

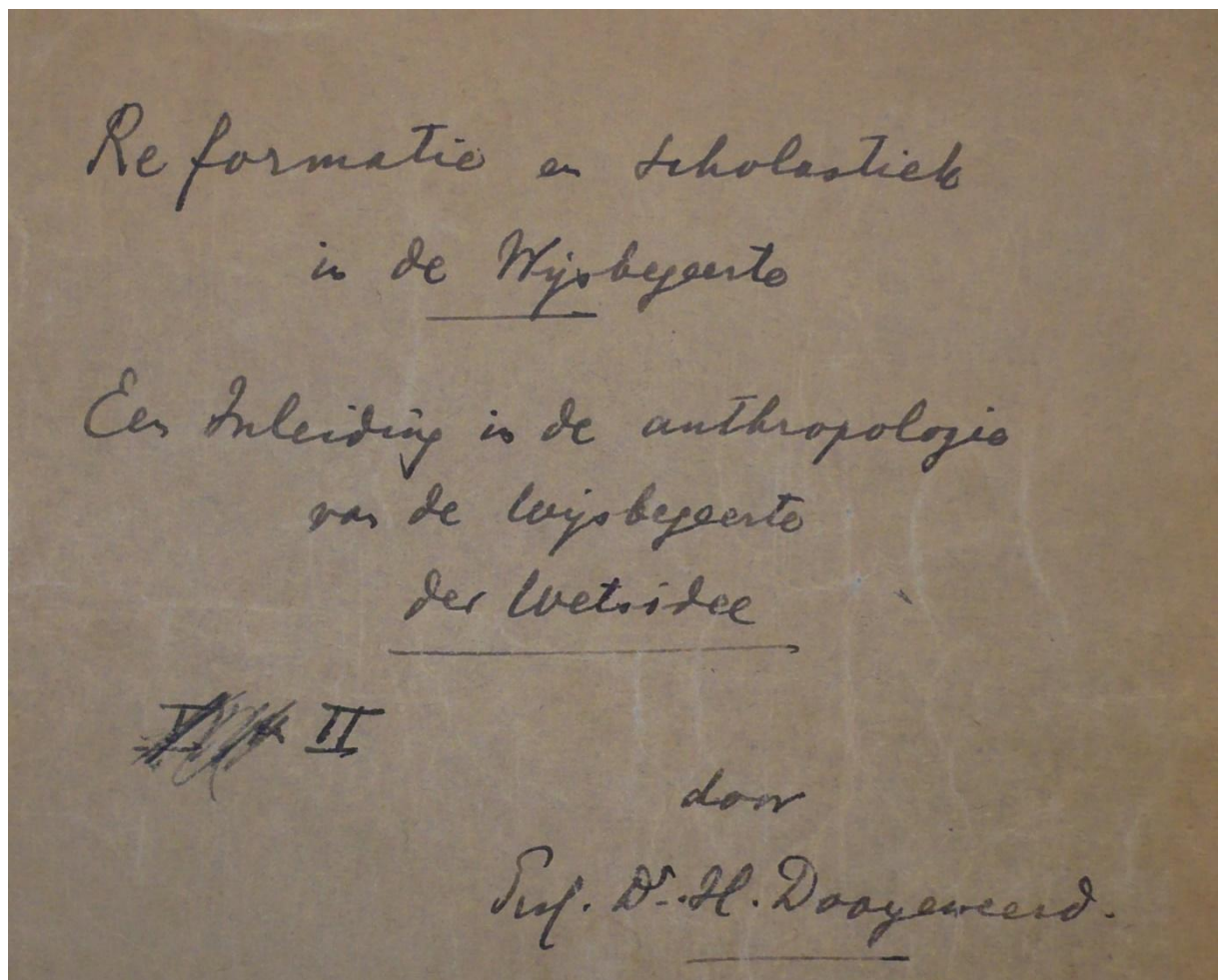
|                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|---------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>titel:</b>       | <b>Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, deel 3</b><br><b>Een inleiding in de anthropologie van de wijsbegeerte der wetsidee</b><br><b>De mensch</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>auteur:</b>      | <b>Herman Dooyeweerd</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>bron:</b>        | manuscript p. 1-126                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>website:</b>     | <a href="https://hermandooyeweerd.nl/ongepubliceerd3/#19xxB13">https://hermandooyeweerd.nl/ongepubliceerd3/#19xxB13</a><br><a href="https://hermandooyeweerd.nl/wp-content/uploads/19xxB13tekst.pdf">https://hermandooyeweerd.nl/wp-content/uploads/19xxB13tekst.pdf</a>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>toelichting:</b> | <p>Dit document is een transcriptie van een manuscript van Dooyeweerd, getiteld <i>Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, deel 3. Een inleiding in de anthropologie van de wijsbegeerte der wetsidee. De mensch</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.</p> <p>In de bijlage zijn de stellingen opgenomen die Dooyeweerd publiceerde ter voorbereiding op het referaat dat hij hield voor de “Vereniging van calvinistische wijsbegeerte” in de jaarvergadering van 1943. Deze stellingen worden in het manuscript nader toegelicht. De transcriptie volgt de originele paginanummering van het manuscript, aangeduid met de codes [mP001] t/m [mP126].</p> <p>Hoewel het manuscript nooit in het Nederlands is gepubliceerd, werd het na het overlijden van Dooyeweerd omgezet in een typoscript met als doel een Engelse vertaling uit te brengen. Opmerkelijk is dat aan dit typoscript, direct na het oorspronkelijke manuscript (genummerd tot [mP126]), een geheel ander manuscript is toegevoegd, getiteld <i>Vervolg §2 De plaats van mens in de kosmos. Schelers “geesthypostase”</i>. Dit tweede manuscript is genummerd van [mP222] t/m [mP242] en eindigt abrupt, halverwege een zin. Nog merkwaardiger is dat in sommige bronnen wordt beweerd dat Dooyeweerd dit manuscript nooit zou hebben voltooid. Dat klopt echter niet: dit tweede manuscript maakt aantoonbaar deel uit van het manuscript <i>Philosophie der wetsidee</i>, dat wél volledig is. Waarom dit deel van het manuscript is toegevoegd aan het typoscript van <i>Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, deel 3</i>, is onduidelijk. Er bestaat geen verklaring voor, en daarom is het niet opgenomen in dit transcriptiedocument, het behoort immers tot het manuscript <i>Philosophie der wetsidee</i>. In de Engelse vertaling is deze fout blijkbaar niet opgemerkt: daarin is het wel opgenomen (zie <i>Philosophy of Nature and Philosophical Anthropology</i><sup>1</sup>).</p> <p>De tekst van het voorliggende document is integraal overgenomen uit het manuscript. Er is echter voor gekozen om de oorspronkelijke tekst om te zetten naar de huidige spelling.</p> |

<sup>1</sup> Zie *Philosophy of Nature and Philosophical Anthropology*, Paideia Press, Grand Rapids, 2011, preface en p. 248. In de Engelse vertaling gaat het om het tekstgedeelte “Part two, Chapter 5, The Place of Man in the Cosmos: a Central Anthropological Problem”, p. 221-248. Dit is een Engelse vertaling van de pagina’s [mP222] – [mP242] van het manuscript *Philosophie der wetsidee*.

## Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte

### Deel 3

Een inleiding in de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee  
door prof. dr. H. Dooyeweerd

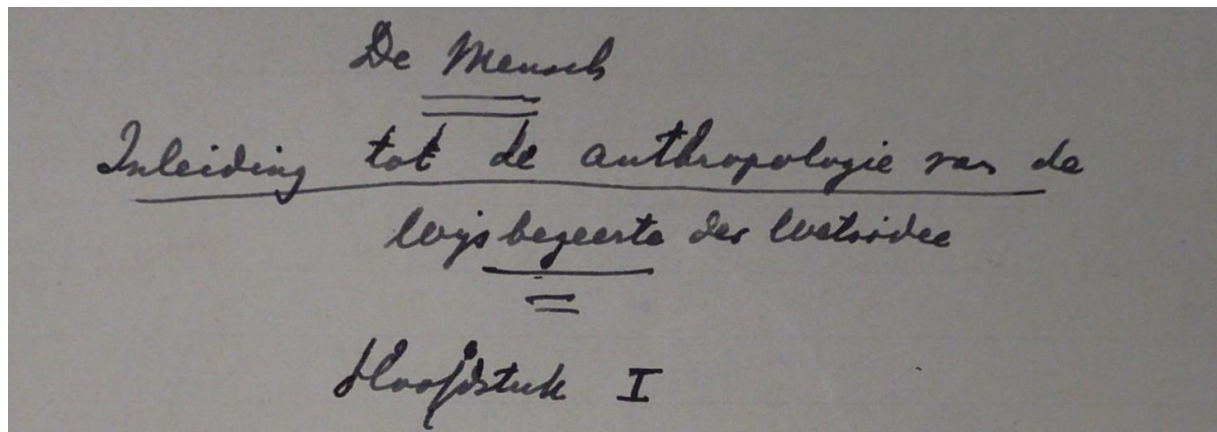


|       |             |                                                                                                                                                                   | <i>manuscript</i>       | <i>artikel</i>          |
|-------|-------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|-------------------------|
| 3     | deel 3      | <b>Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte<br/>deel 3<br/>Een inleiding in de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee</b>                              |                         |                         |
| 3.1   | hoofdstuk 1 | <b>De mens<br/>Inleiding tot de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee<br/>Hoofdstuk 1</b>                                                                 | [mP001]                 |                         |
| 3.1.1 | §1          | Van de taak van een wijsgerige antropologie                                                                                                                       | [mP001]<br>-<br>[mP126] |                         |
| 3.1.2 | bijlage     | De leer van de mens in de wijsbegeerte der wetsidee<br>Stellingen voor het referaat van prof. dr. H. Dooyeweerd op de komende jaarvergadering van onze vereniging |                         | [aP134]<br>-<br>[aP143] |

## Hoofdstuk 1

### De mens

### Inleiding tot de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee



## §1

## Van de taak van een wijsgerige antropologie

In de inleiding van zijn belangrijk werk *Der Mensch* (seine Natur und seine Stellung in der Welt), 2<sup>e</sup> Aufl. 1941,<sup>1</sup> merkt de bekende Koningsberger hoogleraar Arnold Gehlen op, dat een eigenlijke wijsgerige antropologie tot nu toe nog niet is geleverd, ondanks de vele pogingen in vroeger en later tijd in deze richting ondernomen.

De oorzaak van deze mislukking ziet hij hierin, dat de idee van de totaliteit en eenheid van de menselijke natuur is verloren gegaan achter het dualisme van lichaam en ziel: “Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muss es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es keines selbständigen Wesen Mensch gibt.”<sup>2</sup>

Wil men echter aan dit laatste vasthouden, dan moet men *een geheel* van het menselijk bestaan erkennen. [mP002]

Maar zolang men aan het dualisme van ziel en lichaam blijft hangen, geeft men de idee van de eenheid prijs. En men overwint dit dualisme ook niet wezenlijk door de mens tot “eenheid van lichaam en ziel” te proclameren. Ook zulk een conceptie blijft abstract en slechts van negatieve strekking: ze spreekt slechts de *afwijzing* van het dualisme uit, zonder in positieve zin iets bij te dragen tot een wezenlijk inzicht in de eenheid van de menselijke natuur. Onbeantwoord blijft hier de vraag, waarom juist zulk een “physis” een “bewustzijn” heeft en waarom juist een van zulk een geaardheid, onbeantwoord de vraag wat dan eigenlijk “ziel” is en wat niet.

Een tweede grond voor het mislukken van de pogingen een wezenlijke wijsgerige antropologie te leveren ziet onze schrijver in het gemis aan een leidend wijsgerig gezichtspunt, waardoor men in staat is de gegevens van de afzonderlijke vakwetenschappen aangaande de mens onder één thema samen te vatten en dus op de eenheid “mens” te betrekken. Dit leidend wijsgerig gezichtspunt kan immers niet aan één van deze vakwetenschappen ontleend zijn, maar moet een totaalgezichtspunt zijn, zal een wijsgerige wetenschap van de mens mogelijk zijn. Het moet een zeer *centraal* karakter dragen en het in ieder geval onmogelijk maken, een bijzonder kenmerk als de “rede”, de hand, de opgerichte gang, de taal e.d. voor het “geheel” te verklaren. [mP003]

Want dit laatste kan nooit gelukken. Ieder geïsoleerd “kenmerk” van de mens is wel ergens in het dierenrijk terug te vinden en wordt, zodra het op zichzelf wordt gesteld, dubbelzinnig.

Gehlen meent het ware “einheitlich” gezichtspunt, waaronder het dualisme ziel-lichaam verdwijnt en alle bijzonderheden, waardoor de mens zich van het dier onderscheidt in één grondconceptie worden samengevat, te hebben gevonden in de opvatting van de mens als “handelend wezen”. In principiële tegenstelling tot het dier is de mens door de “natuur” niet in specifieke aanpassing aan een “Umwelt” met alle nodige middelen tot zijn levensbestaan voorzien, maar hij komt integendeel met zulk een primitieve en ongespecialiseerde lichaamsuitrusting ter wereld, dat hij alleen door planmatig *handelen* in het leven kan blijven. Hij is naar zijn levensbestaan, zichzelf tot “Aufgabe” gesteld. Hij is, gelijk Nietzsche zeide “das noch nicht festgestellte Tier”.

Hij is uit levensnooddrift gedwongen de *natuur* tot “cultuur” om te vormen; de cultuurwereld is de menselijke wereld. De mens is handelend wezen, omdat hij naar zijn lichaamsvorm ongespecialiseerd is en dus de aan zijn natuur aangepaste “Umwelt” ontbeert. Deze idee van de mens als handelend wezen zou ook rekenschap geven van de plasticiteit van

<sup>1</sup> Junker und Dünhaupt verlag (Berlin). De eerste druk verscheen in 1940. De zesde druk verscheen in 1958 in de Athenäum Verlag te Bonn.

<sup>2</sup> a.w. S.5.

het schema van de menselijke bewegingen, van de vrijwording van de hand tot arbeid, van de volkomen ondiëlijkheid van zijn waarnemingswereld, die hij zichzelf moet opbouwen in “ontlasting” van de zintuigen van de overvloed van zinnelijke indrukken, door middel van symbolische distantieering tegenover de dingen van de buitenwereld, van de taal, van de moraal, ja zelfs van de levens- en wereldbeschouwing, die de mens zich opbouwt en van zijn religie! [mP004]

Wij willen intussen de positieve uitwerking van Gehlens wijsgerige grondconceptie hier niet nader vervolgen. Hoe stimulerend en vaak oorspronkelijk Gehlens uiteenzettingen ook mogen zijn, als wijsgerige grondconceptie van de mens kan de idee “handelend wezen” reeds daarom niet in aanmerking komen, omdat zij het wijsgerig grondprobleem in zake de eenheid van de menselijke natuur eer dogmatisch *elimineert*, dan dat zij ons de weg tot oplossing wijst.

Het “handelend wezen” is juist in zijn *eenheid* wijsgerig *probleem*, wanneer men de verscheidenheid van individualiteitsstructuren in het menselijk lichamelijk bestaan niet a-prioristisch uitschakelt. Datgene nu, wat zelf een wijsgerig probleem is mag niet tot leidende totaalidee van de antropologie worden geproclameerd. Het gevolg van zulk een echt dogmatische inzet is, dat in Gehlens boek in waarheid het *biologisch* gezichtspunt het leidende wordt en dat de psychische en na-psychische aspecten van het menselijk bestaan als een bloot verlengstuk van het organisch levensaspect worden behandeld.<sup>3</sup> Onder de idee van het “handelend wezen” schuift zich dus onvoorziens een *biologistische* grondidee, die als zodanig onder Gehlens eigen kritiek valt, nl. dat zij een bijzonder aspect tot “totaliteit” proclameert.

Dat dit “biologisme” sterk antinaturalistisch, activistisch en irrationalistisch is getint, behoeft ons niet te verwonderen van een denker, die vanuit de nationaalsocialistische levenssfeer in Nietzsche zijn geestelijke leidsman zoekt.

Dat wij niettemin juist Gehlens opvatting van de taak van een wijsgerige antropologie tot inzet kozen van onze [mP005] eigen inleidende beschouwingen over het wijsgerig grondprobleem van de plaats van de mens in de kosmos vindt zijn oorzaak in het feit, dat deze denker op zeldzaam scherpe en eerlijke wijze de principiële gebreken in de gangbare wijsgerige antropologieën heeft blootgelegd en de taak, waarvoor een wezenlijke wijsbegeerte van de mens zich gesteld ziet, volkomen juist heeft aangegeven.

Inderdaad was de antropologie met de dualistische conceptie van “ziel” en “lichaam” als met een “ewige Krankheit” belast en hebben de pogingen, dit dualisme op het immanentiestandpunt te overwinnen, nog nimmer positief resultaat opgeleverd. Inderdaad is een wezenlijke antropologie zolang onmogelijk als men geen totaalidee van de mens aan zijn onderzoek ten grondslag legt.

Maar een poging het dualisme wezenlijk te boven te komen kan geen kans van slagen hebben, zolang de wijsbegeerte niet langs de weg van de transcendente kritiek de diepste voedingsbodem van het dualistisch standpunt heeft blootgelegd.

Gehlen zelf heeft zich zo weinig tot dit kritisch standpunt verheven, dat hij meent zijn antropologie uitsluitend te kunnen bouwen op het *aanschouwelijke* en *feitelijke*, *dat door de wetenschap exact kan worden vastgesteld op een voor ieder dwingende wijze*.

<sup>3</sup> A.w. S.8: “Anthropologie heisst aber für dieses ganze Buch: Biologie des Menschen und “anthropologisch” heisst stets anthropo-biologisch.... es gibt eine - und nur eine - anthropo-biologische Betrachtung, welche die besondere Leibesbeschaffenheit des Menschen mit der gesamten unverkürzten und sehr komplexen, komplizierten “Innerlichkeit” zusammensehen kann, welche das ganze Gewicht des Leib-Seelen-problems zu tragen versteht und welche sich also über den ganzen Gegensatz der “Psychologie” und der “Biologie von ausen” durchaus erhebt.”

Daarom wil hij de existentieproblemen van een “reflektierten Existenz”, d.w.z. van de “dichterlijke” en *religieuze* existentie, uitdrukkelijk uitschakelen.<sup>4</sup>

Zulks geheel in de lijn van Nietzsche, die zijn beschouwingen over de mens uitsluitend wil bouwen op de exacte gegevens van de natuurwetenschap en historiewetenschap, daar bij hem het historistisch wetenschapsideaal reeds alle geloof in een eeuwige idee van de mens, zoals het humanisme die vatte, had afgebroken.

De wijsbegeerte der wetsidee heeft zich de weg tot opbouw van een wezenlijke wijsgerige antropologie eerst [mP006] moeten banen met behulp van een radicale kritiek van alle totaliteitsideeën, die vanuit het inmanentiestandpunt werden ontworpen en die zich als pseudo-ideeën ontpopten.

Wanneer in de mens zelf het individuele concentratiepunt van alle verscheidenheid binnen de tijdelijke kosmos is gegeven, dan moet hij naar zijn geschapen natuur wel die diepste eenheid bezitten, die een blote eenheid *in* de verscheidenheid, gelijk ze in iedere modale en individualiteitsstructuur gegeven is, te boven gaat.

Zolang wij echter de mens alleen naar zijn tijdelijk bestaan menen te kunnen beschouwen, blijft hij het meest gespleten en in zichzelf verdeelde wezen, dat op de aardbodem te vinden is.

Want het behoort juist tot het “wezen” van de mens, dat hij in de tijd niet die afgesloten eenheid kan bezitten, die aan alle bloot-tijdelijke schepselen door hun enkaptisch structuur geheel is gewaarborgd: *de mens is het in de tijd niet afgesloten en niet af te sluiten schepsel*. En juist omdat hij dit is, is hij tot *zelfkennis* geroepen.

Wat baat het, de mens als “handelend wezen” tot “Leitmotiv” van de antropologie te verheffen, zolang men in gebreke blijft het intrinsieke betrekkingpunt van dit handelen aan te geven en het grondprobleem van de antropologie met Gehlen zó formuleert: “Welk hoogst gecompliceerd en wonderbaar systeem van prestaties is nodig, opdat een wezen van juist deze lichamelijke constitutie morgen en de volgende week en het eerstvolgend jaar nog *leven* kan?” “Handelt” dan de mens slechts uit *biotische* noodzakelijkheid? Wanneer hij reeds onder biologisch aspect radicaal van het dier is onderscheiden, dan staat toch evenzeer vast, dat de mens alle aspecten van de tijdelijke werkelijkheid [mP007] in zich verenigt en ze tegelijk in zijn *zelfheid* te boven gaat.

Ware de mens, gelijk het dier en de plant, slechts een structuureenheid, d.w.z. een tijdelijke individuele eenheid *in* de verscheidenheid van modale functies en individualiteitsstructuren, dan zou men toch weer moeten zoeken naar het kwalificerend *aspect* van zijn bestaan, hetzij men dit in het theoretisch-logische, hetzij in het esthetische, hetzij in het morele of anderszins zou menen te vinden.

Want dat in het organisch levensaspect op zichzelf deze kwalificatie niet te vinden is, springt in het oog.

Maar dan zou men te gelijk weer de deprimerende ervaring opdoen, dat men de mens *als geheel* uit het oog had verloren. Want iedere poging in één van de tijdelijke aspecten het wezenlijk *centrale* van de menselijke existentie te ontdekken, is met onvruchtbaarheid geslagen.

Zoekt men in de theoretische denkfunctie of in de morele wilsfunctie of in de esthetische functie het concentratiepunt van de menselijke natuur, dan eist “de materie” of “het leven” of de “gevoelsfunctie” tegen deze verabsolutering haar eigen recht op. Dan splijt zich de menselijke natuur voor het wijsgerig oog noodwendig weer in een “materielichaam” en een redelijke “ziel”, resp. in een psycho-vitale lijfelijkheid en een van de gehele psycho-vitale sfeer ontbonden “geest”, die zich in de grond van de zaak echt antagonistisch verhouden. Men kan dan wel in de polariteit van het dialectisch grondmotief, dat het

---

<sup>4</sup> A.w. S.6.

antropologisch denken inspireert, nu eens tot de ene dan weer tot de andere pool van het menselijk bestaan overslaan, men kan nu eens de “geest” dan weer het “lichaam” depreciëren, men kan tenslotte met behulp van het Griekse vorm-materiethema de mens tot een samengestelde “substantie” proclameren, waarin de anima rationalis als de vorm van het materieellichaam [mP008] wordt geconstrueerd, maar men vindt op deze wijze geen waarachtige *totaliteit* van het menszijn. De gespletenheid van zulk een antropologisch “totaalbeeld” blijft bestaan en laat zich door geen dialectische kunststukken wegedeneren.

Het was de vrucht van onze transcendente kritiek van het wijsgerig denken, dat wij *de wortel* van heel deze immanente dialectiek in de mensbeschouwing van de immanentiefilosofie konden blootleggen.

In dit opzicht was reeds mijn boek *De wijsbegeerte der wetsidee*, ofschoon het eerst in zijn slotbeschouwing het eigenlijk probleem van de plaats van de mens in de kosmos uitdrukkelijk aan de orde stelde, in waarheid *een doorlopende voorbereiding voor een wijsgerige antropologie, die vanuit het Schriftuurlijk grondmotief van de reformatie zou behoren te worden opgebouwd*.

Dit is blijkbaar niet begrepen door die critici onder mijn geestverwanten, die na de verschijning van mijn eerste wijsgerig hoofdwerk hun teleurstelling uitspraken over het gemis aan een eigen antropologie in de wijsbegeerte der wetsidee.

Men leefde op dit ogenblik blijkbaar nog geheel in de geest van de polemiek. Het traditionele scholastisch beeld van de mens was door de transcendente kritiek van deze filosofie uiteengerafeld: de gangbare voorstellingen van “ziel” en “lichaam”, “geest” en “stof” waren afgewezen.

Waar bleef dan de nieuwe antropologie, waarop men zijn kritiek zou kunnen richten? [mP009]

Maar het is nu eenmaal de schijnbaar paradoxale karaktertrek van een wijsgerige mensbeschouwing, dat zij tegelijk aan het begin en aan het eind van de wijsgerige bezinning staat.

Bewust of onbewust begint men zijn wijsgerige onderzoeken met een idee van de mens, zij beheerst de gehele wijsgerige visie op de werkelijkheid, maar als het er op aankomt de plaats van de mens in dit antropologisch bepaalde werkelijkheidsbeeld aan te wijzen, ontdekt men, dat zulk een antropologie eerst het sluitstuk van het wijsgerig onderzoek kan vormen.

Is het een te stoute gedachtewending, wanneer wij de grond van deze stand van zaken in de schepping zelf zoeken? In de mens vat God heel de zin van zijn tijdelijk schepsel concentrisch samen. In die zin staat de mens aan het “begin” van de schepping.

Maar hij verschijnt in de tijd eerst, wanneer heel de wereld voor zijn komst is voorbereid: eerste en laatste tegelijk onder alle tijdelijke creaturen!

Alvorens de wijsbegeerte der wetsidee haar antropologie kon ontwikkelen, moest na de transcendente kritiek van het wijsgerig denken als zodanig, allereerst inzicht in de structuren van de tijdelijke werkelijkheid worden verworven.

De theorie van de wetsskringen, de kennisleer, de theorie van de individualiteitsstructuren alsmede de theorie van de enkaptische structuurvervlechtingen moesten daarom noodzakelijk voorafgaan. En dit voorbereidend onderzoek moest worden voortgezet in de nieuwe theorie van het enkaptisch structuurgeheel, die ik in de derde band van *A new Critique* [mP010] *of theoretical Thought* ontwikkelde.

Ook het fundamentele probleem van de tijd eiste nadere bezinning; in een afzonderlijke studie, opgenomen zowel in de publicaties van de Chr. Vereeniging voor natuur- en geneeskundigen als (enigszins aangevuld) in het tijdschrift *Philosophia Reformata*, gaf ik mijn eerste uitwerking van een wijsbegeerte van de tijd.



En eerst thans, nadat aan alle zijden de fundamenteën zijn gelegd en de bouwmaterialen zijn aangedragen, kan een poging worden gewaagd het diepste probleem van de filosofie, dat van de mens en zijn plaats in de kosmos, aan een nader onderzoek te onderwerpen.

**Taakomgrenzing van de wijsgerige antropologie: zij is de totaliteitswetenschap van het tijdelijk menselijk bestaan**

Wil men de taak van zulk een wijsgerige antropologie vanuit ons Schriftuurlijk-reformatorisch uitgangspunt nader bepalen, dan dient in de eerste plaats te worden opgemerkt, dat zij een *totaliteitswetenschap* van het *tijdelijk* menselijk bestaan moet zijn. In deze voorlopige taakomschrijving ligt reeds ons gehele transcendentaal-kritisch standpunt besloten. Daar immers de diepere eenheid van het menselijk bestaan niet in de tijd zelf gegeven is, is daarmee impliciet de *noodzakelijke transcendent-religieuze bepaaldheid* van alle wijsgerige antropologie en de onmogelijkheid van een autonoom-wetenschappelijke conceptie van het menselijk bestaan erkend.

De wijsgerige antropologie moet, wil zij zich ook in de kringen van de vaktheoretici doen gelden, haar wijsgerige probleemstellingen aan de gegevens van de voortschrijdende vakwetenschappelijke onderzoekingen, die zich met de mens bezighouden, zelf oriënteren. [mP011]

Zij is gedwongen, daarbij diep in de vakwetenschappelijke vragen zelf door te dringen, reeds op zichzelf een uiterst precaire taak voor hem, die zich op deze terreinen geen vakman weet, en dus een taak, die slechts in het nauwste contact met de vakgeleerden zelf kan worden ondernomen.

Maar zij kan zich niet tevreden stellen met vakwetenschappelijke *interpretaties* van de haar interesserende gegevens, omdat zulke interpretaties, bewust of onbewust, steeds door een wijsgerige idee van het menselijk bestaan zijn belast. Het is immers duidelijk, dat geen enkele vakwetenschap *als zodanig* ons een idee van de menselijke natuur kan geven, omdat de mens een *geheel* is, dat in zijn tijdelijke openbaring *alle* aspecten van de werkelijkheid omvat binnen typische individualiteitsstructuren.

Zij moet dus, gelijk zulks met alle wijsgerig onderzoek het geval is, in haar verhouding tot de vakwetenschappen tegelijk *geven* en *ontvangen*. Nimmer mag zij onkritisch vakwetenschappelijke theorieën overnemen; want al ligt het niet op haar weg zelfstandig vakonderzoek te verrichten, dit laatste blijft, zodra het in een wetenschappelijke theorie wordt verwerkt, doorlopend aan haar kritiek onderworpen.

Wie een wijsgerige antropologie van Schriftuurlijk-reformatorisch standpunt wil opbouwen, moet tenslotte de strijd met vooroordelen aandurven, zowel met zulke van de zijde van de vakwetenschappen en van de gangbare wijsbegeerte als met die van de zijde van een scholastisch-theologische traditie.

Evenwichtigheid en dapperheid van geest zijn daarbij slecht te vertrouwen menselijke eigenschappen. Zij blijken vaak geworteld in een de denker zelf misschien verborgen “hybris”, in een hoogmoed, die hem blind maakt [mP012] voor alles, wat in zijn moeizaam opgebouwde theorie niet past.

Wij willen daarom liever, waar de strijd tegen traditionele vooroordelen noodzakelijk zal blijken, onze steun daar zoeken, waar zij naar ons uitgangspunt alleen te vinden is, in de *dynamis* van de goddelijke Woordopenbaring zelf, die als een zuurdeeg ook ons wetenschappelijk denken moet doortrekken, zuiveren en reformeren.

Die dynamis schenkt ons geen wetenschappelijke onfeilbaarheid. Maar zij zal, als kritisch principe, in ons onderzoek doorwerken en, waar zij onze visie op de structuur van de werkelijkheid innerlijk heeft omgezet, ons althans voortdurend behoeden voor dat wetenschappelijk dogmatisme, dat in eigen theorie het einde van alle tegenspraak meent te bezitten.

## Afwijzing van de metafysische zielkunde

Wat kan ons nu de wijsbegeerte in wetenschappelijke zin omtrent de mens leren?

Kan zij ons inzicht geven in het “wezen van de menselijke ziel”? Dit was inderdaad de mening van de traditionele metafysica, zowel van de antieke als van de middeleeuwse en van de modern-humanistische tot op Locke en Kant en ook weer daarna. Wij moeten, om de waarheid getrouw te blijven, voor de aristotelisch-thomistische metafysica hieraan toevoegen, dat zij de “irrationele grond” van de anima rationalis als “substantia incompleta” erkende, ofschoon haar dit niet belette een “metafysische psychologie” uit te werken.

Wij hebben in het voorafgaand deel gezien, waarom Kant de mogelijkheid van zulk een metafysische zielkunde afwees.

Op geheel andere gronden heeft de wijsbegeerte der wetsidee zulks gedaan. [mP013]

De wetenschappelijke kennis, ook de wijsgerige is principieel beperkt tot de tijdelijke werkelijkheid naar al haar aspecten.

De menselijk ziel in de pregnante Schriftuurlijke *openbaringszin* - en een andere menselijke ziel als een van het lichaam onderscheidbaar existentiecentrum bestaat niet - is van geestelijk religieuze geaardheid en gaat de kosmische tijd te boven.

