de chemische elementen uit een opvoering van de mogelijkheden van een materiële grondstof, en het psychische weer uit een hogere opvoering van het bloot biotische, en het “geestelijke” uit een “Steigerung” van het biotisch-psychische, uit een “zichzelf overschrijden” van de organisch-psychische “machten”, kan worden verstaan. Het ontstaan van de verschillende “autonome” (eigenwettelijke) trappen van de werkelijkheid wordt dan volgens hem beheerst door geldende structuurconstanten, die hij “autonoom geldende machten” of ook “potenties”, determinanten, “imagoïden”, “ideeën” noemt. Daarbij verweekelt hij zich in de door hem zelf als onoplosbaar erkende *antinomie* tussen de enerzijds geponeerde “constantheid” van deze structuurdeterminanten als *geldende* waarden en de anderzijds geponeerde *continuïteit* en *eenheid* van het worden.²¹ [mP096]

“Für die lebendigen Werdebestimmer und Wertdeterminanten”, zo merkt hij op “besteht eine ungelöste Antinomie zwischen dem Sachverhalt *Geltung*, der Zeitlosigkeit oder mindestens Zeitindifferenz erfordert und dem Sachverhalt “*Entstehen* von *Geltung*”, von Ideen und Werten, wie sie aus menschlichem Schaffen unverkennbar hervorgehen und wie wir sie im Werden der Organismen vermuten”. De platonische en de moderne

¹⁹ Want zo wordt later de gedachte uitgewerkt, geformuleerd op blz.331 “dasz die unstreitig vorhandenen elementaren Biospezifika durch eine besondere chemisch-physikalische Situation verursacht werden”.

²⁰ Deze evolutionistische “Stufentheorie” is tegenwoordig onder de wijsgerig onderlegde biologen “en vogue”. Een soortgelijke conceptie vindt men bijv. in L. Morgans leer van de “emergent evolution”, bij J.H. Woodger en A.N. Whitehead. De ontologische gedachtewending van Woltereck is sterk beïnvloed door Nicolai Hartmann.

²¹ *Ontologie des Lebendigen* (Stuttgart 1940) §176 *Die Antinomie zwischen Gelten und Ursprung des Geltens*.

waardenfilosofische oplossing van deze antinomie door aanvaarding van een rijk van tijdloos geldende “ideeën” of “waarden” wordt door hem afgewezen, “aber es wird uns nicht gelingen, die Antinomie zwischen Gelten und Ursprung von Werten zu lösen”, zo besluit hij berustend.

Maar de *oorsprong* van deze onoplosbare antinomie is duidelijk. Zij ligt in een overspanning van het modale aspect van de levensontwikkeling in zijn *subjectzijde*. Een *irrationalistisch evolutionisme* is hier aan het woord, dat de *wet* ziet als product van de *scheppende* vrijheid van een [aP530] zich ontwikkelend “Welt-Subjekt”. En ook hier is het humanistisch grondmotief van *natuur en vrijheid* de religieuze motor. De evolutionistische grondidee tracht de “vrijheid” (in de irrationalistische wending van “scheppende, subjectieve vrijheid”) te vatten als “Vollendung” van de “natuur”.²²

Een inzicht in de modale structuren van de werkelijkheid is op dit standpunt, evenals op dat van Driesch, uitgesloten. [mP097] [mP098] [inlas begin]

Dit blijkt ten overvloede uit de volgende uitspraak van Woltereck: “die geistig-seelische Phänomene, Leistungen, Produkte gehören genau so zum Leben wie etwa die Schalenbildung oder die Bewegung von Protozoen. Ein Tempel oder ein Buch, eine Sonate oder ein strategischer Plan sind Lebenserscheinungen, Leistungen lebendiger Geschehens-subjekte; und wörtlich das gleiche gilt für die Bauten von Termiten, für den das Gespinst einer Raupe, für die Tonfolge eines Vogelrufs, für den Blattschnitt des Birkenrollers: *Wem diese Zusammengehörigkeit, weil sie paradox aussieht, nicht einleuchten will, der wird kaum jemals Umfang und Inhalt des Lebensbegriffes völlig verstehen*”²³ (Ik cursiveer!).

Een dergelijke uitspraak kan slechts gedaan worden bij volkomen gemis aan onderscheiding tussen de *modale structuur van het biotisch aspect*, dat, gelijk wij weten, evenals alle andere modale aspecten *universaliteit in eigen kring* bezit, en de *individualiteitsstructuren, die in dit aspect fungeren*. Een echt “biologisme” is hiervan het gevolg, waarbij het “levensbegrip” inderdaad alle modale omlijning verliest.²⁴ [einde inlas]

Men kan echter, gelijk wij van meet af op de voorgrond hebben gesteld, in het probleem inzake de verhouding van de fysisch-chemisch gekwalificeerde “stoffen” tot het levend organisme binnen de totaalstructuur van de cel geen juist inzicht krijgen, wanneer men niet eerst van de *modale* structuren van de onderscheiden *aspecten* van de levende cel een helder begrip heeft. En het inzicht in de innerlijke geaardheid en de onverbreekelijke onderlinge samenhang van deze modale structuren sluit de aanvaarding van substanties principieel uit.

De kritische analyse van de theorieën van Driesch en Woltereck heeft deze stelling doorlopend bevestigd. [aP531]

Eigen opvatting

Naar onze eigen opvatting moeten wij in de levende cel (voor zover zij biotisch is gekwalificeerd) scherp onderscheiden 1^e de individualiteitsstructuren van de *fysisch-chemisch gekwalificeerde stoffen*, die zelf reeds in haar moleculaire minima echte enkaptische

²² *Ontologie* S.9: “Eine selbstverständliche Aussage wird für unsere Untersuchung wesentlich werden: Ausdruck, Gesetze und Sinn gehen nicht auf Ursachen zurück, sondern können nur als *freie* Setzungen verstanden werden. Wenn überhaupt Metaphysisches allem Zweifel entrückt ist, so ist es die *schöpferische Freiheit* des Sinn-gebenden Welt-Subjekts.... Wir werden dabei die Grundlage nicht zu verleugnen haben, von der unser Forschen ausgeht: die Erkenntnis der Einen, Totalen, alles Erfahrbare umfassende Wirklichkeit der “*Natur*” (ik cursiveer). Das kann, wer will, eine “naturalistische” Grundlage nennen”.

²³ *Ontologie des Lebendigen*, “Vorbemerkung zum zweiten Hauptteil” S.52.

²⁴ Ook het irrationalistisch gevat vrijheidsmotief krijgt daarbij een uitgesproken biologistische wending. Vgl. de volgende uitspraak a.w. S.122: “Der zweite Teil der gegäuserten Erwartung” (nl. dat het totale wordingproces van de wereld naar een “voleinding”, in de zin volmaking streeft) “sieht *im Geiste des Menschen* die Möglichkeit einer Welt-vollendung und zwar in einem zukünftigen geadelten, schöpferisch-freien Geiste. Das ist die “*Mesias-erwartung*” *biologisch gesehen*.” (Ik cursiveer).

structuurtotaliteiten bleken te zijn; 2^e de individualiteitsstructuur van het *levend organisme* van de cel, waarin deze stoffen enkaptisch gebonden zijn en 3^e de individualiteitsstructuur van het *cellichaam* als biotisch gekwalificeerd, enkaptisch vormgeheel, waarin zowel de door het organisme *gebonden* stoffen van het cellichaam als het levend celorganisme zelf besloten zijn.

De eigenlijk “biochemische constellatie” doet zich voor *binnen de structuur van het levend celorganisme*, niet in de moleculaire resp. kristallijnen of quasi-kristallijnen structuur van de *lichaamsstoffen*. *Er bestaat dus geen bijzondere levende stof*. “Stoffen” kunnen als zodanig niet levend zijn, d.w.z. een biotische *subjectfunctie* bezitten.

Wanneer een cel gedood wordt, verandert ogenblikkelijk niets aan de *interne* structuur van zijn *opbouwstoffen*. Het eiwit blijft eiwit, het koolzuur blijft koolzuur enz. enz. Slechts hun biotisch gekwalificeerde enkaptisch-chemische functie verdwijnt.

De biochemische constellatie bouwt zich alleen op in de binnen het levend celorganisme *gebonden* fysisch-chemische *functies* van de stoffelijke bestanddelen, [mP099] *welke functies buiten de moleculaire, resp. kristallijnen structuren vallen* en dus niet fysisch-chemisch zijn *gedetermineerd*, omdat zij onder voortdurende leiding van de kwalificerende levensfunctie van het celorganisme staan.

Zij zijn als zodanig *interne* fysisch-chemische functies van het levend celorganisme en *niet (intern)* van de *stofmoleculen*.

Maar dit organisme kan zich slechts *verwerkelijken* in het enkaptisch structuurgeheel van het levend *cellichaam*, waarvan het slechts het *kwalificerend bestanddeel* is, evenals de chemische verbinding het kwalificerend bestanddeel bleek te zijn van het moleculaire vormgeheel.

Het *organisme* van de cel is inderdaad in al zijn *interne* geledingen *levend* en kan geen levenloze delen bezitten. Het *cellichaam* daarentegen kan niet door en door levend zijn, doch omvat als enkaptisch vormgeheel noodzakelijk ook de levenloze stoffen in haar *binding* door het levend organisme. Want het levend organisme is als zodanig niet de *totaalstructuur*, maar slechts een (bij plantaardige wezens: *kwalificerende*) *deelstructuur* van het levend cellichaam, die zich niet anders kan verwerkelijken dan binnen dit laatste, in welks kader het door atomaire, resp. moleculaire stofstructuren *enkaptisch gefundeerd* is.

Eerst thans wordt de betekenis van onze onderscheiding tussen *levend organisme* en *lichaam* van de cel ten volle duidelijk. De onderscheiding is inderdaad niet gekunsteld, doch blijkt volstrekt noodzakelijk te zijn, om van de werkelijke standen van zaken binnen het celgeheel rekenschap te geven. Zij loopt volkomen parallel met onze onderscheiding van de *chemische verbinding* en haar *moleculair vormgeheel*, waarin de eerste zich alleen kan verwerkelijken. [mP100]

En gelijk wij vroeger bij onze analyse van de moleculaire stofstructuur gezien hebben dat de toepassing van onze theorie van de enkapsis, uitgebouwd [aP532] door de theorie van het enkaptisch structuurgeheel, twee reeksen experimentele gegevens in ongedwongen harmonie brengt, die bij toepassing van het substantiebeprip in een contradictoire verhouding komen te staan, zo kunnen wij weder hetzelfde constateren bij de analyse van de structuur van het levend celgeheel. Zolang de biologie aan het innerlijk tegenstrijdig substantiebeprip blijft vasthouden, zal de onvruchtbare strijd tussen de mechanistische en de vitalistische opvatting blijven bestaan, zonder kans op definitieve beslechting.

Nogmaals het aristotelisch-thomistisch substantiebeprip tegenover het structuurprobleem van het levend lichaam

Ook de terugkeer tot het aristotelisch-thomistisch substantiebeprip zal de vitalistische opvatting in haar relatief gerechtvaardigd verzet tegen de mechanistische niet kunnen baten.

Want, zoals we reeds hebben opgemerkt, dwingt dit scholastisch substantiebeprip tot miskenning van de aard van die nog steeds toenemende reeks experimentele gegevens, die

juist de sterkte van de mechanistische positie schijnen uit te maken, en die buiten twijfel stellen, dat het levend lichaam niet door en door levend kan zijn, maar vele levenloze bestanddelen moet bevatten, die in hun *interne structuur streng fysisch-chemisch gedetermineerd zijn*.²⁵

Wanneer de neothomistische theorie met deze gegevens meent klaar te komen door ze in haar leer inzake het virtueel behoud van eigenschappen van de samenstellende stofelementen in het levend geheel in te passen, dan moeten wij onze vroeger uiteengezette kritiek op deze leer in herinnering brengen. [mP101]

De vraag is ook niet deze, of de stoffelijke bestanddelen hun enkaptische functie binnen het levend celorganisme een *essentiële rol in het levensproces* van het lichaam spelen, maar of zij ooit aan de *subjectieve levensfunctie* van dit laatste *deel kunnen hebben*, d.w.z. of zij werkelijk *levende* bestanddelen van het organisme zijn, gelijk de kern en het plasma als enkaptisch gefundeerde organische delen van het levend cellichaam ongetwijfeld *als zodanig* leven.²⁶

Deze vraag kan in het licht van het experimentele onderzoek slechts *ontkennend* worden beantwoord.

De neothomistische natuurfilosofie kan haar vitalistische positie slechts redden door ontkenning van het actueel voortbestaan van de levenloze stoffbestanddelen in het levend cellichaam en door de laatste als “*materie*” in de enige *zelfstandigheidsvorm van de “ziel” als levensbeginsel* te laten ingaan.

Maar juist op dit kritieke punt blijkt het aristotelisch-thomistisch substantiebegrip weer met de structuur van de werkelijkheid in strijd. Nimmer zal de neothomistische leer de wetenschap kunnen overtuigen, dat bv. [aP533] in het kiezelskelet van een levend eencellig straaldierte de kiezelstof niet meer werkelijk aanwezig zou zijn, maar in een blote “materiële eigenschap” van het levend dier zou zijn *opgegaan*, of dat de vitaal gebonden zuurstofdeeltjes in de bloedcirculatie van een vertebraat geen *werkelijke* zuurstof meer zouden zijn.

Een theorie, die tot zulke onaannemelijke consequenties dwingt, kan tegenover de mechanistische tegenargumenten niet sterk staan. [mP102]

Een tegenwerping

Intussen hebben wij nog een punt nader onder ogen te zien, om onze eigen theorie tegen mogelijke misvatting te beveiligen.

Onze opvatting van het cellichaam als enkaptisch structuurgeheel voert, gelijk wij van meet af opmerkten, niet tot de consequentie dat de moleculaire structuren van de onderscheiden stoffelijke bestanddelen *als zodanig* deelstructuren zouden zijn van het levend lichaam. Zulks zou immers in aperte strijd komen met de grondstelling van onze theorie van de individualiteitsstructuren, dat de deel-geheel verhouding uitsluitend door de structuur van het individueel geheel bepaald is.