Het getuigt van gebrek aan waarachtige zelfkennis, wanneer men meent wezenlijk wetenschappelijk begrip van haar te kunnen verkrijgen. Al onze kennis van de ziel als de verborgen wortel van ons bestaan danken wij aan de goddelijke Woordopenbaring en deze kennis is een *religieuze*, een *geestelijke* in de pregnante Schriftuurlijke zin.

## Geen irrationalistisch agnosticisme ten aanzien van de kenbaarheid van de menselijke ziel

Nu moet men zulks goed verstaan. Deze opvatting van de transcendentie van de menselijke ziel boven de grenzen van de wetenschap voert niet tot een irrationalistisch agnosticisme. Dit zou slechts dan het geval zijn, wanneer de menselijke ziel of geest geen band zou hebben met de tijdelijke werkelijkheid.

Maar het tegendeel is het geval. De menselijke ziel drukt zich uit in heel het tijdelijk bestaan van de mens; zij is het geestelijk centrum van dit laatste.

Als zodanig is zij kenbaar, d.i. in de religieuze concentratie van onze kennis, ook van onze *wetenschappelijke* kennis, omtrent het lichamelijk bestaan van de mens, maar alleen en uitsluitend vanuit het licht van de Woordopenbaring, die de mens eerst aan zichzelf ontdekt. Want de waarachtige kennis van de *ziel* van het menselijk bestaan is een geestelijke *zelfkennis*, die volstrekt afhankelijk is van de waarachtige *Godskennis*. [mP014]

Hier zou men de tegenwerping kunnen maken, dat de menselijke geest toch niet kan opgaan in zijn religieus karakter. *Religie*, zo zou men kunnen zeggen, is een *relatie*, die twee onderscheiden *relata* onderstelt.

Deze tegenwerping is, ofschoon zij met begrippen werkt die op religieus gebied noodzakelijk inadequaat zijn, op zichzelf niet onjuist, maar treft onze opvatting niet. Want, wanneer wij in Schriftuurlijke lijn de menselijke ziel of geest als de religieuze wortel van heel ‘s menselijke tijdelijke existentie vatten, dan ligt daarin reeds opgesloten, dat die ziel of geest niet een relatie *is*, maar alleen, dat zij naar haar wezen heel het menselijk bestaan concentrisch samenvat in zijn verhouding tot zijn goddelijke Oorsprong.

In de “geest” van de mensen is zijn totale creatuurlijk bestaan nog *ongedeeld* en *ongedifferentieerd*. Hij is juist daarom naar zijn pregnant Schriftuurlijke zin, geen verzelfstandigde theoretische abstractie uit het tijdelijk menselijk bestaan, maar de *geestelijke eenheid* van dit laatste, waarin *alle* tijdelijke functies zonder uitzondering geconcentreerd zijn.

Dit was juist Kuypers grote greep, toen hij in zijn Stonelezingen over het calvinisme op dit ongedeeld karakter van het geestelijk brandpunt van ons bestaan de nadruk legde en er

tegelijk op wees, dat deze *totale* concentratie slechts in de religieuze verhouding tot de Absolute Oorsprong *mogelijk* is.

Men kent de menselijke ziel niet, wanneer men geen kennis heeft van de schepping van de mens naar Gods beeld, van de zonde in haar centrale religieuze betekenis en van het herstel van de gemeenschap met God in Christus Jezus, in de omzetting van het *hart* van ons bestaan. En wie heeft ooit schepping, zonde en wedergeboorte in *begrip* gevat? [mP015]

Onze begrippen blijven altijd besloten in de verscheidenheid van de tijdelijke werkelijkheid binnen de horizon van de modale aspecten. Zij kunnen slechts in de *idee gericht* worden op datgene, wat alle begrip te boven gaat, op dat centrale punt van het menselijk bestaan, dat aan alle tijdelijke verscheidenheid in zijn lichamelijke structuur ten grondslag ligt.

Daarom moeten diegenen voorzichtig zijn, die vanuit scholastisch-theologisch standpunt, ons trachten te dwingen het “zielsbegrip” van de wijsbegeerte der wetsidee zó te definiëren, dat het vatbaar wordt voor scholastische discussie. Wij verklaren openlijk van de menselijke ziel niets te weten boven hetgeen de Schrift ons daarover heeft willen openbaren en niemand is er nog in geslaagd uit de goddelijke Woordopenbaring een *theorie* en een *begrip* van de ziel te construeren. Gode zij dank, is deze kennis aan de wijzen en verstandigen verborgen, en de kinderkens geopenbaard!

Is er dus geen *begrip* van de menselijke ziel als religieuze eenheid van het menselijk bestaan mogelijk, des te groter is de principiële betekenis van de *idee*, die ons onderzoek van de tijdelijke existentie van de mens richt op de geestelijke worteleenheid van deze laatste, zoals die ons in de Schrift is geopenbaard. Juist doordat in de geschapen mensennatuur ziel en lichaam niet twee “zelfstandigheden” zijn, is in ons tijdelijk leven ook geen zuiver geestelijke kennis mogelijk. Onze religieuze of geestelijke kennis blijft hier onverbrekkelijk gebonden aan onze kennis omtrent de tijdelijke werkelijkheid en moet gebruik maken van onze tijdelijke kennisfuncties, waaronder de psychische, logische en pistische in onverbrekkelijke samenhang met alle andere modale functies van ons lichamen bestaan. [mP016]

De religieuze kennis bestaat inderdaad in het Deum et animam scire (het kennen van God en van zichzelf), waarbuiten Augustinus verklaarde niets te willen weten. Maar zij is in dit leven de mens slechts mogelijk langs de weg van de door Gods Woord en Geest bewerkstelligde religieuze concentratie van onze kennis omtrent het tijdelijke op de Ware Oorsprong van ons bestaan.

God heeft zich in Zijn Woord geopenbaard en onder voorlichting door deze Woordopenbaring ook in *heel* Zijn schepping, in “alle werken van Zijn Handen”. Maar het Woord komt tot ons niet zuiver-geestelijk, maar ook lichamenlijk. Het is vlees geworden en heeft onder ons gewoond. Nochtans is het lichaam niets zonder de “ziel”, gelijk de letter van de Heilige Schrift niets is zonder de levendmakende Geest. Onze tijdelijke geloofskennis is nimmer zonder logisch begrip en zinnelijke voorstelling, die beide aan de tijdelijke lichamenlijke werkelijkheid gebonden zijn, maar de goddelijke Geest, die in onze harten werkt, kan ons eerst de *geestelijke*, d.i. de *religieuze* zin openbaren, die alle begrip en voorstelling te boven gaat en onmiddellijk het *hart*, de *wortel*, de *ziel* van ons menselijk bestaan raakt.

De woorden “geest” en “ziel” mogen in hun pregnante Schriftuurlijke zin dus slechts in *religieuze* betekenis worden gebruikt. Zij worden van deze zin beroofd, wanneer men ze gaat aanwenden in tegenstelling met het “materielichamen” in de Griekse en in de humanistische zin.

De logische en na-logische functies van ons tijdelijk bestaan zijn *als zodanig* niet “geestelijk”: zij fungeren in de tijdelijke lichamenlijke structuur van de menselijke existentie.

Maar zij zijn, met alle andere modale functies in de *geest* of de *ziel geconcentreerd*. In de laatste schuilt de geestelijke [mP017] wortel, waarvan de eerste de tijdelijke vertakkingen zijn.

De *wetenschappelijke* kennis omtrent de mens blijft dus *als zodanig beperkt* tot de kennis van het menselijk *lichamelijk bestaan*, maar ze is slechts mogelijk bij ten grondslag legging van een transcendente idee van de menselijke ziel of geest, waarin het denken wordt gericht op de wortel of het centrum van de menselijke natuur, die aan de laatste eerst *eenheid* en *individuele totaliteit* verleent.

Zie hier de ontzagelijke betekenis van de Schriftuurlijk-gerichte *idee* van de menselijke ziel voor de wijsbegeerte van de mens als totaliteitswetenschap. Zij zou die betekenis nimmer kunnen hebben, wanneer de Schrift ons werkelijk de ziel als een “metafysische substantie” zou hebben getekend, en dus een soort “metafysische psychologie” zou hebben ontwikkeld. Zodra men poogt de ziel in een “metafysisch begrip” te vatten, komt zij noodzakelijk in polaire tegenstelling tot een ander abstract complex van ons tijdelijk bestaan, hetzij men dit als “materielichaam”, hetzij als “psycho-vitale lijfelijkheid” omgrenst.

De *idee* van de eenheid van de menselijke natuur blijft dan *vals gericht*, de inzet van de antropologie is onscriptuurlijk en dus zal heel het antropologisch onderzoek hiervan de wetenschappelijke gevolgen ondervinden.

Wij komen hier ook vanzelf terug op Gehlens bezwaar tegen de idee van de mens als “eenheid van lichaam en ziel”.

Gehlen merkte op, dat deze conceptie het dualisme niet innerlijk overwint, omdat zij het laatste slechts afwijst, zonder in positieve zin een wezenlijke totaliteitsidee te zijn. [mP018] Deze kritiek is juist.

Wie de mens als “eenheid van lichaam en ziel” meent te kunnen verstaan, begint toch weer met aanvaarding van een dualiteit, die men dan in een *hogere eenheid* zou moeten verzoenen.

Maar waar is dan die hogere eenheid zelf te vinden? Zij mag dan *nòch* in het “lichaam”, *nòch* in de “ziel” worden gezocht.

Het aristotelisch en het thomistisch vorm-materieschema levert een goed voorbeeld van de innerlijke tweeslachtigheid van de poging, in een *formule* van de “eenheid van lichaam en ziel” het dualisme te overwinnen: de ziel is de *vorm* van het materielichaam, en de mens is een “samengestelde substantie”.

De eenheid van ziel en lichaam moet dan de menselijke “substantie” zijn, maar aangezien deze substantie zelf “samengesteld” is uit vorm en materie, ziel en lichaam, biedt zij niets wat de tweeheid inderdaad zou te boven gaan.

De mens is niet de “eenheid van ziel en lichaam”, maar het menselijk lichaam als zijn gehele tijdelijke bestaansvorm komt eerst tot innerlijke eenheid in zijn religieuze wortel, in de ziel of geest van de mensen. De ziel is de “inwendige mens” zelf in de paulinische zin, gelijk het lichaam de mens is naar zijn uitwendige openbaring (de “uitwendige mens”). De “uitwendige mens” is niets zonder de “inwendige”, maar de laatste kan, juist omdat hij de kosmische tijd als principe van de vergankelijkheid te boven gaat, niet aan de tijdelijke dood onderworpen zijn. In de ziel is het totale menselijk bestaan als geestelijke eenheid samengevat, in het lichaam is dit zelfde totale bestaan door de tijd prismatisch gebroken in verscheidenheid van functies en individualiteitsstructuren. [mP019]

De ziel is dus niet *deel* van de menselijke natuur, evenmin als het lichaam als zodanig mag worden gekarakteriseerd.

De ziel is de mens zelf in zijn innerlijke totaliteit, die zich in het lichaam differentieert binnen de tijdshorizon, en zij kan dit alleen zijn, omdat zij een geestelijke eenheid *boven* alle tijdelijke verscheidenheid is, waardoor zij ook ons begrip te boven gaat.

Ware zij slechts een *structuureenheid*, een eenheid *in* de tijdelijke verscheidenheid, of een deel van zulk een eenheid, dan zou zij nimmer het lichaam kunnen afleggen, noch het voortbestaan van de *mens* aan gene zijde van het graf kunnen dragen.

Daar zij echter van geheel andere, van geestelijke of religieuze orde is, is zij met de traditionele “dichotomie” eenvoudig niet te benaderen. Wil men op Schriftuurlijk standpunt nog van een “dichotomie” blijven spreken, dan moet dit woord een volkomen andere zin aannemen, dan zij in de scholastische theologie bezat.

Die aanhangers van de wijsbegeerte der wetsidee, die juist om deze reden de term niet langer wensen te gebruiken, mogen daarom zeker niet worden lastig gevallen en nog minder verdacht van een “materialistische” opvatting van de menselijke natuur, als zouden zij leren, dat het met de lichamelijke dood “uit” zou zijn.<sup>5</sup> De afwijzing van de term rust op goede Schriftuurlijke grond, evenzeer als de afwijzing van het predicaat “onsterfelijk”, dat men aan de “ziel” toekent, en dat met de goddelijke Woordopenbaring in zake de “geestelijke dood” eenvoudig niet te rijmen valt. Want de “onsterfelijkheid” kent de Schrift slechts als vrucht van de wedergeboorte in Christus Jezus bij de herrijzenis uit het graf. [mP020]

Wij mogen ten slotte onze inleidende beschouwingen in enige stellingen samenvatten, waarin het uitgangspunt en de taakomschrijving onzer antropologie scherp zijn geformuleerd:

**I** De antropologische opvattingen zijn in de ontwikkeling van het westerse denken beheerst geweest door de religieuze grondthema’s, welke aan de gehele ontwikkelingsgang van de cultuur van het Avondland ten grondslag lagen, t.w. *a.* het Griekse *vorm-materiethema*; *b.* het Schriftuurlijk grondthema van de christelijke religie: *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus*; *c.* het romanistisch synthesesethema van *natuur en genade* en *d.* het modern-humanistische grondthema van *natuur en vrijheid* (natuurwetenschappelijke beheersing en autonome zelfbepaling van de vrije menselijke persoonlijkheid).

**II** De grondthema’s *a*, *c* en *d* zijn van innerlijk *dialectisch* karakter. Zij zijn door een innerlijk dualisme verscheurd, dat het door hen beheerste denken telkens in polaire richtingen uiteendrijft.

**III** De grond van dit polaire dualisme is te zoeken in een innerlijke gebrokenheid in de *idee van de Oorsprong* van alle dingen, veroorzaakt door een volstrekt, resp. (in het romanistisch thema van natuur en genade) ten dele, afgodische richting van deze oorsprongsidee. Waar de zelfkennis afhankelijk is van de kennis aangaande God, moeten ook de antropologische opvattingen, welke aan een van de genoemde dialectische grondthema’s zijn georiënteerd, noodzakelijk hetzelfde *dualistisch, polaire* karakter dragen.

Deze polariteit komt hier tot uiting in de opvatting van “ziel” en “lichaam” en hun onderlinge verhouding. [mP021]

**IV** Het grondthema van de goddelijke Woordopenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing in Christus Jezus, sluit op radicale wijze ieder polair dualisme, zowel in de zelfopenbaring Gods als Oorsprong van alle dingen, als in de openbaring van de mens aan zichzelf, uit. De Schrift ontdekt wel de radicale breuk in de religieuze wortel van het menselijk bestaan door de zondeval, maar ze leert evenzeer het radicale herstel van deze breuk door Christus’ verlossingswerk, hetgeen onder de heerschappij van de gemene gratie voert tot een radicale antithese tussen het koninkrijk Gods en het rijk van de duisternis, maar niet tot een polair dualisme in de *structuur* van het menselijk tijdelijk bestaan.

<sup>5</sup> Persoonlijk heb ik voorshands aan de term “dichotomie” vastgehouden, omdat ik vooralsnog geen betere term kan vinden, die ondubbelzinnig uitdrukt, dat bij de lichamelijke dood de mens slechts het “lichaam” aflegt, maar in zijn geestelijke eenheid voortbestaat.

**V** Waar de Schrift *in pregnant religieuze zin* over de menselijke ziel of geest spreekt, doet ze ons deze steeds zien als het *hart* van heel het tijdelijk bestaan, waaruit alle uitgangen van het tijdelijk leven zijn. Binnen het tijdelijk bestaan leert zij nergens een dichotomie tussen een “redelijke ziel” en een “materielichaam” (resp. een trichotomie tussen “materie-soma”, “psyche” en “geest”), maar zij vat dit tijdelijk bestaan in zijn geheel als “lichaam”, dat bij de dood wordt afgelegd. Daarentegen is de menselijk geest of ziel, als religieuze wortel van het lichaam of als de “inwendige mens”, volgens de Openbaring van de Schrift niet aan de *tijdelijke*, doch buiten Christus Jezus met het lichaam aan de *eeuwige* dood onderworpen.

Deze openbaring aangaande de ziel van het menselijk bestaan als *integraal* centrum van heel de lichamelijke existentie is volkomen correlaat aan de Zelfopenbaring Gods als *integraal* Schepper van hemel en aarde, die geen eigenmachtig oorsprongsprincipe tegenover zich heeft. [mP022]

Zij draagt allerminst het karakter van een wetenschappelijke theorie, doch dient veeleer als religieuze vooronderstelling aan iedere wezenlijk christelijke antropologie te worden ten grondslag gelegd.

**VI** Terwijl de gangbare wijsgerige antropologieën, die aan een van de dialectische grondthema's georiënteerd zijn, steeds een metafysische theorie van de menselijke “ziel” of de “menselijke geest” trachten te geven, voor zover zij niet naar de “materialistische” pool van het Griekse materieprincipe, resp. van het modern-humanistisch natuurmotief (het humanistisch wetenschapsideaal) zijn gedreven, moet van Schriftuurlijk-reformatorisch standpunt iedere zgn. metafysische psychologie radicaal worden *afgewezen*.

De menselijke ziel in haar pregnant-Schriftuurlijke zin gaat immers alle wetenschappelijk begrip te boven, omdat dit laatste aan de tijd is gebonden. Kennis omtrent haar is *religieuze zelfkennis* en de waarachtige zelfkennis is slechts mogelijk in de weg van de waarachtige Godskennis uit de goddelijke Woordopenbaring.

**VII** De eigenlijke *wetenschappelijke* kennis omtrent de mens blijft dus principieel beperkt tot de structuur van het menselijk lichaam in zijn brede zin van tijdelijke existentievorm van de mens.

Het wijsgerig onderzoek daaromtrent moet echter krachtens zijn religieuze bepaaldheid op Schriftuurlijk standpunt worden *gericht* door een *idee* van de menselijke ziel, waarin de Godsopenbaring in zake de wortel van het menselijk bestaan als religieuze vooronderstelling wordt toegespitst op het theoretisch grondprobleem van de antropologie.

Dit grondprobleem laat zich als volgt formuleren: *hoe is het tijdelijk bestaan van de mens in zijn theoretisch uiteengestelde modale aspecten en individualiteitsstructuren nochtans als een dieper geheel en een diepere eenheid te vatten?* [mP023]

De wijsgerige antropologie is dus naar haar veld van onderzoek te omschrijven als totaliteitswetenschap van de mens naar zijn tijdelijk bestaan.

**VIII** Noch de ziel, noch het lichaam kunnen op het Schriftuurlijk standpunt van de wijsbegeerte der wetsidee als *deel* van de menselijke natuur worden gekarakteriseerd. De opvatting van de mens als individuele eenheid van ziel en lichaam wordt op dit standpunt evenzeer afgewezen, omdat zij, uitgaande van het polair dualisme in de conceptie van de menselijke tijdelijke existentie, dit dualisme op *formele* wijze tracht te boven te komen, zonder een wezenlijke eenheid boven ziel en lichaam te kunnen aantonen.

**IX** Naar de Schriftuurlijk bepaalde antropologische grondidee van de wijsbegeerte der wetsidee is in de menselijk ziel het totale menselijk bestaan in geestelijke eenheid geconcentreerd, terwijl in het lichaam ditzelfde totale menselijk bestaan door de tijd

prismatisch is gebroken in verscheidenheid van functies en individualiteitsstructuren. De ziel is de “innerlijke mens” in paulinische zin, gelijk in het “lichaam” de uitwendige openbaring van de mens (“de uitwendige mens”) is te zien. De “uitwendige mens” is niets zonder de “inwendige”, maar de laatste kan, juist omdat hij de kosmische tijd te boven gaat, niet aan de tijdelijke, d.i. de lichamelijke dood onderworpen zijn. [oude nummering = mP228]

Wat nu het lichamenlijk bestaan van de mens aangaat, dit is ongetwijfeld slechts bij toepassing van de theorie van de individualiteitsstructuren en haar enkaptische vervlechtingen op bevredigende wijze wetenschappelijk te onderzoeken.

Dat het menselijk van eenvoudige structuur zou zijn, in deze zin, dat het slechts een enkel structuurtype zou vertonen, is een opvatting, die door de ervaringsgegevens en de gehele opbouw van de tijdelijke werkelijkheid weersproken wordt. [mP024 = mP229]

Wij staan hier veeleer voor een maximaal gecompliceerd stelsel van enkaptische structuurvervlechtingen, waarin de opeenvolgende individualiteitsstructuren haar soevereiniteit in eigen kring *tegenover elkaar* behouden. Het type van deze vervlechtingen is dat van de eenzijdige fundering; dit wil zeggen: iedere in tijdsorde latere structuur rust op de vroegere en kan zich zonder deze niet realiseren.

Het valt hierbij in het oog, dat de binding van de lagere structuren in de hoogste ten gevolge moet hebben, dat naarmate de laatste zich vrijer kan actualiseren, de vroegere in het enkaptisch structuurgeheel in een meer latente toestand zullen terugtreden, en dat zij zich daarentegen in haar interne eigenaard te duidelijker zullen manifesteren, naarmate de hoogste structuur tijdelijk in haar leidende rol terugtreedt.

Deze stand van zaken is uit zoveel empirische gegevens bekend, dat het nauwelijks nodig is hem door voorbeelden te illustreren. Men denke slechts enerzijds aan een tijdelijke overheersing van de instinctieve gevoelsaandriften over alle redelijke overleggingen, anderzijds aan het volstreekte terugtreden van de instinctieve levensdriften bij een sterke concentratie van de bewuste ken- en wilsacten.

Hoe is nu het enkaptisch structuurgeheel van het menselijk lichaam opgebouwd?

*Wanneer dit lichaam inderdaad een enkaptisch en niet een enkelvoudig gestructureerd geheel is, dan kunnen de lagere structuren ook slechts in haar binding in de hoogste aan de intrinsieke eenheid van het menselijk lichaam deel hebben.* De lagere structuren worden daardoor weliswaar geen *delen* van de hoogste, zij zijn immers slechts delen van het enkaptisch geheel. Maar alleen *in de binding* [mP025] van alle lagere in de hoogste structuur bouwt zich het structuurgeheel op. Naar haar interne soevereiniteit in eigen kring, d.w.z. buiten de enkapsis beschouwd, zijn de lagere structuren geen eigenlijke deelstructuren, maar slechts noodzakelijke *substraten voor de hoogste lichaamstructuur*.

Gelijk steeds bij de enkapsis van radicaal verschillende structuren het geval is, is ook in het enkaptisch geheel van het menselijk lichaam de *vorm* het knooppunt van alle structuurvervlechtingen. Deze vorm is hier niet - gelijk bv. bij een kunstwerk - een objectieve *cultuurvorm*, maar de *natuurgestalte*, waaronder zich de mens naar zijn tijdelijk lichamenlijk bestaan vertoont.

Hieruit vloeit reeds voort, dat het principieel onmogelijk is, de verschillende lichaamsstructuren zuiver *morfologisch* van elkaar te onderscheiden en dat het evenzeer onmogelijk zal zijn bepaalde organen in hun morfologisch geheel exclusief bij een van de structuren in te delen. De morfologische onderdelen van het menselijk lichaam vertonen hetzelfde enkaptisch karakter als dit laatste in zijn geheel. De verschillende structuren kunnen slechts naar een *intern* typisch criterium worden onderscheiden.

De primaire en tegelijk laagste structuur is ongetwijfeld *van typisch fysisch-chemische kwalificatie*; zij bestaat uit atoomverbindingen, die *als zodanig*, d.w.z. buiten de eigenlijke enkapsis, nog geen lichaamsstructuur kunnen worden genoemd, doch alleen in hun

enkaptische binding in de volgende structuren binnen de fysische lichaamsvorm.<sup>6</sup> Deze structuur, die het substraat voor alle volgende levert, maakt zich in het ontbindingsproces van de lichamelijke dood vrij uit haar enkaptische morfologische binding. Dit betekent echter tegelijk haar einde als *lichaamsstructuur*.

De tweede individualiteitsstructuur is van *typisch biotische kwalificatie*. [mP026] Zij beheerst in interne soevereiniteit in eigen kring de vegetatieve lichaamsprocessen, voor zover deze buiten de typische leiding van de gevoelsfunctie en van de latere (normatieve) functies vallen. Eerst in deze structuur doen de levende cellen en andere biotisch gekwalificeerde verbindingen haar intrede. Zij levert het vegetatief substraat voor de beide latere structuren: zij beheerst het zgn. vegetatieve zenuwstelsel met de spierweefsels en klieren, voor zover deze door dit stelsel worden geïnnerveerd (de zgn. gladde spieren van oog, haren, bronchiën, ingewanden en de dwarsgestreepte van het hart).

Ook deze tweede structuur is buiten de enkapsis in haar interne sfeer nog niet als menselijke lichaamsstructuur te vatten. Maar zij fungeert, evenals de eerste, in een nieuwe enkaptische binding binnen een derde structuur, die *typisch psychisch is gekwalificeerd* door de *zinnelijke gevoelsfunctie*. Deze derde structuur beheerst in interne soevereiniteit in eigen kring die functies van het sensibele en motorische zenuwstelsel, in het bijzonder van de hersenen (de zintuighersenen), het ruggenmerg, en het klierenstelsel (ook het endocriene), die in haar typische gerichtheid door de subjectieve zinnelijke gevoelsfunctie binnen zekere grenzen buiten beheersing door de menselijke wilsacten vallen.

Zij fungeert op haar beurt met de beide vroegere weer enkaptisch in een vierde structuur, die ik de *structuur van de menselijke acten* of *actstructuur* van het lichaam zou willen noemen. Onder “acten” (gedifferentieerd naar de grondrichtingen van kennen, zich verbeelden, willen) versta ik die van de menselijke ziel uitgaande, maar binnen de enkaptische lichaamsstructuur fungerende verrichtingen waarbij de mens zich onder leiding van normatieve gezichtspunten *intentioneel* (bedoelend) op [mP027] standen van zaken in de tijdelijke werkelijkheid, resp. in zijn verbeeldingswereld, richt en zich die intentionele of bedoelde standen van zaken innerlijk *eigen* maakt door betrekking op zijn *ikheid*. In het intentionele karakter van de “acten” schuilt haar “innerlijkheid”. Eerst de handeling *verwerkelijkt* de *intentie* van de act, waarbij kenact, verbeeldingsact en wilsact in het gemotiveerd proces van de besluitvorming vervlochten zijn en het besluit in de *daad* wordt omgezet. Daarbij wordt de nog bloot intentionele subject-objectrelatie, die alleen *innerlijk* in de act bestaan heeft, door een oorzakelijke ingreep van de handeling in de “buitenwereld” geactualiseerd. De handeling heeft een externe causaliteit. [mP028] [inlas begin]

De hier verdedigde opvatting van de menselijke acten is principieel verschillend van die, welke sinds Franz Brentano in de moderne zgn. “actpsychologie” en in de moderne fenomenologie wordt verdedigd.

Want hier worden de “acten” wel in haar principieel *intentioneel* karakter gevat, maar zij worden tegelijk tot “onlichamelijke” verrichtingen van de “ziel”, resp. van de “geest” in de zin van een bloot in zijn acten levend “persoonscentrum” (Scheler), resp. van een “absoluut” (van alle lichamelijke onafhankelijk) bewustzijn (Edmund Husserl) geproclameerd.

Het is nu typerend, dat men in de “intentionele Gegenstandsrelatie” de garantie meent te vinden voor het zuiver “geestelijk” karakter van alle acten. Zo schrijft Max Scheler in een van zijn laatste geschriften: “Stellen wir an der Spitze des Geistbegriffes eine besondere

<sup>6</sup> Deze binding laat zich chemisch het best onderzoeken aan de lichaamssappen. Zo bevat bv. het maagzuur zowel anorganische als organische bestanddelen, de eerste zijn hoofdzakelijk zoutzuren, de tweede hoofdzakelijk fermenten. Het bij de voedselopname eerst afgezonderde vrije zoutzuur wordt door de eiwitlichaampjes van het voedsel onder vorming van acidalbuminaat vegetatief in de maag gebonden. Dit gebonden zoutzuur geeft niet de zgn. Günzburgse kleurreactie van het vrije zoutzuur.



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 mehr [mP029] [vervolg inlas] trieb- und umweltgebunden, sondern “umweltfrei”, und, wie wir es nennen wollen, *weltoffen*. Ein solches Wesen hat “Welt”. Es vermag die ursprünglich auch ihm 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.”<sup>7</sup>

Zo wordt dus de act benaderd vanuit de (ten onrechte met de gnoseologische subject-objectrelatie vereenzelvigde) theoretische tegenstandsrelatie met haar theoretische tegenover elkaar plaatsing van de *logische functie* van de kenact en de *vóór-logische aspecten* van de velden van onderzoek. De theoretische abstractie, welke in deze tegenstandsrelatie verricht wordt, wordt op metafysische wijze tot een wezenlijke onafhankelijkheid van de kenact van alle biotische en psychische functies omgeduid. De “zuiver-geestelijke” acten worden dan op een “geestelijk” centrum betrokken, dat Scheler - in scherpe tegenstelling tot de volgens hem aan de psychisch vitale sfeergebonden ikheid - “persoon” noemt, maar dat zelf niet anders is dan “een monarchale ordening van de acten”. En zo ontstaat het metafysisch “geestbegrip” van Scheler. Hij verwerpt de opvatting van de geestelijke persoonlijkheid als “substantie”. De substantiële opvatting van de menselijke geest berust volgens hem op een volkomen ongerechtvaardigde toepassing van de uitwendige dingcategorie of in haar oudere vorm van de metafysische vorm-materie categorieën op de verhouding van lichaam en ziel.

Beide toepassingen van kosmologische categorieën - en dat zijn bij Scheler categorieën die alleen op de *vóór-logische aspecten* van de werkelijkheid betrekking hebben - op het centrale zijn van de mensen zijn onhoudbaar. De geestelijke persoonlijkheid [mP030] [vervolg inlas] van de mensen is geen “substantie”, maar slechts een “monarchische Anordnung von Akten, unter denen je *einer* die Führung und Leitung besitzt”.<sup>8</sup>

In het tegenwoordig verband interesseert ons alleen de wijze, waarop uit de theoretische tegenstandsrelatie tot het puur “geestelijk” karakter van alle menselijke acten besloten wordt. Zij berust op een typische miskenning van de structuur van de theoretische kenact onder invloed van het uitgangspunt dat men voor zijn wijsgerig denken gekozen heeft. Hier lag een valstrik, die reeds vanaf het Griekse denken de antropologie heeft gevangen genomen en haar telkens weer verleidde tot de verzelfstandiging van een ziels- of geestbegrip, dat in wezen uit een theoretische abstractie gewonnen was. *Waar dit punt voor de wijsgerige leer van de mens van zo fundamenteel belang is, mogen wij niet rusten, vóór wij deze valstrik volledig hebben blootgelegd.*

Reeds in onze transcendentale kritiek van het wijsgerig denken hebben wij omstandig aangetoond, dat de tegenstandsrelatie alleen aan de theoretische denkhouding eigen is en dat zij principieel dient te worden onderscheiden van de subject-objectrelatie, die aan de naïeve of niet-wetenschappelijke denkhouding even vertrouwd is als de tegenstandsrelatie haar vreemd is.

Reeds om deze reden mag een leer van de menselijke acten niet op de intentionele theoretische *gegenstandsrelatie* worden gebouwd. Want men zal toch wel moeten toegeven, dat niet alle menselijke acten van *theoretisch* karakter zijn. [mP031] [vervolg inlas]

Maar ook als wij de theoretische denkact zelf beschouwen, moeten wij bedenken dat *deze act* als zodanig geen theoretische abstractie kan zijn. Niet de *denkact* staat in

<sup>7</sup> Die Stellung des Menschen im Kosmos S.48.

<sup>8</sup> t.a.p. S.75

gegenstandsrelatie tot de niet-logische aspecten van de werkelijkheid, maar de tegenstandsrelatie bestaat zelf slechts *binnen de structuur van de werkelijke act*, die als zodanig *alle* aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid omsluit. Zij is slechts *mogelijk* binnen deze structuur, die *in de continue tijdsamenhang van de aspecten* is besloten. Daarom is het zo foutief de theoretische denkact te vereenzelvigen met haar *logisch aspect*. Er bestaat geen zuiver logische denkact; het op zichzelf bestaan van een zuiver-logisch denksubject is *structureel onmogelijk*, en om dezelfde reden het op zichzelf bestaan van een “geenstand”. De “gegenstandsrelatie” in de theoretische denkact is slechts *intentioneel*, zij berust op een *bedoelde abstractie* van de werkelijke samenhang tussen het logische en het niet logische, om daardoor de werkelijkheid theoretisch te kunnen uiteenstellen en zijn aspecten in begrip te vatten. En deze *intentionele relatie* mag op generlei wijze in een metafysische tegenstelling van “act” en “levenswerkelijkheid”, of van “geest” en psychisch-fysisch “lichaam” worden omgeduid.

Wij hebben ons principieel tegenover deze “zuiver-geestelijke” opvatting van de menselijke acten gesteld, door aan deze laatste in de vierde of hoogste lichaamsstructuur haar plaats aan te wijzen. [einde inlas]

Het staat vast, dat in deze vierde lichaamsstructuur, waarin de menselijke acten fungeren, de zgn. associatieve delen in het oppervlak van de grote hersenen een essentiële rol spelen en dat dit hersengedeelte in het individuele leven later tot ontwikkeling komt dan de zintuigcentra. De laatste verwerken de prikkels van de “buitenwereld”, die door de zgn. projectiebanen van de centripetale zenuwcellen worden aangevoerd en langs de zgn. efferente banen afstromen.

De projectiebaan heeft dikke mergvezelen en begeeft zich hoofdzakelijk, maar niet uitsluitend, naar de zintuighersenen. De andere (associatieve gedeelten) van de hersenschors nemen ze slechts zeer spaarzaam op. Door bemiddeling van de zintuigcentra komt de directe gewaarwording van de zintuigelijke indrukken tot stand; de vrije combinaties in het hoger geheel van een act kunnen slechts door bemiddeling van de associatieve hersengedeelten met hun associatievezels tot stand komen, die niet direct met zenuwvezelen uit de zintuigen in verband staan.

De associatievezels zijn die zenuwbanen, die de verschillende centra in de schors van de grote hersenen van een [mP032] zelfde hemisfeer met elkaar verbinden.

Het is intussen weer typerend voor de enkaptische opbouw van het lichaam, dat de in de moderne fysiologie door Flechsig beproefde morfologische *scheiding* van de schors van de grote hersenen in een projectief zintuigelijk en een associatief hoger of “geestelijk” gedeelte zich in detail niet laat doorvoeren. Ook in de associatieve gedeelten ontbreken de projectiebanen van de zintuigcentra niet geheel. Men kan slechts dit zeggen, dat hun aantal hier verdwijnend klein is in verhouding tot dat in de zintuigelijke gedeelten; voorts, dat bij de mens het overwegend associatieve gedeelte van de hersenen veel groter is dan het zintuigelijke en dat een groot gedeelte daarvan bij lokale aandoening geen zintuigelijke symptomen geeft.

Zijn het nu eigenlijk de associatieve hersenen, die in het menselijk lichaam kennen, oordelen, zich verbeelden, willen? Die onderstelling ware natuurlijk ongerijmd. Alle acten gaan uit van het ondeelbare centrum van het menselijk bestaan, van de geest, of de ziel in haar religieuze eenheid, waarin de menselijke ikheid zetelt. Alle acten zijn “ich-bezogen”. Maar evenzeer moet worden bedacht, dat de menselijke ziel slechts het geestelijk *centrum* van de acten is,<sup>9</sup> de *geestelijke bron* van de acten, die als zodanig de tijdelijke orde met haar

<sup>9</sup> Dit is uiteraard geen concessie aan de moderne “psychologische” opvatting van de ziel als actcentrum. Want in deze opvatting vervluchtigt de menselijke ziel tot een tijdelijk betrekkingpunt, dat slechts *in* de acten zelf bestaan zou hebben.

differentiatie van aspecten en individualiteitsstructuren *te boven gaat*. De acten zelf echter fungeren juist in de tijdelijke werkelijkheidsorde, zij hebben verschillende modaliteiten in de verschillende aspecten, zij hebben daarin verschillende modale subjectfuncties en zij kunnen in deze tijdelijke differentiatie zich slechts in het lichamenlijk bestaan afspelen. [mP033]

Het is de volle *mens* en niet slechts zijn “ziel”, die denkt, wil, zich verbeeldt of oordeelt.

Hierbij nu spelen de associatiebanen van de grote hersenen een noodzakelijke rol. Alle combinatorische processen in het menselijk bewustzijn onderstellen de verbinding van indrukken, die langs de meest verschillende wegen door het centrale zenuwstelsel worden opgenomen. En het zijn juist de associatiebanen, die door de hersenfysiologie als de anatomische basis voor deze synthetische processen zijn ontdekt.

Zo zijn bij de mens bv. het zintuigelijk zgn. psycho-optische centrum, waarin de gezichtsindrukken en het psycho-akoestische centrum, waarin de gehoorindrukken verwerkt worden, samengesteld uit twee ruimtelijk gescheiden regionen van de grote hersenschors, het optische, resp. akoestische *waarnemingsveld* en het optische, resp. akoestische *herinneringsveld* of sensorisch centrum. In de waarnemingsvelden worden de optische, resp. akoestische prikkels, die door de projectiebanen worden aangevoerd, in psychische (gevoels-) gewaarwordingen geactualiseerd. In de herinneringsvelden of sensorische centra worden de *herinneringsbeelden* van deze gewaarwordingen, welke laatste haar door de waarnemingsvelden worden toegevoerd, en principieel van de eerste verschillen, psychisch gefixeerd. Beide velden zijn nu door associatiebanen in de grote hersenschors verbonden. Wordt bv. het zinnelijk beeld van een ding, dat wij vroeger reeds gezien hebben, naar het optische waarnemingsveld gevoerd, dan wordt tegelijk met de zinnelijke gewaarwording in het optische herinneringsveld het daar vroeger gefixeerde herinneringsbeeld wakker geroepen en met behulp daarvan herkennen wij het ding.<sup>10</sup> [mP034]

Anderzijds kunnen wij ook zonder gelijktijdige optische prikkeling het herinneringsbeeld van een vroeger gezien ding wakker roepen en kunnen wij ons met behulp daarvan het ding *voorstellen*.

Nu grijpen bij de kenact, en in onverbreekelijke samenhang daarmee ook bij de andere actrichtingen in de associatiebanen en de sensorische centra ingewikkelde en nog weinig bekende combinerende processen plaats, die voor de functie van de grote hersenen karakteristiek zijn. De door de projectiebanen individueel naar de zgn. regio calcarina (boven de kleine hersenen in het achterhoofd gelegen) geleide prikkels dienen hierbij als materiaal (of stimulans?) voor de opbouw van gezichts- resp. geluidsbeelden, waarin de afzonderlijke gewaarwordingsmomenten in een geheel zijn gevat, dat in intentionele betrekking staat tot de optisch- (resp. akoestisch-) zinnelijke objectfunctie van de waargenomen dingen of gebeurtenissen. Evenzo spelen de associatiebanen en sensorische centra een essentiële rol bij de logische begripsvorming in haar intentionele betrokkenheid op de logische objectfunctie van de ervaren dingen of gebeurtenissen. Hetzelfde valt te zeggen van de linguïstische, esthetische e.a. aspecten van de kenact. Steeds vertoont de act een totaliteitsstructuur, die zich *fysiologisch* uitdrukt in het biotische aspect van de in de act voltrokken associatieve hersenprocessen. En de kenact is intentioneel gericht op een gegeven, dat zelf totaliteitsstructuur bezit en niet eerst het product is van een bewustzijnssynthese.

<sup>10</sup> Vgl. Landois' *Lehrbuch der Physiologie des Menschen* bearb. von dr. R. Rosemann (1923) S.734 vlg., wiens voorstelling van een “deponering” van de herinneringsbeelden inderdaad primitief-materialistisch is. Men bedenke, dat naar *onze* opvatting het optisch waarnemings- en herinneringsveld een *enkaptisch* karakter dragen en dat zij dus niet slechts in de fysische en vegetatieve, maar evenzeer in de psychische en in de actstructuur van het menselijk lichaam werkzaam zijn. Een “materialistische” interpretatie van onze opvatting is daardoor vanzelf uitgesloten.

Bij totale vernietiging van het sensorisch gezichtscentrum treedt de zgn. “zieleblindheid” op: men kan niets meer op het gezicht herkennen. Bij een bepaalde belediging van de achterhoofdskwab van de grote [mP035] hersenen treedt zgn. “woordblindheid” (alexie) op. De lettertekens worden nog wel gezien, maar de geschreven of gedrukte woorden kunnen niet meer in hun taalkundige zin worden gevat. Bij belediging van het sensorisch spraakcentrum of Wernickes centrum (gelegen binnen het sensorisch gehoorveld in de slaapkwab) treden spraakstoringen (zgn. sensorische afasie) op. Dit is een vorm van “zieledooft”, waarbij de woorden wel gehoord worden, maar voor de patiënt geen zin hebben. Het schorsveld voor de muzikale “herinneringsbeelden” ligt meer naar voren. Bij verstoring van dit sensorisch centrum ontstaat zgn. muziekdooft (amusie). Bij belediging van het motorisch (Brocaanse) spraakcentrum ontstaat “motorische afasie”: d.w.z. de woorden worden wel in hun zin verstaan, maar zij kunnen niet meer gesproken worden, omdat de spraakspieren niet meer van de hersenen uit geleid worden.

Betekent dit alles nu, dat de menselijke acten in de grote hersenen kunnen worden gelokaliseerd?

Na het fiasco van Galls fantastische lokalisatietheorie<sup>11</sup> heeft in de jongste tijd vooral P. Fleschig in zijn bekende leer in zake de associatiecentra deze opvatting verdedigd.<sup>12</sup> Hij onderscheidt in de grote hersenschors van de mens vijf en veertig gescheiden velden. Deze velden ordenen zich in drie groepen: 1<sup>e</sup> primordiale gebieden, die bij de geboorte reeds haar mergomhulling bezitten; 2<sup>e</sup> intermediaire gebieden, die in de eerste zes weken na de geboorte zich met merg omhullen en 3<sup>e</sup> terminale gebieden, bij welke de ommerging later (van de tweede levensmaand af) begint en ± vier maanden na de rechte tijdige geboorte in de grovere vaten is afgesloten.

De primordiale gebieden dekken zich met de verschillende zintuiglijke sferen; zij zijn gekarakteriseerd door een rijke voorziening met projectievezels, die de zintuiglijke of afferente geleidingsbanen vormen. Fleschig noemt ze daarom [mP036] *projectiecentra* en lokaliseert daarin de primaire zinnelijke indrukken en bewegingsmechanismen. De terminale gebieden daarentegen bezitten weinig of in het geheel geen projectiebanen; zij zijn echter door talrijke associatievezels met de projectiecentra verbonden. Fleschig noemt ze daarom *associatiecentra* en lokaliseert daarin de hogere “geestelijke” verrichtingen van de hersenen, als samenvatting van de functies van de zintuiglijke centra tot hogere eenheden (cogitatie- of denkorganen). Hij onderscheidt een temporaal (in de slaapkwab gelegen), een parietaal en een frontaal (in de voorhoofdschors van de grote hersenen gelegen) associatiecentrum. Bij verstoring van de associatiecentra in de beide hersenhalfronden treden steeds intelligentiedefecten op. Directe zintuiglijke verbindingen tussen tast- en gezichtssfeer, gezichts- en gehoorsfeer, reuk- en gehoorsfeer enz. zijn niet voorhanden; de verbindingen tussen deze zintuigsferen worden steeds *zijdelings* en wel door de associatiecentra bemiddeld.

In overeenstemming met Fleschigs theorie in zake het frontaal associatieveld is de reeds vroeger uitgesproken opvatting van een reeks fysiologen (Hitzig, Goltz e.a.), dat de voorhoofdshersenen een orgaan voor hogere “geestelijke” activiteit (abstract denken, maar ook voor normatieve wilswerkzaamheid) zouden zijn. Verworven of aangeboren defecten van de voorhoofdschors bewerken zwakte van de intelligentie en idiotisme zonder dat daarbij storingen in de functie van de bewegings- en gevoelszenuwen optreden.

<sup>11</sup> Franz Josef Gall (†1829) onderscheidde in zijn frenologie (leer van de zinnen) niet minder dan 36 “zinnen” of vermogens, w.o. bv. het poëtisch, het mathematisch talent, de kinderliefde, de godsvrucht, de eigendomsdrift, de “metafysische zin” enz. enz., waarvan de sterker ontwikkelde aan bepaalde verhogingen van het schedeldek zouden beantwoorden.

<sup>12</sup> *Gehirn und Seele* (Leipzig 1896). *Die Lokalisation der geistigen Vorgänge* (Leipzig 1896). *Anatomie des menschlichen Gehirns und Rückenmarks auf myelogenetischer Grundlage* (Leipzig 1920).

Intussen worden zowel Fleschigs theorie in zake de associatiecentra in het algemeen als de [mP037] hypothese in zake de bijzondere betekenis van de voorhoofdshersenen voor de hogere “geestelijke” verrichtingen (de “acten” in onze zin) door andere fysiologen als Munk en v. Monokow bestreden.

Nu is het bij het debat over de vraag of de acten zich in bepaalde schorsvelden van de grote hersenen laten *lokalisieren*, allereerst nodig, dat men zich behoorlijk rekenschap geve van hetgeen men met zulk een lokalisatie eigenlijk bedoelt. Van een lokalisatie kan slechts sprake zijn onder *ruimtelijke* verhoudingen. Nu weten wij uit de algemene theorie van de wetskringen, dat van “ruimte” in *oorspronkelijke* zin slechts in het ruimte-aspect kan worden gesproken, dat door de geometrie wordt onderzocht, en dat als zodanig niet “zinnelijk materieel” is. In alle latere aspecten komt de ruimte slechts in *analogische* zin onder kwalificatie door de desbetreffende modale zinkern voor. De fysiologie nu kan, waar zij de schorsvelden van de grote hersenen naar hun levensverrichtingen onderzoekt, zich slechts aan de *objectieve zinnelijke gewaarwordingsruimte* oriënteren, wanneer zij deze velden allereerst anatomisch in hun objectief zinnelijke verschijningsvorm poogt te fixeren. Deze objectieve gewaarwordingsruimte is een objectieve ruimte-analogie in de structuur [mP039] van het psychisch aspect, waarvan de zinkern wij in het *gevoel* vinden. Zij valt als zodanig nòch samen met de *fysische* ruimte, welke door de fysica, nòch met de *levensruimte*, welke door de biologie wordt onderzocht. Men kan slechts dit zeggen, dat zowel de fysisch-chemisch gekwalificeerde processen als de typische levensprocessen zich voor onze subjectieve zinnelijke waarneming *objectiveren* in de *zinnelijke gewaarwordingsruimte*; zij hebben dus ook een *objectief-zinnelijke* functie daarin.

Voor zover men dus de hersenen naar hun *zinnelijk waarneembare vorm* (d.i. naar hun objectief zinnelijke gestalte) onderzoekt, moet men onweersprekelijk vaststellen, dat zij in deze objectieve gewaarwordingsruimte *fungeren*. Maar dan valt ook hetzelfde te zeggen van de menselijke “acten” als *werkelijke* (en niet kennistheoretisch of fenomenologisch *geabstraheerde*) verrichtingen van de menselijke geest *in* de enkaptische lichaamsstructuur. Want althans de fysische en fysiologische aspecten van de acten laten zich in de zinnelijke gewaarwordingsruimte objectiveren en ook in deze aspecten moet zich de actstructuur als totaliteitsstructuur uitdrukken. *Slechts naar haar objectief zinnelijk aspect* kunnen de acten *in* de zinnelijke gewaarwordingsruimte fungeren en dus daarin worden gelokaliseerd. Naar haar overige aspecten fungeren zij natuurlijk *niet* in deze ruimte, evenmin als de hersenen en hun schorsvelden zelf naar hun niet-zinnelijke aspecten.

Daarmee is natuurlijk nog niets uitgemaakt over een mogelijke lokalisatie van de acten *in de hersenen*. Men moet echter de hersenfysiologie niet aanstonds van “materialisme” beschuldigen, wanneer zij de vraag naar zulk een mogelijke “lokalisatie” van de acten opwerpt.<sup>13</sup> Het is veeleer het vooroordeel, dat slechts “materie” ruimtelijk en alle ruimtelijkheid “materieel” zou zijn, dat hier de gehele probleemstelling vertroebelt. Geen enkel ding en geen enkele gebeurtenis of werkzaamheid is *naar zijn* (haar) *volle omvang* in de zinnelijke gewaarwordingsruimte. Wanneer echter de menselijke “acten” geen objectief zinnelijke, in de objectieve gezichts-, tast- en gehoorruimte, fungerende *zijde* hadden, zouden zij voor ieder experimenteel fysiologisch en psychologisch onderzoek principieel *gesloten*

<sup>13</sup> [mP038] [inlas begin] Er zijn onder de fysiologen, die dit probleem weer ernstig onderzoeken, verschillenden, die het materialistisch uitgangspunt volstrekt afwijzen. Zo heeft bv. de leider van het Berlijnse instituut voor hersenonderzoek dr. Oskar Vogt, een van de ijverigste voorstanders van de lokalisatiegedachte, zich scherp uitgelaten tegen de opvatting als zouden de psychische en na-psychische functies te herleiden zijn tot fysische hersenprocessen. Wie de menselijke “ziel” in de hersenen zoekt, gelijkt volgens hem op een mens, die een klavier uit elkaar haalt om de muziek te vinden. Vgl. Artur Neuberger “*Urentwicklung*” des Menschen (1928) S. 204. [einde inlas]

zijn. Maar dan zouden zij ook geheel buiten het kader van de tijdelijke werkelijkheid en daarmee buiten het domein van de wetenschap vallen. [mP040]

Het is nu met het aldus gepreciseerde lokalisatieprobleem zo gesteld, dat alleen de afzonderlijke zinnelijke gewaarwordingsprikkels, gelijk die door de projectiebanen naar de waarnemingscentra worden gevoerd, alsmede de motorische momenten die door de bewegingszenuwen geleid worden, zich in strenge zin in bepaalde delen van de hersenen laten lokaliseren.

Bij belediging van de geleidende zenuwbanen of van die schorsdelen, die rechtstreeks daarmee samenhangen, vallen bepaalde waarnemings- of bewegingsmomenten uit, verschillend naar gelang van het vernietigde hersendeel. De delen, die de prikkels geleiden of direct ontvangen, gedragen zich bij plaatselijke belediging, naar de tekenende uitdrukking van prof. H.J. Jordan, als een schrijfmachine, waarvan enkele toetsen defect zijn.<sup>14</sup>

Geheel anders is het echter gesteld met de voor de grote hersenen karakteristieke functies bij de verbinding van de afzonderlijke indrukken in een zinnelijk totaalbeeld of voorstelling en in het bijzonder en a fortiori bij de menselijke acten. Hier kunnen de verrichtingen van de schors zich bij plaatselijke kwetsuur niet als een schrijfmachine gedragen. Dergelijke processen berusten op een algemene samenwerking en wisselwerking van talrijke hersencellen, die zich waarschijnlijk telkens over een gehele hemisfeer uitstrekt.<sup>15</sup> Zo kan bv. zeker niet van een bepaald *begripscentrum* in de voorhoofdschors gesproken worden. Wel kan men zeggen, dat bepaalde actfuncties aan bepaalde schorsvelden meer gebonden zijn dan aan andere, maar deze lokalisatie is slechts betrekkelijk.

Bij vernietiging van het sensorisch gehoor- of gezichtscentrum bv. nemen geleidelijk naburige hersendelen de functie van dit centrum hoe langer hoe beter over. Hier heeft geen *regeneratie* plaats. Het eigenlijk centrum verricht de functie beter dan de naburige delen en een dichter bij dit centrum gelegen deel beter dan [mP041] een meer verwijderd deel. Zolang het herstelproces bij de patiënt niet voltooid is, is de opbouw van de gezichts- en klankbeelden niet *ongaaft*, gelijk bij het uitvallen van bepaalde prikkel- of bewegingselementen, maar *primitief* in *structurele zin* (Jordan). De relativiteit van de lokalisatie blijkt ook uit het feit, dat de schade, die door plaatselijke weefselvernietiging ontstaat, zich niet tot één functie van de grote hersenen beperkt. Gelijk K. Goldstein<sup>16</sup> opmerkt, zijn daardoor altijd alle verrichtingen van de schors meer of minder veranderd.

In dezelfde relatieve zin heeft men de “lokalisatie” van de denkacten (en wilsacten?) in de voorhoofdschors (het zgn. “psychencephalon”) te verstaan. Gezwollen, die in dit gedeelte optreden, veroorzaken inderdaad zware storingen in het actleven. Maar bij verwijdering van een of beide voorhoofdschorsvelden met de daarin ontwikkelde gezwollen, treedt in de regel volledig herstel op, zij het al dat soms het vermogen tot meer ingewikkelde denkprocessen bemoeilijkt blijkt te zijn.

Intussen staat vast, dat alle menselijke acten aan de functie van de associatieve delen van de grote hersenschors *als geheel* gebonden zijn. Bij het verrichten van iedere act zijn deze delen in elk geval noodzakelijk “in actu”, al is onze kennis van de desbetreffende hersenprocessen in hun fysiologisch aspect nog uiterst gebrekkig.

Zo dringt zich de vraag op, of de associatieve hersenen als zodanig in de actstructuur van het menselijk lichaam thuis behoren. Bij de overweging van deze vraag moeten wij onze vroegere principiële opmerking over de enkapsisfiguur bij onze lezers in herinnering brengen: als morfologisch geheel is geen enkel orgaan van het menselijk lichaam [mP042] exclusief bij een van de structuren in te delen. De organen vertonen alle zonder onderscheid de enkapsische

<sup>14</sup> Zie H.J. Jordan *Allgemeine vergleichende Physiologie* (Berlin 1929).

<sup>15</sup> Zie H.J. Jordan, *Enc. Handb. v.h. moderne denken*, 2<sup>e</sup> dr. 1942, blz. 418.

<sup>16</sup> *Die lokalisation in der Grosshirnrinde*. Bethes Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie (Berlin 1927 Bnd. 10 p. 600).

opbouw van het menselijk lichaam als structuurgeheel. Want juist de natuurlijke *vorm* is hier het knooppunt van de structuurvervlechtingen. Dit geldt dus ook voor de associatieve hersenen. De ganglioncellen (d.z. de cellen van de zenuwknopen) van de grote hersenen zijn primair van biotisch gekwalificeerde structuur. Zij fungeren echter enkaptisch in de derde en de vierde lichaamsstructuur.

Ook bij de hoger ontwikkelde dieren ontbreken de associatieve hersenbanen niet, al staat hun aantal in verhouding tot de zintuigelijke projectiebanen verre achter bij dat van de associatiebanen in de menselijke grote hersenschors.

Bij het dier kan echter van een wezenlijke actstructuur niet gesproken worden, omdat het geen subject is in de normatieve aspecten van de werkelijkheid en bovenal, omdat het geen *geestelijk actcentrum* heeft. De associatieve hersenprocessen blijven hier principieel in een psychisch gekwalificeerde lichaamsstructuur besloten. Het dier heeft geen taal en geen logisch begrip, geen cultuur, noch enige andere normatieve *subjectfunctie*. Wel kan men aan de hoger ontwikkelde dieren een zekere *zinnelijke* “intelligentie” niet ontzeggen. Vooral W. Köhlers bekende proeven met chimpansees hebben onweersprekelijk aangetoond, dat dieren op nieuwe situaties kunnen reageren naar een doelmatig plan, dat noch uit de instinctieve consolidatie van de levensdriften van de soort, noch uit zuivere gevoelsassociaties is te verklaren. Chimpansees brengen kisten onder een hoog opgehangen vrucht om deze te bereiken. Met een stok wordt een banaan, die niet direct kan worden bemachtigd, binnen het bereik van het dier gebracht. Ja zelfs was bij een proef van Köhler een chimpansee er in geslaagd twee stukken riet in elkaar te zetten, toen één stuk niet voldoende bleek, om de vrucht naar zich toe te halen. En dit geschiedt zonder “proberen”, mits het dier vrucht, kist en stok kan zien. [mP044]

Het dier kan dus blijikbaar het dynamisch oorzakelijkheidsverband tussen een bewogen stok en de begeerde vrucht in zinnelijk-dynamische verbeelding als doelmatig voor eigen volgende werkzaamheid vatten. [mP043] [inlas begin] De dynamische verbeelding die hierbij optreedt, is niet een *zich* verbeelden, zij is geen “act” in de zin van de menselijke verbeeldingsact, want zij is niet van normatieve structuur en mist iedere betrekking op een geestelijk centrum. Zij is een psychische functie, die men “zinnelijke intelligentie” kan noemen, in zoverre zij een *productieve verbeelding* is, die in de zinnelijke voorstelling vooruitgrijpt op een nieuw, nog niet doorleefd, feitencomplex. Zij is een gevoelsmatige “prudentie” en een “providentie”, een bewust, “op het gevoel af” vooruitzien in een doelmatig-oorzakelijke samenhang van twee gegeven dingen, zij is “list”, om de uitdrukking van Max Scheler te gebruiken.<sup>17</sup>

Het onderscheid met de associatieve herinnering is duidelijk. De situatie, waarmee in de dierlijke gedraging praktisch rekening moet worden gehouden is niet slechts nieuw in haar soort, maar voor alles ook nieuw voor het individu. Zulk een gedraging heeft bovendien plotseling plaats en wordt niet voorafgegaan door probeerpogingen.

Ook de “zinnelijke intelligentie” blijft echter een *gevoelsfunctie* in *onontsloten zin*: zij beweegt zich binnen de enge grenzen van een slechts *hoger gedifferentieerde* psychische lichaamsstructuur. Zij berust op *gevoelsfantasie*, die de oorzakelijk-doelmatige relatie tussen twee dingen in zinnelijke verbeelding vóór-voelt. Zij mist zelfs de zinnelijk gebonden *begrips*voorstelling van de causale relatie, zoals die in het vóór-wetenschappelijk denken wordt gevormd. [einde inlas].

Onderscheiding en kennis blijven bij het dier beperkt tot zijn levens- en gevoelsmilieu: zij staan in dienst van de instinctieve levensdriften, ook voor zover zij zich uit de laatste niet

<sup>17</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) S.41 ff. Scheler noemt deze intelligentie de vierde trap in het psychisch leven, dat hij scherp van de “geestelijke acten” onderscheidt. De eerste trap van het psychisch leven wordt dan gevormd door de extatische gevoelsdrang, die naar zijn mening reeds bij de plant aanwezig is; de tweede trap door het instinct; de derde door de associatieve herinnering (mneme).

laten verklaren. Het instinct onderscheidt naar eenvoudige gevoelssignalen en heeft een zekere doelmatige kennis van de situatie, maar het is *aangeboren* en behoort tot de structuur van de stam of de soort, tot het stamtype van het dier. *Kenmerkontleding*, d.i. het wezen van de logische analyse, ontbreekt zowel in de dierlijke intelligentie als in de instinctieve onderscheiding ten enenmale. Volgens Grünbaum is voor de kruisspin een zeker aantal trillingen van de webdraden (48 per seconde) het signaal voor de aanwezigheid van een prooi in het net. Maar zij kent de situatie “een prooi in het net” zo weinig door ontleding van logische kenmerken, dat zij ook een stemvork van 48 trillingen per seconde aanvalt.<sup>18</sup> Hieruit blijkt duidelijk, dat deze instinctieve kennis van *gevoels* karakter is en beperkt blijft tot het onmiddellijke levensmilieu. [mP045] Toch heeft ook zij een typisch *totaliteits* karakter en onderscheidt zich principieel van de reflex op een afzonderlijke sensibele prikkel.

Voor zover dus de associatieve hersenen slechts bij zinnelijke bewustzijnsprocessen van typisch psychische kwalificatie zijn betrokken, fungeren zij niet in de eigenlijke actstructuur van het menselijk lichaam, doch in de derde of psychisch gekwalificeerde structuur. Eerst in hun voor de *menselijke* hersenen karakteristieke functies nemen zij inderdaad *act* structuur aan.

Het is echter niet zó, dat alleen de associatieve hersenen in de acten werkzaam zouden zijn. Het is veeleer het lichaam als *enkaptisch geheel*, waarin de associatieve hersenen slechts een *regulerende taak* vervullen. Want slechts *in het lichaam* kunnen de hersenen in actstructuur werkzaam zijn. Zo heeft de studie van de hormonen of intern afgescheiden prikkelstoffen de grote betekenis van het zgn. endocriene klierenstelsel ook voor het actleven aangetoond. Blijft bv. de schildklier bij de mens onontwikkeld, dan blijven ook de logische en latere functies onontwikkeld en kan zelfs volledig idiotisme (cretinisme) het gevolg zijn. Verder is gebleken, dat het endocriene stelsel een samenhangend geheel vormt en dat het weer in het nauwste verband staat met het zgn. diencephalon (de tussenhersenen). Men moet dus aan het gehele lichaam in de actstructuur, waarin de associatieve hersenen een regulerende taak hebben, *subject* functies in de logische en na-logische aspecten van de tijdelijke werkelijkheid toekennen. De naïeve ervaring doet zulks ook zonder bedenking. Zij spreekt van het denken als “hersenaarbeid”, zonder dat daarbij ook maar een spoor van materialistische theorie meesprekt, en zij weet, dat in deze hersenaarbeid het gehele lichaam betrokken is. Slechts de wijsgerige opvatting van het menselijk lichaam als een materiële substantie kan, zo zij het materialistisch standpunt wil vermijden, niet anders doen, dan aan het lichaam alle logische en na-logische subjectiviteit te ontzeggen. Maar deze opvatting moet, consequent doorgedacht, ook de biotische en psychische subjectiviteit van het lichaam loochenen. Want ook deze functies passen niet in het abstracte beeld van het pure “materielichaam”. [mP047]

Al heeft dus in de actstructuur het menselijk lichaam wezenlijke subjectfuncties in de normatieve aspecten van de tijdelijke werkelijkheid, zo mag men toch niet zeggen, dat het menselijk “lichaam” denkt, wil, zich verbeeldt.

Wij wezen daarop reeds vroeger. De acten onderscheiden zich immers, afgescheiden van de omstandigheid, dat zij subjectief in de normatieve aspecten fungeren, juist hierdoor principieel van alle psychisch gekwalificeerde dierlijke verrichtingen, dat zij *van een geestelijk centrum uitgaan*. Maar de menselijke geest kan geen eigenlijke acten verrichten buiten zijn tijdelijke lichaamsstructuur. Daarom zeiden wij: Het is *de mens* in de integrale eenheid van “lichaam” en “ziel”, die de acten verricht. De volle mens is het subject van de act als totaliteit.