Slechts in haar enkaptische binding binnen het levend celorganisme worden de in haar moleculaire structuren levenloze stoffen tot wezenlijke opbouwbestanddelen van het cellichaam. [mP103]

Maar blijft zo niet de tegenstrijdigheid bestaan, dat de moleculaire stofstructuren, die zelf *niet* door een biotische subjectfunctie gekwalificeerd zijn nochtans tot delen worden verklaard van een lichaamsstructuur, bij welke - althans bij plantaardige - dit wèl het geval is? Hoe kan het enkele feit van de *vitale gebondenheid* van de stoffen deze tegenstrijdigheid

²⁵ Driesch zou vanuit zijn dualistisch standpunt dit laatste nog tot op zekere hoogte kunnen toegeven, doch kan weer niet erkennen, dat de eigenlijk inducerende processen in het levend cellichaam naar fysisch-chemische wetten verlopen.

²⁶ Men bedenke, dat de begrippen “kern” en “protoplasma” niet *chemisch*, maar *biologisch* gekwalificeerde begrippen zijn.

opheffen?

Ons antwoord luidt: De tegenstrijdigheid ontstaat hier opnieuw door een verkeerd stellen van de structuurverhouding, waarbij men toch weer onze theorie van het lichaam als enkaptisch structuurgeheel in een *aggregaat*theorie omduidt.

Geen enkele ‘stof’, ook de ‘organische’ niet, is als zodanig *deel* van het levend cellichaam, doch slechts *enkaptisch gebonden bestanddeel* in de werkelijke lichaamsonderdelen.

In de moleculaire stofstructuren kan de cel niet leven en nochtans zijn de eerste in het cellichaam aanwezig, omdat het organisme evenmin zonder haar kan leven.

Van deze stand van zaken moet een wijsgerige structuurtheorie, die het gegeven niet ter wille van een a-prioristisch sluitende constructie wenst te verwringen, ten volle rekenschap kunnen geven.

Om hier volledige klaarheid te scheppen, moeten wij thans nader op de structuur van het cellichaam als enkaptisch vormgeheel ingaan.

Nadere analyse van de structuur van het cellichaam als (typisch gekwalificeerd) enkaptisch vorm-geheel.

Het levend celorganisme is enkaptisch gefundeerd in een zeer bepaalde stofmenging en bindt deze laatste binnen zijn eigen structuur. Het knooppunt van deze vervlechting is de vroeger besproken alveolair-colloïdale [aP534] en gecentreerde *vorm* van het plasma, welke vorm zich handhaaft in de voortdurende verval- en opbouwprocessen van de moleculaire structuren. In deze vorm ontsluiten zich ook die variabiliteitstypen van de opbouwstoffen, die in de biochemische constellatie fungeren en niet meer [mP104] chemisch, maar typisch biotisch gedetermineerd zijn.

Maar het is het cellichaam als geheel, dat aan de plasmastof deze vorm geeft en deze vorm is als lichaamsvorm van het levend celorganisme *typisch biotisch gekwalificeerd* en wel door de *subjectieve* levensfunctie van het celgeheel, voor zover althans niet reeds in de cel als zodanig een hoger, dan biotisch gekwalificeerd structuurgeheel moet worden aangenomen. Deze biotische, resp. supra-biotische kwalificatie springt bij de zgn. “naakte” eencellige wezens onmiddellijk in het oog, wanneer wij er op letten, dat de plasmavorm volkomen *plastisch* blijft met mogelijkheid van samentrekking en uitzetting van oppervlakte in alle richtingen en onderlinge verplaatsbaarheid der delen en zich zo volkomen aan de verschillende organische levens-, resp. de primitieve psychische functies kan aanpassen, zonder zich in starre grenzen vast te leggen.

“Bei den Protozoen und Protophyten” (d.z. de dierlijke en plantaardige ééncelligen), merkt Woltereck op, “ist ohne weiteres klar - was bei den Vielzelligen erst aus besonderen Beobachtungen und Erwägungen abgeleitet werden kann - dasz die Gesamtform ein *Ausdruck des ganzen Systems*, hier also der Zelle, ist, und dasz auch die einzelnen Organformen der Fortsätze, Zilien, Fasern, Vakuolen usw. vom Gesamtsubstrat des Systems erzeugt werden.

Sowohl bei den Rhizopoden als bei den Flagellaten und Infusorien ist die gesamte Körperlichkeit eine *Funktion des einen Gesamtplasmas*, das die mehr oder weniger fixierten Teilformen durchsetzt, umgibt, unterlegt, *durchfließt*, ohne selbst zur Teilform erstarrt zu sein. Der lebendige “Zell-leib” ist als Ganzes Träger und Produzent sowohl seiner sämtlichen Teilformen als der spezifischen Gesamtform (Gestalt) des betreffenden Radiolars, Infusors, Bakteriums.”²⁷ [mP105]

²⁷

Grundzüge S.117.

De celvorm als elementair vormgeheel²⁸

De beantwoording nu van de vraag of het “cellichaam” een wezenlijk structuurgeheel, dan wel een bloot aggregaat van structuren is, hangt in de eerste plaats af van het inzicht in de aard van de celvorm. Is deze inderdaad een *elementair vormgeheel*, dan wel een *bloot aggregaat van verschillend gekwalificeerde vormen*?

Deze vraag is van alles overheersende betekenis, wanneer men bedenkt, dat juist in de *lichaamsvorm* de onderscheiden individualiteitsstructuren, die wij binnen het cellichaam moesten onderscheiden, enkaptisch vervlochten zijn. Zou dus blijken, dat deze vorm slechts is samengesteld uit moleculaire stofvormen, resp. uit de eerste en uit [aP535] typische orgaanvormen, dan zou inderdaad van een typisch *vormgeheel* van het lichaam geen sprake kunnen zijn en ware daarmee ook de funderingsfunctie voor het typisch structuurgeheel vervallen.

Het is de verdienste van Driesch, Woltereck, Bertalanffy e.a. geweest, te deze aanzien de aggregaatstheorie op experimentele basis te hebben weerlegd. De eerste heeft vooral aangetoond, dat de zichtbare gestalte van veelcellige planten, dieren en menselijk lichaam maar niet bloot uit orgaanvormen, weefselvormen en celvormen is *opgebouwd*, maar dat zij bovendien als *totaliteit bijzondere vormwetten volgt*.²⁹

Bijzonder sterk was hierbij zijn bewijs voor de onmogelijkheid van een zuiver chemische theorie van de biotisch gekwalificeerde Formbildung,³⁰ waardoor de oudere theorie van Weismann inzake de predispositie van alle volwassen organische vormen door een (stoffelijke, schoon niet zichtbare) morfogenetische oerstructuur in de kern van de kiemcellen definitief weerlegd werd.

Woltereck heeft in het bijzonder ook de celvorm zelf als *elementaire totaalvorm* in het licht gesteld, als *uitdrukking van een typisch intern structuurgeheel*. [mP106]

Wolterecks onderzoekingen op het gebied van de “biotische Elementarformen”.

Daar Wolterecks onderzoekingen op het gebied van de “biotische Elementarformen” voor onze theorie van het cellichaam als enkaptisch vormgeheel van grote betekenis zijn, willen wij hier enkele hoofdpunten van zijn desbetreffende uiteenzettingen naar voren brengen.

Bij de eencellige wezens vinden wij een beperkt aantal nog nagenoeg ongedifferentieerde en in die zin *eenvoudige* gestalten (zo bij de bacteriën, de eencellige groene en blauwgroene algen en bij de zgn. naakte amoeben, welker protoplasma niet door een vast celmembraan omhuld is). Maar ook vele cellen van de gecompliceerde dier- en vooral plantenlichamen hebben zulk een eenvoudige gestalte, waarin buiten celmembraan en kern geen bijzondere constante orgaanvorm zijn ontwikkeld.

Daarentegen hebben het merendeel van de weefselcellen en van de eencelligen uitgesproken *gedifferentieerde* gestalten, hetzij dat gecompliceerde vormsels (hulsels, skeletten) door het plasma afgescheiden worden, hetzij dat het cellichaam zelf zich in velerlei celorganen geleedt. Bijzondere belangstelling verdienen de zgn. *geselcellen* (met een geselvormige uitloper voorzien), die wij als plantaardige, dierlijke en bacteriewezens, en verder veelszins als ontwikkelingsstadia aantreffen (ook de zaadcellen zijn een soort geselcellen).

Woltereck noemt het morfologisch structuurtype van deze laatste de aan alle hoofdgroepen van levende wezens gemeenzame *elementaire vorm* kat'exochèn; dit type komt

²⁸ Vgl. in het algemeen voor het biologisch vormprobleem Bertalanffy, *Kritische Theorie der Formbildung* (Berlin, 1928) en in het bijzonder Woltereck, *Grundzüge*, S.114 ff.

²⁹ Zie zijn *Philosophie des Organischen* (2^e Aufl. 1921) Abt.A T.I S.1-180.

³⁰ *Phil. des Org.* t.a.p. S.125 ff.

in zeer eenvoudige gedaanten voor bij bacteriën en monadinen³¹ en met geraffineerd uitgewerkte orgaanvormen [aP536] bij de peridineën³² [mP107] met haar spiraalomloop voor de gesels, haar celluloseschalen, gecompliceerde ogen, tentakels enz. enz.

Al deze gedifferentieerde deelvormen zijn door het levend cellichaam als geheel voortgebracht in een gedifferentieerde *morfologische uitdrukking van zijn innerlijke structuurtotaliteit*.

Hetzelfde geldt voor de gespecialiseerde weefselcellen van de planten en dieren, die eveneens, zij het al in geringere menigvuldigheid, deel-vormen binnen het raam van haar specifieke totaalvorm (als epitheelcellen, spiercellen, kliercellen enz.) vertonen. Ook hier is de gehele celvorm met al zijn bijzondere geleidingen van in- en uitwendige bouw functie van het gehele cellichaam.

In dit verband is van het hoogste belang Wolterecks reeds vroeger medegedeelde opmerking, dat ook de door het cellichaam van de radiolariën en kiezelflagellaten (kiezelalgen), afgescheiden kiezelvormen (roosters, pijpen, stralen), resp. de door het cellichaam van de foraminiferen en kalkalgen afgescheiden kalkschalen, kalkroosters en kalstekels van soort tot soort specifieke gestalten vertonen, die niets van doen hebben met de abiotische kristalvormen van de zelfde eenvoudige stoffen (kieselzuuranhydriet resp. calciumcarbonaat).³³

Zo kunnen de SiO₂-roosters enz. van de straaldiertjes niet aggregaatsgewijze uit SiO₂-kristallen zijn samengesteld, want in dit geval zou hun gecompliceerde vormwetmatigheid op de kristalliseringswetten van de mineraalstof kiezel moeten berusten, terwijl inderdaad de duizenden specifieke kiezelvormsels van de radiolariën alle van deze wetten afwijken.

Toch moet worden aangenomen, dat in deze specifiek organische kiezelvormen moleculaire vormen van de verbinding SiO₂ enkaptisch gebonden zijn. Want het blijven toch *kiezelvormen*.³⁴

De productie van deze typische vormsels begint steeds [mP108] met veranderingen van de colloïdale plasmastructuur, die zonegewijs van de vloeibare (sol-) in de vaste of geltoestand overgaat. De in deze toestand gekomen zones staan reeds in de bepaalde fysisch-ruimtelijke relaties van de door verkiezeling uit haar ontstaande “skeletten” en “schalen”.

De vorming gaat uit van het cellichaam in zijn gecentreerde, volkomen bewegelijk, colloïdaal-vloeibare gestalte,³⁵ en dit plastisch geheel bevindt zich zowel binnen als tussen de delen van het zelfgeproduceerde vormsel.

Dergelijk gecompliceerde vaste vormsels ontstaan in het plasma van de [aP537] foraminiferen, dat zich evenzeer binnen en tussen de delen van de ontstaande kalkschalen bevindt. Alle geproduceerde delen van de skeletten of schalen staan in bepaalde relaties van dimensie en richting; zij kunnen reeds daarom niet door afzonderlijke fysisch-chemische werkingen van stoffelijke bestanddelen van het plasma ontstaan, omdat de delen van het plastisch cellichaam gedurende de productie in en tussen deze starre vormsels voortdurend van plaats veranderen en zich vloeiend bewegen.

³¹ Zeer kleine, tot de flagellaten (geseldiertjes) behorende protozoën.

³² Zgn. cilioflagellaten, die zich door middel van twee ongelijke geseltjes in het water voortbewegen. Men twist er over of zij tot de protozoën dan wel tot de protophyten moeten worden gerekend.

³³ Vgl. meer uitvoerig over deze vormsels E. Reichenau, *Protozoa* in Handb. der Biologie hrg. von Bertalanffy (1942) Bnd VI H.2 S.53 ff.

³⁴ In plantencellen komt ook echte kristalvorming voor van calciumcarbonaat, hetzij in de vorm van afzonderlijke kristallen (octaëders enz.), hetzij in de vorm van kristallijnen, aggregaten of van naaldenbundels. Liggen vele kristalletjes als fijn stof bij elkaar in een cel, dan spreekt men van “kristalzand”. Maar ook bij deze echte kristalvorming zijn de kristallisatievoorwaarden verschillend naar de soort van de planten en haar weefsels. Vgl. E. Küster, t.a.p. S.12/3. Delen van het vormgeheel van de cel zijn deze kristalvormen natuurlijk niet.

³⁵ Als grondvorm van deze plastische gestalte mag de *kogel* worden aangenomen, die echter niet karakteristiek is, omdat hij de grondvorm van iedere vloeistofdruppel is.

Plasmatische, alloplasmatische en xenoplasmatische vormen

Indifferentie tegenover de vormstructuur

Zowel bij de eencellige als bij de veel-cellige planten en dieren kunnen specifieke zinnelijke ruimtevormen met drieërlei materiaal worden opgebouwd: met plasmatische stof of met celafscheidingen (secreten) of eindelijk met vreemde stoffen, die het organisme van buiten af heeft opgenomen. Diensvolgens kan men onderscheiden *plasmatische*, *alloplasmatische* en *xenoplasmatische* vormen.

Plasmatische vormen vinden wij bijv. in de pseudopodien (schijnpootjes) en de bewegingsorganen van de eencelligen, [mP109] verder in de kiembladen,³⁶ zenuwcellen en zintuiglijke organen van de dieren. Al deze organische vormen ontstaan uit verstarde (in geltoestand overgegaan) plasma.

Alloplasmatische vormen vindt men van tweeërlei soort: Ofwel de levende cel scheidt anorganische stoffen, die zij in opgeloste vorm tot zich nam, in vaste vorm af. De kiezelskeletten en kalkschalen van vele eencelligen, de kiezel- en kalkskeletten van de sponsen, koralen, stekelhuidigen en werveldieren zijn daarvan bekende voorbeelden. Ofwel het organisme produceert eigen (organische) vormen: voorbeelden: de cellulosehulsels van de een- en veel-cellige planten, de chitine van de gelede dieren en de hoornachtige vormsels (schubben, haren, veren enz.).

Xenoplasmatische vormen vindt men evenzeer zowel bij de eencellige als bij de veel-cellige wezens. Vele van schalen voorziene rhizopoden en de eenvoudigste vormen van de verschillende foraminiferengroepen bezitten het vermogen zandkorreltjes, kiezelnaalden en uiterst kleine schalen van diatomeeën e.d. te verzamelen en in bepaalde ordening daaruit hulsels om het cellichaam te vormen. Geheel overeenkomstige verschijnselen vinden wij ook bij de gelede dieren. Kreeften omhullen hun schalen of hun achterlijf met wierstukken, sponsen of slakkenhuizen; insectenlarven bouwen zich kunstige pijpen en huisjes uit steentjes, schelpstukken enz.

Van bijzonder belang is het verschijnsel, dat vooral bij de protozoën de xeno- en de alloplasmatische vormen gelijksoortig kunnen zijn; zo vinden wij bv. bij de foraminiferen pijp- en flesachtige vormsels, die [aP538] hetzij uit samengekleefde zanddeeltjes, hetzij uit porceleinachtige kalkmassa bestaan. [mP110]

Van essentiële betekenis voor de vormproductie is derhalve de verschillende materiaaltechniek van de levende organismen blijkbaar niet. Dezelfde vorm kan uit verschillende stoffen (organische, zowel als anorganische) worden opgebouwd en dezelfde stof kan tot opbouw van geheel verschillende vormen dienen.

“Auch eine weitere Untersuchung der ‘Gefügebedeutung’ von Kalksalzen, Kieselsäure, stickstoffhaltigen Substanzen usw.”, zo merkt Woltereck op, “würde uns nicht weiterbringen: alles das ist ebenso wie die Gel-Phase des kolloidalen Plasmas selbst, wirklich nur ‘Material’, das nach irgendeinem formenden Prinzip ausgewählt und zu bestimmten Gefügearten verarbeitet wird. Das Auffinden dieses ‘Prinzips’ scheint demnach eine weit wichtigere Aufgabe zu sein als die Unterscheidung der Materialien”.³⁷

Nu zijn de hier besproken vormsels niet alle *levende* delen van het cellichaam. Zij zijn, gelijk wij vroeger gezien hebben, ten dele niet door een biotische (resp. na-biotische) *subject*-, maar door een biotische (resp. na-biotische) *objectfunctie* gekwalificeerd en hebben *in het*

³⁶ “Kiembladen” noemt men die cellagen van het jonge embryo, waaruit in de verdere ontwikkeling de organen ontstaan. Men onderscheidt van buiten naar binnen drie kiembladen: het buitenste (ektoderm, epiblast), waaruit opperhuid, huidsklieren, tanden, speekselklieren, hersenen, ruggenmerg, zintuigorganen en einddarm voortkomen: het binnenste (autodarm, hypoblast), dat de innerlijke bouw van de middendarm en zijn klierachtige aanhangsels (lever enz.) levert, en tussen beide in het middenste (mesoderm, spierenblad), dat in het bijzonder steunweefsels, spieren, vaten, bloed enz. levert.

³⁷ a.w. S.132.

levend organisme dus slechts een *enkaptische functie*. [mP111]

Maar aan het enkaptisch *vormgeheel* van het levend cellichaam doet deze kwalificerende subject-objectrelatie geen afbreuk.

In de eerste plaats is het *vormgeheel* van het lichaam steeds als zodanig een *objectief-zinnelijke* gestalte in de zin van een objectief-psychische (zinnelijk waarneembare, dus analogische) ruimtefiguur. In deze objectief-zinnelijke ruimtegestalte drukt zich ongetwijfeld de biotische subject-objectrelatie tussen het levend organisme en zijn niet-levend vormsel analogisch uit, maar dit laatste heeft zelf een typische zinnelijke vorm, die, gelijk wij gezien hebben, de vormwetten van het levend lichaamsgeheel, en niet die van a-biotische stoffen, volgt. En wat zijn *objectief*-biotische (resp. na-biotische) *kwalificatie* aangaat, ook het *innerlijk structuurgeheel* van het lichaam, dat zich immers in de objectief-zinnelijke lichaamsgestalte morfologisch uitdrukt, wordt niet bedreigd doordat de kwalificerende functie zich in een *modale subject-objectrelatie* openbaart. Het niet-levend vormsel is een autogeen *product* van het levend organisme en niet van het lichaam *afgescheiden*, maar in het objectief-zinnelijk vormgeheel van het lichaam opgenomen. En dit laatste is, gelijk wij gezien hebben, de *typische funderingsfunctie* van het enkaptisch structuurgeheel zelf.

Eerst *na afscheiding van het levend lichaam* is zijn niet-levend vormsel niet meer als deel van het enkaptisch structuurgeheel te beschouwen, al behoudt het ook dan nog zijn objectief biotische (resp. na-biotische) kwalificatie als *plantaardig*, resp. *dierlijk* vormsel. [mP112]

Het is m.a.w. een echt *organisch* vormsel, dat de vormwetmatigheid van het levend cellichaam *als enkaptisch structuurgeheel* volgt.

De hoofdzaak is dus deze, dat zowel de vorm van het levend cellichaam in zijn geheel als die van zijn organische onderdelen niet een is van typische stoffeenheden met haar moleculaire en kristalvormen, [aP539] maar dat hij veeleer *een morfologische uitdrukking is van een enkaptisch structuurgeheel van hogere dan fysisch-chemische kwalificatie*.

Het vormtype van het levend cellichaam als variabiliteitstype

De levende cel in haar “Umwelt”

Dat deze vorm tegelijk een knooppunt van vervlechting tussen het levend celgeheel en zijn “Umwelt” is en dus mede door de betrekking tot de laatste wordt bepaald, ligt in zijn aard, maar doet niets af aan het feit, dat hij door het levend cellichaam zelf geproduceerd wordt als morfologische uitdrukking van diens intern structuurgeheel in zijn enkaptische relatie met het levensmilieu, en dat hij dus allerm minst passief aan het cellichaam door het laatste wordt opgedrukt.

In zijn grote *Organographie der Pflanzen* I (Jena 1928) heeft K. v. Goebel aan een overrijk empirisch materiaal bewezen, dat de menigvuldigheid van de orgaanvormen groter is dan die van de levensvoorwaarden, hetgeen o.a. onweerlegbaar blijkt uit de grote vormverscheidenheid ook van eencellige planten (en dieren), die onder volkomen of ten naaste bij gelijke “Umwelt”-verhoudingen leren.

Woltereck onderscheidt drie hoofdgroepen van vormbepaaldheid in betrekking tot het levensmilieu:

1^e het *suspensoïde type* van die levende wezens, die in hun milieu (water, lucht) gesuspenderd zijn en derhalve daarin “zweven”;

2^e het *motoroïde type* van die, welke zich zwemmend, of kruipend in bepaalde richting voortbewegen;

3^e het *basoïde type* van die, welke met een vlak, resp. met een pool van hun lichaam zich aan de ondergrond vasthechten, en dus met de andere pool van deze zijn afgekeerd.

[mP113]

In elk van deze typen zijn de organische vormen nimmer een mechanisch product van

aanpassing aan de “Umwelt”, maar steeds mede bepaald door het innerlijke structuurtype.

Men behoeft slechts een atlas van de vrij zwemmende peridineeën, diatomeeën of ook van de radiolariën uit een en hetzelfde deel van de zee op te slaan, om tot de overtuiging te komen, dat de duizendvoudige vormenrijkdom binnen de motoreïde typen onmogelijk alleen op rekening van de hier volkomen monotone “Umwelt” kan worden geschreven (Woltereck).

Wij kunnen zeggen, dat de drie grondtypen van “Umweltbedingtheit” als zodanig *variabiliteitstypen* zijn, maar dat zij zich *niettemin tegelijk naar de aard van de stamtypen* uitwerken en *dus in deze uitwerking* een uitdrukking zijn van het *interne structuurgeheel* van het lichaam.

Woltereck drukt dit in het kader van zijn eigen gedachtegang aldus uit: “dasz die Organismen zwar autonom sind in der Hervorbringung von Körperformen, dasz aber in dieser Eigengesetzlichkeit bestimmte *Bezogenheiten* zur Umwelt von vornherein enthalten sind”.³⁸

Naar alle zijden blijkt dus het vormgeheel van het cellichaam een knooppunt van enkaptsche vervlechtingen te zijn, terwijl het toch tegelijk de *morfologische uitdrukking blijft van een intern structuurgeheel*. [aP540] [aP541] [aP542]

Het vervlecht binnen dit laatste - wanneer wij ons voorlopig tot het plantenrijk beperken - de moleculaire stofstructuren met de structuur van het levend organisme en daarbuiten het levend lichaam zelf met zijn “Umwelt”. Maar het blijft bij dit alles een *geheel*, dat door een leidend intern structuurprincipe is gekwalificeerd.

Hieruit vloeit een belangrijke methodologische conclusie voort ten aanzien van het onderzoek naar de in de lichaamsvorm vervlochten structuren: Het criterium van deze laatste kan nimmer van morfologisch of formeel karakter zijn, doch moet naar een materiële interne maatstaf worden bepaald. Iedere individualiteitsstructuur heeft op deze wijze haar eigen intern criterium, maar het lichaam als structuurgeheel vervlecht ze in zijn typisch gekwalificeerde vormtotaliteit.[mP114]

De objectivistische opvatting van het “lichaam” als “werktuig van de ziel” knoopt aan bij het objectief-zinnelijk vormgeheel als funderingsfunctie

Nog één punt hebben wij in dit verband onder ogen te zien, omdat het ons licht verschaft over de nog steeds grote invloed bezittende platonische opvatting van het “lichaam” als een bloot *werktuig* van de “ziel”. Aan deze opvatting ligt klaarblijkelijk een *objectivistische* opvatting van het lichaam ten grondslag, terwijl daarentegen de aristotelische en aristotelisch-scholastische opvatting van het “materiële lichaam” als slechts in de zelfstandigheidsvorm van de “ziel” bestaande eenheid, veeleer in *subjectivistische* richting lag.

Hoe is het te verklaren, dat de platonische opvatting zich altijd weer met een zekere overtuigingskracht tegenover de aristotelische opdrong, ook bij moderne denkers, die geenszins van het religieuze grondmotief van de Griekse zielsopvatting uitgingen?³⁹

Het antwoord op deze vraag is in onze voorafgaande analyse van het lichaam als enkaptsch structuurgeheel reeds impliciet gegeven. De platonische opvatting knoopt klaarblijkelijk aan bij de *objectieve zinnelijke lichaamsvorm*, die, naar wij gezien hebben, slechts de *typische funderingsfunctie* van het innerlijk structuurgeheel is.

Wanneer men alleen op deze objectief zinnelijk waarneembare zijde van het lichaam let, dringt zich de psychische subject-objectrelatie *met innerlijke noodzakelijkheid* op. Inderdaad bestaat deze zinnelijke gestalte slechts voor *mogelijke subjectieve zinnelijke*

³⁸ a.w. S.137.

³⁹ In bijzonder pregnante zin vond ik deze platonische opvatting terug bij de Franse staatsrechtsgeleerde en socioloog Maurice Hauriou, die ondanks zijn latere toenadering tot de thomistische filosofie in zijn opvatting van de verhouding tussen ziel en lichaam steeds dualistisch platonisch bleef en deze opvatting baseerde op een zuiver *morfologisch* vormbegrip.

waarneming. Betreft men dan voorts in metafysische zin de laatste op een “ziel” in de zin van een immateriële “substantie”, en verzelfstandigt men tegelijk (wat Plato niet deed) het “lichaam” tot een “materiële substantie”, dan kan men het lichaam moeilijk anders meer vatten dan als een “voertuig” of “werktuig” in *objectivistische* zin, waarbij het “object” *verzelfstandigd* wordt. [mP115]

§7

Het vormprobleem in het super-biotisch gekwalificeerd lichaam

Met opzet hebben wij tot hiertoe onze theorie van het levend lichaam als enkaptisch structuurgeheel beperkt tot het *cel*lichaam, enerzijds om de daarbij zich voordoende structuurproblemen in de meest eenvoudige vorm te stellen, anderzijds om niet vooruit te grijpen op het tweede deel van dit boek, waarin wij onze wijsgerige theorie van de menselijke lichaamsstructuur zullen ontwikkelen.

Het was er ons in dit verband slechts om te doen een *algemene grondslag* voor deze antropologische theorie te leggen, door aan te tonen, hoe het lichaam als een enkaptisch structuurgeheel ontologisch *mogelijk* is, zodat enerzijds de daarin vervlochten individualiteitsstructuren haar interne soevereiniteit in eigen kring behouden en anderzijds de verscheidenheid van de vervlochten individualiteitsstructuren de intrinsieke eenheid van het lichaam als structuurgeheel niet opheft.

Wij waren deze theorie van het enkaptisch structuurgeheel aan de met de wijsbegeerte der wetsidee reeds vertrouwde lezers schuldig reeds op grond van onze principiële bestrijding van het scholastisch substantiebegrip in het wijsgerig denken. Want het is niet geoorloofd een zo in de traditie geworteld begrip af te breken zonder zelf de weg tot een betere conceptie te wijzen.

Complicaties in het structuurprobleem van het levend cellichaam

Intussen mene men niet, dat wij bij de aanvankelijke beperking van ons onderzoek tot de structuur van het cellichaam inderdaad alle complicaties van het probleem van de lichaamsstructuren, zoals die zich in het hoger ontwikkeld dierlijk en a fortiori in het [mP117] menselijk lichaam voordoen, zouden kunnen afsnijden.

Dit is reeds hierom onmogelijk, omdat de cel een echte individualiteitsstructuur vertoont, die ons slechts in de radicaaltypen van “rijken” met hun afdalende differentiëring in stam- en variabiliteitstypen gegeven is. Zelfs wanneer men zich tot de eencellige wezens beperkt, kan men niet vermijden dierlijke en plantaardige protisten te onderscheiden, hoe moeilijk het ook kan zijn in *concreto* de grenzen nauwkeurig vast te stellen, waarbij het dan nog een open vraag blijft, of men de bacteriën en virussen onder een van beide mag brengen.¹

Wanneer echter, zoals wij hebben aangenomen, het dierenrijk door een psychische radicaalfunctie van het plantenrijk met zijn biotische radicaalfunctie is onderscheiden, dan doet zich ook reeds bij de protozoën, bij de dierlijke eencelligen, het probleem voor, hoe de psychisch gekwalificeerde individualiteitsstructuur zich verhoudt tot de biotisch gekwalificeerde van het levend celorganisme en hoe hier deze beide structuren met de moleculaire structuren van de stoffelijke bestanddelen in het ene enkaptisch structuurgeheel van het dierlijk eencellig lichaam zijn vervlochten.