Speelt echter de act zich naar de tijdelijke orde in de enkaptische lichaamsstructuur af, dan gaat het ook niet aan haar alleen in het psychische en in de latere aspecten functies toe te kennen. [mP046] [inlas begin] Wie de “acten” omschrijft als “intentionele belevingen” (gelijk

<sup>18</sup> Jordan, *Enc. Handb. v.h. moderne denken*, blz. 383.



de gehele moderne “actpsychologie” doet) en daarbij meent, dat deze “belevingen” tot een zgn. zuiver “psychonome werkelijkheid” (de term is van G.E. Müller en N. Ach) behoren, moet eerst het bewijs leveren, dat zulk een “intentionele beleving” mogelijk zou zijn zonder dat daarbij ons gehele lichaam, ook naar zijn fysisch-chemische en biotische aspecten *in actu* is. Dit bewijs is echter onmogelijk te leveren, omdat het tegendeel wetenschappelijk vast staat. Een zgn. zuiver “intentionales Erlebnis” is niets dan een theoretische abstractie. De *werkelijke* “Erlebnisse” kunnen niet zuiver “psychonoom” zijn, omdat de tijdelijke werkelijkheid nu eenmaal alleen *in de integrale samenhang van al haar aspecten* gegeven is. [einde inlas]

De acten fungeren dus in *alle* aspecten van de tijdelijke werkelijkheid zonder onderscheid en maar niet alleen in het gevoelsaspect en de daarop volgende. In haar is de “ziel” actueel in de gehele enkaptische structuur van het lichaam werkzaam en slechts in het lichaam heeft de ziel het vermogen daartoe, in zoverre nl. de acten in de tijdelijke lichaamsorde begrepen zijn.

Men kan de “acten” m.a.w. nòch zuiver “lichamelijk” nòch zuiver “geestelijk” vatten. Zij zijn *beide* in onverbreekelijke samenhang en juist daarom dragen zij een *typisch menselijk* [mP048] karakter en drukt eerst de actstructuur *in haar principiële afhankelijkheid van de geest* het menselijk stempel op het lichaam.

Naar *de tijdelijke orde* bezien is het menselijk lichaam de drager van de acten, naar de *geestelijke, religieuze orde* bezien, is dit de menselijke ziel of geest.

Slechts op het Schriftuurlijk-christelijk standpunt is hier de ware stand van zaken te vatten en slechts vanuit dit standpunt is een wetenschappelijk inzicht in de structuur van het menselijk lichaam mogelijk, dat de principiële antinomieën van de gangbare opvattingen ontgaat.

Zolang men zijn vaste grond blijft zoeken in een “autonomie van de rede” op wijsgerig gebied, zullen de dialectisch-religieuze grondmotieven, die bewust of onbewust dit geloof beheersen, het wijsgerig denken er beurtelings toe voeren de “menselijke acten” “materialistisch” dan wel zuiver “geestelijk” (in de niet Schriftuurlijke zin van louter “onstoffelijke” innerlijke verrichtingen der “anima rationalis”) te interpreteren.

Tussen deze twee polen zijn dan wel bemiddelende opvattingen mogelijk, maar ook zulke synthesen blijven in de grond van de zaak aan het polaire grondmotief georiënteerd.

Tegenover het schijnbaar zo sterke argument van “idealistische” zijde, dat de “acten” als interne werkzaamheden van de “ziel” of van het “zuivere bewustzijn” geen “ruimte innemen” en niet tel-, meet- en weegbaar zijn, zal het moderne materialisme (onder invloed van het wetenschapsideaal) steeds weer zijn natuurwetenschappelijke experimenten blijven stellen, die aantonen, dat ook de denk- en wilsacten [mP049] zich onder fysisch-chemisch aspect in elektrische stromen en chemische processen in de hersenen openbaren. En het zal steeds dit ervaringsfeit kunnen aanvoeren dat zonder basis in het zenuwstelsel ons geen enkele zgn. zielsactiviteit van de mens in het tijdelijk leven bekend is. Daartegenover moge dan de “spiritualistische” opvatting beproeven haar tegenstandster kennistheoretisch te weerleggen. Maar de geschiedenis van het wijsgerig denken leert, dat nog nimmer een materialistische conceptie van de menselijke acten zich voor kennistheoretische argumenten heeft gewonnen gegeven en dat deze alleen overtuigingskracht hebben voor hen, die het materialistisch standpunt verwerpen. Begrijpelijk, want achter iedere kennistheorie en in het algemeen achter ieder wijsgerig stelsel schuilt een wetsidee, die de gehele theoretische kijk op de structuur van de menselijke kennis en op die van de gehele werkelijkheid beheerst, en die zelf door boven-theoretische, religieuze grondmotieven beheerst wordt.

De schijnbare overtuigingskracht van de puur “geestelijke” opvatting van de menselijke acten, waardoor deze opvatting zich steeds weer in haar relatief recht tegenover de materialistische moest geldend maken, schuilt in het feit, dat de acten zich in haar eigenlijke

aard in het geheel niet uit de primaire, fysisch-chemisch gekwalificeerde structuur van de hersenen laten verklaren en dat zij van een geestelijk centrum uitgaan, dat ieder, die niet vertheoretiseerd is in zijn bewustzijn en niet tot een primitief “natuurgeloof” is vervallen, als onherleidbaar tot de lichamelijke werkelijkheid moet erkennen. Maar deze opvatting ontbeerde de integrale totaliteitsidee, welke alleen de Schriftuurlijke scheppingsleer aan de wijsbegeerte kan bieden. [mP050]<sup>19</sup>

[Het is de laatste structuur, de actstructuur, van het menselijk lichamen bestaan] waarvoor zich, gelijk ik na nadere overweging moet vaststellen,<sup>20</sup> geen typische bestemmingskwalificatie in een van de normatieve aspecten laat vaststellen. Ik meen, dat dit hierin zijn grond moet vinden, dat zij de structuur is, waarin de tijdelijke “acten” van de ziel zich openbaren als kennen en willen, herinnering en verbeelding, die met haar projectie in menselijke “handelingen” zeer verschillende gedifferentieerde individualiteitsstructuren kunnen aannemen. Maar dit zijn dan structuren van de tijdelijke *menselijke samenleving*, die gelijk wij gezien hebben niet van dezelfde werkelijkheidsorden zijn als die van de primaire dragers van de individuele werkelijkheid.

De laatste structuur van het menselijk lichamen bestaan is dus een zgn. *ongedifferentieerde*, en in het door haar gekwalificeerde lichaam zijn de typisch menselijke samenlevingsstructuren met haar normatieve bestemmingsfuncties in het individuele tijdelijk bestaan van haar menselijke dragers vervlochten.<sup>21</sup>

In het dierlijk lichaam zijn deze “sociale” vervlechtingen juist in een gedifferentieerde structuur vervat van typisch psychische instinctieve kwalificatie en biotische fundering. In dit enge - niet normatief gekwalificeerde - structurele kader zijn de mogelijkheden van de dierlijke activiteit in verhouding tot de menselijke uiterst beperkt.

De menselijke “acten” en handelingen, waarvoor het lichaam het tijdelijk structureel kader levert, zijn onmiddellijk betrokken op het geestelijk-religieuze centrum van heel het menselijk tijdelijk bestaan, dat deel heeft aan de religieuze wortelgemeenschap van het mensengeslacht. Alleen door haar bemiddeling worden alle individualiteitsstructuren van vóór-logische kwalificatie *ontsloten* en geactualiseerd in haar normatieve aspecten en op haar beurt actueel betrokken op het religieuze concentratiepunt van heel de tijdelijke kosmos. [mP056]

Dit impliceert, dat deze “acten” en handelingen niet van te voren in één enkele gedifferentieerde individualiteitsstructuur zijn besloten, doch in vrije menselijke keuze zich in een gehele reeks van normatief gekwalificeerde structuren kunnen verwerkelijken. Zo neemt bv. een gebed een andere individualiteitsstructuur aan in de kring van het gezin dan in de kring van een kerkelijke vergadering, een kenact een andere structuur in de kring van de wetenschap dan in een kring van de samenleving van typisch praktische bestemming, een verbeeldingsact een andere structuur in de kring van de kunst dan in een kring van politieke of technische aard, een wilsact een andere structuur in de sportbeoefening dan in een wetenschappelijk onderzoek, of in het bedrijfsleven. [mP051] [inlas begin]

Ik heb lang gezocht naar eventuele gedifferentieerde individualiteitsstructuren van typische normatieve kwalificatie in het menselijk lichaam zelf.

<sup>19</sup> [[mP049] lijkt niet helemaal goed aan te sluiten op [mP050]]

<sup>20</sup> De opvatting, die ik in mijn vroegere verhandelingen *Kuyper's wetenschapsleer* en *Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee* heb verdedigd, volgens welke de actstructuur van het lichaam typisch pistisch gekwalificeerd zou zijn, moet ik dus prijsgeven. Men kan niet zeggen, dat alle acten haar typische bestemmingsfunctie in het geloof hebben, al worden zij alle wel door de geloofsfunctie geleid.

<sup>21</sup> Hier vindt dus ook de rassenleer haar systematische plaats in de antropologie. Naar bloot-natuurwetenschappelijke gezichtspunten is geen houdbaar rassenbegrip op te stellen.

In de eerste plaats naar een typisch door de logische denkfunctie gekwalificeerde, in de hoop langs deze weg althans een *aanknopingspunt* voor de traditionele leer van de anima rationalis te ontdekken.

Het bestaan van zulk een typisch logisch gekwalificeerde lichaamsstructuur zou dan wel dat van verdere gekwalificeerde structuren in zich sluiten, waardoor dan tegelijk de mogelijkheid scheen geopend de “acten” naar typische lichaamsstructuren in te delen. Deze richting van mijn onderzoek bleek mij echter op een doodlopend spoor te brengen.

Zowel de theorie van de wetskringen (van de modale structuren) als die van de individualiteitsstructuren is in de wijsbegeerte der wetsidee aan gegevens van de integrale werkelijkheidservaring georiënteerd, zoals die zich in het licht van onze christelijke wetsidee onthullen.

Zonder ervaringsgegevens kan hier geen stap worden gedaan, wil men zich niet in een ijdel constructiespel verliezen. Welnu, ik meende aanvankelijk over enige ervaringsgegevens te beschikken, die het vervolgen van mijn onderzoek in de bedoelde richting schenen te rechtvaardigen. Gewezen kon bv. op het psychiatrisch beeld van de zgn. morele krankzinnigheid, waarbij het logisch denken en ook het logisch gevoel ogenschijnlijk normaal functioneren, terwijl daarentegen het sociale omgangsgevoel, het rechtsgevoel, het morele gevoel en geloofsgevoel fundamenteel blijken te zijn verstoord. [mP052] [vervolg inlas] Men zou dus geneigd kunnen zijn op deze grond een typisch logisch gekwalificeerde individualiteitsstructuur in het lichamelijk bestaan van de mens aan te nemen, die een interne soevereiniteit in eigen kring bezit tegenover de door latere normatieve functies gekwalificeerde.

Alvorens men echter op wetenschappelijke gronden tot het bestaan daarvan zou mogen besluiten, zou men over heel wat solider gegevens dienen te beschikken dan tot nu toe door de wetenschap aan het licht zijn gebracht.

Een wezenlijke individualiteitsstructuur moet zich, gelijk wij gezien hebben, in alle aspecten van de tijdelijke werkelijkheid op typische wijze uitdrukken. Men zou dus ook moeten beschikken over betrouwbare fysiologische e.d. gegevens, waaruit in het licht van onze wetsidee het bestaan van een typisch logisch gekwalificeerde structuur in het menselijk lichaam wetsidee zou zijn op te maken. Maar over zulke gegevens beschikken wij niet. Wel staat vast, dat de morele krankzinnigheid een zgn. fysiologische basis kan hebben in een trauma van de grote hersenen, maar typische centra daarin voor logische, juridische, morele en pistische functies zijn niet ontdekt. Wel is in de moderne fysiologie het vermoeden uitgesproken, dat de zenuwbanen, die de verschillende centra in de schors van de grote hersenen van eenzelfde hemisfeer onderling met elkaar verbinden (de zgn. associatievezels) in het bijzonder in dienst van de logische denkactiviteit zouden staan, omdat zij bij de mens, in tegenstelling tot het dier, zeer rijk ontwikkeld zijn. Maar dit vermoeden werd meer ingegeven door de traditionele opvatting van de mens als door het logisch denken gekwalificeerd wezen dan door de aard van het genoemde ervaringsgegeven.

Immers de associatiebanen in de grote hersenen zijn in tegenstelling tot de projectieve banen van de zintuighersenen<sup>22</sup> op heel de na-logische activiteit betrokken en volstrekt niet alleen op de specifiek logische processen. [mP053] [vervolg inlas]

De verdere onderzoekingen met betrekking tot de zgn. lokalisatie van de onderscheiden na-biotische functies in de grote hersenen, die sedert het in miskrediet geraken van Franz Josef Galls fantastische lokalisatietheorie, op experimenteel-wetenschappelijke grondslag werden voortgezet, hebben niet tot resultaten gevoerd, die aan de hypothese in zake het bestaan van gedifferentieerde, *typisch* normatief gekwalificeerde lichaamsstructuren voldoende steun zouden kunnen bieden. Men zou daartoe het bestaan van specifieke centra

<sup>22</sup> Vgl. S. Jelgersma, *Leerboek der Psychiatrie* (3<sup>e</sup> dr., Amsterdam 1926) I blz. 15 vlg.

voor de logische en na-logische functies moeten kunnen aantonen. Maar wat men op dit gebied heeft gevonden, biedt ons geen houvast. Al gelukte het bv. enigermate de taalfunctie<sup>23</sup> en wellicht ook de muzikaal-esthetische functie te lokaliseren, het bleef daarbij een onbeantwoorde vraag, in welke zin men deze lokalisatie had te verstaan, in hoeverre bv. bepaalde hersencentra *exclusief* met deze functies in typisch verband staan, dan wel of ze slechts *partiële* voorwaarden daarvoor zijn.

De continue samenhang van de hersencellen (neuronen) scheen veeleer ook fysiologisch op een ongedifferentieerde totaliteitsstructuur in het hogere organisme van het menselijk lichaam te wijzen. Bij dit alles dient bovendien rekening te worden gehouden met de functionele samenhang van hersenen en sympathisch-vegetatief zenuwstelsel met de klieren en hun interne secretie, waarbij tegelijk de enkaptische vervlechting van de vroegere structuren in de vierde lichaamsstructuur weer een grote rol speelt. Want de studie van de hormonen of prikkelstoffen heeft aangetoond, van hoe grote betekenis bepaalde endocriene klierafscheidingen zijn zowel voor het gevoelsleven als ook voor het functioneren in de normatieve aspecten.

Wat ten slotte mij er toe bracht de hypothese van gedifferentieerd-normatief gekwalificeerde lichaamsstructuren definitief prijs te geven, was de mij gebleken onmogelijkheid de menselijke “acten” naar gedifferentieerde *primaire* individualiteitsstructuren in te delen. [einde inlas] [mP054] [inlas begin]

Nu blijft intussen de vraag, wat aan de op zichzelf ongedifferentieerde vierde lichaamsstructuur als zodanig haar typisch tijdelijk totaliteitskarakter verleent. Dit laatste moet m.i. gezocht worden in de omstandigheid dat zij een *typische*, schoon op zichzelf ongedifferentieerde, *normatieve bestemming* heeft, als lichamelijke uitdrukkingsstructuur van de geest of de ziel. De volle religieuze individualiteit van de laatste drukt zich in het tijdelijk bestaan van de mens uit in datgene, wat men zijn “karakter” noemt.

Het karakter is de individuele uitdrukkingseenheid van het menselijk lichamenlijk bestaan in de normatieve structuur van de acten en handelingen. Maar het is even plastisch als de lichaamsstructuur, waarbinnen het de menselijke individualiteit tot tijdelijke uitdrukking brengt en het is op allerlei wijzen vervlochten in samenlevingsstructuren als geslacht, familie, gezin, ras, natie, kerk en school enz. enz.

Dat het karakter als tijdelijke uitdrukkingseenheid niet zelf geestelijk, maar *lichamelijk* (in de steeds door ons bedoelde zin) is, blijkt o.m. hieruit, dat het somatisch erfelijke eigenschappen (zgn. karakterradijalen) vertoont, die zowel in de normatieve als vóór-normatieve aspecten fungeren en in enkaptische binding ook temperamentseigenaardigheden bevat, die met de biotisch- en psychisch gekwalificeerde lichaamsstructuren ten nauwste samenhangen.<sup>24</sup> Met name het onderzoek naar de karaktereigenschappen van de eenenige tweelingen heeft het lichamenlijk hereditair zijn van karaktereigenschappen boven twijfel vastgesteld.

De lichamenlijke uitdrukkingsstructuur waarbinnen het karakter in zijn individuele subjectiviteit fungeert, vertoont een grote differentiatie van karaktertypen, die het algemeen-menselijke in een grote verscheidenheid divergeren.

<sup>23</sup> De ontdekking van het zgn. akoestische (Wernickse) centrum, waarmee de taalfunctie in nauw verband staat, is overigens zeer belangrijk. Wordt het aangetast, dan ontstaat “woorddoofheid”: men hoort wel de woorden, maar verstaat ze niet meer in hun zin. En dit is wel een doorslaand bewijs tegen de aristotelisch-thomistische leer inzake de onafhankelijkheid van de eigenlijke rede-activiteit van de lichaamsorganisatie. Niet de zinnelijke gewaarwording, maar juist de redelijke zinvatting is hier in het geding.

<sup>24</sup> De vooral sinds Kant gemaakte *scheiding* tussen temperament en karakter hangt samen met het dualistisch grondmotief van “natuur” en “vrijheid” en is dus op ons standpunt onaanvaardbaar. Wij erkennen wel een *onderscheiding* in onze leer van de individualiteitsstructuren, maar het “karakter” is toch niet zuiver-normatief te vatten.

Gelijk het enkaptisch structuurgeheel van het menselijk lichaam zich in zgn. *constitutietypen* openbaart (de uitdrukking is van Kretschmer). [einde inlas]

Het belangrijkste is echter dat het individuele centrum van de acten en handelingen, de menselijke ziel of geest, principieel iedere tijdelijke individualiteitsstructuur *te boven gaat*. [mP055] [inlas begin]

Men late zich dus niet op een dwaalspoor brengen door het verschijnsel van de zgn. splitsing in de persoonlijkheid, gelijk dit bv. uit hypnotische toestanden en uit het psychiatrisch beeld van de schizofrenie bekend is. Dit verschijnsel betreft nauwjsbaar de *lichamelijke structuur* van de menselijke persoonlijkheid. Het is zelfs in de hersenen te lokaliseren.

Bij de schizofrenie openbaart het zich in een desorganisatie van de laatste lichaamsstructuur, in een uiteenvallen en versimpelen van de bewustzijnsfuncties, een proces, dat meestal in dementie eindigt. Zo ontstaat in het tijdelijk bewustzijn van de zgn. geesteszieke een dubbel persoonlijkheids*beeld* als in een gebroken spiegel. Maar daaruit is uiteraard niet af te leiden, dat de persoonlijkheid in haar *geestelijk centrum* zelf gesplitst en van tijdelijk karakter zou zijn. Niet de “ziel” zelf, maar slechts haar tijdelijke functionering in het lichaam is gedesintegreerd. [einde inlas]

Daarmee is iedere poging, deze ziel als een typisch door het logisch denken gekwalificeerde “substantie” te vatten, bij de wortel afgesneden. De eeuwigheid is gelegd in het menselijk hart. Zijn geest gaat de tijd te boven, doch *drukt zich slechts uit* in heel het tijdelijk lichamelijk bestaan, waarin hij typische individualiteitsstructuren moet aannemen.

Zijn onmiddellijke uitdrukking in de tijd is de vierde individualiteitsstructuur van het menselijk lichaam, de structuur van de “acten” en handelingen, die steeds door de geloofsfunctie geleid worden, ook al kan men niet zeggen, dat zij noodzakelijk *typisch pistisch gekwalificeerd* zijn (wat bv. wel het geval is bij [mP057] typisch *kerkelijke* verrichtingen).

Deze uitermate plastische structuur drukt het menselijk stempel op heel het tijdelijk menselijk lichaam, waarvan de vroegere structuren immers enkaptisch in de laatste fungeren. Zij verleent het een geestelijk *uitdrukkingsvermogen*, dat aan geen enkele andere primaire drager van tijdelijke werkelijkheid als zodanig eigen is. En zij bindt het in eenzijdige afhankelijkheid aan de ziel of de “geest” van het menselijk bestaan, zodat bij verbreking van deze band onherroepelijk de lichamelijke dood intreedt, waarin de gehele enkaptische structuur van het menselijk lichaam zich ontbindt en de elementaire fysisch chemisch gekwalificeerde structuur, die slechts in de *zinnelijke vorm of de gestalte* van het menselijk lichaam in de hogere structuren vervlochten was, zich vrijmaakt.

Het lichaam wordt dan “een lijk”, aan de vrije werking van de fysisch-chemische ontbindingsprocessen overgeleverd, doch ook zo geen abstracte “materie”, omdat het in objectfunctie blijft fungeren in alle latere (ook in de normatieve) aspecten van de werkelijkheid. De menselijke aard reserveert zich ook dan nog in de zinnelijke vorm van het skelet, die niet in de eerste of elementaire structuur, maar slechts in het enkaptisch structuurgeheel van het menselijk lichaam zijn oorsprong vindt.

De lichamelijke dood treedt naar de tijdelijke orde in, zodra het in enkaptische structuurvervlochten opgebouwde lichaam in haar biotisch gekwalificeerde structuur wordt getroffen. Want dan kunnen ook de derde en vierde structuur zich niet handhaven, omdat zij eenzijdig in de tweede *gefundeerd* en in de lichaamsvorm met de laatste vervlochten zijn.

Maar de wezenlijke *eenheid* van het lichaam schuilt niet in zijn zinnelijk waarneembare *vorm* of *gestalte*, die slechts het knooppunt van de structuurvervlochteningen is, maar in zijn band aan het boventijdelijk centrum, aan de menselijke ziel of geest. [mP058]

Mag men nu althans niet de “acten” - in tegenstelling dan tot de menselijke handelingen - tot de interne sfeer van de ziel rekenen zodat zij als zodanig geen “lichamelijk” karakter zouden dragen?

Het is duidelijk, dat een dergelijke opvatting nog geheel beheerst is door de traditionele tegenstelling van “materie” en “geest”, die met de Schriftuurlijke opvatting van de ziel als religieus centrum van *heel* het tijdelijk bestaan van de mens geen rekening houdt.

Zij is in strijd met de gehele structuur van de tijdelijke werkelijkheid. De “acten” als kennen, willen, begeren, zich verbeelden, zich herinneren enz. enz., die tot in de sfeer van het zgn. *onbewuste* of *onderbewuste* blijken door te werken, onderscheiden zich niet, gelijk de moderne fenomenologie leert, hierin van de “naar buiten geprojecteerde handelingen”, dat zij slechts “intentioneel” op de lichamelijke werkelijkheid gericht zijn, *zonder dat zij zelf een lichamenlijk karakter zouden bezitten*. Want zij zijn naar haar gehele uitdruktingsstructuur in de tijdelijke werkelijkheid, en ons gehele lichaam is daarbij in *interne actie*, ook in haar fysisch-chemisch gekwalificeerd substraat.

Zonder energieverbruik is geen ken- of wils-, begeerte-, verbeeldingsact of welke andere ook mogelijk.

De “acten” fungeren in *alle* aspecten van de tijdelijke werkelijkheid en maar niet alleen in het gevoelsaspect en de daarop volgende. *In haar is de “ziel” actueel in het lichaam werkzaam, en slechts in het lichaam heeft de ziel het vermogen tot deze acten*, in zoverre nl. de laatste zich in tijdelijke modale aspecten differentiëren. Maar zij *komen* niet uit het lichaam voort, maar uit de menselijke ziel, als geestelijk centrum, dat zich in haar *uitdrukt* en waarin zij in haar geestelijke zin en worteleenheid verborgen en samengevat zijn.

Men kan de acten m.a.w. nòch “zuiver lichamenlijk” nòch “zuiver geestelijk” vatten. Zij zijn *beide* in onverbreekelijke samenhang en juist daarom dragen zij een *typisch menselijk* karakter en drukken eerst zij het menselijk stempel op het lichaam. [mP059]

Naar de *tijdelijke orde* bezien is het menselijk lichaam haar drager, naar de *geestelijke, religieuze* orde bezien, is dit de menselijke ziel.

Slechts op het Schriftuurlijk-christelijk standpunt is hier de ware stand van zaken te vatten.

Zolang men zijn vaste grond blijft zoeken in de autonomie van de rede op wijsgerig gebied, zullen de dialectisch-religieuze grondmotieven, die dit geloof beheersen, het wijsgerig denken er beurtelings toe voeren de menselijke “acten” “materialistisch” dan wel zuiver “idealistisch” te interpreteren.

En voor beide polaire opvattingen, waartussen weer bemiddelende kunnen optreden, zal de ervaringswerkelijkheid dan schijnbaar aanknopingspunten bieden.

Tegenover het schijnbaar zo sterke argument van “idealistische” zijde, dat de “acten” als interne werkzaamheid van de “ziel” geen ruimte innemen en niet tel-, meet- en weegbaar zijn, zal het moderne materialisme steeds weer zijn natuurwetenschappelijke experimenten blijven stellen, die aantonen, dat zelfs de denk- en wilsacten zich onder fysisch aspect in chemische stromen in de hersenen openbaren, die wel degelijk tel-, meet- en weegbaar zijn. En het zal steeds dit ervaringsfeit kunnen aanvoeren, dat zonder basis in zenuwstelsel en hersenen ons geen enkele menselijke zgn. zielsactiviteit in het tijdelijk leven bekend is. Daartegenover moge dan weer de idealistische opvatting beproeven haar tegenstandster kennistheoretisch te weerleggen. Maar de geschiedenis van het wijsgerig denken leert, dat nog nimmer een materialistische conceptie van de menselijke acten zich voor kennistheoretische argumenten heeft gewonnen gegeven en dat deze alleen overtuigingskracht hebben voor hen, die het materialistisch standpunt verwerpen. Begrijpelijk, want achter iedere [mP060] kennistheorie en in het algemeen achter ieder wijsgerig stelsel schuilt een wetsidee, die de gehele theoretische kijk op de structuur van de menselijke kennis en op die van de gehele werkelijkheid beheerst, en die zelf door boven-theoretische, religieuze motieven bepaald is.

De schijnbare overtuigingskracht van de “puur-geestelijke” opvatting van de menselijke acten, waardoor deze opvatting zich steeds weer in haar relatief recht tegenover de materialistische moest geldend maken, schuilt in het feit, dat de “acten” zich in haar eigenlijke aard in het geheel niet uit de fysisch-chemische functies van zenuwstelsel en hersenen laten verklaren en dat zij van een geestelijk centrum uitgaan, dat ieder, die niet vertheoretiseerd is in zijn bewustzijn, en niet tot een primitief “natuurgeloof” is afgevallen, als onherleidbaar tot de lichamelijke werkelijkheid moet erkennen. Maar deze opvatting ontbeerde de *integrale* totaliteitsidee, welke alleen de Schriftuurlijke scheppingsleer aan de wijsbegeerte kan bieden. Zij bleef steken in een dualisme van “materie” en “geest”, dat van de “geest” een theoretische abstractie uit de tijdelijke werkelijkheid maakte en daardoor ook de “acten” slechts in theoretische abstractie van de vóór-psychische aspecten liet gelden. [mP061]

Aristoteles zocht de eigenlijke zelfstandige geestelijke activiteit in de *denkact*, die ook aan de wilsactiviteit eerst het “geestelijk” karakter zou opdrukken. Deze denkact zou als zodanig in beginsel volkomen onafhankelijk zijn van het materiële lichaam en zijn zintuigelijke organisatie, maar, gelijk wij zullen zien, evenzeer van de individuele “ziel”.

De grote Griekse denker was in de laatste periode van zijn wijsgerige ontwikkeling tot het inzicht gekomen, dat in het individuele menselijk bestaan het materiële lichaam en de “anima rationalis” niet twee zelfstandigheden of substanties kunnen zijn, maar dat de ziel slechts de substantiële “vorm” van het lichaam is, die als zodanig slechts *in* het lichaam kan werkzaam zijn. Deze opvatting kwam tot pregnante formulering in de stoute, ook door Thomas van Aquino overgenomen, uitspraak, dat de “ziel” niets anders is dan het “lichaam in actualiteit” (*corpus in actu*).

Men moet hierbij bedenken, dat Aristoteles ook een “plantenziel” (*anima vegetativa*) en een “dierenziel” (*anima sensitiva*) aannam en ook voor deze zijn hierboven vermelde uitspraak liet gelden.

Binnen het kader van het Griekse vorm-materiethema was deze opvatting een inderdaad bewonderenswaardige poging, om de metafysische dichotomie in het tijdelijke bestaan, welke door dit dualistisch grondthema geëist werd, voor de “samengestelde substanties” te boven te komen. Denkt men haar door, dan komt men tot de conclusie, dat reeds Aristoteles de “anima rationalis” in de eigenlijke actstructuur van het menselijk lichaam moet hebben gezien. [mP062]

Ware dit inzicht gedragen en bevrucht geweest door een idee van de ziel in haar integrale, *Schriftuurlijk-geestelijke* zin, dan zou het inderdaad de antropologie in hoge mate hebben verrijkt. Aristoteles vereenzelvigde echter de menselijke ziel met de “anima rationalis” als “vorm” van het menselijk lichaam en kon dus geen individueel voortbestaan van de eerste na aflegging van het lichaam erkennen. De individuele “acten” zijn volgens hem niet acten van de ziel, maar van de individuele *mens*. Daar de mens nu als “samengestelde substantie” niet buiten het lichaam kan bestaan, kan ook de ziel als “vorm” van het laatste niet voortbestaan na de dood. De *mens* kan dus ook niet meer *denken* na aflegging van het lichaam. Het denken van deze bepaalde mens is van het bestaan van die mens afhankelijk.<sup>25</sup>

Intussen kon de Griekse denker krachtens zijn uitgangspunt en religieus grondthema de *denkactiviteit als zodanig*, die volgens hem immers van *goddelijk karakter* was, niet aan het materieprincipe in het proces van worden en vergaan uitleveren. De godheid is bij hem de zuivere denkactualiteit, de “zuivere vorm”, die voor alle vermenging met de “materie” gevrijwaard is. Daarom kon hij ook in de “anima rationalis” het eigenlijk *beginsel* van de denkactiviteit niet van het materiële lichaam afhankelijk maken. Het dualistisch grondthema moest zich dus tenslotte ook weer in de opvatting inzake de verhouding van ziel en lichaam geldend maken. Zo ontstond een ware crux in de aristotelische zielsopvatting, en zijn rijpe

<sup>25</sup> De Anima I, 4, 408b 24-29.

geschriften *De generatione animalium* en *De anima* leggen rijkelijk getuigenis af van de [mP063] denkwerkzaamheid van een algemene geest.

Doordat nu echter Thomas dit onderscheid tussen ziel en geest weer opheft en de argumenten welke Aristoteles gaf voor de zelfstandigheid van de laatste op de eerste overdraagt, verweekelt hij zich in nog veel scherpere antinomieën dan zijn Griekse leermeester.

Want Thomas moet nu de “redelijke ziel” als “actstructuur van het lichaam” (“het lichaam in actualiteit”) tegelijk verzelfstandigen tot een substantie, die geheel onafhankelijk van het lichaam bestaan kan.