Dit lichaam kan dan immers niet door de structuur van het levend celorganisme gekwalificeerd zijn, doch er moet zich - in hoe primitieve zin ook -, een psychisch gekwalificeerde individualiteitsstructuur boven die van het organisme bouwen, die de laatste

¹ Voor zover ik mij daarover een mening mag veroorloven, komt het mij voor, dat wat wij tot nu toe van de “virussen” weten ons geen recht geeft, ze als “levende wezens” te beschouwen. Veeleer schijnen ze mij tot het rijk van de anorganische kristallen te behoren. Daartegenover wijst men op hun bekwaamheid tot “voortplanting”. De vraag is echter, of de virussen *zichzelf* voortplanten, of dat ze veeleer door het levend lichaam, waarop zij “parasiteren”, worden vermenigvuldigd. Blijkt dit laatste het geval te zijn, dan vervalt het hoofdargument, om ze als “levend” te beschouwen.

zelf enkaptisch bindt. Ook deze structuur zal haar interne biotische, fysisch-chemische,² ruimtelijke en getalfuncties hebben en in de normatieve [mP118] wetskringen in potentiële objectfuncties vertegenwoordigd zijn.

Maar deze interne structuurfuncties zullen dan weer even scherp van die van het levend celorganisme moeten worden onderscheiden, als wij die van het laatste hebben onderscheiden van die van de stoffelijke structuren.

En het eencellig lichaam zal dan in zijn functie van vormgeheel *zijn psychische kwalificatie moeten uitdrukken*.

Zijn bij de protozoën de biotisch en psychisch gekwalificeerde structuren inderdaad te onderscheiden?

Het probleem bij de menselijke kiemcel

Hierbij stuit echter het morfologisch onderzoek op een ogenschijnlijk onoverkomelijke hinderpaal, die zich nog eens in pregnante vorm openbaart bij het onderzoek van de dierlijke en menselijke kiemcellen, waaruit het gehele gecompliceerde dierlijk en menselijk lichaam in het ontwikkelingsproces voortkomt.

De interne differentiatie van het lichaam in biotisch, psychisch en (bij de mens) in nog hoger gekwalificeerde structuren schijnt in het eencellig ontwikkelingsstadium eenvoudig niet aan te tonen.

De hogere individualiteitsstructuren bevinden zich hier blijkbaar nog in een volstrekt *potentiële* toestand, die zich eerst geleidelijk kan *actualiseren* in het lichamelijk ontwikkelingsproces, dat bij de mens een relatief zeer lange tijdsduur heeft.

Deze stand van zaken verklaart ook, hoe de aristotelisch-thomistische theorie er toe kwam aan te nemen, dat het bevruchte menselijk ei nog slechts de substantiële vorm van een anima vegetativa (een plantenziel) heeft, dat [mP119] vervolgens een dierlijk ontwikkelingsstadium zou intreden, terwijl eerst na genoegzame voorbereiding van het stoffelijk lichaam de anima rationalis door een bijzondere schepping Gods van buiten af zou inkomen, om voortaan als enige zelfstandigheidsvorm, na vernietiging van de anima sensitiva, de lichaamsontwikkeling over te nemen.

Intussen heeft het erfelijkheidsonderzoek aangetoond, dat in de kiemcel ook de psychische en bij de mens ook de hogere erfactoren *in aanleg* aanwezig zijn.

Dit wil in het licht van onze theorie dus zeggen, dat de hogere individualiteitsstructuren ook reeds in de kiemcel van het menselijk lichaam *potentieel* moeten bestaan. Wij komen hierop vanzelf in het tweede deel van dit boek terug.

² [mP116] [inlas begin] Hoe men zich de biotische, fysisch-chemische e.a. functies van zulk een psychisch gekwalificeerde structuur in binding van de lagere enkaptische structuren heeft voor te stellen, moge hier voorlopig aan twee voorbeelden worden geïllustreerd, waarvan het eerste is ontleend aan de kleuraanpassing van veel-cellige dieren aan hun "Umwelt". Zulk een aanpassing kan tot stand komen door uitzetting en samentrekking van de reeds in het lichaam aanwezige chromatoforen (kleurstofdragers) of ook door vorming van kleurstoffen ad hoc. De eerste soort aanpassing heeft plaats onder invloed van het zenuwstelsel: zij eist echter blijkbaar een optische zinnelijke waarneming, daar aan beide zijden blind gemaakte dieren zich nimmer op deze wijze schijnen aan te passen. Vgl. Minkiewicz Arch. Zoologique exp. et gén. sér. 4, 7 noten en Driesch *Phil. des Org.* (1921) S.193/4.

Een tweede voorbeeld vindt men op het gebied van de fysiologie van de stofwisseling in het door Pawlow ontdekte verschijnsel van de *psychische* of *associatieve secretie* (bv. het afscheiden van speeksel door de hond bij het horen van een toon, die hij met voedsel associeert). Hier treedt, weer door bemiddeling van het zenuwstelsel, iets op, wat aan alle slechts vegetatief gekwalificeerde stofwisselingsprocessen vreemd is: de associatieve gevoelsfunctie als typische regulatrice van de fysisch-chemische omzettingen.

De fysisch-chemische en biotische processen staan hier klaarblijkelijk *onder typische leiding* van de psychische functie. Eerst als wij het sensomotorisch vormtype van het dier als zodanig aan een nader onderzoek hebben onderworpen, kunnen wij een fundamenteel inzicht in deze stand van zaken krijgen ook bij de meest primitieve eencelligen. [einde inlas]

Maar *actualiseren* kunnen zij zich slechts in de verdere lichaamsontwikkeling, waarin ook een morfologische differentiatie moet plaats grijpen, die zich in het eencellig stadium nog niet kan voltrekken.

Maar hoe is het dan bij de eencellige diertjes die geen meercellige ontwikkelingsstadia doormaken?

Blijft hier soms de psychisch gekwalificeerde lichaamsstructuur slechts *potentieel*? Maar deze onderstelling heeft slechts zin, wanneer een ontwikkelingsstadium gegeven is, waarin de potentie zich kan actualiseren. Bij de protozoën, die nimmer de eencellige lichaamsstructuur overschrijden, is ze uitgesloten. [mP120]

De psychovitalistische emergentietheorie tegenover het probleem: Bavink

Of moet men met het zgn. psychovitalisme, waartoe ook sommige aanhangers van de vroeger besproken monistisch-evolutionistische “Stufen”- of emergentietheorie, zoals Bernard Bavink, behoren, de knoop doorhakken en, op grond van een aangenomen *continuïteitsprincipe* in de wereld van de levende wezens, psychische processen bij *alle* levende schepselen, vanaf de eencellige planten tot de mens aannemen, zodat aan het *levend celorganisme als zodanig* een “celziel” wordt toegerekend?³

Deze laatste opvatting maakt het zich in zekere zin gemakkelijk. Zij kan met Woltereck het “levend celorganisme” in zijn lichamelijke verwerkelijking als “stoffelijke uitdrukking” van een innerlijk “belevingscentrum” zien, dat dan - in afwijking van Woltereck zelf - met een “psychisch centrum”, met een “celziel” wordt vereenzelvigd. En men behoeft zich daarbij geen zorgen te maken over een radicaaltypische cesuur tussen planten- en dierenrijk. Immers men gaat in monistisch-evolutionistische zin uit van een continuïteitsprincipe, dat voor vaste grenzen tussen deze rijken volgens ons radicaaltypisch criterium geen plaats heeft: “Es ist nämlich ganz unmöglich,” zo schrijft Bavink, “*innerhalb* der Reihe der Organismen einen so tiefen Schnitt, wie er zwischen “beseelt” und “unbeseelt” bestehen würde, anzunehmen”.

Maar deze eliminering van het door ons opgeworpen probleem moet worden gekocht met een prijsgeve van het inzicht in de modale onderscheidenheid van het biotisch en psychisch aspect van de werkelijkheid. [mP121]

Dit moge voor de scholastische theorie, die gewoon was haar metafysisch zielsbegrip met “levensbeginsel” te vereenzelvigen, geen offer betekenen, voor de wijsbegeerte der wetsidee zou het de prijsgeving zijn van een van de meest fundamentele inzichten in de structuur van de werkelijkheid: Wie de *modale* structuren verwerpt kan ook in de *individualiteitsstructuren* geen inzicht verwerven.

Laten wij daarom zien, wat Bavink in zijn terecht algemeen hoog gewaardeerd boek ter adstructie van zijn apodictische uitspraak aanvoert. Hij begint met een argumentatie, die ons in het geheel niet treft: *Het gehele systeem van de zoölogie* spreekt volgens hem tegen de aanvaarding van een cesuur tussen “bezielde” en “onbezielde” wezens.

Nu, dit wordt door ons natuurlijk niet betwist, al klinken de termen “bezielde” en “onbezielde” rijkelijk “metafysisch”. Onze opvatting is immers juist deze, dat het gehele dierenrijk door een psychische radicaalfunctie is gekarakteriseerd. Dat daarbij, gelijk Bavink betoogt, geen uitzondering mag worden gemaakt voor de protozoën en dat evenmin aan de met een centraal zenuwstelsel voorziene dieren het monopolie van een psychisch gekwalificeerde organisatie mag worden toegekend, ligt geheel in de lijn van onze opvatting.

³ Vgl. Bavink, *Ergebnisse und Probleme* S.390 ff. Van geheel ander standpunt vindt men deze opvatting ook verdedigd bij Scheler in zijn bekend boekje *Die Stellung des Menschen im Kosmos* S.16 ff., die apodictisch beweert: “Die Lehre, das Psychische beginne erst mit dem “assoziativen Gedächtnis”, oder erst im Tiere - oder gar erst im Menschen (Descartes), hat sich als irrig erwiesen”. Hij voegt er echter aan toe: Willkürlich aber ist es, dem Anorganischen Psychischen zuzuschreiben”. Wij komen op deze opvatting in de tekst terug.

Het evolutionistisch continuïteitsprincipe

Maar reeds de wijze, waarop Bavink argumenteert, toont aan, dat voor hem de psychische functie geen modaal omlinjnde zin heeft en dat hij evenmin, gelijk aanvankelijk kon schijnen, bloot vanuit de ervaringsgegevens redeneert, maar dat zijn betoog van meet af door het vooropgezette evolutionistisch continuïteitsprincipe wordt beheerste: [mP122] Er is geen scherpe grens te trekken tussen één- en meercellige dieren.

De kleine sprong van de hoogst ontwikkelde dieren zonder centraal zenuwstelsel tot de laagst ontwikkelde bezitters van deze organisatie is zeer veel geringer dan het onderscheid tussen deze laatste en de hoger ontwikkelde (zoogdieren, vogels): “Kurz, man mag die Sache drehen, wie man wolle, es bleibt bestehen, dasz jeder derartige Versuch (nl. om de grens tussen bezielde en onbezielde dieren in de aanwezigheid van een centraal zenuwstelsel te stellen) als eine ad hoc zurechtgelegte Behauptung erscheint, als ein Hineinlegen künstlicher Grenzscheiden in die fast kontinuierliche Reihe der Tierwelt.” En dan volgt zonder nadere bewijsvoering, alleen op grond van het continuïteitsprincipe, de overgang naar de aangenomen “bezielde” van het plantenrijk: “Sind wir nun aber aus diesem Grunde gezwungen, auch den niedersten Tieren, den Amöben und Radiolarien, den Pantoffeltierchen und den Foraminiferen usw. ein psychisches Erleben, sei es auch in noch so dumpfen, uns ganz unbegreiflichen Art zuzugestehen, so führt uns das nämliche Kontinuitätsprinzip auch zu der weiteren Konsequenz, dasz wir von den die gemeinsame Wurzel des Tier- und Pflanzenreichs bildenden Einzellern auch wieder hinaufsteigen müssen zu den höheren Pflanzen, mag es auch dabei erst recht unmöglich sein, uns irgendeine zutreffende Vorstellung von deren “Seelenleben” uns zu verschaffen.”⁴

De onomlijndheid van Bavinks begrip van het psychische

Men moet zich bij het lezen van deze passage toch wel afvragen, welke wetenschappelijke bruikbaarheid het woord “ziel” nog heeft, wanneer men er blijkbaar geen enkel omljnd begrip meer mee verbindt. [mP123]

Verstaat men onder “ziel”, gelijk de aristotelische scholastiek doet, niet anders dan een metafysische drager van het levensbeginsel, dan was natuurlijk het gehele voorafgaand betoog overbodig. Dan stond reeds van te voren vast, dat ieder levend organisme, onverschillig of het van plantaardige, dierlijke of menselijke aard is, met zulk een “ziel” is toegerust.

Verstaat men onder “ziel”, gelijk blijkbaar Bavink bedoelt, een zeker “Erleben” van prikkels, dan moet men zich weer afvragen, waarin dit “Erleben” zich dan eigenlijk onderscheiden mag van het “Leben” - dezelfde vraag, die wij Woltereck moesten stellen. Wanneer daarop Wolterecks antwoord zou worden gegeven: het *beleven* is de *binnenzijde* van het *leven*, dan heeft dit antwoord alleen *dan* zin, wanneer men met Woltereck de levensfunctie in een stoffelijke (fysisch-chemische) en in een immateriële centrale sfeer uiteen breekt, waarbij, gelijk wij vroeger gezien hebben, ook de modale grenzen tussen het fysisch-chemisch en het biotisch werkelijkheidsaspect worden uitgewist.

Sinds Leibniz zijn continuïteitsprincipe formuleerde was een dergelijke “verflauwing van de grenzen” met name in het biologisch denken zeer “en vogue”. Maar men moet wel zeer naïef zijn om te menen, dat dit principe slechts de neerslag zou zijn van een nuchtere, onbevooroordeelde aanvaarding van wat de werkelijkheid ons leert.

Bavinks stelling, dat de “eencelligen” de gemeenschappelijke wortel van planten- en dierenrijk vormen, berust op niets anders dan de evolutionistische grondhypothese, die, [mP124] gelijk wij in het tweede deel nog nader zullen zien, niet op de feiten, maar veeleer op een onbewijsbaar postulaat van het humanistisch wetenschapsideaal is gegrond.

⁴

a.w. S.391.