In deze tegenstrijdigheid althans was Aristoteles niet vervallen. Bij hem bleef slechts de verhouding tussen de individuele denkact van de uit ziel en lichaam samengestelde mens en de denkactiviteit van de algemene geest in een antinomie verstrikt. Doordat immers de denkactiviteit als zodanig door hem niet tot een innerlijke functie van de “*anima rationalis*” wordt gerekend, en dus eigenlijk ook niet gezegd kan worden, dat de *mens* denkt, maar slechts de “geest” in hem, wordt tegelijk de gehele opvatting van de “*anima rationalis*” als vormoorzaak van het lichaam weer impliciet opgeheven.

De “*anima rationalis*” vindt immers haar centrum in de denkactiviteit en zij is alleen *daardoor* als “intellectuele ziel” van de planten- en dierenziel [mP064] onderscheiden. Maar hoe nu, wanneer de eigenlijke denkactiviteit niet uit de ziel zelf, maar uit een algemene geestessubstantie stamt? Dan blijft datgene, wat haar juist moet kwalificeren, *innerlijk vreemd* aan de *anima rationalis*. Dit was de crux van de aristotelische zielstheorie, veroorzaakt door het dualistisch grondthema van “vorm” en “materie”.

Thomas tracht haar te ontgaan door de gehele *anima rationalis* op een afzonderlijke scheppingsdaad Gods terug te voeren. Terwijl dus volgens Aristoteles alleen de “*denkende geest*” als onsterfelijke en eeuwige substantie van buitenaf aan de mens wordt ingeplant, zou volgens Thomas dit met de “*redelijke ziel*” als zodanig het geval zijn en dan ten gevolge van een goddelijke scheppingsdaad, waarvan bij Aristoteles uiteraard geen sprake is.

Het “lichaam” wordt dan langs de weg van de natuurlijke generatie uit een ouderpaar gevormd en het *vormend* principe is dan eerst een plantenziel (*anima vegetativa*), en vervolgens een dierlijke ziel (*anima sensitiva*), die in aanleg in de lichaamsmaterie zelf besloten zijn.

Wanneer echter het lichamelijke organisme op deze wijze volledig is voorbereid, komt door goddelijke scheppingsdaad de “*anima rationalis*” van buiten af in dit lichaam in en heft de dierlijke ziel als zelfstandige vormoorzaak op,<sup>26</sup> gelijk de dierlijke ziel de in het zaad werkende vegetatieve opheft. Want iedere hogere vorm heeft de lagere als potentie in zich. De mens heeft dus geen aparte *anima vegetativa* en *sensitiva* naast de *anima rationalis*, maar de laatste bevat ook de vegetatieve en sensitieve vermogens in zich. [mP065]

In overeenstemming met Aristoteles<sup>27</sup> neemt Thomas aan, dat bij de levende wezens, die uit de coitus van man en vrouw geboren worden, het “actieve vormende” principe in het mannelijk zaad besloten is, maar dat de “materie” van de vrucht door de vrouw wordt geleverd.<sup>28</sup> De “vormende” kracht van het mannelijk zaad stamt uit de *ziel* van de verwekker, die in de geslachtsdaad er naar streeft iets voort te brengen, dat op hem lijkt. Maar, zo moeten wij opmerken, de menselijke verwekker heeft een *anima rationalis*. Hij heeft, gelijk wij zagen, geen aparte sensitieve en vegetatieve ziel. Wanneer dus de vormende kracht in het mannelijk zaad een vermogen is van de *redelijke* ziel van de verwekker, hoe kan zij dan in de lichaamsmaterie van de embryo als een louter vegetatieve, resp. sensitieve ziel werken? Ook

<sup>26</sup> S.Th. I, CXVIII, 2: “Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatura a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeeistentibus”

<sup>27</sup> *De Generatione animalium*, lib. 1 cap. 2 en 20

<sup>28</sup> S. Th. I qu. CXVIII art 1 ad 4<sup>um</sup>.



in haar vegetatieve en sensitieve “vermogens” blijft de anima rationalis volgens Thomas immers een *ondeelbare en eenvoudige eenheid*?

De grootste tegenstrijdigheid in Thomas’ gedachtegang blijft intussen de verzelfstandiging van de “redelijke ziel” als “actstructuur van het lichaam” tot een substantiële vorm, die afgescheiden van het lichaam kan bestaan. [mP066]

Zij is het onmiddellijk resultaat van de poging de aristotelische zielsopvatting aan de roomse kerkleer aan te passen. Het is immers een ook door Thomas onderschreven grondstelling van de aristotelische metafysica, dat in alle samengestelde substanties “vorm” en “materie” *geen bestaan op zichzelf kunnen hebben*. Thomas poogt echter de christelijke scheppingsleer met het vorm-materiethema te verzoenen. Maar deze poging moet mislukken omdat het Schriftuurlijk scheppingsmotief de radicale *tegenstelling* is van het grondmotief van het Griekse denken. In de augustijnisch-platonische opvatting past wel de leer van de anima rationalis als “substantie”. In de aristotelische leer van de ziel als “vorm” van het “materielichaam” is ze een contradictie.

Voor een wezenlijk reformatorische wijsbegeerte en theologie zijn beide concepties even onaanvaardbaar.

\*\*\*

Nadat wij aldus onze opvatting van de menselijke acten als wezenlijk *lichamelijke* uitingen van de geest tegen de meest gangbare tegenwerpingen hebben verdedigd, waarbij wij de gangbare opvattingen van het lichaam echter radicaal moesten afwijzen, hebben wij thans nader stil te staan bij de vraag, hoe wij ons de actstructuur van het menselijk lichaam hebben te denken. Alle vroegere lichaamstructuren bleken door een typische bestemmingsfunctie binnen een modaal aspect van de werkelijkheid gekwalificeerd te zijn.

Is zulks ook met de actstructuur het geval? Ik heb in publicaties van de laatste jaren wel terloops deze opvatting uitgesproken en in de geloofsfunctie de kwalificerende functie van deze structuur menen te ontdekken. [mP067]

Bij nadere overweging blijkt zich echter deze mening niet te laten handhaven en moet ik weer terugkeren tot mijn vroegere opvatting, dat ook het *tijdelijk* (lichamelijk) bestaan van de mens niet door een typische bestemmingsfunctie is bepaald.

Waren toch alle menselijke acten naar haar tijdelijke aard in een lichaamsstructuur van typisch pistische kwalificatie besloten, dan zouden zij ook alle het karakter van *typische geloofsacten* moeten dragen. Wat natuurlijk niet is vol te houden. De ware stand van zaken is veeleer deze, dat onze acten de meest verschillende gedifferentieerde structuren kunnen *aannemen*. Een theoretische denkact bv. is typisch *wetenschappelijk* gekwalificeerd door haar *theoretisch-logische* functie, al hebben wij te voren omstandig aangetoond, dat zij in deze functie niet kan opgaan, maar veeleer in *alle* aspecten van de werkelijkheid zonder onderscheid fungeert.

Een geheel andere gedifferentieerde structuur vertoont de verbeeldingsakte, waarin de kunstenaar de conceptie van zijn kunstwerk ontvangt. Deze act is ongetwijfeld esthetisch gekwalificeerd, gelijk ze in de gevoelsfantasie haar typische fundering vindt.

Maar zowel de denkact als de verbeeldingsakte kunnen ook geheel andere dan de beide hiervoor genoemde structuren aannemen, bv. in een denkgemeenschap van typisch politieke, resp. typisch kerkelijke, resp. typisch bedrijfseconomische aard.

Hetzelfde geldt van een wilsact. Zij kan de gedifferentieerde structuur aannemen van een typische *geloofsact*, maar zij kan ook een typisch *morele, historische, juridische* of andere modale kwalificatie vertonen. [mP068]

Wanneer dit alles zo is, dan kan de vierde lichaamsstructuur zelf niet een typische *modale* kwalificatie bezitten. Zij moet een zgn. *ongedifferentieerd* karakter dragen, hetgeen

ook geheel in overeenstemming is met de relatief ongedifferentieerde fysiologische opbouw van de associatieve velden van de grote hersenen, voor zover deze in de actstructuur van het menselijk lichaam fungeren. Wij hebben immers hierboven gezien, dat van een fysiologische differentiatie van de schorsvelden naar de onderscheiden modale normatieve functies in het actleven in strenge zin niet kan worden gesproken, omdat de “lokalisatie”, voor zover aan te tonen, hier toch slechts een relatief karakter draagt.

Hoe hebben wij dit ongetwijfeld merkwaardig ongedifferentieerd karakter van de hoogste lichaamsstructuur te verklaren, waardoor de laatste zich zo scherp van de drie lagere onderscheidt? De grond kan slechts hierin worden gezocht, dat de actstructuur van het menselijk lichaam een *uitdrukkingsstructuur* is, waarin de menselijke geest in zijn ondeelbare eenheid tot tijdelijke openbaring komt.

Iedere gedifferentieerde, d.w.z. door bepaalde modale aspecten van de tijdelijke werkelijkheid gekwalificeerde, individualiteitsstructuur, geeft een typische starre innerlijke begrenzing aan de activiteit, die zich in deze structuur afspeelt. De menselijke geest, die de gehele tijdsorde met al haar structuren te boven gaat, kan in de rijkdom van zijn lichamelijk uitdrukkingsvermogen niet tot een enkele *gedifferentieerde* structuur beperkt zijn. [mP069] Hij behoeft een uitermate plastisch en dynamisch uitdrukkingsveld in het menselijk lichaam, waarin hij zich *in religieuze vrijheid kan differentiëren* en daarom is ook het menselijk actleven in zijn drie grondrichtingen van kennen, zich verbeelden en willen niet in een gedifferentieerde, maar in een ongedifferentieerde lichaamsstructuur besloten.

Maar, zo zal men vragen, waar is dan de innerlijke eenheid van deze lichaamsstructuur te zoeken?

Het antwoord moet luiden: Juist in zijn normatieve bestemming als uitdrukkingsstructuur van de menselijke geest.

De actstructuur van het lichaam is de grensstructuur van het lichamelijk bestaan van de mens, waarin de principiële onzelfstandigheid van dit laatste ten aanzien van de ziel tot pregnante uitdrukking komt. Zij bestaat in een nauwe harmonische coördinatie van alle tijdelijke actfuncties, zowel die in de normatieve als die in de niet-normatieve aspecten, *in concentratie op het geestelijk centrum* en voorts in een hiërarchische normatieve ordening van het *bewuste* boven het *onbewuste* leven.<sup>29</sup>

Want dat het bewuste menselijk actleven diep geworteld is in een onderlaag van het onbewuste is sinds de opkomst van de zgn. “dieptepsychologie” niet meer in ernst te loochenen en evenmin, dat het zgn. diep- of obligaat onbewuste ook in de logische en nalogische aspecten fungeert, dat dus ook in deze laag van het menselijk leven denk-, verbeeldings- en wilsactiviteit plaatsvindt, die ons echter als zodanig niet rechtstreeks tot bewustzijn kan komen. [mP070]

De ontdekking van de onderlaag van het onbewuste onder de bewuste bovenlaag van het menselijk actleven was overigens tegelijk een nieuwe crux voor de traditionele dualistische, opvatting van “stoffelijk lichaam” en “denkende ziel”.

Weliswaar heeft de moderne psychologie, voor zover zij aan deze laatste opvatting vasthield, getracht het “zuiver psychonoom” karakter van het onbewuste te handhaven, maar zij deed zulks met behulp van een evidente *petitio principii*. Wanneer bv. Messer (*Psychologie*, 5<sup>e</sup> Aufl. 1934, S.345 ff.) betoogt, dat voor het bestaan van een “seelische Gesetzmässigkeit” noodzakelijk het werkelijk bestaan van een onbewuste onderlaag moet worden aangenomen, die een inherent bestanddeel van de zakelijke samenhang van de bewustzijnsinhouden vormt, maar waaraan buiten deze psychische samenhang geen aantoonbare werkelijkheid toekomt, dan maakt hij het zich veel te gemakkelijk, door de

<sup>29</sup> Men bedenke, dat wij hier over het *structuurprincipe* van het actlichaam spreken, niet over de subjectieve structuurverwerkelijking, die van de norm kan afwijken.

tegenovergestelde opvatting uitvloeisel van het materialistisch vooroordeel te noemen, dat “materiële” fysiologische processen bewuste “onstoffelijke zielsprocessen” zouden kunnen voortbrengen. De *petitio principii* van dit betoog springt immers in het oog. Zij laat zich aldus samenvatten: Wanneer de onstoffelijke zieleprocessen slechts “psychonoom” te verklaren zijn, dan moet ook het onbewuste, waaruit het “bewuste psychisch leven” opkomt, noodzakelijk een “zuiver psychonoom” karakter dragen. Maar juist het werkelijk bestaan van de “onstoffelijke ziel” in de zin van een abstract complex van tijdelijke actfuncties is in het geding.

En de ontdekking van het “onbewuste” heeft aan de [mP071] verheffing van deze abstractie tot een “werkelijk bestaande substantie” wellicht meer dan enige andere ontdekking de genadestoot gegeven. Het is immers uit de suggestieverschijnselen onomstotelijk gebleken, dat in de onbewuste onderlaag van het menselijk actleven de samenhang tussen de fysisch-chemische, biotische en na-biotische aspecten in de tijdelijke menselijke existentie nog veel inniger is dan in de bewuste bovenlaag.

Zo kunnen bv. door suggestie brandblazen aan het lichaam worden opgewekt, zij het al dat deze “blazen” spoediger kunnen genezen dan de op normale wijze veroorzaakten. Men denke ook aan de beroemde gevallen van “stigmatisering”. Wil men hierbij op het traditionele dualistisch standpunt niet in de omgekeerde fout vervallen de fysisch-biotische aspecten van het gebeuren uit het “zuiver psychische” te verklaren, dan zal men moeten erkennen, dat de gehele dualistische conceptie door deze feiten aan het wankelen is gebracht.

Wanneer de suggestie een “puur-psychonome” ingreep in het onbewuste actleven ware, dan zou zij ook slechts “puur-psychonome” werkingen kunnen hebben. Nu de feiten deze hypothese weerspreken, keert het gehele betoog van Messer zich tegen zijn eigen conceptie van de “ziel”. De verschijnselen hierboven bedoeld worden eerst verklaarbaar, wanneer men heeft ingezien, dat in ieder *werkelijk* proces de onderscheiden aspecten - met behoud van hun innerlijke eigeengeaardheid en eigenwettelijkheid - onverbrekkelijk met elkaar samenhangen. Ook de “suggestie” als *werkelijke* ingreep kan dus geen “zuiver psychisch” karakter dragen. [mP072]

Dat inderdaad van een *actstructuur* moet worden gesproken blijkt duidelijk, wanneer men kennis neemt van de psychosen, die in wezen ziekten van het menselijk actleven zijn.

Met name bij de schizofrenie verliest dit actleven geleidelijk zijn structuur van normatieve coördinatie en concentratie. De bewustzijnsfuncties versimpelen en vallen als het ware *uiteen* en tegelijk wordt de hiërarchische onderordening van het onbewuste onder het bewuste verbroken.

Daarmee gaat natuurlijkerwijze gepaard een verschijnsel dat men “de splitsing van de persoonlijkheid” noemt.<sup>30</sup> De *actstructuur* van het lichaam valt als het ware uiteen<sup>31</sup> en daardoor ziet de patiënt zijn persoonlijkheid als in een “gebroken spiegel”. Het denk-, verbeeldings- en wilsleven is niet meer op het geestelijk centrum van de menselijke persoonlijkheid geconcentreerd en verliest daarmee zijn normale samenhang. De patiënt spreekt over het subject van zijn acten, die hij niet meer op zijn ikheid kan betrekken, in de derde persoon. Vreemde primitieve, uit het onbewuste zich opdringende, symbolen spelen in de zgn. “autistische” gedachtewereld van de schizofreen een beheersende rol en men heeft opgemerkt, dat deze een verrassende gelijkenis vertonen met de symboliek in de kosmogonieën van de primitieve volken met dit verschil, dat ook moderne begrippen als dat van de elektriciteit e.d. er een rol in spelen.

<sup>30</sup> Deze “splitsing” kan men in voorbijgaande aard evenzeer in hypnotische toestanden waarnemen.

<sup>31</sup> Dit wil natuurlijk zeggen: de *actstructuur* in haar subjectieve verwerkelijking. Als *structuurprincipe* of *normatieve wet* blijft zij natuurlijk onaantast.

Maar dat de actstructuur van het menselijk lichaam geen gedifferentieerde is, wordt eveneens door de psychosen bewezen, want al zijn daarbij steeds de grote hersenen (en evenzeer de midden- en tussenhersenen volgens de nieuwere onderzoeken) betrokken, het is niet gelukt voor de verschillende psychotische vormen een [mP073] *typische* (gedifferentieerde) fysiologische basis in de hersenen te ontdekken.

De poging van Wernicke tot lokalisering van de psychosen is mislukt. Fysiologisch openbaren zij zich veeleer in diffuse aandoeningen over de gehele hersenen.<sup>32</sup>

In de actstructuur van het menselijk lichaam vervlecht zich het individuele menselijk bestaan tevens met de structuren van de menselijke samenleving, die als zodanig zonder uitzondering van typisch-normatieve kwalificatie zijn. Het zijn met name deze samenlevingsstructuren, waarbinnen de acten met haar projectie in de menselijke handelingen typisch gedifferentieerde structuren aannemen, maar deze structuren zijn (voor zover niet zelf van genotypische aard), voor haar van secundaire orde tegenover de primaire actstructuur, die als zodanig ongedifferentieerd is. Zij zijn slechts *variabiliteitstypen* van de acten, haar door het sociaal milieu opgedrukt. In haar grondrichtingen is het menselijk actleven volkomen plastisch en dynamisch en juist daarom instaat de meest uiteenlopende sociale structuren *aan te nemen*. Hetzelfde geldt van de geno- of stamtypen van het menselijk lichaam in zijn actstructuur: het ras, de stam en het geslacht. Het is typerend, dat voor zover een samenleving zich op genetische - zij het al ten dele fictief-genetisch - grondslag in stam- of geslachtsverband organiseert, ook deze organisatie een ongedifferentieerd karakter draagt. Zij kan in een primitieve verbandsvorm de meest uiteenlopende samenlevingsstructuren vervlechten.

In het dierlijk lichaam zijn de sociale vervlechtingen juist in een gedifferentieerde structuur vervat van typisch psychische instinctieve kwalificatie en biotische fundering.

In dit enge - niet normatief gekwalificeerde - structurele kader zijn de mogelijkheden van de dierlijke sociale activiteit in verhouding tot de menselijke uiterst beperkt.

Wanneer men nu dit alles overweegt, kan de vraag rijzen, of men de actstructuur van het menselijk lichaam *als zodanig* eigenlijk wel een *individualiteitsstructuur* noemen kan. Het antwoord moet beslist bevestigend luiden. De individualiteitsstructuur is, gelijk wij vroeger gezien hebben, in tegenstelling tot de modale structuur van de *aspecten* van de werkelijkheid, niets anders dan de typische structuur van een individueel geheel. [mP074]

Aan deze definitie voldoet de actstructuur van het menselijk lichaam volkomen. Zij is *typisch* voor het menselijk lichaam als enkaptisch geheel en drukt eerst het menselijk stempel daarop, doordat zij de typische tijdelijke *uitdrukkingsstructuur* is voor de menselijke geest.

Dit typisch stempel drukt zij ook op de objectief zinnelijke gestalte van de mens, waarin het enkaptisch structuurgeheel tot zinnelijk waarneembare uitdrukking komt: de opgerichte houding, de typische vorm van voorhoofd, schedel en kin, het menselijk oog met zijn bezielde blik, het geheel ontbreken van een (biotisch resp. psychisch gekwalificeerde) uitrusting van het lichaam voor de strijd om het bestaan enz. enz.: al deze typische morfologische kenmerken zijn door de actstructuur, als lichamelijke uitdrukkingsstructuur van de geest bepaald. Het is de actstructuur, die in haar plasticiteit aan het menselijk lichaam een geheel enig *geestelijk uitdrukkingsvermogen* verleent, dat aan het dierlijk lichaam geheel ontbreekt.

Maar ook aan de overige vereisten van een wezenlijke individualiteitsstructuur voldoet zij. Zij vertoont de gehele reeks van typische afdalingen van het menselijk *radicaaltype* tot de verste differentiëring in *stam-* (ras, volk, geslacht, familie), en *variabiliteitstype*. (nationaliteit, kerkelijk, politisch type enz. enz.)

<sup>32</sup> Jelgersma, *Leerboek der Psychiatrie I* (5<sup>e</sup> dr.) blz. 24.

De menselijke individualiteit, die in het kader van deze typen van de actstructuur tot openbaring komt, pleegt men het “karakter” van de mens te noemen.

Het “karakter” moet dus ten scherpste worden onderscheiden van het “hart” of de religieuze wortel van de menselijke existentie. Het is als zodanig niet van [mP075] *geestelijke* (religieuze), maar van *tijdelijk-lichamelijke* geaardheid, maar het is tegelijk de lichamelijke *uitdrukking*, van de geestelijke individualiteit van de mens, van de integrale ikheid als individueel religieus centrum van het menselijk bestaan.

Het karakter nu, dat ongetwijfeld *individueel* is, blijft ook in deze individualiteit geheel de plastische en ongedifferentieerde geaardheid van de actstructuur vertonen. Het heeft een *dieptelaag* in de onbewuste aanleg, aandriften en neigingen van de mens, die *aangeboren en hereditair zijn in lichamelijke zin*<sup>33</sup> en een *bovenlaag* in het zgn. *verworven* karakter, waarin uit de aangeboren karakteraanleg in zijn plastische structuur zich concrete karaktereigenschappen vormen in convergentie van aanleg en sociaal milieu. En het verworven karakter heeft tot taak de leiding over de aangeboren karakteraanleg te behouden.

De structuur van het karakter is van ongedifferentieerde *normatieve* kwalificatie, die onderscheiden karaktertrekken zijn daarin in normatieve zin *gecoördineerd* en *geconcentreerd* op het geestelijk centrum van de persoonlijkheid, maar deze structuur realiseert zich telkens op individuele wijze.

De bedoelde karaktertrekken zijn normatief gekwalificeerde disposities, of relatief duurzame normatieve tendensen, die een zekere speelruimte voor hun ontplooiing laten.

Men onderscheidt ze wel in “doelstrevende” *wils- of richtingdisposities* en *instrumentele* of [mP077] *bekwaamheidsdisposities* (“Richtung”- en “Rüstungsdispositionen” volgens W. Stern).<sup>34</sup>

Het is o.i. onjuist de laatste, waartoe men vooral de intellectuele disposities rekent, uit het “karakter” uit te schakelen en in “voluntaristische” lijn alleen de “wilsdisposities” er toe te rekenen.<sup>35</sup> Er bestaat een innige samenhang tussen de grondrichtingen van het menselijk actleven, welke ook in de structuur van het karakter niet valt te verwaarlozen. Dat *naar de tijdelijke lichamelijke orde van het menselijk bestaan* de drijvende impulsen ook tot ontplooiing van de intellectuele aanleg uit de “richtingsdisposities” van het karakter stammen valt niet te loochenen.

Maar een bepaalde intellectuele, of esthetische aanleg betekent tegelijk een bijzondere taak voor de karaktervorming en zijn ontplooiing is mede constituerend voor het individuele verworven karakter.

De voluntaristische opvatting van het karakter houdt steeds verband met de valse opvatting, die in de totaliteit van de “richtingstendensen” of “wilsdisposities” de diepste kern

<sup>33</sup> [mP076] [inlas begin] Hieraan staat natuurlijk niet in de weg de sinds Weismann vrij algemeen in de biologie aangenomen stand van zaken, dat de kiemcellen zich van meet af in de embryonale ontwikkeling van de overige lichaamscellen afzonderen en een van generatie tot generatie direct doorlopende, door Weismann zo genoemde *kiembaan* vormen, terwijl de individuele lichamen zich van deze kiembaan om zo te zeggen telkens afsplitsen, zodat de kiemcellen niet het product van het lichaam, maar veeleer omgekeerd het lichaam, waarin zij zich bevinden, het product van de kiemcellen van de vorige generatie zijn. Immers deze aangenomen stand van zaken zou er slechts op wijzen, dat ook de erfelijkheid van karakteraanleg tot het *stamtype* van het menselijk lichaam behoort, en niet uit de individuele lichamen van het ouderpaar te verklaren valt. Wat eigenlijk een vanzelfsprekende waarheid is. Aan de *lichamelijke geaardheid* van de overgeërfde karaktertrekken doet dit natuurlijk niets af. Overigens wordt Weismanns theorie principieel verworpen door de *neolamarckianen* zoals O. Hertwig (*Allgemeine Biologie* 6<sup>e</sup> und 7<sup>e</sup> Ausg. 1923), die aan de vererfelijkheid van verworven eigenschappen vasthouden en wel langs de weg van verandering van het idioplasma van de eicel, waarbij vanzelf de onafhankelijkheid van “soma” en “kiemplasma” vervalst. Maar de laatste opvatting vindt, gelijk wij zullen zien, geen steun in de feiten. [einde inlas]

<sup>34</sup> *Die menschliche Persönlichkeit* (1918). Vgl. August Messer *Psychologie* (5<sup>e</sup> Aufl. 1934) S. 31.

<sup>35</sup> Zo bv. W. Stern, a.w., Th. Ziegler, *Das Gefühl* (2<sup>e</sup> Aufl.) S.300, Ebbinghaus, Jerusalem - *Lehrb. der Psychologie* (4<sup>e</sup> Aufl. S. 205), Messer, a.w. S. 31 en vele anderen.

van de menselijke persoonlijkheid zoekt.<sup>36</sup> De diepste wortel en drijfkracht van het menselijk leven ligt echter nòch in de wils-, nòch in de intellectuele karakterdisposities, maar in het “hart”, in de “geest” in zijn religieuze, Schriftuurlijke zin. [mP078]

Daarom ligt ook alle karakterstudie op de *grenzen* van de wetenschap, omdat het menselijk karakter naar de religieuze orde, geworteld is in een geestelijke bodem, die slechts door de goddelijke Woordenopenbaring aan onze kennis ontsloten wordt. Het is nu zo gesteld, dat in de normatieve structuur van het karakter ook de “disposities” van de lagere lichaamsstructuren in enkaptische binding fungeren. Zo is in het karakter vervlochten het “temperament” als het geheel van de psychisch (door emotionele gevoelsfactoren) gekwalificeerde disposities, in het temperament vervlechten zich weer de typisch biotisch gekwalificeerde disposities (speciaal die op het gebied van het seksuele leven) en de fysisch gekwalificeerde (als de bewegingsenergie in het “tempo” van een persoon). Het karakter fungeert dus ook in de vóór-psychische aspecten van het lichaam. En het drukt zich ook *morfologisch* uit in de gehele lichaamsgestalte, een stand van zaken, die in het bijzonder in Kretschmers typenleer aandacht heeft gevonden.<sup>37</sup>

Uit dit alles vloeit reeds voort, dat van een scherpe scheiding van *karakter* als zuiver normatieve structuur van de menselijke persoonlijkheid en *temperament* als “natuur”aanleg geen sprake kan zijn.

Deze scheiding, die vooral in Kants antropologie is doorgevoerd, wordt geheel beheerst door het dialectisch grondmotief van “natuur” en “vrijheid”, maar beantwoordt niet aan de structuur van de werkelijkheid. *Het “karakter” is niets anders dan de uitdrukking van de geestelijke individualiteit van de mens binnen het door de actstructuur gekwalificeerde enkaptisch geheel van het menselijk lichaam.* Het fungeert als zodanig in alle aspecten van de tijdelijke werkelijkheid. [mP079]

Zijn lichamelijke geaardheid is niet te loochenen, wanneer men bedenkt, dat ook de normatieve aanlegfactoren, die in de gangbare opvatting “geestelijk” worden genoemd, en niet slechts de biotisch-psychische, *erfelijk* zijn en in de erfactoren (“genen”) van de gameten (geslachtscellen) worden overgedragen.<sup>38</sup> In het bijzonder het onderzoek van de een-eiige tweelingen (denk aan de gebroeders Bach, de gebroeders Piccard enz. enz.) heeft van deze erfelijkheid een indrukwekkend beeld gegeven. De overeenstemming in potentiële karakterkenmerken (karakterradicalen) bleek hierbij zelfs zó frappant, dat men bij eenzijdige accentuering van de hereditet in een zgn. nativistische opvatting verviel, die de plasticiteit, de vormbaarheid, van het karakter principieel loochende. Zulk een opvatting staat echter gelijk met de *loochening van de normatieve actstructuur van het karakter* en is in strijd met de feiten. Het zijn altijd slechts “disposities”, die worden overgeërfd.<sup>39</sup> De hypothese van Lamarck in zake de vererfelijkheid van verworven eigenschappen is door het moderne, op de onderzoeken van Gregor Mendel en Wilhelm Johanssen gebaseerde, erfelijkheidsonderzoek als onbewezen verworpen. Ook bij de een-eiige tweelingen is de invloed van het milieu en de gehele karaktervorming op de individuele karaktereigenschappen gebleken, zij het al, dat de intellectuele aanleg minder plastisch bleek dan de emotionele en wilsgenueit. Geen enkele karakter“dispositie” is volstrekt in haar ontwikkeling

<sup>36</sup> Aldus ook Messer t.a.p., die echter vlak na deze voluntaristische stelling weer de uitspraak doet: “Die Gesamtheit der Richtungs- und (ik cursiveer) Rüstungs-dispositionen (bezw. der “dauernden Einstellungen”, wie Marbe sie nennt) macht die “Entelechie” die “Struktur” aus, die also den Kern der “Person” bildet”.

<sup>37</sup> Dit is natuurlijk niet in strijd met onze vroegere stelling, dat in de lichaamsvorm de verschillende structuren vervlochten zijn. Ook in een beeldhouwwerk wordt het marmer, dat als zodanig een fysisch-chemisch gekwalificeerde structuur heeft, tot uitdrukkingsmateriaal voor de esthetische conceptie, maar alleen in de *vorm* van het kunstwerk.

<sup>38</sup> Hier te lande hebben vooral de onderzoeken van Heymans en Wiersma de erfelijkheid van de zgn. “geestelijke” aanlegfactoren bevestigd.

<sup>39</sup> Vgl. B. Bavinck, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, (5<sup>e</sup> Aufl.1933) S.439.

gedetermineerd. Iedere karakterdispositie stelt een normatieve vormingstaak aan de mens en in de concrete *vorm* van het “verworven karakter” vervlechten zich weer aanleg en sociaal milieu. Men kan slechts dit zeggen, dat de dispositie de speelruimte voor de karaktervorming bepaalt.

Er zijn verschillende pogingen ondernomen, om de onderscheiden *karakterttypen* wetenschappelijk te benaderen. Zo heeft de Duitse geleerde Eduard Spranger in zijn bekend en herhaaldelijk herdrukt werk *Lebensformen* (2<sup>e</sup> dr. 1914) getracht een zuiver “geesteswetenschappelijke” typologie te geven, waarbij de karakterttypen zich zouden differentiëren naar bepaalde normatieve aspecten, die volgens hem gefundeerd zouden zijn in verschillende “cultuurwaarden”. [mP080]

Hij ging daarbij na, welk typisch karakter het persoonlijk “geestesleven” aanneemt, wanneer aan een van deze waarden de beheersende plaats daarin wordt toegekend.