Wanneer inderdaad *de ons bekende* wereld van de “eencelligen” de gemeenschappelijke wortel van dieren- en plantenrijk ware, waarom onderscheidt de wetenschap dan nog met zoveel zorg *protozoën* en *protofyten*? Toch niet ter wille van een vooropgezet dogma, want de biologie staat bij het merendeel van haar beoefenaars nog overwegend onder de “hypnose van het evolutiedogma”, zij het al niet meer in de verouderde vorm, waarin het door Darwin en Haeckel werd verkondigd.

De bedoelde onderscheiding kan alleen daarom met zoveel zorg worden gemaakt, omdat de ons bekende wereld van de eencelligen ze aan het empirisch wetenschappelijk onderzoek eenvoudig *opdringt*, ook al is het theoretisch onderzoek nog tot op de huidige dag er niet in geslaagd zgn. “zuiver empirische” criteria te vinden, die voor alle gevallen opgaan.

Maar alleen *de ons bekende* wereld van de eencelligen kan een empirische grondslag voor het onderzoek vormen. Alles wat betrekking heeft op een daarachter aangenomen gemeenschappelijke wortel van planten- en dierenrijk is “graue Hypothese”.

Volgens Bavink mogen wij dus met psychische processen ook bij de planten rekenen, al moeten wij met grote voorzichtigheid op het gebied van de “plantenpsychologie” te werk gaan. Wat in het bijzonder R. Francé, Haberlandt e.a. op dit gebied aan materiaal hebben bijeengebracht mag niet worden genegeerd, “hoe kritisch men overigens tegenover Francé’s plantenpsychologische experimenten moge staan”. [mP125]

“Reizbarkeit” en “Reizverwertung” zijn geen psychische, maar op zichzelf slechts biotische kenmerken.

Het belangrijkste resultaat van hun onderzoekingen acht Bavink, dat ook aan de planten “in weit höherem Grade, als man bisher glaubte, die Fähigkeit der *Reizbarkeit* und *Reizverwertung* und besondere Organe zu diesen Zwecken zukommen”.

Maar deze eigenschappen, zo moeten wij opmerken, zijn als zodanig van *biotische* aard en kunnen op generlei wijze in *psychische* zin worden geïnterpreteerd, *zolang men geen gedragingen van planten kan aanvoeren, die de grenzen van de biotische prikkelreactie te boven gaan*.

Nòch de sedert lang bekende samentrekking van de blaadjes van de *Mimosa pudica* (kruidje roer mij niet) en van de insectenetende planten (zonnedauw), nòch de verschijnselen van de zgn. niet-specifieke *tropismen*, zoals we die kunnen waarnemen bij hoger ontwikkelde planten, die zich naar het licht toekeren (heliotropisme), terwijl zij steeds zich met de wortel naar de aarde toe en met de stengel van de aarde afwenden (positief en negatief geotropisme), zijn als zodanig meer dan *organische levensreacties op prikkels*. Waarom wij aan deze verschijnselen “mit gutem Grunde ein seeliches Erleben zur Seite stellen dürfen” blijft in Bavinks betoog volkomen in het duister.

Hij heeft inderdaad geen ander argument dan het continuïteitsprincipe in heel de “levende wereld”, waarmee uiteraard “alles en niets” valt te bewijzen.

Het panpsychisme en het substantiebegrip Nogmaals het grondmotief natuur en vrijheid

Het verwondert ons dan ook niet, dat Bavink zich in het vervolg van zijn uiteenzetting afvraagt, of het begrip van de “Beseelung” op “Kontinuitätsgründen noch weiter nach rückwärts, über die Einzelligen hinaus verfolgt werden könnte oder müsse, ob also nicht schliesslich auch den Vorgängen der anorganischen Natur ein seelisches Gegenstück [mP126] zugeschrieben werden müsse”. Wanneer hij *voorshands* deze consequentie, die tot een *panpsychisme* zou voeren, afwijst op grond van de stelling, dat het *leven* een “emergentie” van de aardse ontwikkeling, d.w.z. een ontwijfelbare *nieuwe* ontwikkelingsstrap is, al is het door *continue overgangen met het anorganische* verbonden, dan is deze voorlopige afwijzing toch allerminst *principieel*, nòch *definitief*. Want wanneer hij later op deze kwestie terugkomt,

merkt hij uitdrukkelijk op, dat de idee van het “panpsychisme” thans zich reeds in ruime mate uit een bloot natuurfilosofisch program tot een goed gefundeerde natuurwetenschappelijke leer heeft ontwikkeld op de basis van het biologisch, psychologisch (ook dierpsychologisch) en occultistisch onderzoek.⁵ Eddingtons hypothese, dat de “substantie” van de “stoffelijke wereld” in laatste instantie zelf van *psychisch* karakter zou zijn, schijnt hem dan ook volstrekt niet verwerpelijk.

En bij de uitwerking van deze gedachte vindt men ook bij Bavink weer onverhuld het humanistisch grondmotief van *natuur* (causaliteit) en *vrijheid* te voorschijn treden.⁶

Zo wordt dus in de psychovitalistische conceptie het “psychische” via het “biotische” tot de, zij het al nog hypothetische, *substantie* van heel de tijdelijke werkelijkheid verabsoluteerd. Na de ontdekking van het “onbewuste” in de empirische psychologie schijnt voor velen iedere slagboom voor een grenzeloze uitzetting van het psychisch aspect van de werkelijkheid vervallen. *De modale horizon, die met de tegenstelling bewust – onbewust als zodanig niets van doen heeft, wordt dus volkomen genegeerd en het substantiebegrip toont opnieuw zijn principiële onverenigbaarheid met het inzicht in de modale structuren van onze tijdelijke wereld.* [mP127]

Geen principiële cesuur tussen psychisch en biotisch gekwalificeerde wezens? De opvatting van v. Ungerer en v. Uexküll

Dat er geen principiële cesuur tussen psychisch en biotisch gekwalificeerde wezens zou zijn te maken is een stelling, die reeds tegenover het ongetwijfeld nog slechts in een beginstadium verkerend feitenmateriaal van de jonge dierpsychologie bezwaarlijk stand kan houden, wanneer men de grenzen van het “psychische” niet a priori met die van het biotische laat samenvallen.

v. Ungerer, die de dynamische “Stufen”- of emergentietheorie niet aanhangt, ziet op grond van de onderzoeken van Beer, Bethe en vooral van v. Uexküll een “nahezu durchgreifender Wesensunterschied pflanzlicher und tierischer Organismen” in het feit gelegen, dat reeds de laagst staande dieren niet slechts op afzonderlijke prikkels of een combinatie daarvan, maar op “Reizgestalten” en door “Impulsgestalten” reageren, zodat prikkel en “reactie” één totaliteitskarakter dragen.⁷

Hij wijst in het bijzonder ook op de herinneringsbasis van de dierlijke gedragingen (de “historische reactiebasis”, gelijk hij het in minder gelukkige terminologie noemt), waarbij vroegere gedragingen zinvol medebepalend worden voor latere gedragingen.

J. von Uexküll heeft in zijn *Umwelt und Innenleben der Tiere* (2^e Aufl. Berlin 1921) er in het bijzonder op gewezen, dat bij alle dieren de inwerkingen op de “Umwelt” tot wezenlijke *indrukken* worden, tot merktekens (“Merkzeichen”), waaruit zich een dierlijke “Merkwelt” opbouwt en dat de eigen inwerkingen op de “Umwelt” bij het dier tot actieve werkzaamheden werden, tot “Wirkzeichen”, waardoor het overeenkomstig zijn levensbehoeften op de veranderingen in zijn “Merkwelt” actief reageert volgens een “Leistungsplan”.

Dit is te belangrijker, daar v. Uexküll, evenals Beer, v. Bethe en anderen, opzettelijk bij de poging de dierlijke [mP128] gedragingen psychologisch te benaderen, van alle methoden van de zgn. “invoelende psychologie” heeft afstand gedaan en slechts een objectiverende karakterisering naar de objectief-zinnelijk waarneembare uitingen van het dier wil laten gelden (de zgn. “Umweltlehre”).

⁵ a.w. S.508.

⁶ a.w. S.511 ff.

⁷ *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie* (Handb. der Biologie, hrg. v. von Bertalanffy 1942), Bnd.I H.3 S.75. Voor de autokinetische dierlijke sporen en gameten van lagere planten is volgens zijn oordeel dit criterium intussen niet toereikend.

Het is echter, gelijk v. Ungerer terecht opmerkt, niet mogelijk deze objectiverende beschrijving van de psychische functie van de dieren los te maken van de *subjectieve* psychische functie zelf. Het zinnelijk waarneembaar lichamelijk “Gebahren” van de dieren is o.i. slechts te verstaan als *uitdrukkingsvorm* van een *subjectief psychisch gekwalificeerde totaalstructuur*.

Wij wezen reeds vroeger op de dierpsychologische proeven met de eencellige trompetdiertjes, waarbij deze infusoriën op storende prikkels bleken te reageren op een wijze, die de grenzen van de biotische prikkelreacties ontwijfelbaar overschrijden.

Van dezelfde eencelligen staat vast, dat zij op de kleuren van het spectrum zinnelijk reageren, wat bij geen enkel plantaardig wezen kon worden aangetoond.

Bij belichting met de verschillende kleuren verzamelen zij zich in een bepaalde kleurzone (het verschijnsel van de zgn. *phototaxis*).

Nu behoren de infusoriën ongetwijfeld tot de hoogst georganiseerde protozoën, en wij willen ook allerminst ontkennen, dat [mP129] een stringent bewijs voor onze stelling, dat het dierlijk lichaam naar zijn innerlijke structuur door een psychische radicaalfunctie in de zin van een subjectieve gevoelsfunctie is gekwalificeerd, *zuiver experimenteel* nimmer valt te leveren, omdat nu eenmaal het experiment als zodanig aan objectief-zinnelijk waarneembare gegevens gebonden blijft.

De *interpretatie* van de experimenten is, gelijk wij doorlopend in het licht hebben gesteld, steeds bewust of onbewust beïnvloed door een wijsgerige visie op de *structuur* van de werkelijkheid.

Maar zulk een interpretatie moet *rekenschap kunnen geven* van de geconstateerde karakteristieke verschillen tussen de objectief waarneembare dierlijke en plantaardige reacties op prikkels.

Het door Bavink gehanteerde evolutionistisch continuïteitsprincipe, dat tenslotte op de psychovitalistische vereenzelviging van biotisch en psychisch gekwalificeerde radicaaltypen uitloopt, voldoet aan deze eis zeker niet. Het gaat eenvoudig niet aan tussen de vroeger genoemde gedragingen van een trompetdiertje en de verschijnselen van het helio- en geotropisme van de hogere planten slechts een *graadverschil* aan te nemen. De experimentele gegevens *duiden* hier zelf althans een *radicaal* verschil *aan*, dat slechts structuurtheoretisch valt te verstaan.

De onvastheid van de zgn. zuiver empirische criteria tussen planten- en dierenrijk

Alle niet-structurele, bloot aan zichtbare eigenschappen georiënteerde, criteria ter onderscheiding van planten- en dierenwereld hebben ten slotte geen vaste grens kunnen aangeven.

Zo bv. het bekende chlorofylcriterium, dat de biologie nog steeds als het meest doorslag gevende beschouwt. [mP130]

Het chlorofyl is de groene kleurstof, welker bezit de planten in staat stelt met medewerking van het zonlicht uit het koolzuur van de lucht en uit water (dus uit anorganische stoffen) onmiddellijk organische stoffen, in de eerste plaats suiker en zetmeel, te produceren, terwijl dieren en mensen daarentegen alle organische stoffbestanddelen van hun lichaam op de een of andere wijze in het voedsel in de vorm van vetten, koolhydraten en eiwit moeten opnemen. Men noemt daarom de planten *autotroof*, omdat zij zich door haar eigen synthetische werkzaamheid kunnen in standhouden, groeien en zich vermeerderen, daarentegen mensen en dieren heterotroof -, omdat zij dit niet vermogen.⁸

Maar een inderdaad over de gehele linie beslissend kenmerk is het chlorofylbezit niet. Weliswaar vertoont de dierenwereld geen uitzondering op de heterotrofie, maar de

⁸ Vgl. over dit en de beide volgende empirische criteria E. Küster t.a.p. S.2 ff.

plantenwereld wel op de autotrofie. Zo missen de paddenstoelen het chlorofyl en zijn dus evenzeer als de dieren heterotroof.⁹ Hetzelfde geldt van de bacteriën, die door vele biologen nog tot het plantenrijk worden gerekend, ofschoon anderen, bijv. ook Driesch, ze als dierlijke wezens beschouwen.

Een tweede zgn. “zuiver empirisch” criterium is ontleend aan het ogenschijnlijk constant aanwezige cellulosehulsel van de plantencellen, waardoor deze laatste een vaste celwand vormen, terwijl daarentegen de dierlijke cellen zulk een vaste omraming niet bezitten. Maar ook dit criterium laat in de steek, wanneer wij de wereld van de eencelligen beschouwen; er zijn niet weinige ééncellige wezens, die geen cellulosehulsel bezitten en toch op grond van hun chlorofylbezit tot het plantenrijk worden gerekend, terwijl ook het verschijnsel voorkomt, dat plantencellen hun celwand onder bepaalde omstandigheden doen barsten, zodat de “levende inhoud” “naakt” te voorschijn treedt, en zich vrij rondwentelt, om zich later weer met een cellulosehulsel te omkleden.¹⁰ [mP131]

Het derde criterium is afkomstig van Aristoteles, die overigens in zijn onderscheiding van *anima vegetativa* en *sensitiva*, wel degelijk ook een (zij het al metafysisch) innerlijk structuurcriterium bedoelde te geven: de dieren zouden zich van de planten o.a. hierdoor onderscheiden, dat de eerste zich van hun plaats kunnen bewegen, terwijl de tweede aan hun plaats vastgeworteld zijn. Dit criterium is door de moderne biologie algemeen prijsgegeven: dieren- en plantenwereld vertonen beide talrijke afwijkingen ervan: er zijn zeer vele dieren, die aan hun plaats zijn vastgegroeid of na een vrij bewegelijk larvenstadium in een toestand van duurzame “Seszhaptigheid” overgaan en omgekeerd zijn er althans onder de ééncellige planten (algen) vele, die zich vrij voortbewegen.

Maar deze onvastheid van de zgn. *empirische* criteria bewijst niet, dat dus de “levende werkelijkheid” geen vaste *structuurgrenzen* zou kennen, en natuurlijk evenmin dat zij als *empirische* kenmerken waardeloos zouden zijn. Met name het chlorofylcriterium heeft tot nu toe zeer goede diensten bewezen.