De uit zulk een “waarde” resulterende normen zouden als innerlijke drijfveren de gehele levenshouding van een persoon bepalen, ook zonder dat zij hem steeds tot bewustzijn komen, en aan deze houding een bepaald stempel opdrukken. Zo kwam Spranger tot de onderscheiding van zes “levensvormen”, die van de theoretische, economische, esthetische, sociale, “religieuze” en de machtsmens.

Een dergelijke typologie houdt echter geen rekening met de grondstructuur van ieder menselijk karakter: de *actstructuur van het menselijk lichaam*, die, gelijk we zagen, nimmer door een gedifferentieerde normatieve functie kan zijn gekwalificeerd. Zij kan hoogstens een zeker inzicht geven in bepaalde variabiliteitstypen, welk een karakter kan aannemen in bepaalde gedifferentieerde samenlevingsstructuren<sup>40</sup> als die van de wetenschap, van de kunst, het bedrijf, de kerk, de staat enz. De *innerlijke* karakterstructuur is op deze wijze echter nimmer te benaderen. Want deze structuur is een *lichaamsstructuur* als uitdrukkingsveld voor de menselijke *geest* en zij is als zodanig noodzakelijk *ongedifferentieerd* in de vroeger door ons besproken zin. Ook in de gedifferentieerde samenlevingskringen zal tenslotte het individuele karakter zich in zijn *innerlijke* aard geldend maken. De zgn. “economische”, sociale, de “theoretische” of de machtsmens zijn tenslotte nog geen innerlijke *karakterttypen*, maar hoogstens “*milieutypen*”, [mP081] die het radicaaltypen en de genetische stamtypen van het menselijk karakter vooronderstellen.

Daarmee is het onderzoek van de variabiliteitstypen of “sociale milieutypen” uiteraard niet als minder belangrijk gekwalificeerd. Mijn bezwaar gaat alleen tegen een zgn. geesteswetenschappelijke onderzoeksmethode, die wijsgerig beheerst wordt door een onschriftuurlijke opvatting van de menselijke “geest” en daardoor in wezen de *lichamelijke* existentie van de mens dichotomisch of ook wel trichotomisch uiteenbreekt in “materielichaam” en “geest”, resp. in “lichaam”, “ziel” en “geest”.

De antropologische studie van de karakterttypen en van de individuele karakters staat nog in de kinderschoenen en het is nog volkomen voorbarig hier reeds van vaststaande wetenschappelijke resultaten te spreken.

Belangrijke en vruchtbaar gebleken inzichten zijn ongetwijfeld in verschillende moderne typologieën als die van de psychiater Ernst Kretschmer en de psycholoog E.R. Jaensch geopend, die beide grote aandacht hebben besteed aan de samenhang van lichaamsbouw en karakter, ofschoon bij Kretschmer eigenlijk meer van het temperament dan van het karakter sprake is. Daarbij blijkt echter tevens de volstrekte noodzakelijkheid van een wijsgerig inzicht in de [mP082] eigenlijke structuur van het menselijk karakter en in de verhouding tussen “lichaam” en “ziel”.

<sup>40</sup> Spranger merkt zelf op, dat hij in zijn “levensvormen” geen “fotografieën van het werkelijk leven” geeft, maar “zeitlose Idealtypen”, die als Schemata oder Normalstrukturen an die Erscheinungen der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit angelegt werden sollen.”

Kretschmer ging bij zijn onderzoeken naar de samenhang van lichaamsbouw en karakter uit van een psychiatrisch gezichtspunt: de typische correspondentie van de manisch-depressieve vorm van psychose met het zgn. pyknisch (dikke) type en van de schizofrenie met het zgn. asthenisch (“leptosoom” of magere) en athletisch (gespierde) type van lichaamsbouw.

Jaensch ging uit van een psychologisch gezichtspunt: de zgn. “eidetische” aanleg bij kinderen, bestaande in het vermogen figuren of dingen, die men korte tijd beschouwd heeft - na hun verwijdering - met zinnelijke duidelijkheid op een zinnelijke achtergrond in de blik vast te houden. Hij onderscheidde daarbij twee eidetische typen, een zgn. T-type, waarbij de zinnelijke voorstellingsbeelden slechts een geringe samenhang (integratie) met het overige “zieleleven” vertoont en een zgn. B-type, waarbij deze samenhang juist in sterke mate aanwezig is. Aan deze typen van zinnelijke aanschouwing zouden nu ook typische lichaamseigenschappen beantwoorden.<sup>41</sup>

Zowel Kretschmer als Jaensch trachten vanuit deze resultaten van hun vakwetenschappelijk onderzoek tot een antropologische typenleer te komen. Maar het is duidelijk dat hierbij de grenzen van de vakwetenschap overschreden worden en dat een wijsgerige totaalvisie op de structuur van de menselijke persoonlijkheid de typologische theorie in haar grondslagen beheerst. De vraag is slechts: *welke wijsgerige visie*? [mP083]

Zo wordt bv. Kretschmers begrip van het “karakter” geheel beheerst door zijn opvatting van “lichaam” en “ziel”. Hij onderscheidt het karakter scherp van de “constitutie”, waaronder hij verstaat het geheel van alle individuele eigenschappen, die op vererving berusten, d.i. genotypisch verankerd zijn. Dit constitutiebegrip noemt hij “ausgesprochen psychophysisch, gesamtbiologisch, auf das Ineinander von Körperlichen und Psychischen gerichtet”.<sup>42</sup> Het begrip karakter daarentegen is volgens hen van “zuiver-psychologische” aard. Hieronder verstaat hij het geheel van alle affectief-wilsmatige reactiemogelijkheden van een mens, zoals zij in de loop van zijn levensontwikkeling zijn ontstaan, derhalve uit erfelijke aanleg en uit alle exogene (van buiten komende) invloeden: lichamelijke invloeden, psychische opvoeding en “belevingssporen”.

Het begrip karakter abstraheert dus, zoals Kretschmer zegt, van de “lichamelijke correlaten” terwijl het anderzijds de exogene factoren, in het bijzonder de resultaten van opvoeding en milieu als gewichtig bestanddeel in zich sluit, terwijl deze factoren aan het constitutiebegrip in wezen vreemd zijn.<sup>43</sup> Hier wordt dus toch weer de “ziel” in de traditionele zin van het complex van de psychische en na-psychische functies tegenover het “lichaam” in de zin van het complex van de vóór-psychische functies gesteld. [mP084]

Als bemiddelaar tussen het “zuiver-psychische” karakter en het “lichaam” fungeert dan het “temperament”, dat intussen in de onderzoeken van Kretschmer vrijwel geheel de plaats van het “karakter” inneemt.

Onder “temperamenten” verstaat hij dat deel van het psychische, dat mede langs humorale (bloedchemische) weg, met de lichaamsbouw in correlatie staat en gevoelstonen gevend, remmend en aandrijvend in het “Triebwerk der seelischen Apparate” ingrijpt. Het temperament zou zijn “lichamelijk correlaat” vinden in het apparaat van de hersenklieren.

De eigenlijke actstructuur van het karakter als wezenlijke lichaamsstructuur is hier dus niet gezien, omdat de traditionele dualistische opvatting van “lichaam” en “ziel” zulks belet.

En wat hier voor de kijk op het karakter geldt, geldt voor de gehele antropologie. [mP085]

<sup>41</sup> Ook Kretschmer heeft aan de aanschouwings- en voorstellingstypen aandacht gewijd. Hij ziet deze typen primair bepaald door de verschillende temperamentstypen (a.w. S.289).

<sup>42</sup> *Körperbau und Charakter Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten* (15<sup>e</sup> en 16<sup>e</sup> verbesserte und vermehrte Aufl. Berlin 1942) S.287.

<sup>43</sup> a.w. S.288.



Ik heb nu in het bovenstaande slechts willen aantonen, dat de wijsbegeerte der wetsidee ook op antropologisch gebied tot een *reformatie* van het wijsgerig denken moet leiden, omdat zij het Schriftuurlijk grondthema handhaaft zonder compromissen met de dialectische thema's van het onscriptuurlijk denken.

Deze reformatie zal zich uiteraard ook moeten doorzetten, waar het *genetisch* grondprobleem van de antropologie: de *wording* van de mens *vanuit* de goddelijke scheppingsdaad, aan de orde wordt gesteld.

Dr. J. Kalma meende in zijn belangwekkend en doorwrocht werk *De mensch. Een evolutiebeeld*,<sup>44</sup> dat de wijsbegeerte der wetsidee, waarvoor hij overigens grote wetenschappelijke waardering heeft, over dit grondprobleem feitelijk niets te zeggen kan hebben, omdat haar conceptie van de werkelijkheid volkomen “statisch” zou zijn en zij bovendien door haar binding van de wetenschap aan de goddelijke Woordopenbaring de soevereiniteit van het denken op zijn eigen gebied prijsgeeft. (Het scheppingsverhaal van het boek Genesis is hier blijkbaar voor de schrijver de steen des aanstoots!).

Hier is een radicaal misverstand in het spel, hoofdzakelijk veroorzaakt door het eigenaardig logisch-evolutionistisch uitgangspunt van de geleerde schrijver.

De visie, welke de wijsbegeerte der wetsidee op de tijdelijke werkelijkheid heeft, is niet *statisch*, maar *dynamisch*, en wel krachtens het religieuze Schriftuurlijk uitgangspunt, van waaruit hier de wetenschappelijke blik op de structuur van de tijdelijke werkelijkheid gericht wordt. Hier is heel de werkelijkheid in haar *dynamisch ontsluitingsproces* gezien, dat nergens in de tijd tot starre *afsluiting* kan komen.

De tijdelijke werkelijkheid is inderdaad een voortdurende *verwerkelijking* en in die zin in voortdurende *wording*. [mP086]

Maar deze tijdelijke wording is slechts mogelijk binnen constante structuren, haar door de goddelijke scheppingsorde gesteld, die in een heel de tijdelijke werkelijkheid naar al haar modale- en individualiteitsstructuren omsluitende *tijdsorde* besloten zijn. Als *tijdsorde* openbaart de tijd zich alleen naar zijn *wetszijde*; naar zijn *subjectzijde* openbaart hij zich als individuele *duur*, die voor ieder schepsel verschillend is.

De vraag naar de *tijdelijke wording* van de mens is de vraag naar de realisering in de tijd van de menselijke lichaamsstructuur, gelijk zij in onverbreekelijke samenhang met de menselijke ziel of geest in de goddelijke scheppingsorde gesteld is. De schepping van de mens, gelijk zij ons in de eerste hoofdstukken van het boek Genesis wordt geopenbaard, omvat echter de mens *naar ziel en lichaam* in integrale eenheid, de mens naar zijn boventijdelijk geestelijk centrum en naar zijn lichamelijke structuur in de tijdsorde. Die ondoorgrondelijke scheppingsdaad Gods ligt aan alle tijdelijke lichaamswording *ten grondslag* als haar voorwaarde en *absoluut begin*.

De tijd is zelf door God geschapen, d.w.z. niet als een zelfstandig schepsel, maar in en met heel het creatuur, dat aan de tijd onderworpen was.

Het scheppingswerk als zodanig is dus geen *wording in de tijd*, maar is “in den beginne”, d.w.z. ligt aan alle tijdelijke wording *ten grondslag* als haar goddelijk *begin*.<sup>45 46</sup> Het Griekse religieus bewustzijn kon deze scheppingsgedachte niet vatten. Binnen het kader van het vorm-materiethema kon slechts sprake zijn van een *wording* van de dingen *in de tijd*

<sup>44</sup> D1. II (1940, Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem) blz. 120 vlg.

<sup>45</sup> In zijn prachtige rectorale oratie *Evolutie* (1899) heeft dr. A. Kuyper terecht de verwarring van schepping en tijdelijke wording weinig overeenkomstig de Schrift genoemd, toen hij schreef “dat de Scheppingsoorkonde van de Schrift het *dramatisch* optreden van nieuwe wezens eer afsnijdt dan aanbeveelt. Er staat dat “*de aarde voortbracht* kruid zaadzaaiende naar zijn aard”, en zo ook dat “*de aarde voortbracht* het vee en het kruipend gedierte”, niet dat ze door God als stukken op het schaakbord, op de aardbodem werden neergezet”.

<sup>46</sup> Gen. 2:7 geeft in verband met Gen. 1:27 een duidelijk verschil aan tussen de schepping van de mens en zijn tijdelijke lichamelijke formering.

en daarbij werd terecht gesteld, dat *uit niets niets kan worden*. De Heilige Schrift heeft ons echter Gods scheppingswerk geopenbaard als *absolute* aanvang van alle dingen, ook van alle tijdelijke wordingsprocessen. [mP088]

Daarom moet worden vastgehouden aan de reeds door Augustinus ingeziene waarheid, dat Gods scheppingswerk als zodanig niet *in* de tijd, maar veeleer de *absolute aanvang van de tijd* is.<sup>47</sup> Waren de scheppingsdaden in de tijd, dan waren zij *onderworpen* aan de *tijdsorde* als goddelijke ordening. Dan zouden zij zelf van creatuurlijke aard zijn en geen soevereine *scheppingsdaden*. Maar de absolute soevereiniteit Gods, gelijk die ons in de Heilige Schrift is geopenbaard, verdraagt geen uitwissing van de grens tussen Schepper en schepsel. God is aan geen enkele wet onderworpen en Zijn daden zijn niet naar de tijd af te meten, al werken zij zich ook *in de tijd uit* in de *wording*.

[inlas begin] [mP087] Dit mag echter niet zo worden verstaan, als zouden de goddelijke scheppingsdaden *van eindeloze duur* zijn.

Deze misvatting, die met de goddelijke Woordopenbaring in zake de schepping in volstrekte strijd is,<sup>48</sup> onderwerpt onbedoeld Gods scheppingsdaden opnieuw aan de tijd. Want ook een *eindeloze duur* is een subjectieve tijdsfiguur, die slechts hierdoor van de eindige tijdsduur onderscheiden is, dat hij geen bepaald aanvangspunt en eindpunt *in* de tijd heeft. In deze zin nam Aristoteles een “eeuwig” bestaan van de materiële vormenwereld aan. De “materie” als het principe van de “eeuwige wording” is volgens hem onverbrekelijk met de tijd verbonden, maar ze is als zodanig “onbepaald”, ook in tijdsduur. Deze opvatting ontleende hij aan Heraclitus, volgens wie de kosmos in zijn “eeuwige vloeijing” altijd geweest is, altijd is en altijd zijn zal en door niemand van de Goden of mensen geschapen is.<sup>49</sup>

Zij sloot de scheppingsgedachte principieel uit. Gods scheppingswerk, als volvoering van zijn eeuwig raadsbesluit, daarentegen is *volkomen voltooid* en dus ook niet van begin- en eindeloze duur. *In* de tijd is geen *absolute* aanvang en geen *absolute* voleindiging. Ieder begin- en eindpunt is hier *betrekkelijk*. Maar iedere scheppingsdaad Gods is tegelijk een *absolute aanvang*, een “*in den beginne*” en een *absolute voltooiing*, een *voleindiging*. Maar voor het tijdelijk menselijk begrip is zulks niet te vatten. Het is een eeuwige waarheid die slechts in het geloof wordt aanvaard. [einde inlas]

Hier rijst nu zowel voor de christelijke wijsbegeerte als voor de Schriftuurlijke theologie uiteraard onmiddellijk de vraag naar de betekenis van de “scheppingsdagen”. Die vraag kan nimmer tot bevredigende beantwoording komen zonder dat het gehele tijdsprobleem grondig onder ogen is gezien. Over dit vraagstuk heb ik een afzonderlijke studie gepubliceerd in het tijdschrift *Philosophia Reformata*.

Ik heb hier met nadruk gewaarschuwd tegen de vereenzelviging van de *kosmische*, de tijdelijke werkelijkheid naar al haar aspecten omspannende, *tijd* met een *objectieve tijdmaat*, die georiënteerd is aan de hemelbeweging. Iedere tijdmaat onderstelt de tijd, is een *tijdelijke* maat en kan dus nooit de volle kosmische tijd zelf meten.

Voorts bestreed ik hier het bestaan van een absolute zgn. mathematische tijd, die onafhankelijk van de dingen, volkomen gelijkmatig in momenten zou verlopen. [mP089]

Deze zgn. absolute tijdstheorie was sinds Newton en de klassieke fysica ingevoerd, doch werd sinds Einstein door de moderne fysica principieel prijsgegeven.

Hiertegenover stelde ik drieërlei vast, dat voor de tijdsbeschouwing in de wijsbegeerte der wetsidee karakteristiek mag worden genoemd: 1<sup>e</sup> de volle (kosmische) tijd in zijn

<sup>47</sup> *De Civitate Dei* XI cap.VI, procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore (Ongetwijfeld is de wereld niet *in*, maar *met* de tijd geschapen). Augustinus houdt deze juiste gedachte echter niet vol, daar hij niettemin vlak daarop de zes scheppingsdagen met de wereldbeweging gegeven noemt.

<sup>48</sup> Volgens de Schrift (Gen. 1 vrs. 1 en Gen. 2 vrs. 1) is de schepping “*in den beginne*” en tevens volkomen *voltooid*.

<sup>49</sup> Diels Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I (5<sup>e</sup> Aufl. 1934) B fragm. 30.

onverbreekelijke correlatie van tijdsorde en subjectieve (resp. objectieve) *duur* vertoont evenveel aspecten als de tijdelijke werkelijkheid zelf:<sup>50</sup> hij neemt in ieder van deze aspecten een bijzondere modale zin en wetmatigheid aan; 2<sup>e</sup> hij differentieert zich evenzeer in de *individualiteitsstructuren* van de werkelijkheid en vertoont eerst in deze structuren een *concrete* duur; 3<sup>e</sup> een objectieve “tijdmaat”, die dienst doet bij de zgn. tijdmeting mag nooit met de kosmische tijd worden verward: zulk een “tijdmaat” kan ook nimmer op zichzelf bestaan, doch alleen in de structurele *subject-objectrelatie tot mogelijke meting door de mens*. Vóór de verschijning van de mens in het tijdelijk wordingsproces was er geen objectieve “tijdmaat” in actuele zin.

Al deze inzichten hebben wij nodig om het hierboven opgeworpen probleem in zake de eigenlijk betekenis van de scheppingsdagen juist te kunnen stellen.

Gods openbaring over de schepping is aan ons tijdelijk bewustzijn aangepast, omdat de mens bij de religieuze concentratie van zijn bewustzijn op het boventijdelijke toch altijd aan de tijd gebonden blijft. De goddelijke Woordenopenbaring richt zich primair tot het “hart”, de “geest” van de mens; maar zij is niet *zuiver*-geestelijk, maar gaat in de tijd in en wordt in ons tijdelijk bestaan tot norm voor het *geloof*. Het geloof nu heeft zijn eigen tijdsaspect. De kosmische tijd neemt binnen dit aspect de modale zin van de *pistis* zelf aan, gelijk hij binnen het bewegingsaspect de fysische zin van de beweging, in het levensaspect de biotische zin van het organisch leven, in het gevoelsaspect de psychische zin van het gevoel, in het logisch aspect die van de [mP090] logische analyse, in het historisch aspect die van de historie aanneemt enz. enz.

Het karakteristieke van de *geloofstijd* is nu dit, dat hij ons in het grensaspect van ons tijdelijk bestaan door de *Openbaring* heen wijst naar de orde, die de tijd te boven gaat. Zo is het majestueuze “In den beginne” van het boek Genesis pregnant in de *geloofstijd* gesteld.

Het geloof is in de tijd, doch het wijst heen naar de *boventijdelijke* dingen, die ons daarin worden geopenbaard.

Zo kan ook de verhouding van wedergeboorte en bekering slechts in de *geloofstijd* worden gevat.

De gereformeerde theologie leert dat de wedergeboorte aan de bekering *voorafgaat*, ofschoon de wedergeboorte als werk Gods aan het hart van de zondaar, geen *tijdelijk* (natuurlijk dus ook geen *altoos durend* of in *tijdelijke* zin aan de geboorte voorafgaand) gebeuren kan zijn. Niemand kan zeggen, *wanneer* hij “wedergeboren” is: “De wind waait waarheen hij wil en gij hoort zijn geluid. Maar gij weet niet vanwaar hij komt en waarheen hij gaat. Alzo is het met ieder, die uit de geest Gods geboren is” zegt onze Heiland. Wel kan men de tijd van zijn “*bekering*”, als *tijdelijke openbaring* van de palingenese, aangeven (Paulus op de weg naar Damascus).

Zo is ook de “voleinding van alle dingen” een tijdsfiguur in de *geloofstijd* en niet bv. in de fysische, biotische, psychische of “historische tijd”. Deze voleinding is de absolute afsluiting van de tijd van de wording, een afsluiting, die, evenals het “in den beginne”, de kosmische tijd te boven gaat.

De openbaring inzake de schepping van hemel en aarde maakt evenzeer de samenhang van Gods scheppingsdaden in de *geloofstijd* kenbaar. [mP091]

Zij maakt daarbij gebruik van het zes dagen schema met het uitgesproken doel de orde in de goddelijke scheppingswerkzaamheid te betrekken op de menselijke werkdagen en het gebod zes dagen te arbeiden een maar niet bloot-“zedelijke”, maar een wezenlijk *centrale, religieuze* grondslag te geven in de “werkdagen Gods”, gelijk zij de eeuwige Sabbatsrust

<sup>50</sup> Doordat J.Kalma in zijn belangrijk werk *De Mens. Een Evolutiebeeld* (Dl.II, 1940) blz. 11 vlg. de “duur” vereenzelvigt met de abstracte *bewegingsduur*, die als objectieve tijdmaat dienst doet, kan hij schrijven, dat de “duur” in werkelijkheid niet bestaat, doch slechts een fictieve denkabstractie is. Zijn gehele tijdsbeschouwing is door deze valse premisse bepaald.

Gods na de voleinding van het scheppingswerk tot grondslag maakt van het gebod op de zevende zonnedag te rusten van de arbeid. Het was dus Gods uitdrukkelijke bedoeling, dat zijn volk bij de zes scheppingsdagen zich zijn eigen zes werkdagen voor ogen zou houden en in het geloof deze werkdagen zou zien omstraald door het eeuwigheidslicht van Gods eigen scheppingswerkzaamheid. De scheppingsdagen mogen dus niet “zuiver symbolisch” en “zuiver-geestelijk” worden opgevat. In dit geval zouden zij hun eigenlijke zin verliezen. Het scheppingsverhaal spreekt concreet van zes werkdagen en de sabbatsdag in aanpassing aan de menselijke tijdrekening. Maar het stelt deze dagen in de *geloofstijd* en heft ze daardoor tegelijk *boven* de tijd uit in het licht van de eeuwigheid: Ook na de schepping van zon, maan en sterren, “om scheiding te maken tussen de dag en de nacht”, hebben zij wel “avond en morgen”, maar geen “nacht”. Gods eeuwigheidslicht gaat nimmer onder.<sup>51</sup> In dit alles is geen spoor van natuurwetenschappelijke theorie aan het woord.

Gods scheppingsorde werkt zich uit in het tijdelijk wordingsproces, dat door haar eerst mogelijk wordt. Maar de Schrift geeft ons geen mythologische “kosmogonie” over dit wordingsproces, maar openbaring van goddelijke *scheppingsdaden*, die niet - gelijk het wordingsproces van de schepselen - een werkelijke tijdsduur hebben. Voor God zijn duizend jaren als een dag, [mP092] d.w.z. Gods scheppingsdaden zijn als zodanig niet aan tijd onderworpen, al werken zij zich door het schepsel uit in de tijd.

Het was dus een grote misvatting, dat men de zes scheppingsdagen ging meten naar de objectieve tijdmaat, welke aan de dubbele beweging van de aarde om haar as en de zon is georiënteerd, zonder zich rekenschap te geven van het feit dat hier sprake is van “werkdagen in de geloofstijd”. De bedoelde tijdmaat van de menselijke tijdrekening berust op zinnelijke objectivering van de subjectieve concrete tijdsduur van de asbeweging van de aarde. Deze concrete tijdsduur is een tijd van bepaalde individualiteitsstructuur, die typisch *fysisch* is gekwalificeerd. Het is een typisch-fysische *bewegingstijd*, die als zodanig nòch de subjectieve levenswording, nòch de subjectief psychische en na-psychisch gekwalificeerde wordingsprocessen kan omvatten. Want voor ieder “rijk” van tijdelijke schepselen neemt de kosmische tijd een eigen individualiteitsstructuur aan, gelijk hij in ieder aspect van de werkelijkheid zich in eigen modaliteit en eigen wetmatigheid vertoont. Slechts fysisch-chemisch gekwalificeerde processen kunnen als zodanig *in* een fysisch gekwalificeerde bewegingstijd verlopen. Maar reeds met een organisch levensproces kan dit niet het geval zijn, omdat de organische levensontwikkeling als zodanig geen beweging in oorspronkelijke fysische zin is.<sup>52</sup> [mP093]

In waarheid meten wij met onze objectieve tijdmaat, die niets anders is dan een genummerde, zinnelijk waarneembare bewegingsduur, niet anders dan objectief zinnelijk waarneembare *bewegingen*. Daarbij zien wij bovendien af van de innerlijke individuele aard van de bewegingsduur die wij willen “meten”. De “meting” is altijd kwantitatief, slechts op getal- en ruimtelijke orde betrokken.

Vandaar het volstrekt *uitwendig* karakter van alle tijdmeting ten aanzien van een concrete tijdsduur, met name van die, welke zich in een *niet-fysisch* gekwalificeerde individualiteitsstructuur voordoet, zoals een subjectieve levensduur, een subjectieve gevoelsduur enz. Hier meten wij in waarheid niet de levensduur of gevoelsduur zelf, maar

<sup>51</sup> Men mag overigens wel eens bedenken, dat onze voorstelling van “dag” en “nacht” mede bepaald zijn door onze positie op de aarde. Aan de poolcirkel hebben zij een geheel andere “duur” dan die, waarmee wij in het dagelijks leven rekenen.

<sup>52</sup> Vgl. de zeer instructieve opmerkingen van B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (5<sup>e</sup> Aufl. 1933) S.343 ff., die echter m.i. te ver gaat in zijn bewering, dat het individuele levensproces geen bepaald begin- en eindpunt in de tijd zou hebben. De vraag, wanneer een levend individu geboren is, is niet een onoplosbare “Doktorsfrage”, gelijk hij meent; hij is slechts alleen te beantwoorden in de biotische tijdsorde. Wanneer het individu zelfstandig, d.i. los van het moederlichaam gaat “leven”. Overigens kan worden toegegeven dat de fasen van de levensduur zich niet streng in onze *tijdmaat* laten fixeren.

slechts de zinnelijke objectivering van de tijdsduur van de fysische bewegingen, waarin de typische levens- of gevoelsduur zich objectief zinnelijk *uitdrukt*. En ook hierbij zien wij nog af van de individualiteit van de bewegingen.

Een experimenteel-buikbare tijdmaat moet objectief zinnelijk (objectief-psychisch) waarneembaar zijn en bevat noodzakelijk een objectief-zinnelijk bewegingsbeeld in een van een genummerde afstandsverdeling voorzien ruimtebeeld.

Deze modale zinnelijke objectfunctie van de tijdmaat wordt geconcretiseerd door de individualiteitsstructuur van de laatste.

Wat wil dit zeggen? In het dagelijks leven meten wij als moderne westerlingen de “tijd” (lees: de zinnelijk geobjectiveerde *bewegingsduur*) met behulp van een uurwerk, terwijl wij de indeling in dagen en jaren ontleen aan de tijdsduur van de omwenteling van de aarde om haar as en om de zon. Met deze tijdmaat construeren wij onze *tijdrekening*, waarbij niet de tijdmaat zelf, maar alleen de vrije mathematische operatie ermede een exact, en tegelijk abstract mathematisch karakter draagt. [mP094]

Wij volgen daarbij eenvoudig de tijdsorde in de modale zin van het getal, waaraan de indeling van de bewegingsbeelden binnen het ruimtebeeld van de wijzerplaat wordt toegeordend. Zo ontstaat onze moderne *klokkentijd*. De verschillende uurwerken worden als particuliere tijdmaat daarbij geregeld naar de universele tijdmaat van de chronometer, deze laatste zelf naar de meest universele tijdmaat: de zgn. sterrendag, die op astronomische waarnemingen berust. Het is duidelijk, dat deze zgn. klokkentijd door de mens zelf historisch is *gevormd* ter wille van de behoeften van de menselijke samenleving. Wij gebruiken hem praktisch als een universeel objectief ordeningsschema, waaraan wij alle gebeuren en handelen in verleden, heden en toekomst naar hun gelijktijdigheid, dan wel mate van opeenvolging oriënteren. Daarbij kunnen wij echter de zgn. kalendertijd niet missen, waarin de tijdrekening relatieve oriënteringspunten krijgt in de historische tijdsorde (bv. de stichting van Rome, resp. de geboorte van Christus). De kalenderregeling was in de Griekse en Romeinse oudheid een aangelegenheid van uitgesproken *sacraal* karakter en was in de middeleeuwen een *kerkelijke* taak. Deze kunstmatige objectieve tijdmaat is onze historisch gefundeerde objectieve “samenlevingstijd”, die normatief is gekwalificeerd door de eisen van het menselijk omgangsleven. En toch, ook met deze tijdmaat kunnen wij in werkelijkheid slechts *fysische bewegingsduur* in zinnelijke objectivering meten. De volle kosmische tijd laat zich met geen objectieve maat meten en de vereenzelviging van deze tijd met een “maat van de beweging” is de grootste fout, die men in de tijdsfilosofie gemaakt heeft. Niet *de tijd* is de maat van de beweging, of de “genummerde beweging”, zoals de thomistische scholastiek op het voetspoor van Aristoteles leerde. Want iedere tijdmaat heeft de tijd tot voorwaarde en is *in* de tijd besloten. [mP095]

Een objectieve tijdmaat heeft als zodanig (d.w.z. in zijn objectiviteit) bovendien alleen bestaan in de *subject-objectrelatie tot mogelijke subjectieve meting door de mens*. De ook in de neothomistische scholastiek vastgehouden stelling, dat de tijd als “nummering van de beweging”, dit is als “objectieve tijdmaat” een *absoluut* karakter zou dragen en in die zin principieel onafhankelijk zou zijn van mogelijke subjectieve meting,<sup>53</sup> is slechts een uitvloeisel van een metafysica, die de structuur van de subject-objectrelatie miskent en aan het “object” een “bestaan op zich zelf” toedicht.

Zo is dus iedere *tijdmaat* relatief in de subject-objectrelatie van de *tijd* en de *tijd* zelf is relatief tot de *eeuwigheid*. En daarom is ook het tijdelijk wordingsproces van de schepselen eenzijdig afhankelijk van de boventijdelijke scheppingswerkzaamheid Gods. [mP096]

De *geologie*, die de fysische wordingsduur van de aarde naar haar verschillende de sporen van leven bevattende lagen wil berekenen, gebruikt een fysicale tijdmaat, maar ze kan

<sup>53</sup> Vgl. hierover mijn verhandeling *Het Tijdsprobleem in de Wijsb. der Wetsidee* Phil. Ref. 5<sup>e</sup> Jrg. (1940) blz. 229 vlg.

daarbij niet afzien van de individualiteitsstructuur van dit wordingsproces. Daarom voert zij, een periodisering in, die zij in wezen aan de *paleontologie*, d.i. de wetenschap van de wording van de levende organismen in de “voortijd”, ontleent. Zij onderscheidt zo drie grote perioden in de ontwikkeling van de aarde: de zgn. *paleozoïsche*, de *mesozoïsche* en de *cenozoïsche*. Deze grote perioden deelt ze weer in elf zgn. *formaties* in, die zij met alle afzonderlijke onderdelen uit de specifieke versteningen (de zgn. “Leitfossilen”) herkent. De duur van ieder van deze perioden en formaties wordt met behulp van de objectieve fysicale tijdmaat (de mathematisch ingedeelde zinnelijk geobjectiveerde duur van de aardbeweging) berekend. De methoden van deze berekening zijn inderdaad exact en leveren in onderlinge confrontatie elkaar benaderende resultaten. Zij convergeren alle in een berekende wordingsduur van 1 tot 2 miljarden jaren. Men dient bij de beschouwing van deze astronomische cijfers weer te bedenken, dat deze gehele berekening op een tijdmaat van *relatief* en *abstract* karakter is gebaseerd en dat de wetenschap dus haar grenzen te buiten gaat, wanneer zij de resultaten van haar berekeningen een *absoluut* karakter toekent.