Het kan niet toevallig zijn, dat de autotrofie alleen bij planten gevonden wordt, terwijl zij bij dieren principieel ontbreekt. Dit kenmerk, dat althans voor het dierenrijk zonder uitzondering opgaat, moet op de een of andere wijze samenhangen met de radicaaltypische structuur van planten- en dierenrijk en met een vaste hiërarchische orde, waarin beide in verhouding tot het rijk van de anorganische stoffen zijn gevoegd. Scheler heeft daarover een zeer lezenswaardige beschouwing geleverd, waarop wij zo aanstonds terugkomen. [mP132]

Maar *fundamenteel* kan alleen het radicaaltypisch structuurverschil zelf zijn, dat zich in een radicaal verschil in de objectief zinnelijke lichaamsvorm van planten en dieren op een of andere wijze moet uitdrukken.

De vraag, die wij thans onder ogen hebben te zien, is dus deze: hoe kan de dierlijke lichaamsvorm een *psychisch gekwalificeerd* vormgeheel zijn?

Nadere omlijning van het begrip “psychisch” door de theorie van de wetskringen De verhouding van gevoel en zinnelijke gewaarwording (Empfindung)

Wij moeten, vóór wij deze vraag trachten te beantwoorden, nog eens vooropstellen, dat wij het psychische als een modaal begrens aspect van de tijdelijke werkelijkheid vatten, dat door de modale zinkern van het *gevoel* is gekarakteriseerd.

Door het gevoel aldus primair in zijn *modale* zin te erkennen, is van te voren iedere vereenzelviging met het *menselijk* gevoel uitgesloten.

⁹ In afwijking van de dierlijke wezens hebben zij echter slechts een enkele organische verbinding voor het normale verloop van hun levensprocessen nodig, terwijl voor de stofwisseling van de dieren er drie noodzakelijk zijn, nl. vetten, koolhydraten en eiwit. Zie Driesch, *Phil. des Org.* S.197.

¹⁰ Küster t.a.p. S.3.

Door voorts de modale subject-objectrelatie binnen dit aspect in rekening te stellen, en er op te letten, dat in zijn modale structuur het moment van de *zinnelijkheid* als een noodzakelijke analogie van het in de structuur van het biotisch aspect vervatte *organisch* (zintuigelijk) moment optreedt, kunnen wij ook de in de gangbare psychologie gemaakte principiële tegenstelling tussen “gevoel” en zinnelijke gewaarwording (“Empfindung”) niet aanvaarden. [mP133]

De principiële onderscheiding van zinnelijke gewaarwording en gevoel gaat terug op de verouderde vermogenspsychologie

Deze gangbare opvatting heeft een lange voorgeschiedenis en gaat nawijsbaar terug op de oude, ook bij Kant terug te vinden vermogenspsychologie met haar indeling in kenvermogen, gevoelsvermogen en wils- of begeervermogen. De “Empfindungen” of zinnelijke gewaarwordingen werden dan tot het eerste gerekend.

Deze trilogie berust op een abstracte coördinatie van de beide concrete *actrichtingen* van kennen en willen met de daarmee volkomen onvergelykbare *modale* gevoelsfunctie.

In het tweede deel zullen bij de analyse van de menselijke actstructuur op deze fundamentele misvatting uitvoerig terugkomen.

In het tegenwoordig verband moeten wij volstaan met de opmerking, dat in het dierlijk lichaam van een actstructuur geen sprake kan zijn en dat hier *weten* en *streven* (Trieb), evenals de *verbeelding* (fantasie) slechts *richtingen* zijn in een concrete innerlijke habitus, resp. activiteit, die steeds door de *gevoelsfunctie* is *gekwalficeerd*. In het dierlijk psychisch leven openbaren kennen en begeren zich dus slechts als *gevoelsrichtingen* en nimmer in *tegenstelling tot of principiële onderscheiding van de gevoelsfunctie*.

Wat nu nader de zinnelijke gewaarwording aangaat, deze is als zodanig steeds betrokken op zinnelijke indrukken vanuit de *objectief*-psychische zijde van de werkelijkheid, hetzij de objectief-zinnelijke orgaanfuncties, hetzij de zinnelijke “buitenwereld”, maar zij behoudt niettemin haar *subjectief* psychisch karakter, dat zich modaal slechts als subjectief gevoel laat verstaan. [mP134]

Waarom wij bij het dierlijk psychisch proces niet van “belevingen” (“Erlebnisse”) spreken, hebben wij reeds vroeger in voorlopige zin aangeduid.¹¹

Het emotioneel karakter van de “Empfindung”

In het bijzonder bij de *dierlijke* zinnelijke gewaarwordingen, die van de menselijke juist principieel verschillen, doordat bij het dier deze gewaarwordingen niet onder controle van hogere modale functies (als de logische) staan, wordt een onderscheiding van gevoel en zinnelijke gewaarwording onmogelijk. Iedere zinnelijke gewaarwording, ook de optische, is als zodanig *emotioneel* en de emotie is niet anders dan als *gevoelsbeweging* (psychische analogie van de beweging in oorspronkelijke zin) te vatten. Bij de volwassen mens kan deze emotionaliteit van de zinnelijke gewaarwording, met name bij de indifferente optische waarneming, worden geremd in het zgn. *actleven* en in de *theoretische* acten met haar tegenstandsrelatie zelfs dermate worden gebonden, dat de onjuiste indruk ontstaat, als zou de gevoelsfunctie geheel zijn uitgeschakeld. Reeds bij het jonge kind is deze mogelijkheid nog slechts in uiterst geringe mate ontwikkeld, in de eerste levensstadia zelfs nog in het geheel niet. Bij het dier is deze remming nimmer aanwezig en openbaart de zinnelijke gewaarwording steeds *vrij* haar oorspronkelijk *emotioneel*, d.i. *gevoelskarakter*. Iedere

¹¹ Dat de “beleving” als zodanig evenmin als het “bewustzijn” een modaal omlijnde zin heeft, is duidelijk. Zij heeft ongetwijfeld ook een *gevoelsaspect*, doch kan als concreet proces niet in deze haar modale functie opgaan. Naar onze in het tweede deel nader uiteen te zetten opvatting behoort de beleving tot de typisch menselijke *actstructuur*, die op een religieus (geestelijk) centrum betrokken is en daarom bij dieren niet kan voorkomen.

optische zinnelijke gewaarwording, hetzij van prooi, hetzij van vijand of andere sexe, is “emotioneel geladen”.

Nu onderscheidt zich de *gevoelsreactie* principieel van de bloot *biotische prikkelreactie*. Zij heeft een principieel ander *modaal* karakter.

De “prikkel” wordt hier tot wezenlijke *gevoelsindruk* en deze psychische indrukken en hun gevoelsreacties openbaren zich inderdaad in de psychische totaalvorm van “Reizgestalten” en “Impulsgestalten” (v. Ungerer). [mP135]

Het psychische niet identiek met het bewuste

In de tweede plaats moeten wij onze vroegere waarschuwing herhalen tegen de vereenzelviging van het *psychische* met het *bewuste*.

Bij de dieren hebben wij voor een onderscheiding van *bewust* en *onbewust* gevoelsleven eerst een empirisch aanknopingspunt, waar een duidelijk onderscheid tussen waak- en slaaptoestand valt te constateren, d.i. uitsluitend bij de hoger ontwikkelde dieren.

Bij de lager ontwikkelde en eerst recht bij de eencelligen hebben wij geen aanleiding een *bewustzijn* aan te nemen, dat ongetwijfeld een reeds zeer gedifferentieerde zintuigelijke en nerveuze organisatie onderstelt. Van een *zelfbewustzijn* is bij het dier nimmer sprake.

Ook de bewuste gevoelsuitingen en gewaarwordingen zijn hier steeds *onpersoonlijk*. Het psychisch centrum is evenmin als het biotische als zodanig een *ik*, dat zich al zijn belevingen in de tijd toerekent en tegelijk distantie tegenover het *niet-ik* weet te nemen. Het gaat *op* in de zinnelijke gewaarwordingen en impulsieve gevoelsreacties. Het is een “Es”, dat in het dier individuele gevoelsaandriften volgt, en dat met soort en “Umwelt” een onscheidbare psychische samenhang bezit.

De betrokkenheid van de zinnelijke gewaarwording op een gevoelscentrum **De psychische reflexboog**

Wat echter aan het psychische in zijn gesloten dierlijke openbaring per se eigen is, is de betrokkenheid van iedere zinnelijke gewaarwording op een subjectief *gevoelscentrum*, in een zgn. “reflexboog” van de gewaarwordingen.

Deze stand van zaken is reeds in de modale structuur van het psychisch aspect gegrond, waarin al het *zinnelijke*, in zijn gebondenheid aan het biotisch-organisch *zintuigelijke*, noodzakelijk *gekwalficeerd* blijft door de *gevoelskern* van het aspect. [mP136]

Bij de plant ontbreekt deze psychische reflexboog principieel, omdat zij geen subjectieve gevoelsfunctie heeft.

Heeft de plant zintuigen?

Haberlandts opvatting weerlegd door de onderzoeken van Blauw

Wel heeft Haberlandt na zijn ontdekking, dat in het plantenlichaam bijzondere cellen aanwezig zijn voor het ontvangen van licht-, druk- en zwaartekrachteprikkels, getracht aannemelijk te maken, dat wij hier inderdaad met *zintuigelijke organen* te doen hebben. Maar al behoeft men niet in twijfel te trekken, dat zulke ontvangcellen een belangrijke rol spelen in het verloop van aan de aan licht of zwaartekracht georiënteerde of andere prikkelbewegingen, voor de duiding als zintuigorganen is in de bewegingsgestalte van de planten geen enkel aanknopingspunt te vinden.

De onderzoeken van de Nederlandse botanicus Blauw en diens leerlingen¹² hebben belangrijk nieuw licht gebracht in de verklaring van de tropismeverschijnselen van de planten.

¹² Vgl. hierover Plessner, *Die Stufen der Organismen* S.224 ff.

Zij maken het hoogst waarschijnlijk, dat bv. de positieve fototrope (zich naar het licht kerende) groeireactie bij de jonge haverplant op een groeiremming van de naar het licht toegekeerde zijde berust. Neemt men aan, dat van de spits uit stoffen, die het groeiproces reguleren, gelijkmatig in het weefsel verdeeld, naar de basis van de plant worden geleid en dat deze stoffen fotochemisch ontbindbaar zijn, dan overweegt eenvoudig de groei aan de schaduwzijde en de stengel kromt zich naar het licht toe. In dezelfde richting voert ook de verklaring van zgn. thigmotrope¹³ groeireacties van ranken als van de winde e.d. [mP137] Dit wil natuurlijk allerm minst zeggen, dat de plantaardige tropismen zuiver fysisch-chemisch zouden zijn te verklaren.

Zij behoren ongetwijfeld tot de *groeibewegingen* en de groei van een plant is nu eenmaal radicaal verschillend van de “groei” van een kristal.

Ook in Blauws verklaringswijze blijft het te rechter tijd en plaats inzetten van de regulerende stoffen een typisch *biologisch* probleem en blijven de tropismen typisch biotisch gekwalificeerde prikkelreacties, die zich slechts in enkaptische binding van fysisch-chemische stofreacties voltrekken.

Men moet Driesch¹⁴ volkomen toegeven, dat reeds in de verandering van de “zin” van het tropisme, d.i. van zijn positief of negatief karakter bv. door de intensiteit van het licht of van de chemische prikkel en de daaropvolgende acclimatisering van de plant aan de verhoogde intensiteit een implicatie is gegeven, die op de regulerende rol van het levend organisme wijst.

En nog sterker spreekt in deze zin de reeks gegevens waar bij verandering van de zin van het heliotropisme bij verandering van de algemene levensvoorwaarden, deze van buiten af geïnduceerde overgang van het positieve in het negatieve tropisme een echte restitutieve rol in de gestalte verandering blijkt te spelen.

Wanneer bv. de kroon van een spar is afgebroken, neemt een van zijn zijtakken het negatieve geotropisme van de verloren gegane hoofdas aan. Iets dergelijks treffen wij aan, wanneer delen van een plant de zin van hun tropisme naar gelang van ouderdom of rijpingstoestand veranderen.

Maar de grenzen van de biotisch gekwalificeerde prikkelreacties worden bij dit alles nergens principieel overschreden. [mP138]

Hiermee is de psychische functie, die de dierlijke lichaamsstructuur kwalificeert, voldoende *modaal* afgegrensd tegenover de biotische prikkelreactie, welke ook in het plantenrijk wordt gevonden, waar het radicaaltype door de biotische functie is gekwalificeerd. Wij hebben deze opvatting nog slechts te verdedigen tegen de afwijkende conceptie van Scheler inzake het wezensonderscheid tussen plant en dier.

De theorie van Scheler inzake het wezensonderscheid tussen plant en dier: de “Stufenfolge” van het psychisch leven

Max Scheler heeft in zijn nog steeds belangwekkend postuum geschrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) de *wezensgrens* tussen plant en dier gezocht in de zinnelijke gewaarwording (*Empfindung*), die ook volgens hem bij de plant principieel ontbreekt.

Niettemin wil hij aan de laatste een “onbewuste gevoelsdrang” toekennen, daarbij uitgaande van een “Stufenfolge” van de psychische functies “gelijk ze door de wetenschap geleidelijk aan het licht zou zijn gebracht”: onbewuste gevoelsdrang, instinct, associatieve herinnering (*mneme*), praktische (organisch gebonden) intelligentie, terwijl door hem de “geest” als wezenskenmerk van de mensen als volkomen transcendent aan al het “psychisch-vitale” gevat wordt.

¹³ Onder positieve “thigmotropie” verstaat men het verschijnsel, dat bij toevallige aanraking met een vast lichaam zich bij de plant de reactie openbaart de aanraking te versterken.

¹⁴ *Phil. des Org.* S.296/7.

De grens van het psychische valt dan voor hem, evenals voor Bavink, samen met de grens van het “Lebendige überhaupt”.

Het “leven” heeft een “innerlijke” zijde, die aan al het levenloze, anorganische principieel ontbreekt. Opnieuw ontmoeten wij hier de reeds bij Woltereck gesignaleerde opvatting: Het organisch-biotische is slechts de *uitwendige*, objectief waarneembare, en materiële openbaring van een *innerlijk* “belevingscentrum”, dat Scheler, evenals Bavink, maar in tegenstelling met Woltereck, als “ziel” opvat (de zgn. psychovitalistische conceptie van het “leven”).