Wanneer nu de theologie bij haar interpretatie van de scheppingsdagen zich aan hetzelfde natuurwetenschappelijk tijdsbegrip oriënteert en dus - in strijd met de Schrifttekst zelf - feitelijk de *schepping* als een *tijdelijk fysisch-biotisch wordingsproces van de duur van zes zonnedagen* uitlegt, dan is daarmee uiteraard het conflict tussen theologie en natuurwetenschap gegeven. [mP097]

De theologie kan dan, wil zij de natuurwetenschappelijke vastgestelde feiten in zake de duur van dit wordingsproces niet eenvoudig *negeren*, weer de weg van de *accommodatie* bewandelen, door de scheppingsdagen als “geologische tijdperken” te interpreteren.<sup>54</sup> Maar deze interpretatie was niet veel beter dan knutselwerk en deed de Schrifttekst geweld aan.

De Schrift spreekt uitdrukkelijk van *dagen* met avond en morgen en betreft in de decaloog deze dagen op de *menselijke werkdagen*. En juist deze *betrekking* van Gods scheppingsdagen op de menselijke tijdmaat, toont aan, dat hier inderdaad de menselijke werktijd religieus op de boventijdelijke orde van Gods scheppingswerk wordt geconcentreerd. Want God rustte “ten zevende dage”, d.i. de “*eeuwige sabbat Gods*” en uiteraard niet, gelijk reeds Augustinus opmerkte,<sup>55</sup> de zevende zonnedag, die op de menselijke werkdagen volgt. Wanneer dan de zevende dag, die op de zes scheppingsdagen in de tijdsorde van het geloof volgt, niet in fysisch-tijdelijke zin mag worden verstaan, hoe wil men dan zonder de uiterste willekeur in de schriftuitlegging te begaan, de zes eerste dagen als “zonnedagen” of als “geologische tijdperken” interpreteren?

Een principieel conflict tussen de *goddelijke Woordopenbaring* in zake de schepping en de moderne *natuurwetenschap* doet zich eerst voor, wanneer de laatste, [mP098] met negering van de scheppingsdaden Gods, in het natuurwetenschappelijk gevat wordingsproces zelf, de vaste grond van de tijdelijke werkelijkheid zoekt. Het “evolutionisme” is in die zin een echte antischriftuurlijke “natuurfilosofie”, geworteld in het afgodisch uitgangspunt van het humanistisch wetenschapsideaal.

Maar de theologie dient zich in haar positiekeuze tegenover dit wetenschapsideaal wel af te vragen, of zij zelf aan het goddelijk scheppingswerk in zijn Schriftuurlijke zin recht kan laten wedervaren, wanneer zij de principiële grens tussen *schepping* en *fysische wording* uitwist en vergeet, dat het geloof zijn *eigengeaarde tijdsorde* heeft, die met het fysicale begrip van de bewegingstijd eenvoudig niet te benaderen valt.

In het slothoofdstuk over “De verhouding van theologie en wijsbegeerte” kom ik in breder verband op dit gehele probleemcomplex, dat met de bijzondere aard van het geloofsaspect samenhangt, vanzelf terug.

<sup>54</sup> Deze vinding was overigens niet van theologische oorsprong. Zij werd door de Schotse geoloog Hugh Miller in 1852 geïntroduceerd. Vgl. Artur Neuberg *Urentwicklung des Menschen* (1928) S.354.

<sup>55</sup> *De Civitate Dei*, XI cap. VIII.

In de Griekse wijsbegeerte was de opvatting van de tijd geheel beheerst door het vorm-materiethema. Het materieprincipe is het principe van de in zichzelf chaotische *wording*, die slechts door het vormprincipe begrensd wordt, en de tijd is onverbrekkelijk aan dit materieprincipe verbonden als kwantitatieve maat van de verandering of beweging.

In de moderne humanistische wijsbegeerte was de tijdbeschouwing geheel beheerst door het grondthema van natuur en vrijheid, wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal. Hier wordt de tijd beurtelings met de objectieve maat van de fysische beweging, dan wel met de subjectief-psychische gevoelsduur of de historische ontwikkeling vereenzelvigd. [mP099]

In een intrinsiek christelijke, Schriftuurlijke tijdsfilosofie dient de invloed van deze onschriftuurlijke grondthema's bij de wortel te worden geëlimineerd en vanuit de Schriftuurlijke scheppingsgedachte de universele kosmische tijd in zijn vele aspecten en individualiteitsstructuren, en *bovenal in zijn centrale religieuze afhankelijkheid van de eeuwigheid in Gods Scheppingswijsheid* te worden gevat.

Dat de *goddelijke scheppingsdaden* niet *in* de tijd zijn, wil uiteraard allerm minst zeggen, dat het *geschapene* van eeuwigheid zou zijn. Het tijdelijk schepsel is integendeel van den beginne door God *in de tijd* gesteld.

Augustinus, die overigens zelf zo goed inzag, dat de kosmos niet *in* de tijd is geschapen, verwarde een ogenblik de *scheppingsdaad* met haar *creatuurlijk resultaat*, toen hij uit de eindigheid en tijdelijke begrensdheid van de *kosmos* besloot tot het tijdelijk karakter van Gods scheppingsdagen.<sup>56</sup> Men mag daarbij niet vergeten, dat de grote kerkvader bij zijn opvatting van de schepping als een creatie uit *niets*, zich niet geheel wist los te maken van de neoplatonische opvatting van dit “niets” als het “zuivere materieprincipe”, als “beroving van vorm” en dus van waarachtig *zijn* (de materie als *niet-zijn*).

Overigens wist ook Augustinus, dat de schepping niet mag worden opgevat als een uitsluiting van tijdelijke ontwikkeling. In aansluiting aan de neoplatonische en stoïcijnse opvatting leerde hij, dat de kienvormen van de dingen in de “oermaterie” waren gelegd en hieruit tot ontwikkeling moesten komen. Maar ook hier werd weer de schepping met het Griekse materieprincipe verbonden.

Thomas v. Aquino heeft met zijn diep inzicht althans op het punt van *de tijd* scherper dan Augustinus het principieel verschil tussen *schepping* en tijdelijke *wording* gepeild; maar hij kon binnen het Aristotelisch gedachtekader met zijn vorm-materiethema nu niet anders doen dan de activiteit in eigenlijke zin uit de goddelijke scheppingsdaden te elimineren en de schepping onder de aristotelische categorie van de tijdloze *relatie* te brengen. Vandaar dat hij uit *wijsgerig oogpunt* gezien geen enkel bezwaar zag tegen de aristotelische stelling van de “eeuwigheid van de wereld” in de zin van het ontbreken van een [mP100] *aanvang* en *einde* van zijn tijdelijk bestaan en de “eindigheid” van de wereld een “bovennatuurlijke” openbaringswaarheid noemde. Wijsgerig liet zich volgens hem de schepping zeer goed “denken” ook zonder tijdelijke aanvang van de kosmos, omdat toch altijd deze kosmos in een causale scheppingsrelatie tot de transcendente God zou blijven. Zo kon Sertillanges, de bekende Thomasverklaarder, Thomas' standpunt aldus samenvatten: “Men moet zich de wereld in oorzakelijke betrekking tot God zo denken, dat deze betrekking nòch enige *duur*, nòch enige *maat* heeft, daar integendeel iedere duur en iedere maat van het relatieve (d.i. het geschapene) besloten is in het geschapene, dat men op deze wijze met God in transcendente betrekking stelt. Deze betrekking is, daar zij God zelf tot eerste betrekkingpunt heeft, even zo onbegrijpelijk als God zelf.... Haar schijnbare klaarheid komt slechts van onze antropomorfe begrippen”.<sup>57</sup> Hier wordt echter de schepping in het kader van de aristotelische oorzakelijkheidsbetrekking gevat, d.i. *principieel gedenatureerd*. De “eerste onbewogen Oorzaak” van de aristotelische vorm-materiewereld “werkt” niet, maar “*trekt*” slechts door

<sup>56</sup> *De civitate Dei* XI, cap. VI in fine.

<sup>57</sup> *Der heilige Thomas van Aquin*, (Duitse vertaling van Robert Grosche) S.382/3.

zijn “vormvolmaaktheid” de “materie” “aan”. Maar de schepping, zoals die ons in de Heilige Schrift is geopenbaard, is ten volle *goddelijke activiteit*; zij is onverenigbaar met de aristotelische opvatting van de “eeuwigheid” van de wereld, want zij sluit in zich het “in den beginne”, het absolute begin van de tijd en juist deze “absolute aanvang” wordt door het aristotelisch materieprincipe in zijn eigenmachtigheid tegenover het goddelijk vormprincipe principieel uitgesloten. [mP101]

De openbaring van Gods scheppingsdaden sluit echter geen authentieke mededeling in over een naar fysicale maat gemeten duur van het *tijdelijk wordingsproces* van de schepselen, dat eerst door de schepping zijn aanvang kon nemen, en evenmin over de feitelijke gang van dit proces overeenkomstig Zijn Scheppingsordinantiën. Het is de taak van de wetenschap hierover licht te verschaffen, maar als die wetenschap meent haar onderzoek “autonoom”, buiten de goddelijke Woordenopenbaring om, te kunnen verrichten, dan stelt zij zich krachtens de principiële religieuze bepaaldheid van het theoretisch denken, welke wij vroeger aan het licht brachten, inderdaad onder leiding van een *onschriftuurlijk grondthema* en vervalt ook wetenschappelijk noodzakelijk in de meest fundamentele dwalingen.

De vraag “wat is de mens en welke is zijn oorsprong en bestemming?” is nimmer autonoom door de wetenschap te beantwoorden.

Slechts de goddelijke Woordenopenbaring kan ons hieromtrent de absolute Waarheid ontdekken.

De vraag echter, hoe de goddelijke scheppingsdaad, welke de mens eerst in het aanzijn riep, zich in het *tijdelijk wordingsproces van de lichamelijke ontwikkeling* heeft uitgewerkt, is aan de christelijke wetenschap ten onderzoek opgegeven en deze wetenschap mag principieel geen enkele wetenschappelijk vaststaande ontdekking verwaarlozen, wil zij aan de waarheid in haar absolute religieuze zin niet ontrouw worden. Want de Woordenopenbaring Gods kan niet in tegenspraak zijn met Zijn openbaring in de gehele “natuur van het geschapene”, in alle werken van Zijn handen. Wanneer een bepaalde interpretatie van het Scheppingsverhaal, die de principiële grens tussen Schepping en tijdelijke wording, en daarmee tussen Schepper en schepsel uitwist, tot zulke tegenspraak leidt, dan is dit het beste bewijs, dat deze opvatting principieel onjuist moet zijn. [mP102]

Men versta onze uitspraak op dit punt niet verkeerd, als zouden wij hier aan de “bij het licht van de natuurlijke rede” werkende wetenschap toch weer een eigenmachtige autoriteit tegenover de goddelijke Woordenopenbaring toekennen. Die misvatting zou slechts kunnen ontstaan binnen het kader van het romanistisch grondthema van “natuur en genade”. Wij daarentegen hebben van meet af de zgn. autonomie van de natuurlijke rede afgewezen. Een inderdaad *christelijke* wetenschap kan het tijdelijk wordingsproces van de mens slechts bij het licht van de goddelijke Woordenopenbaring onderzoeken. Deze laatste is voor haar steeds *primair*, omdat alleen zij de christelijke grondslagen aan de wetenschappelijke werkzaamheid vermag te geven. De openbaring Gods “in de natuur” kan dan ook slechts bij het licht van die “Woordenopenbaring” juist worden verstaan. Maar juist wegens deze verhouding van de beide wijzen van goddelijke Openbaring kan een onderlinge tegenspraak op geen enkel punt worden aanvaard. De Heilige Schrift werpt geen wetenschappelijk onderzoeker de oplossing van intrinsiek wetenschappelijke vraagstukken in de schoot. Zij roept het wetenschappelijk onderzoek nergens een “halt” toe, zolang dit onderzoek zich inderdaad binnen de immanente grenzen van de wetenschap beweegt, doch stimuleert integendeel dit onderzoek tot de uiterste grenzen van het menselijk kunnen voort te zetten, omdat zij ook de wetenschap heeft gesteld in het eeuwigheidslicht van de goddelijke roeping.

Het angstig negeren van wetenschappelijk vastgestelde feiten uit vrees de Schrift op bepaalde punten te zullen loslaten, kan dus nimmer uit een Schriftuurlijke geloofshouding, doch slechts uit een valse opvatting van de Heilige Schrift voortspruiten. [mP103]



Men verwarre hierbij echter niet de feitelijke ontdekkingen van geologie en paleontologie met de wetenschappelijke theorieën, welke deze ontdekkingen onder bepaalde aspecten in een systematisch begrijpelijke samenhang pogen te brengen.

Het is bv. een eenvoudig niet weg te redeneren feit, dat fossiele menselijke skeletdelen in de midden- of althans de oudste van de laat-diluviale (quartaire of pleistocene) lagen van de aardbodem in vrij groot aantal gevonden zijn tezamen met de fossiele resten van de typische fauna van deze periode en dat wij hier te doen hebben met een uitgestorven mensenras, het zgn. neanderdalras, dat door bepaalde morfologische kenmerken (negatieve kin, "vliedend", d.w.z. achterwaarts gericht voorhoofd, uitstekende beenwal boven de oogkuil) tot allerlei evolutionistische beschouwingen heeft aanleiding gegeven. De fossiele vondsten van vermeende menselijke oorsprong uit het aan het diluvium voorafgegane zgn. tertiair, de periode van de hoofdontwikkeling van alle zoogdieren, zijn alle dubieus, de zgn. "tertiaire mens" blijft voorshands nog niet meer dan hypothetisch, maar de diluviale mens van de midden- of van het begin van de laat-ijstijd is geen hypothese, maar zijn bestaan is wetenschappelijk vastgesteld, evenals dat van de latere diluviale rassen (het zgn. Aurignac- en Cro-Magnonras) uit het einde van de ijstijd.

Even zeker is, dat men reeds in de neanderdaler niet met een soort overgangsvorm tussen mens en antropeïde aap, gelijk de zgn. *Pithecanthropus erectus*, maar met een wezenlijk mens te doen heeft, begaafd met cultuur (geslagen stenen werktuigen, de zgn. vuistkeilen), schoonheidszin (schone bladvorm van de zgn. *Acheulienbijlen*) en gevoelens van piëteit voor de doden (dodenbegraving), die hunnerzijds weer op geloofsvoorstellingen in zake het voortbestaan na de dood wijzen. Men komt hier ook met de zuiver geologische tijdrekening niet uit, maar moet de historische cultuurtijd te baat nemen, om de ontwikkeling [mP104] van de werktuigen objectief te periodiseren (Paleolithicum of oude steentijd zelf weer geperiodiseerd naar het zgn. pre-Chelléen, Chelléen, Acheuléen en Mousteréen, jong-Paleolithicum, Mesolithicum, Neolithicum enz.).

Het gaat ook niet aan, de hoge ouderdom van dit ras (op zijn minst tussen 50 en 100.000 jaren) vastgesteld, in verband met de ouderdom van de diluviale lagen, waarin de fossielen gevonden zijn, te betwisten. De geologie beschikt inderdaad over exacte methoden tot benadering van de ouderdom van de aardlagen. Hier staat men dus voor *feiten*.

Onmiddellijk wierp zich echter de theorie op deze ontdekkingen en omweefde ze met haar hypothesen en constructies. Deze primitieve mens zou nog geen gearticuleerde spraak hebben bezeten, wegens het ontbreken van de vooruitstekende kin. Hij zou nog geen volkomen opgerichte gang hebben gehad, maar zich met gebogen knieën en voorover gebogen romp en schedel hebben voortbewogen. Hier komt men op het terrein van de hypothese, waar de wetenschappelijke wereld zelf innerlijk verdeeld is. Want beide hypothesen zijn weer van andere zijde scherp bestreden, de tweede met name door onderzoekers van de rang van Klaatsch,<sup>58</sup> Dawkins, Boule en Mollison. [mP105]

Intussen stelt reeds het enkele feit van de ontdekking van wezenlijke overgangsvormen tussen mens en dier, d.w.z. van fossiele resten van wezens, die *morfologisch* half dierlijke, half menselijke kenmerken vertonen, zonder dat zij ondubbelzinnig tot het eigenlijk *menselijk vormtype* kunnen worden gerekend, de christelijke wetenschap voor een niet weg te redeneren probleem ten aanzien van het tijdelijk wordingsproces van de mens.

Men denke hierbij aan de verschillende, in de jongste tijd steeds talrijker geworden, fossiele vondsten als die van de zgn. *Pithecanthropus erectus* (in 1891 in de nabijheid van het dorp Trinil op Java door Dubois ontdekt), de vondsten van de zgn. *Sinanthropus pekinensis*

<sup>58</sup> Klaatsch deed de uitspraak: "Unter den vielen unsinnigen Behauptungen, welche bei den Besprechungen des Moustierfundes (d.i. het in 1908 door Otto Hauser in Le Moustier ontdekte Neanderdalskelet) in deutschen Blättern sich breit machten, spielte die Angabe eine wichtige Rolle, die Neandertaler Menschen hätten den aufrechten Gang nicht besessen" (Neuberg a.w. S.245).

(tussen 1922 en 1930 in de nabijheid van Peking door Black ontdekt), de vondst van de beroemde Heidelbergse onderkaak (gevonden door Otto Schoetensack in 1907 in een zandgroeve bij Mauer), om van andere vondsten te zwijgen. Al deze vondsten zijn van aanmerkelijk oudere oorsprong dan die van de neanderdaler mens (*Pithecanthropus erectus* en *Sinanthropus pekinensis* behoren tot de oudste periode van de ijstijd, het vroegste diluvium). [mP106]

Bijzonder merkwaardig was voorts, dat bij de voortgezette opgravingen in de Peking vindplaats ontwijfelbare documenten van primitieve cultuur (beenderwerktuigen en vuur) werden vastgesteld. Dit maakt het probleem nog ingewikkelder, omdat de zgn. cephalisatiecoëfficiënt (d.i. de verhouding tussen hersen- en lichaamsgewicht) zowel bij de *Pithecanthropus erectus* als bij de overigens meer hominide kenmerken vertonende *Sinanthropus* slechts  $\frac{1}{2}$  (bij de *Sinanthropus* iets meer) van de menselijke (ook bij de neanderdaler vastgestelde) cephalisatiecoëfficiënt bedraagt, terwijl deze coëfficiënt bij de mensapen daarentegen slechts  $\frac{1}{4}$  is. In elk geval hebben wij dus bij de *Sinanthropus* niet meer met een dierlijk wezen te doen. [mP107]

De schedelvorm van *Pithecanthropus* en *Sinanthropus* is van het primitieve neanderdaltype, maar het hersengewicht is slechts de helft (resp. iets meer) van dat van het neanderdalras. De jongste mij bekende vondst van dr. V. Koenigswald op Java<sup>59</sup> was een bovenkaakfragment (jan. 1939) van *Pithecanthropus*, dat nog de uitstekende hoektand en een opvallende open ruimte tussen hoektand en tweede snijtand vertoont, iets wat bij de orthognathe mens niet voorkomt, doch kenmerkend is voor het gebit van de antropoïden (mensapen).

De vraag: gibbon of mens? hield geruime tijd de geleerde wereld bezig. Maar men spreekt thans vrij algemeen van *pre-hominiden*, omdat men de cephalisatiequotiënt van doorslaande betekenis acht en aan een volwassen hersengewicht van  $\pm 900 \text{ cm}^3$  nog geen menselijk type kan toekennen, ook al wordt door sommige onderzoekers aangenomen, dat er menselijke schedelinhouden van  $833 \text{ cm}^3$  bekend zouden zijn.<sup>60</sup> Men mag immers niet pathologische gevallen van volwassen menselijk hersenvolume tot maatstaf kiezen. [mP108]

Bij deze paleontologische ontdekkingen voegen zich die van de vergelijkende anatomie en van de embryologie, welke, evenals trouwens de fossiele vondsten, van algemene informatorische draagwijdte zijn voor het wordingsproces van alle levende organismen. Zo heeft de vergelijkende anatomie zowel de specialisering als de rudimentering van verschillende organen vanuit een bepaald nog ongedifferentieerd grondtype in het licht gesteld. De sterkste indruk maakt wel het verschijnsel van de rudimentering, waar zich de reductie (d.w.z. het buiten functie treden) van de desbetreffende organen zich gedurende de embryonale ontwikkeling nog heden om zo te zeggen voor onze ogen voltrekt. Zo treden ook bij het menselijk embryo, gelijk bij alle hogere gewervelde dieren, in de ontwikkeling van het stelsel van de bloedsomloop aanvankelijk de kieuwbogen van de visembryo op en behoudt de mens ook in het volwassen stadium in de stuit het rudiment van de staartaanleg. Zo vertonen bv. kalveren in embryonale staat in de bovenkaak normale tandaanleg, die nochtans reeds vóór de geboorte weer verdwijnt. Zo vertonen de embryo's van onze adders rudimenten van achterpoten, welke bij deze eveneens tenslotte weer geheel verdwijnen, terwijl de volwassen reuzenslangen nog rudimenten behouden hebben enz. enz.

Tenslotte heeft men ook te rekenen met de uitkomsten van de moderne serologie, of het bloedserumonderzoek. Het bloed van een dier reageert chemisch op dat van een stamverwant individu. Deze bloedreacties ("biologische" of "eiwitreacties") maken zich kenbaar in een neerslag, die zich [mP109] in het bloed vormt, wanneer het met stamverwant bloed vermengd wordt, terwijl bij ontbreken van deze verwantschap de reactie uitblijft en de

<sup>59</sup> Beschreven in *Nature* van 2 dec. 1939 nr. 3657. Vgl. hierover Kalma a.w. II p.298 vlg.

<sup>60</sup> Vgl. Kalma t.a.p. p.296.

laatste zwakker wordt, naarmate de verwantschap een meer verwijderde is. De methode, volgens welke men deze bloedreacties vaststelt, komt in het kort hierop neer: men onttrekt aan een dier A bloedserum, d.i. de heldere vloeistof, die zich vormt, wanneer men bloed laat staan en de zgn. “bloedkoek” zich heeft afgezet. Men spuit dit serum aan een ander dier B in, wiens serum daardoor veranderd wordt. Mengt men nu het serum van dit dier B met bloedserum van dier A, dan ontstaat een neerslag, wanneer beide zoölogisch verwant zijn, anders niet.

Volgens deze methode ging men nu ook de onderlinge betrekking van mensenbloed en bloed van mensapen onderzoeken en vond in het algemeen dezelfde reactie van de bloedsera van proefdier en mens na inspuiting van een dier met mensenbloed als na die met bloed van deze antropoïden. Een rechtstreeks bewijs voor bloedverwantschap tussen mens en mensaap was hiermee natuurlijk niet geleverd; alleen een chemisch soortgelijke samenstelling was aangetoond. Toch zijn ook de resultaten van deze onderzoeken niet te verwaarlozen. Uit al deze ontdekkingen van paleontologie, vergelijkende anatomie en embryologie, en van de serologie, die hier uiteraard slechts even konden worden *aangeduid*, maar die, wanneer men ze inderdaad ernstig in volle omvang bestudeert, een indrukwekkend materiaal vormen, dringt zich aan de christelijke antropologie onontwikkelaar *het probleem van de evolutie* op. [mP110]

Men verwarre vooral *het probleem van de evolutie* in de antropologie niet met de “oplossing”, welke de aan Darwins leer in zake de strijd om het bestaan en de natuurlijk teelkeus georiënteerde *evolutionistische theorie* aan dit uitermate belangrijk vraagstuk gegeven heeft. Toen Kuyper zijn indrukwekkende rectorale oratie *Evolutie* uitsprak, voerde dit *evolutionisme* hoogtij en had dit laatste zich op Haeckels voetspoor tot een monistisch-mechanistisch wijsgerig stelsel ontwikkeld, dat het zgn. *evolutiedogma* tegenover het *Schriftuurlijk scheppingsgeloof* stelde als een onverzoenlijk *entweder-oder*.

Het meende een sluitende mechanistische verklaring te kunnen geven van het “ontstaan van de soorten” en construeerde zijn “stambomen”, waarbij de levensontwikkeling van de gehele organismenwereld in een continue genetische reeks werd gerangschikt vanaf de zgn. “protisten” of eencellige wezens tot en met de “hominiden”.<sup>61</sup>

Zijn evolutiebeginsel was georiënteerd aan de zgn. *biogenetische grondwet*, die, het eerst door F. Müller geformuleerd, door Haeckel in die pregnante vorm werd gebracht, waarin zij aanvankelijk als sleutelformule voor de oplossing van het ontwikkelingsvraagstuk werd aanvaard.

Die formule luidde als volgt: “De ontwikkelingsgang van de organismen vervalt in twee nauw verwante en eng verbonden takken: de ontogenie of ontwikkelingsgeschiedenis van de organische individuen en de fylogenie of ontwikkelingsgeschiedenis van de organische stammen. De ontogenie is de korte en snelle recapitulatie van de fylogenie, bepaald door de fysiologische functies van de overerving (voortplanting) en van de aanpassing. Het organische individu herhaalt gedurende het korte en snelle [mP111] verloop van zijn individuele ontwikkeling de belangrijkste van die vormveranderingen, welke zijn voorouders gedurende het langzame en langdurige verloop van hun paleontologische ontwikkeling naar de wetten van de vererving en aanpassing doorlopen hebben”. De ontogenese dus een verkorte herhaling van de fylogenese. De fylogenie is nu volgens Haeckel de mechanische bewerkende oorzaak van de ontwikkeling van het individu en de beroemde Weismann sloot zich bij deze opvatting aan.<sup>62</sup>

Vanuit de biologie maakte dit mechanistisch gevat evolutieprincipe zijn zegetocht door geheel het westerse denken. Het veroverde de sociologie, de leer van de menselijke samenleving, de etnologie of volkenkunde en de terreinen van de normatieve

<sup>61</sup> De mens zou dan onmiddellijk afstammen van de aapmens, de Pithekanthropus, en deze laatste van de antropoïde of mensaap.

<sup>62</sup> Zie Kalma II, 187.

vakwetenschappen. Onder de indruk van die zegetocht schreef dr. Kuyper de aanvangszin van zijn *Evolutierede*: “De negentiende eeuw sterft weg onder de hypnose van het evolutiedogma”.

Sindsdien is er veel veranderd. Het monistisch evolutionisme bevindt zich over de gehele linie op de terugtocht. De “biogenetische grondwet” wordt ten hoogste nog slechts aanvaard als een ongetwijfeld belangrijke regel, maar met vele uitzonderingen.

Sommige onderzoekers als O. Hertwig en J.H.F. Kohlbrugge verwerpen haar principieel. Anderen (als Sedgwick, Franz en Sewertzoff) keren haar zelfs om in deze zin, dat zij aan de recapitulatie geen waarde toekennen, en de fylogenie veeleer door de ontogenese bepaald achten.<sup>63</sup>

Als een mechanistische natuurwet wordt zij door geen wetenschappelijk onderzoeker meer erkend en een onmiddellijke steun voor de afstammingsleer biedt zij in geen geval. [mP112] [inlas begin]

Haar feitelijke onbestrijdbare inhoud wordt door De Beer in zijn studie *Embryology and Evolution* in de volgende bescheiden formule samengevat: “There is a *repetition* of ontogenetic events; that is the germ of truth in the theory of recapitulation. What is not true is the assertion that the repeated ontogenetic features represent adult ancestral characters.”<sup>64</sup> Men kan hoogstens zeggen, dat de kieuwbogen, die in een bepaald ontwikkelingsstadium van het ademhalingsstelsel bij het *menselijk embryo* optreden, gelijken op die van het *vissenembryo*, want de gelijkenis gaat inderdaad niet verder. Met de volwassen staat van de vis houdt zij op. [einde inlas] De Haeckelse stambomen worden tegenwoordig zelfs door overtuigde aanhangers van de descendentietheorie als K. Guenther<sup>65</sup> als rijkelijk “fantastisch” gekwalificeerd. Niet minder dan een derde gedeelte van de dertig in Haeckels laatste fylogenetische conceptie in 1908 opgestelde stammen waren zuiver hypothetisch, zonder dat hij enig bewijs voor hun werkelijk bestaan had kunnen leveren.<sup>66</sup> [mP113]

Het erfelijkheidsonderzoek, gelijk zich dat op het voetspoor van Mendel in Johannsens theorie van de zgn. “zuivere lijnen”<sup>67</sup> en Haeckers zgn. fenogenetica ontwikkelde, leidde aanvankelijk tot een aan de evolutionistische theorie met haar leer van de “variabiliteit van de soorten” volkomen tegenovergesteld resultaat. Het zgn. “genotype” of de erfelijke aanleg bleek tegenover de selectie of teeltkeus, d.i. de causale factor, waarmee Darwin, en de functionele aanpassing aan het milieu waarmee Lamarck de variabiliteit van de soorten wilden verklaren, constant.

Slechts de door onze landgenoot Hugo de Vries geïntroduceerde *mutatietheorie* met haar leer van de erfelijke “sprongvariaties” was in staat de grondgedachte van de overgang van de soorten te redden, maar met prijsgeving van de dogmatisch-mechanistische continuïteitsgedachte, die toch de grondslag van de traditionele evolutionistische theorieën van Lamarck en Darwin had gevormd.

Want in de oorzaken van een mutatie, d.w.z. de verandering van een gene of erfector, heeft men nog geen inzicht. En al mag men niet a priori de mogelijkheid uitsluiten, dat aan een sprongvariatie een onmerkbare continue reeks van zgn. premutaties in het kiemplasma voorafgaat,<sup>68</sup> althans in de zichtbare vorm, waarmee de vroegere theorie alleen rekende, betekent de mutatie een sprong. En tegenwoordig neigt men in verband met de

<sup>63</sup> Vgl. Luntz, *Das sogenannte biogenetische Grundgesetz und seine Bedeutung in der modernen Biologie*, aangeh. bij Kalma, II, 188.

<sup>64</sup> In *Evolution* (1938), p.58.

<sup>65</sup> *Vom Urtier zum Menschen*

<sup>66</sup> Neuberg a.w. S.47.

<sup>67</sup> Onder een “zuivere lijn” verstaat de beroemde Deense bioloog “den Inbegriff aller Individuen, welche von einem einzelnen absolut selbstbefruchtenden homozygotischen Individuum abstammen”. “Homozygot” wil zeggen “raszuiver”, of uit de vereniging van gelijke geslachtscellen voortgekomen (tegenover “heterozygot”).