De laagste trap van het psychische wordt dan gevormd door de zo-even genoemde “gevoelsdrang” (Gefühlsdrang). Zoals reeds het woord “drang” doet uitkomen, zijn hier “gevoel” en “aandrift” (“Trieb”), welke laatste steeds een specifieke doelgerichtheid op iets, bv. voeding, seksuele bevrediging, insluit, nog niet gescheiden. [mP139]

Deze onbewuste “gevoelsdrang” zou nu ook aan de planten niet kunnen worden ontzegd, maar het gaat niet aan, om ze, zoals bv. Fechner deed, ook reeds zinnelijke gewaarwording en bewustzijn toe te kennen. *Scheler geeft toe, dat, wanneer men met Fechner zinnelijke gewaarwording en bewustzijn als de meest elementaire bestanddelen van het psychische opvat, aan de planten “bezieldheid” zou moeten worden ontzegd.*

Want wel is waar is de “gevoelsdrang” van de plant reeds in het reeds vroeger besproken geo- en heliotropisme in het algemeen op de aarde en het licht gericht, maar niet op gedifferentieerde bestanddelen van de Umwelt en op prikkels, waaraan specifieke zinnelijke kwaliteiten en beeldelementen beantwoorden.

De plant reageert bv. wel specifiek op de intensiteit van de lichtstralen, maar niet gedifferentieerd op kleuren en straalrichtingen.

Het “meest algemene begrip” van de zinnelijke gewaarwording sluit volgens Scheler als essentieel kenmerk in “eine spezifische *Rückmeldung* eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens an ein [mP140] *Zentrum* und eine Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen *Kraft* dieser “*Rückmeldung*”.¹⁵

In de zin van deze begripsbepaling nu bezit de plant geen zinnelijke gewaarwording; ook geen boven de afhankelijkheid van haar levenstoestanden van het geheel van haar voorgeschiedenis uitgaande specifieke “herinnering” en geen eigenlijk vermogen tot “aanleren”, zoals dit ook de eenvoudigste infusoriën reeds aan de dag leggen. Van datgene, wat wij bij de dieren *driftleven* noemen, is in de plant slechts de algemene *drang* tot wasdom en voortplanting in de “gevoelsdrang” besloten.

Schelers theorie inzake de samenhang van de autotrofie van de planten met de innerlijke zijnsstructuur van deze laatsten

Dat “leven” niet wezenlijk “Wille zur Macht” is in de zin van Nietzsche, bewijst daarom de plant het duidelijkst, daar zij generlei spontane voedselopsporing en ook bij de voortplanting generlei actieve teeltkeus vertoont. Zij wordt door wind, vogels en insecten passief bevrucht en *daar zij het voedsel, dat zij behoeft, in het algemeen zelf uit anorganisch materiaal bereidt, dat overal in zekere mate voorhanden is, heeft zij ook niet nodig, zich, gelijk het dier, naar een bepaalde plaats te begeven, om voedsel te vinden. Dat de plant dus niet de speelruimte van de spontane lokale beweging van het dier heeft, dat zij geen specifieke zinnelijke gewaarwording, geen specifieke aandrift, geen associatie, geen voorwaardelijke reflex en geen eigenlijk “machts- en zenuwstelsel” bezit, is een totaal van gebreken, dat uit haar zijnsstructuur volkomen klaar en begrijpelijk wordt.* [mP141]

Men kan volgens Scheler aantonen, dat de plant, indien zij ook slechts één van deze functies bezat, ook *alle* andere zou moeten hebben.

¹⁵ t.a.p. S.17.

Daar er geen zinnelijke gewaarwording (Empfindung) zonder aandriftsimpuls en zonder medebegin van een motorische actie bestaat, *moet* daar, waar het “machtssysteem” ontbreekt (actieve prooibemachtiging, spontane teeltkeus), ook een systeem van zinnelijke gewaarwordingen ontbreken. De menigvuldigheid van de zinnelijke kwaliteiten, welke een dierlijk organisme bezit, is nimmer groter dan de menigvuldigheid van zijn spontane bewegingsacties en een functie van deze laatste.

De wezenlijke levensrichting, die het woord “plantaardig”, “vegetatief” aanduidt, is een geheel *naar buiten* gerichte drang, die Scheler “*extatische* gevoelsdrang” noemt, om daardoor het totale ontbreken van een aan het dierlijk leven eigen “Rückmeldung” van orgaantoestanden aan een centrum en dus aan een zij het al nog zo primitieve reflectie van een (althans in zekere mate) “bewuste” innerlijke toestand te karakteriseren. Want *bewustzijn* staat volgens hem eerst in de primitieve reflectie van de zinnelijke gewaarwording, en wel steeds bij gelegenheid van optredende *weerstand* tegenover oorspronkelijke spontane beweging. *De plant kan echter slechts daarom zinnelijke gewaarwordingen ontberen, omdat zij, als de grootste “scheikundige” onder de levende wezens, uit de anorganische stoffen zelf haar organisch opbouw materiaal bereidt.*

Toch vindt men reeds in het plantenbestaan het oerverschijnsel van de *uitdrukking*, nl. van een zekere fysiognomie van haar innerlijke toestanden als mat, krachtig, [mP142] weelderig, arm enz. “Uitdrukking” is nl. volgens Scheler een oerverschijnsel van het *leven* en in genen dele, gelijk Darwin meende, een complex van atavistische “Zweckhandlungen”. Wat daarentegen aan de plant weer geheel ontbreekt is de mogelijkheid tot *te kennen geven*, die wij bij alle dieren vinden en die reeds het dier in ruime mate onafhankelijk maakt van de onmiddellijke *aanwezigheid* van de dingen, die voor hem levensbehoefte zijn.

Modale onomlijndheid van Schelers opvatting van het gevoel.

Wat van deze theorie te zeggen? Zij bevat ongetwijfeld zeer belangrijke en stimulerende elementen. Met name de beschouwing over de samenhang tussen de *autotrofie* en de *zijnsstructuur* van de plant is alleszins de overweging waard, al kan daarbij uiteraard niet bevredigen, dat Scheler in metafysische trant een divergentie tussen deze *zijnsstructuur* en de *empirische gegevens* aanvaardt en bv. nog steeds het reeds lang prijsgegeven aristotelisch criterium hanteert, volgens het welk de vrije beweging van plaats een typisch dierlijk kenmerk zou zijn.¹⁶

De grondslag van de theorie, volgens welke aan de plant een “onbewuste gevoelsdrang” zou moeten worden toegeschreven, die zich dan weer principieel zou onderscheiden van de bewuste zinnelijke gewaarwording bij het dier, moeten wij echter vanuit ons standpunt beslist afwijzen. Wij hebben reeds hierboven opgemerkt, dat de analyse van de modale structuur van het psychisch aspect de onverbreekelijke saamhorigheid van het kernmoment *gevoel* met de organische analogie van de *zinnelijkheid* leert. [mP143]

Ook bij de hogere, ontsloten gevoelens, gelijk wij die alleen bij de mens aantreffen, is dit zinnelijk moment nimmer *uitgeschakeld*, doch alleen *verdiept* door ontsluiting van de

¹⁶ Zgn. “overgangsvormen” tussen plant- en dierenrijk zijn niet te aanvaarden als “empirische” afwijkingen van een metafysisch gevatte ideële structuur. Bij normale dieren en planten bestaat nimmer afwijking van het fundamentele radicaaltype, dat hun verwerkelijking eerst *mogelijk* maakt. Van “overgangsvormen” kan men slechts zolang spreken, als men de zinnelijke gestalte in strijd met het structuurprincipe verzelfstandigt en dus los van dit laatste wil vatten. In dit geval gaat men af op het *uiterlijk zonder meer*, beproeft een “zuiver empirisch” criterium aan te leggen, dat dan weer niet blijkt uit te komen. Maar de lichaamsvorm is slechts als *uitdrukking* van het *innerlijk structuurgeheel* te vatten. Het vormtype is ongetwijfeld een variabiliteitstype in verhouding tot de “Umwelt”. Een boomaap bv. is morfologisch anders gebouwd dan een gorilla, die overwegend op de grond leeft. Maar deze variabiliteit overschrijdt - sinds de uitwerking van de schepping voltooid was - nimmer de grenzen van radicaal- en stamtype. Dit is door de moderne genetika sinds Mendel en Johanssen wel vastgesteld.

normatieve anticipatiesferen van het gevoelsaspect (logisch gevoel, taalgevoel, schoonheidsgevoel, rechtsgevoel enz. enz.).

Bij het dier is het gevoelsleven nog star aan het zintuigelijk organische gebonden en inderdaad in de zinnelijkheid *geabsorbeerd*.

De zinnelijke gewaarwording in haar modaal psychische subject-objectrelatie is volstrekt aan de *gevoelskern* gebonden en door de laatste gekwalificeerd. En waar Scheler zelf erkent, dat de zinnelijke gewaarwording aan de plant principieel ontbreekt en dat, zo men de eerste tot de elementaire structuur van het psychische rekent, aan de plant geen psychische functie kan worden toegeschreven, is daarmee tegelijk beslist, dat ook van een “gevoelsdrang” bij de plant niet kan worden gesproken, zonder dat men de modale structuur van het gevoelsaspect uit het oog verliest en dus een *volkomen onomlijnd* en daarom *wetenschappelijk onbruikbaar* woordgebruik invoert.

Nergens doet Scheler dan ook een poging, om zijn vereenzelviging van de “gevoelsdrang” met de plantaardige “levensdrang” wetenschappelijk aannemelijk te maken. Waar hij de *biotische gerichtheid* een “objektlose Lust und ein objektloses Leiden” noemt, is eer van een dichterlijke metafoer, dan van een wetenschappelijke begripsbepaling sprake. Zulke dichterlijke vrijheden moeten zeer suggestief op de lezer werken, zij zijn, bij de eis van strenge zelftucht van het theoretisch onderzoek, in een wetenschappelijk betoog misplaatst. Zij zijn in casu dubbel misleidend, omdat de biotische drang bij de plant allerminst objectloos, maar evident op biotische objecten (voedsel enz.) gericht is. [mP144]

Onbewuste zinnelijke gewaarwording.

Ook de beperking van de zinnelijke gewaarwording tot het *bewuste* psychisch leven is, gelijk wij hierboven zagen, niet te aanvaarden. Zij is in strijd met het feitenmateriaal van de dieptepsychologie, die bij de mens het bestaan van onbewuste “Empfindungen” onomstotelijk heeft aangetoond. Wij komen in het tweede deel op dit punt vanzelf terug. Er bestaat dus ontegenzeggelijk ook een *onbewuste* psychische “Rückmeldung” aan een gevoelscentrum.¹⁷ En wij hebben reeds vroeger opgemerkt dat de ervaringsgegevens ons geen aanknopingspunt bieden, om reeds bij de laagst ontwikkelde dieren een *bewust* gevoelsleven aan te nemen.

De sensomotorische gestalte van het dierlijk lichaam en de actieve oriëntering in de “Umwelt”

Nadat wij aldus onze opvatting inzake de psychisch gekwalificeerde dierlijke structuur (in tegenstelling tot de biotisch gekwalificeerde plantaardige) nader hebben uitgewerkt en tegen de gangbare onomlijnde opvatting van het psychische hebben verdedigd, keren wij terug tot de vraag, die ons tot deze nadere uiteenzetting noopte: *Hoe kan de dierlijke lichaamsvorm een psychisch gekwalificeerd vormgeheel zijn.*

Bij de hoger ontwikkelde dieren zullen wij uiteraard onmiddellijk aan het zgn. animale (sensomotorisch) zenuwstelsel (in tegenstelling tot het vegetatieve) en aan de gespecificeerde zintuigelijke orgaanvormen denken.

Maar bij de het laagst organisch ontwikkelde en in het bijzonder bij de protozoën ontbreken zenuwstelsel, en zintuigelijke specificatie.

En ook afgescheiden hiervan is de aanwezigheid van zulk een gedifferentieerde zintuigelijke organisatie als deelorganisatie nog allerminst voldoende, om het dierlijk lichaam als een psychisch gekwalificeerd *vormgeheel* te beschouwen, gelijk de afwezigheid evenmin [mP145] => [mP155] de psychische kwalificatie van het vormgeheel kan uitsluiten.

Het *lichaam* als *geheel* en niet slechts bepaalde onderdelen of complexen ervan, moet

¹⁷ Sinds Leibniz was dit in de wijsgerige psychologie reeds algemeen bekend. Ook Kant wijdde in zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1790) reeds een gehele § aan de “Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein”.

in morfologische zin de bedoelde psychische kwalificatie uitdrukken en dit is slechts mogelijk, doordat het als geheel een objectief-zinnelijke gestalte vertoont, die wij *sensomotorisch* zouden willen noemen.

Het dierlijk lichaam drukt reeds in zijn zinnelijke vormfunctie zijn aanleg tot *actieve* oriëntering in zijn “Umwelt” uit, tot prooibemachting, ontvlinding van vijanden, eventueel teeltkeus enz., en deze activiteit is in de volle zin van het woord een *sensomotorische*, waarbij de zinnelijke gevoelsgevoelsgewaarwording zich vanuit het psychisch centrum onmiddellijk in beweging uit.

Het plantenlichaam mist principieel deze activiteit, ook daar waar het - gelijk bv. bij verschillende algen het geval is - zich vrij in het water kan voortbewegen.

Het is inderdaad, gelijk Scheler heeft opgemerkt, *passief* aan zijn “Umwelt” georiënteerd. Zijn van binnen uit geleide bewegingen zijn slechts *biotisch*, vegetatief, gericht. Maar reeds de wijze waarop de naakte amoebe door willekeurige uitstulping van haar plasma haar pseudopodiën vormt, waarmee zij zich voortbeweegt en haar voedsel omsluit, toont de *sensomotorische* gestalte van heel het primitieve dierlijk cellichaam.

Het verschil tussen de dierlijke en plantaardige bewegingsgestalte schuilt maar niet in de bijzondere traagheid van deze laatste.

In dit geval zou men - gelijk verschillende biologen, die de “bezielde” van de planten verdedigen - inderdaad [mP156] een duizend of tienduizend maal versnelde filmafwikkeling van een zich ontwikkelende plant te hulp kunnen roepen, om het verschil met de dierlijke bewegingsgestalte suggestief te overbruggen. Dan zou men inderdaad zich gewonnen moeten geven tegenover Bernard Bavinks beroep op de relativiteit van de psychische tijd en met hem “verbluft moeten staan over de volkomen analogie van de waargenomen bewegingen met die van de dieren.” “Wenn da z.B. aus einem Spargelbeet die Spargel emporschieszen, so glaubt man den Kampf um Licht und Luft zwischen den Nachbarn geradezu handgreiflich zu sehen”.¹⁸ Dit moge waar zijn, maar deze bedrieglijke optische suggestie geeft ons nog geen wetenschappelijk recht het fundamentele structuurverschil tussen de bewegingsgestalte van plant en dier weg te redeneren.

Een *sensomotorische* vorm vertoont het plantenlichaam nimmer; het is niets meer dan een vegetatieve levensdrang, die zich ook in het versnelde tempo van het filmbeeld in de opschietende asperges uit.¹⁹

Bij het dier, ook bij de parameciën, de stentor en andere protozoën, is het *niet* het *levend organisme* zonder meer, maar een *psychisch gekwalificeerde* structuur, die zich uitdrukt in het dynamisch vormgeheel van het lichaam, waarin alle lagere structuren - en dus ook die van het levend organisme - enkaptisch gebonden zijn. [mP157]

Zelfs bij de amoebe, ongetwijfeld de laagststaande dierlijke eencellige, konden Mast en Pusch (1924) *sensomotorische* gestalteveranderingen constateren, wanneer dit dier met een uitgestulpt pseudopodium een lichtstraal in het veld van de microscoop ontmoette. Onmiddellijk werd dan het pseudopodium ingetrokken en bij voortgezette proeven bleek het dier “geleerd” te hebben en nam het aantal pseudopodiën, dat met de lichtstraal in aanraking kwam, gestadig af. Ook een primitieve associatieve herinneringsbasis namen deze

¹⁸ *Ergebnisse und Probleme* S.392.

¹⁹ In gelijke zin uit zich prof. Helmuth Pleszner in zijn *Die Stufen des organischen und der Mensch* (1928) S.224/5: “Natürlich macht es Eindruck, wenn man im Film die Bewegungen etwa einer Cucurbitaceenranke oder einer Winde, auf ein Zehntausendstel [der wirklichen Zeit] verkürzt, beobachtet, wie sie durch eine Phase der “Suchens” nach Stützpunkten in eine Phase Übergehen, in der sich die Ranke zurückwendet und an sich selber den Halt für ein rückläufiges Wachstum findet. Auch hier liegt nicht der mindeste Grund vor, empfindungsmäßig oder auch nur zentral vermittelte Prozesse als Grundlage dieser Erscheinungen anzunehmen. Auch hier erfolgt (nl. evenals bij de plantaardige “tropismen”) die sinnentsprechende Reaktion nicht als Antwort auf die objektiv für das Lebewesen vorhandene Situation, sondern rein nach den Gesetzen des Wachstums”. In dezelfde zin ook A. v. Tschermak, *Allgemeine Physiologie* I S.423 ff.

onderzoekers dus bij hun proefdieren aan.²⁰

Onverschillig of deze laatste interpretatie in de proeven zelf voldoende steun vindt, staat in elk geval vast, dat bij de *infusoriën* ook een associatieve herinneringsbasis, zij het al in bescheiden mate in hun sensomotorische gedragingen tot uitdrukking komt.²¹ *De dynamiek van de lichaamsgestalte zelf openbaart de psychisch gekwalificeerde structuur van het dierlijk geheel.*

De sensomotorische gestalte is de gestalte in actie

Dit wil niet zeggen, dat men reeds aan de graad van *organische* differentiatie van de lichaamsvorm de graad van psychische ontwikkeling van de dieren zou kunnen constateren. De echinodermen (stekelhuidigen, als zee-egels) en tunicaten (zgn. manteldieren) bv. worden naar de organische differentiëring van hun lichaamsgestalte tot de hoogste evertrebraten gerekend; zij bezitten bv. zenuwen en specifieke zintuigen (voor zien, tasten, horen), terwijl zij toch in psychisch opzicht zeker tot de laagststaande dieren behoren.

De psychisch gekwalificeerde structuur drukt zich slechts in de totale gestalte *in actie* uit, die wij [mP158] sensomotorische gestalte genoemd hebben. En ook alleen aan het lichaam in actie laat zich in fundamentele zin de graad van psychische ontwikkeling van de dieren bestuderen (al neemt dit niet weg, dat bij de dieren, die in het bezit van grote hersenen zijn, wel degelijk de psychische ontwikkelingsgraad onverbrekkelijk samenhangt met de grootte van de beide halfronden van deze hersenen in verhouding tot de overige delen van het centrale zenuwstelsel).

Driesch' handelingsbegrip en zijn begrip van de entelechie als "psychoïd".

Dit heeft ongetwijfeld op zijn wijze ook Driesch voor ogen gestaan, toen hij zijn onderscheiding van *psychoïd* en *vormentelechie* invoerde en het psychoïd als typische *entelechie van de handling* of van het lichaam *in actie* tegenover de "Form-bildende Entelechie" als typische *entelechie* van de organische lichaamsvorm *in wording* stelde, welke tegenstelling wij overigens hieronder zullen moeten afwijzen.

Wij voor ons zouden het *handelingsbegrip* niet tot de dieren willen uitstrekken.²² De *handling* is een typische verwerkelijking in de "buitenwereld" van een innerlijke "*act*", die op een *zelfbewustzijn* betrokken en dus slechts bij de *mens* voorkomt. Hierop zullen wij bij de analyse van de typische actstructuur van het menselijk lichaam in het tweede deel vanzelf nader ingaan.

Maar bij het dier is ongetwijfeld de *sensomotorische activiteit* essentieel: het vormgeheel van het dierlijk lichaam is geheel op deze activiteit aangelegd en in die zin, gelijk wij opmerkten, in de volle zin van het woord een sensomotorische gestalte.

Het dierlijk instinct, de associatieve herinneringsbasis en de praktische intelligentie zijn slechts typische, *psychisch gekwalificeerde* aanlegfactoren, die naar hun kwalificerende functie de grenzen van het zinnelijk-vitaal gebonden, *gesloten gevoelsleven* nergens principieel overschrijden. Zij zijn niet in een evolutionistisch Stufenschema te ordenen in deze zin, dat de organisch laagst ontwikkelde dieren de "hogere Stufen" principieel zouden missen. Hier is in principe slechts onderscheid in differentiëeringsgraad te constateren, al kan het natuurlijk zeer goed zijn, dat men bij bepaalde dieren nog geen uitingen van psychische

²⁰ Vgl. over deze proeven J.A. Bierens de Haan *Die tierischen Instinkten und ihr Umbau durch Erfahrung* (Leiden, 1940) S.280 ff. Of deze proeven inderdaad ook een "Erfahrungsverwertung" bij de amoeben bewijzen, is volgens de schrijver intussen niet geheel zeker. Mast heeft later zelf een andere verklaring gegeven.

²¹ a.w. S.278 ff.

²² Driesch verstaat onder "handling" als "objectief natuurverschijnsel" iedere "Zuordnung zwischen individualisierten Reizen und individualisierten Wirkungen, verlaufend auf einer historisch von auszen geschaffenen Reaktionsbasis" (*Phil. des Org.* S.354).

associaties en intelligentie heeft kunnen aantonen. Ook op dit punt komen wij in het tweede deel nader terug. Waar zich een hogere psychische differentiëring in de bewegingsgestalte van het dier uitdrukt, blijft toch altijd het sensomotorische grondtype bewaard.

Het dierenrijk kent geen evolutionistische overschrijding van zijn radicaaltype.
[mP159] [mP160]

De objectief-psychische kwalificatie van de dierlijke “Umwelt” en het dierlijk vormtype

In de sensomotorische gestalte van het dierenlichaam drukt zich zowel zijn innerlijk radicaal- en stamtype als psychisch gekwalificeerd structuurgeheel, als ook, gelijk wij zagen, zijn actieve vervlechting in zijn *specifieke* “Umwelt” uit.

Deze dierlijke “Umwelt” is niet de objectief vegetatieve levensruimte van de plant. Zij is inderdaad een objectief-zinnelijk gekwalificeerde “Merkwelt” in de zin van v. Uexküll, die voor het dier tot “Wirkwelt” van zijn sensomotorische activiteit wordt. Zij is in de structurele subject-object relatie nauwkeurig afgegrensd door de specifieke zinnelijke gevoels- en bewegingssfeer van het dier, die niet, gelijk de menselijke, in beginsel *universeel* is en zich tot al het in modale zin zinnelijk waarneembare uitstrekt, maar in het algemeen streng en star gebonden aan de specifieke organische levensbehoeften van de “soort”. Zij is *objectief-psychisch* en niet *biotisch gekwalificeerd*, al heeft zij uiteraard haar *biotisch aspect*. [inlas begin]

v.Uexküll, Buytendijk en andere onderzoekers hebben van deze strenge gespecialiseerdheid van de zinnelijke gevoels- en bewegingswereld van de dieren in betrekking tot hun “Umwelt” merkwaardige voorbeelden geleverd.

Zo wijst v. Uexküll op de teek, welker “Umwelt” (naar de zinnelijke gewaarwordingszijde) slechts uit zinnelijke licht- en warmte kwaliteiten en een enkele objectieve reuk kwaliteit, nl. die van het boterzuur bestaat, welke geur zonder onderscheid door alle zoogdieren wordt verspreid. Het dier wacht op de takken van een heester, om zich op warmbloedige dieren te laten neervallen of door hen van de tak te worden afgestroken. Het bezit geen ogen, maar slechts een algemene lichtzin van de huid, waarschijnlijk om zich op de weg omhoog te oriënteren, wanneer het naar zijn wachtpost kruipt. De aankomst van de prooi wordt het overigens blinde en dove dier door de reukzin aangekondigd, die zoals wij zagen alleen op de geur van boterzuur reageert. Bij dit signaal laat het dier zich vallen en wanneer het op iets warmes valt en zijn prooi bereikt heeft, volgt het zijn tast- en temperatuurzin, om de warmste, d.i. onbehaarde plaats te vinden, waar het zich in het huidweefsel inboort en zich vol bloed zuigt.

Zo beantwoorden vele zee-egels alle schaduwen, die binnen hun lichtzin komen, met een afwerende beweging van de stekels, onverschillig of de schaduwen afkomstig zijn van een voorbijzwemmende vis, van een boot of zelfs van een verduistering van de zon door een voorbijtrekkende wolk. Hun lichtzin is “arm”, maar “doelmatig”; dit deel van hun “Umwelt” heeft voor hen geen kleuren of vormen, maar slechts schaduwen.

Bijen zien in haar “Umwelt” slechts *open* vormen als sterren of kruisen, daarentegen geen *gesloten* vormen als cirkels of kwadraten. Slechts open bloemen, die aan de eerste beantwoorden, hebben voor deze insecten een levensbelang, niet echter nog gesloten knoppen.

Buytendijk geeft in zijn *Psychologie des animaux* (Paris, 1928, p.74) een merkwaardig voorbeeld van de gespecialiseerdheid van de gehoor-gewaarwordingen bij hagedissen en kikkers: het gelukt niet ze op een toon te dresser, zelfs niet, wanneer men die met een elektrische schok verbindt. Daarentegen reageert een hagedis in het terrarium onmiddellijk op een licht krassen aan de bodem, dat gelijkt op het geruis van een zich bewegend insect: het dier is slechts op deze zinnelijke gehoor-gewaarwordingen gespecialiseerd. Zijn “Umwelt” heeft geen andere geluiden. [einde inlas]

Gelijk wij reeds vroeger opmerkten, drukt zich de specifieke “Umwelt” nimmer bloot uitwendig-mechanisch in de dierlijke lichaamsvorm af: het vormtype werkt zich als variabiliteitstype steeds uit naar de innerlijke aard van het stamtype. Verschillende apen, eekhoorns en papegaaien vertonen in hun lichaamsgestalte allen hun actieve aanpassing aan het sensomotorisch *boomleven*: het zijn boomdieren. Maar in de lichaamsvorm van elk van deze dieren drukt zich de vervlechting met hun “Umwelt” toch weer op principieel verschillende wijze uit *naar de aard van hun stamtype*. [mP161]

Nogmaals Driesch onderscheiding van “psychoid” en “Form-bilden” van de entelechie.

Is nu de sensomotorische lichaamsvorm van het dier, ofschoon hij ontegenzeggelijk psychisch is gekwalificeerd, niettemin het *product* van het *levend kiemorganisme*, dat een biotisch gekwalificeerde structuur bezit?

Driesch schijnt dit van uit zijn eigen, door ons verworpen, structuurtheoretisch standpunt aan te nemen, waar hij voor de wording van de lichaamsvorm de “Form-bildende” entelechie, daarentegen voor de dierlijke lichamelijke “handeling” het “psychoid” als natuurfactor aansprakelijk stelt.

Naar onze eigen opvatting kan in de *wording* van de dierlijke lichaamsgestalte geen ander *structuurprincipe* zich openbaren dan in het *resultaat* van het wordingsproces.

De kiem van het dierlijk lichaam bezit reeds in aanleg zijn psychische kwalificatie en in het enkaptisch structuurgeheel van het dierlijk lichaam is dus het levend organisme van meet af in een sensomotorische lichaamsvorm *gebonden*.

Wanneer de wordende gestalte slechts het product van een levend organisme ware, dan zou zij niet als zodanig sensomotorisch kunnen zijn en dus geen dierlijk karakter kunnen dragen. De dierlijke activiteit kan slechts de verwerkelijking zijn van een potentie, die reeds vanaf de lichaamskiem zich in de gestaltevorming uitdrukt.

[§8]**[Slot]**

De leer van de mens staat tegelijk aan het begin en aan het einde van het wijsgerig onderzoek:

Aan het begin, omdat men in de idee van het archimedisches punt van het theoretisch wijsgerig denken, reeds een alles beheersende vooronderstelling over de menselijke existentie meebrengt.

Aan het einde, omdat de eigenlijke antropologie eerst kan worden opgetrokken op de grondslagen van een wijsgerige werkelijkheidsleer, waarin alle structuren der tijdelijke realiteit aan een omstandig onderzoek zijn onderworpen.

Daarom moesten de drie delen van mijn Wijsbegeerte der wetsidee noodzakelijk aan de “Inleiding tot de antropologie” voorafgaan.

Wij hebben thans uitvoerig aangetoond, waarom deze wijsgerige leer van de mens zich op reformatorisch standpunt niet aan het scholastisch substantiebegrip, maar aan de in de wijsbegeerte der wetsidee ontwikkelde idee van de individualiteitsstructuur zal moeten oriënteren en dat met de scholastische concepties van lichaam en ziel in de verbinding van deze beide radicaal dient te worden gebroken.

En ook de theologie zal zich van nu aan hebben te bezinnen op de vraag welke van beide concepties in haar uitgangspunt inderdaad met het Schriftuurlijk grondmotief van de christelijke religie stroken.

Voor haar eigen onderzoek van hetgeen de Woordopenbaring aangaande de menselijke natuur mededeelt zal deze bezinning het kritisch keerpunt in reformatorische richting moeten betekenen.