<sup>68</sup> Zo bv. Plate, *Allgemeine Zoologie*, II, 771, evenals De Vries zelf.

mutatieproeven met behulp van röntgenstralen sterk tot de aanvaarding van een *discontinuïteit*, die zich ook het beste aansluit bij de moderne fysica, die in haar zgn. quantentheorie evenzeer de vroegere opvatting in zake de continuïteit van de energie-uitzending prijs gaf. [mP114]

Maar ook na deze correctie op de vroegere continuïteitsgedachte blijft onder de aanhangers van de evolutionistische afstammingsleer omtrent de vraag inzake het *hoe* en het *waardoor* van het ontstaan van de soorten de grootst mogelijke verdeeldheid en de resultaten van de embryologie enerzijds, van de evolutionistische systematiek anderzijds en van de paleontologie in de derde plaats weerspreken elkaar ten aanzien van de fylogenetische reeksen vaak radicaal.<sup>69</sup>

De gehele leer van de *fylognese*, die niet op experimenteel onderzoek, maar veeleer op een a-prioristisch - theoretische grondslag rustte, is tegenwoordig onweersprekelijk op de achtergrond geraakt tegenover het experimentele onderzoek van de *ontogenese*.

De zgn. “ontwikkelingsmechanica”, gelijk zij door de school van W. Roux, Hans Spemann e.a. wordt beoefend, richt al haar belangstelling op de wijze van ontstaan van het individuele organisme uit de kiemcel.

Het erfelijkheidsonderzoek staat zeer gereserveerd tegenover de evolutionistische theorie van de fylognese, al moet worden erkend, dat ook onder de genetici sommigen, als bv. Baur, de darwinistische leer, in haar aanvulling door de mutatietheorie, door het erfelijkheidsonderzoek bevestigd vinden. De vermaarde Deense bioloog Johanssen verklaarde: “In Wirklichkeit ist das Evolutionsproblem eigentlich eine ganz offene Frage” en “die genetischen Übergänge der Entwicklungsgeschichte finden sich nur in der Einbildung der naturhistorischen Museumforscher”.<sup>70</sup> Voor het ontstaan van de “soorten” heeft volgens hem het erfelijkheidsonderzoek niets opgeleverd. De opvatting, dat de “soort” een in beginsel constant “van binnen uit bepaald levens- en vormprincipe” (Dacqué) of een “boven-individueel organisme” (Uexküll) is, wint veld. [mP115]

Geleerden als de Nederlandse erfelijkheidsonderzoeker Lotsy<sup>71</sup> en Radl naderen weer openlijk de opvatting, dat de soort in haar door het erfelijkheidsonderzoek verdiepte en gepreciseerde zin van genotype constant is, ofschoon Lotsy en zijn school tegelijk de mogelijkheid van de vorming van nieuwe genen door soortkruisingen verdedigt.

De neolamarckiaan O. Hertwig verlegt de gehele evolutie van de fylognese naar de ontogenese. Hij verwerpt uitdrukkelijk de biogenetische grondwet en kent nog slechts een “ontogenetische causaliteitswet”, d.i. de afhankelijkheidsverhouding tussen de eitoestand enerzijds en het eindresultaat van de ontogenese anderzijds.<sup>72</sup> En hij neemt evenzoveel van elkaar radicaal verschillende soorten cellen aan als er soorten van planten en dieren zijn, m.a.w. de verschillende cellen onderscheiden zich reeds in de soorten zelf.

Ook de paleontologie heeft nog geen boven twijfel verheven bewijzen voor wezenlijke overgangen van *soort* tot *soort* opgeleverd. In het bijzonder Joh. Walther heeft zich van deze zijde tegen de evolutionistische theorie uitgesproken. De “soorten” waren volgens hem te allen tijde constant, “die von Darwin geforderten allmählichen Übergänge fehlen, und man hat kein Recht, die Entstehung neuer Arten durch unbegrenzte Variabilität und Summierung kleiner unmerklicher Übergänge zu erklären.”<sup>73</sup> Ten onzent heeft met name J.H.F. Kohlbrugge de gehele afstammingsleer aan een scherpe kritiek onderworpen. Zijn conclusie luidt “dat alle

<sup>69</sup> Vgl. Bavink a.w. S.430.

<sup>70</sup> aangeh. bij Neuberg a.w. S.146.

<sup>71</sup> *Vorlesungen über Deszendenztheorie* (1906/8).

<sup>72</sup> *Allgemeine Biologie* (1923) S.766.

<sup>73</sup> *Allgemeine Paläontologie* S.111.

feiten” (ook die van de paleontologie), pleiten tegen de descendentieel, maar veeleer voor directe, zich telkens herhalende scheppingen.<sup>74</sup>

De zgn. paradevoorbeelden van de evolutionistische theorie op paleontologisch gebied t.w. de tertiaire slakken van Steinheim (*Planorbis multiformis*) met haar grote, door Hilgendorf in 1866 in een bepaalde ontwikkelingsreeks geordende,<sup>75</sup> vormverscheidenheid, de paludinen (zoetwaterslakken) van de tertiaire lagen in West-Slavonië en vooral de beroemde [mP116] paardenreeks van het Amerikaanse museum, die de gehele ontwikkelingsgang van het paard vanaf de vijftienige *cohippus* (ter grootte van onze huiskat) uit de eerste tertiaire periode (het zgn. eoceen) tot de diluviale eenhoevige *neohippus* construeerde, zijn in de latere tijd alle aan ernstige kritiek onderworpen.<sup>76</sup>

Ja de paleontologie toont ons in menig opzicht het tegendeel van de evolutionistische hypothese. Zo bracht zij een gehele reeks van zgn. “persistente vormen”, in het bijzonder van zeebewoners, aan het licht, die zich met merkwaardige constantheid door alle geologische perioden heen hebben gehandhaafd en dus blijkbaar in het geheel geen fylogenetische ontwikkeling hebben doorgemaakt.<sup>77</sup> Het nog steeds voortbestaan van eencellige organismen als de amoeben en zovele andere is met de evolutionistische theorie moeilijk te verenigen. Op de vergadering van de Berlijnse antropologische vereniging in 1919 liet de bekende Berlijnse zoöloog Matschie zich in de discussie over de afstamming van de mens in beslist anti-evolutionistische zin uit en verwierf daarbij de instemming van de antropoloog Hans Vischow. Hij verklaarde hier: “Es ist schon viel darüber geschrieben worden, ob Mensch und Affe blutsverwandt sind und ob eine Entwicklung des Menschen aus affenähnlichen Geschöpfen oder beider aus gemeinsamer Stammform angenommen werden musz. Von demjenigen, der längere Zeit in einer groszen Säugetiersammlung vergleichend gearbeitet hat, können diese Fragen nur verneinend beantwortet werden. Er findet unter [mP117] den Säugetieren keinerlei Übergänge zwischen verschiedenen Arten, er erkennt, dasz jene eine gröszere Anzahl blutsverwandter Sippen umfassende engere Gemeinschaft, mag man sie nun als Art, Unterart oder Rasse, je nach der besonderen Auffassung bezeichnen, feste, unveränderliche Merkmale besitzt. In allen Fällen, wo ein Säugetier Kennzeichen zweier Formen in sich vereinigt, wo man bei flüchtiger Betrachtung einen vermeintlichen Übergang zu erkennen glaubt, wird sörgfältige Prüfung leicht den Beweis dafür erbringen, dasz man es mit einem Mischling zu tun hat.

Solche Mischlinge kommen nur in Gegenden vor, in denen die Verbreitungsgebiete zweier Arten sich berühren; sie bilden aber niemals neue Rassen. Beweise für das Entstehen einer Säugetierart aus einer anderen sucht man vergeblich”.<sup>78</sup>

Terwijl de darwinistische en lamarckiaanse evolutietheorie de gehele ontwikkelingsgang in een continue omhooggaande reeks construeerde, en al het *primaire* als *primitief* beschouwde, waarin zich slechts het optimistisch geloof van het humanistisch wetenschapsideaal in een gestadige vooruitgang van de ontwikkeling weerspiegelde, is men tegenwoordig veelmeer opmerkzaam geworden op de verschijnselen van zgn. *devolutie* en die

<sup>74</sup> *Critiek der descendentiethoorie* (1936) blz.111.

<sup>75</sup> Deze reeks werd reeds in 1875 door Sandberger en in 1884 door Quenstedt gekritiseerd.

<sup>76</sup> Vgl. Neuberg a.w. S.141 flg. Wat de beide eerste voorbeelden betreft, zien onderzoekers als H. Klöhn, J. Walther, en E. Dacqué in de grote vormvariëteiten slechts fenotypische, door milieu en plaats bepaalde aanpassingen. Wat de paardenreeks betreft is reeds herhaaldelijk opgemerkt, dat de verschillende vormen, evenals trouwens die van de *Planorbis multiformis*, nergens in boven elkaar gelegde geologische lagen zijn gevonden, maar uit geheel N. Amerika verzameld en slechts door de evolutiegedachte in een reeks zijn verenigd. Voorts past de ontwikkeling van het gebit van de fossiele paarden niet in de opgestelde reeks. Voorts blijft tussen *epihippus* en *mesohippus* (d.i. de derde en vierde van de reeks) nog een leemte, zo groot, dat O. Abel de laatste niet als afstammeling van de eerste, maar voor een uit Azië overgekomen soort houdt.

<sup>77</sup> ib. S.142 flg.

<sup>78</sup> aangeh. bij Neuberg a.w. S.143/4.

van zgn. *retardatie* of vertraging in het lichamelijk ontwikkelingsproces. Zo staat het vast, dat de tertiaire apen een veel groter vormgelijkenis met de mens vertoonden dan de tegenwoordige gibbon, gorilla of orang. Van het standpunt van de mensen gezien, een *devolutie*, maar naar de aard van de apen een *evolutie*, omdat zij steeds meer geworden zijn, wat zij *moesten* zijn, nl. *apen*, merkt Neuberg terecht op. Zo heeft men opgemerkt, dat de overmatige lichamelijke ontwikkeling van de sauriërs uit de krijtperiode (de laatste periode van het Mesozoïcum) op een degeneratie wijst, die ze voorbestemde voor uitsterving. [mP118]

Geleerden als Michelis, Snell, Dohrn, Westenhöfer en vooral Edgar Dacqué<sup>79</sup> gingen zelfs zover, dat zij de mens voor het oertype van de schepping verklaarden, waaruit de dieren door degeneratie zouden zijn ontstaan.

Onze landgenoot prof. Bolk verklaart de *vormwording* van de mens, die hij scherp van de *afstammingsvraag* onderscheidt, uit een retardatie, of vertraging in het lichamelijk ontwikkelingsproces, dat een “foetalisatie” van de vorm ten gevolge zou hebben. Kalma heeft in zijn meermalen aangehaald werk daaraan zeer lezenswaardige beschouwingen gewijd. In het bijzonder belangrijk achten wij in dit opzicht de verhouding van de hersentoeename tot de verdere lichamelijke ontwikkeling van de mens. Terwijl de laatste tegenover de dieren de lijn van een afnemende specialisering en retardatie vertoont, gaat daarentegen de hersentoeename in een machtig opgaande lijn. En er is een aanwijsbaar verband tussen deze beide ontwikkelingslijnen. De geweldige specialisering en volume-aanwas van de menselijke hersenen was nodig om de ontplooiing van de actstructuur van het menselijk lichaam, als lichamelijke uitdrukking van de menselijke geest, te doen plaatsvinden lang vóór het lichaam naar zijn drie vorige structuren de volwassen staat heeft bereikt. Dr. C.U. Ariens Kappers wijst er op, dat bij een totaal hersengewicht van de normale mens van gemiddeld 1450 gram de eerste 1350 gram zich reeds vóór het 7<sup>e</sup> jaar ontwikkelt.<sup>80</sup> [mP119]

Wanneer de groei van de hersenen regelmatig toenam, dan zou de mens volgens het door Keith in zijn *New Discoveries* (1931) gegeven schema van de gemiddelde hersentoeename bij de Europeaan tot zijn 20<sup>e</sup> jaar, waar hij bij zijn geboorte een gemiddeld hersenvolume van 330 cm<sup>3</sup> bezit, op 15-jarige leeftijd nog niet de hersencapaciteit hebben bereikt, die hij nu bezit op zijn 5<sup>e</sup> jaar. Dan zou de mens tot aan de lichamelijk *volwassen* leeftijd, geestelijk *kind* blijven. Slechts door een vertraging van de verdere lichaamsontwikkeling konden bij de mens reeds betrekkelijk spoedig na de geboorte de vroegere lichaamsstructuren door de actstructuur *gebonden* en *geleid* worden, een proces dat voor de lichamelijke menswording karakteristiek is. Zo is ook de vooruitstekende mensenkin volgens Bolk het onmiddellijk gevolg van de ontwikkeling van het menselijk gebit en deze ontwikkeling blijkt weer het gevolg te zijn van de retardatie in het tempo van de menselijke lichaamswording. Dat de typisch prominente vorm van de menselijke kin weer in verband staat met de ontwikkeling van het spraakvermogen kan rustig worden toegegeven, al zou ik niet gaarne Kalma's voorbarige conclusie onderschrijven, dat de neanderdaler wegens het nog ontbreken van deze vorm geen gearticuleerde spraak *kan* hebben gehad. Want tegen deze conclusie moet reeds het simpele feit doen waken, dat ook sommige dieren als papegaaien en raven in staat zijn gearticuleerde menselijke woorden na te bootsen. De prominente kin blijkt hiervoor niet *condicio sine qua non* te zijn. Overigens is de taal ook niet aan het woord gebonden, maar kan evenzeer zich in *gebaren* uitdrukken. [mP120]

De gehele evolutionistische visie op de neanderdalmens als een nog van “geestelijke vermogens verstoken - bruut en vechtdier”, is eenvoudig een onwetenschappelijke speculatie, naar aanleiding van uitwendige morfologische eigenaardigheden, die door de culturele vondsten volkomen wordt weersproken. Een wezen, dat zulk een zin voor schoonheid had, als

<sup>79</sup> *Urwelt, Sage und Menschheit* (1924, 3<sup>e</sup> Aufl. 1925) en *Natur und Seele* (1926).

<sup>80</sup> *Zielsinzicht en levensbouw* blz. 202, aangeh. bij Kalma II, 271.

in de Auchelienbijlen tot uitdrukking komt, en dat zijn doden zo vol piëteit begroef, en dus de symbolische zin van de begraafing moet hebben verstaan, kan in geen geval van *taalzin* verstoken zijn geweest, al mag men uiteraard, bij gebrek aan gegevens, ook niet in de omgekeerde fout vervallen, van een reeds ontwikkelde *woordtaal* bij de neanderdaler *uit te gaan*. In wetenschappelijke aangelegenheden moet men eindelijk leren niet verder te willen springen dan de polsstok reikt en waar het feitenmateriaal in de steek laat, eerlijk zijn onkunde te belijden.

Het bovenstaande moge voldoende zijn, om te doen zien, dat inderdaad sinds Kuypers rede “Evolutie” zeer veel veranderd is in de wetenschappelijke houding tegenover het evolutievraagstuk. Het monistisch evolutionisme in Haeckels trant is over de gehele linie door de resultaten van het latere wetenschappelijk onderzoek achterhaald. Ook in de etnologie of volkenkunde mag het sinds men de ontwikkeling van de primitieve volken naar een kritische cultuurhistorische methode ging onderzoeken, een “overwonnen standpunt” worden genoemd.<sup>81</sup>

Anderzijds moet worden toegegeven, dat de evolutionistische afstammingsleer op *biologisch* gebied allerm minst als een “overwonnen standpunt” mag worden gekwalificeerd [mP121] en dat het overgrote deel van de zelfstandig werkende biologen, anatomen en andere onderzoekers van de levende natuur althans in beginsel aan de descendentiegedachte blijven vasthouden, waartegenover het aantal van de *principiële* tegenstanders als Fleischmann nog steeds verdwijnend klein is.

Het vraagstuk van de *evolutie* is dus niet zelf van de wetenschappelijke dagorde verdwenen, en althans de grondgedachte van Lamarcks en Darwins afstammingsleer is in de *biologie* nog springlevend.

Wat heeft de jonge calvinistische wijsbegeerte over de principiële zijde van dit vraagstuk te zeggen? [mP122]

Ik gaf in het bovenstaande enige richtlijnen voor een calvinistische wijsgerige antropologie, die uiteraard zich hiermee een geweldig omvangrijk onderzoekingsgebied geopend ziet. Deze antropologie zal zich de grenzen van de wetenschappelijke kennis bewust moeten zijn. Zij zal ons bv. geen wetenschappelijke theorie kunnen bieden over de zgn. tussentoestand van de menselijke ziel na haar afscheiding van het lichaam. Hier lag voor de scholastische substantieleer een wijd veld voor speculatieve constructies, bv. in zake de aard van de gevoels- en kennisactiviteit van de *anima separata* (van het lichaam afgescheiden ziel). In mijn studie *Kuyper's wetenschapsleer* heb ik daarover reeds het nodige opgemerkt. [mP123]

Daarentegen erkende Kuyper als theoloog, dat de Heilige Schrift ons daarover niets in positieve zin heeft geopenbaard en hij wees de wijsgerige speculaties over dit “diepzinnig vraagstuk” kort en goed af. Terecht. Want de theologie, die de antropologische vragen onder het *geloofsaspect* uit de Woordopenbaring heeft te onderzoeken blijft bij haar wetenschappelijke doordenking van de geloofswaarheden onherroepelijk aan de Woordopenbaring gebonden en kan ons dus geen kennis verschaffen, die ons door de Heilige Schrift in goddelijke wijsheid voor dit tijdelijk leven onthouden wordt. Men kan de evenzeer speculatieve leer van de zielelaap dus met hetzelfde recht onschriftuurlijk noemen als de speculatieve theorie over een kennis van de afgescheiden ziel alleen uit de goddelijke verlichting. Geheel onschriftuurlijk is de vraag, wat voor de ziel na de dood nog aan activiteit kan “overblijven”. Want deze vraag is geheel geïnspireerd door de opvatting van de ziel als een “theoretische abstractie” uit de tijdelijke werkelijkheid en miskent principiële haar *integraal* karakter, dat juist niet in het tijdelijke is te vinden.

81

Vgl. hierover uitvoerig mijn *Wijsbegeerte der Wetsidee* III blz. ...



Hetzelfde geldt m.i. voor de “diepzinnige” vraag, hoe men zich wetenschappelijk de verbinding van ziel en lichaam bij de geboorte van een mens heeft te denken. Het is typerend, dat de gehele theologische strijd over dit punt tussen het zgn. *traducianisme* en *psycho-creatianisme* gevoerd, zich heeft ontwikkeld op de grondslag van het Griekse dualistisch vorm-materiethema. Daardoor kon het oudere traducianisme, volgens hetwelk de ziel met het zaad door de ouders op het kind wordt overgedragen, zich het verwijt van “materialisme” op de hals halen, zodat Thomas Aquinas haar zelfs als een “openlijke ketterij” meende te moeten brandmerken, terwijl het psycho-creatianisme, dat de “redelijke ziel” als vormgevend principe telkens op een bijzondere scheppingsdaad Gods terugvoerde, zich in de “erfzonde” voor een onoplosbaar probleem gesteld zag.

Zou het ook voor de dogmatische theologie, voor zover zij zich aan het reformatorisch Schriftuurlijk standpunt wil houden, niet tijd zijn, [mP124] dergelijke valse probleemstellingen *in haar wortel* af te snijden?

Zou men niet liever bescheiden erkennen, dat de vraag, hoe God in zijn schepperswijsheid ziel en lichaam integraal verenigd heeft, voor ons in de tijd gebonden denken een ondoorgrondbaar mysterie is? De menselijke ziel als boventijdelijk centrum van het menselijk bestaan ontstaat en vergaat niet *in* de tijd, ofschoon zij in haar integrale band met het tijdelijk lichaam een schepsel Gods is. [mP125] [inlas begin] Men mene niet, dat deze opvatting van het boventijdelijk karakter van de menselijke ziel tot de platonische en vroeg-aristotelische opvatting in zake een *pre-existentie* van de ziel vóór het lichaam zou leiden.

De leer van de pre-existentie was slechts resultaat van een speculatief-metafysische denkwijze, die beproefde met het theoretisch denken zelf de grens van de tijdsorde te overschrijden. Het denken *kan* zulks echter niet en zo kwam men er vanzelf toe toch weer ziel en lichaam in een *tijdsverhouding* te stellen en van een vóórbestaan van de eerste vóór het ontstaan van het laatste te spreken. Het denken kan echter niet verder komen dan tot de vaststelling, dat de menselijke “ziel” de *voorwaarde* of het *vooronderstelde* is voor het menselijk lichaam en in deze vaststelling ligt, de erkenning opgesloten van de *onzelfgenoegzaamheid* van het theoretisch denken.

De scheppingsdaad Gods zelf verloopt nimmer in de tijd, die immers zelf tot het *creatuurlijke* behoort. Dit geldt voor de schepping van de mens zowel naar *ziel* als naar *lichaam*. Maar als de schepping voltooid is, werkt zij zich voor het lichamelijk bestaan van de mens uit in de tijd, waarin het lichaam tot ontwikkeling komt, voor zijn geestelijk bestaan daarentegen in een geestelijke religieuze orde, die de tijd te boven gaat. De menselijke ziel nu is van deze laatste orde. Men kan zeggen, dat zij zich eerst actueel in het lichaam kan openbaren, zodra zich de actstructuur in het laatste ontwikkeld heeft. Maar in het proces van de lichamelijke generatie kan de generatie van de ziel zelf niet besloten zijn. Heeft dus toch het psycho-creatianisme gelijk? [einde inlas]

Neen, want de Schrift leert ons nergens, dat God bij iedere tijdelijke mensengeboorte “van buiten af” een afzonderlijke ziel aan het lichaam zou “inscheppen”.

Het argument, dat men hier aan Gen. 2:7 meent te mogen ontleen, is door de Griekse zielsopvatting ingegeven, evenals het beroep van de theorie op Pred. 12:7, waar gezegd wordt, dat de geest wederkeert tot God, die hem gegeven heeft.<sup>82</sup>

Wat de Schrift ons uitdrukkelijk leert is de religieuze wortelgemeenschap en solidariteit van het mensengeslacht in schepping en zondeval, waarmee aan de leer van de

<sup>82</sup> In de aristotelische scholastiek was deze tekst een locus classicus, om de opvatting van de anima rationalis als afscheidbaar van het materiële lichaam te verdedigen. Vgl. Thomas Aquinas *Summa Theologiae* pars prima; qu. LXXV art. VI. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat deze tekst zich alleen dan als bewijs voor de Schriftuurlijkheid van de Griekse zielsopvatting laat gebruiken, als men begint het woord “geest” in deze zin te interpreteren.

erfzonde haar Schriftuurlijke grondslag gewaarborgd en tegelijk de psycho-creatianistische leer impliciet veroordeeld is.

*In de tijdsorde openbaart* deze religieuze wortelgemeenschap zich in de lichamelijke genesis van de mensheid uit enen “bloede”.

De schepping van de mens is niet een afzonderlijke schepping van een “lichaam” en een van een “ziel”, maar één *integrale* goddelijke daad, die echter voor het menselijk denken slechts in de tijdsorde, d.i. in haar *lichamelijke zijde*, is te vatten, zij het al onder ten grondslaglegging van een idee van de ziel als geestelijk concentratiepunt van het lichaam. [mP126]

Na de schepping van de mens verloopt de evolutie van het mensengeslacht *in de lijn van de generatie*, die in de scheppingsorde is gesteld. Deze generatie heeft in die scheppingsorde zelf haar *geestelijke* en haar *lichamelijke* zijde.

De eerste wordt, naar wij uit de Woordenopenbaring weten, sinds de zondeval als *natuurlijke orde* doorbroken door de *nieuwe geestelijke orde* van de wedergeboorte, die echter de natuurlijke orde ondersteunt (De natuurlijke mens (“anthroopos psuchikos”) is eerst, daarna de geestelijke (de “anthroopos pneumatikos”) in de zin van de door de wedergeboorte vernieuwde mens).

Noch de natuurlijke orde van de geestelijke generatie uit het eerste hoofd van het mensengeslacht, in wiens zondeval al zijn nakomelingen delen, noch de nieuwe orde van de wedergeboorte uit de heilige Geest verloopt echter in de kosmische tijd.<sup>83</sup> En daarmee zijn zij in haar geestelijke zin boven ieder begrip verheven.

Slechts de Geest Gods kan in het geloof onze tijdelijke kennis van de lichamelijke genesis richten op het mysterie van de geestelijke generatie. Maar het tijdelijk denken vindt hier zijn onoverschrijdbare grens.

Iedere poging met ons tijdelijk denken *boven* de tijdsorde uit te stijgen, en tot het “zuiver-geestelijke” op te klimmen, verstrikt ons noodzakelijk in onoplosbare antinomieën. Want die poging komt hierop neer dat men tracht het *boventijdelijke* *in* de tijd neer te halen. En dit is de altijd vloeiende bron van alle heresieën in de theologie geweest, omdat op deze wijze de “Geest wordt uitgeblust”, die ook het denken alleen in de Waarheid kan leiden.

<sup>83</sup> Evenmin natuurlijk in de eeuwigheid, gelijk zij alleen aan God toekomt, en waarin de generatie van de Zoon door de Vader geschiedt. Althans de natuurlijke generatie blijft ook in haar geestelijke zijde in de *creatuurlijke orde*.

---

**De leer van de mens in de wijsbegeerte der wetsidee<sup>1</sup>**

Stellingen voor het referaat van prof. dr. H. Dooyeweerd op de komende jaarvergadering van onze vereniging

**I**

De antropologische opvattingen zijn in de ontwikkeling van het westers denken steeds beheerst geweest door de vier religieuze grondthema's, welke aan de gehele ontwikkelingsgang van het Avondland ten grondslag lagen. Deze vier grondthema's zijn: 1. het Griekse *vorm-materiethema*<sup>2</sup>; 2. het Schriftuurlijk grondthema van de christelijke religie: *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus*; 3. het romanistisch synthesesethema van *natuur en genade*, en 4. het modern-humanistische thema van *natuur en vrijheid* (natuurwetenschappelijk determineringsideaal en persoonlijkheidsideaal van de vrije autonome zelfbepaling).

**II**

Zowel het thema van *vorm en materie* als dat van *natuur en genade* (waarin de opvatting van de "natuur" het Griekse thema in gewijzigde vorm wordt overgenomen en aan het christelijke grondthema "aangepast") en dat van *natuur en vrijheid* (dat alle vroegere grondthema's in zich tracht op te nemen, maar ze in een fundamenteel gewijzigde zin vat), zijn van innerlijk *dialectisch* karakter. Zij zijn door een innerlijk dualisme verscheurd, dat het door hem beheerste denken telkens in polaire richtingen uiteendrijft.

**III**

De grond van dit polaire dualisme is te zoeken in een innerlijke gebrokenheid in de *idee van de Oorsprong* van alle dingen, veroorzaakt door een *afgodische richting* van deze Oorsprongsidee. Waar de zelfkennis volstrekt afhankelijk is van de *kennis aangaande God*, moeten ook de antropologische opvattingen, welke aan de dualistische Oorsprongsidee van een van de genoemde dialectische grondthema's zijn georiënteerd, noodzakelijk hetzelfde dualistisch, polaire karakter dragen.

Deze polariteit komt hier tot uiting in de opvatting van "ziel" en "lichaam" en hun onderlinge verhouding.

**IV**

Het grondthema van de goddelijke Woordopenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing in Christus Jezus, sluit op radicale wijze ieder polair dualisme, zowel in de zelfopenbaring Gods als Oorsprong van alle dingen, als in de *openbaring van de mens aan zichzelf* uit. De Schrift ontdekt wel de radicale breuk in de religieuze wortel van het menselijke bestaan door de zondeval, maar ze leert evenzeer het radicale herstel van deze breuk door Christus' verlossingswerk. [aP135]

Zij leert nergens een polair dualisme van een "anima rationalis" als redelijke wezensvorm van de menselijke natuur en een *materielichaam*.

---

<sup>1</sup> [Voor het eerst gepubliceerd in: Correspondentiebladen, jrg. 07 nr. 5 (december 1942), p. 134-143. En later nogmaals gepubliceerd in: Sola Fide, periodiek, uitgaande van de calvinistische studentenbeweging, jrg. 7, nr. 2 (februari 1954), p. 8-18]

<sup>2</sup> Dit thema dankt zijn ontstaan aan het onverzoend conflict tussen de oudere Griekse natuurgodsdiensten, waarin de godheid nog *vormloos* als een altijd vloeiend levenscontinuüm, of een chaotische baai werd gevat, en de nieuwere cultuurreligie van *vorm, maat en harmonie*, waarin de godheid boven de levensstroom en de chaos werd uitgeheven en als onsterfelijk *redelijk vormprincipe* werd vereerd.

Zij kan dit ook niet leren, omdat zij ons de *boventijdelijke religieuze wortel*, het *integrale centrum* van de tijdelijke menselijke existentie ontdekt, waarvan ook de tijdelijke denk- en wilsacten slechts *tijdelijke vertakkingen, tijdelijke uitingen* zijn.

## V

Waar de Schrift in *pregnant religieuze zin* over de *menselijke ziel* of *geest* spreekt, doet ze ons deze steeds zien als het *hart* van heel het tijdelijk bestaan, waaruit *alle* uitgangen van het tijdelijke leven zijn. In het *tijdelijk* bestaan leert de Schrift nergens een dichotomie tussen “redelijke ziel” en “materielichaam”, maar ze vat dit *tijdelijk bestaan in zijn geheel* als *lichaam*, dat bij de dood wordt afgelegd. Daarentegen is de menselijk geest of ziel als religieuze wortel van het lichaam volgens de openbaring van de Schrift niet aan de *tijdelijke* (doch buiten Christus Jezus aan de *eeuwige*) dood onderworpen, omdat hij inderdaad alle tijdelijke dingen te boven gaat.

Deze openbaring aangaande de menselijke natuur draagt allerm minst het karakter van een “antropologie” of wetenschappelijke theorie van de menselijke existentie. Ze dient veeleer als *religieuze vooronderstelling* aan iedere wezenlijk christelijke antropologie te worden ten *grondslag gelegd*.

## VI

Terwijl de gangbare wijsgerige antropologieën, die aan een van de dialectische grondthema’s georiënteerd zijn, ons steeds weer een *metafysische theorie van de menselijke ziel* trachten te geven, voor zover zij niet naar de “materialistische” pool van het Griekse materieprincipe, resp. van het modern-humanistische wetenschapsideaal, zijn gedreven, moet van Schriftuurlijk-reformatorisch standpunt iedere zgn. metafysische psychologie radicaal worden *afgewezen*.

De menselijke ziel in haar *pregnant religieuze Schriftuurlijke zin* gaat immers alle wetenschappelijk begrip te boven, omdat zij *vooronderstelde* van alle begrip is. Kennis omtrent haar is *religieuze zelfkennis* en de *waarachtige zelfkennis* is slechts mogelijk in de weg der *waarachtige Godskennis* uit de goddelijke Woordopenbaring.

## VII

De eigenlijke *wetenschappelijke kennis* omtrent de mens blijft dus principieel beperkt tot de structuur van het menselijk lichaam in zijn brede zin van *tijdelijke existievorm van het menselijk leven*. Het wijsgerig onderzoek daaromtrent moet echter krachtens zijn religieuze bepaaldheid op Schriftuurlijk standpunt worden *gericht* door een *idee van de menselijke ziel*, waarin de Godsopenbaring inzake de wortel van het menselijk bestaan als religieuze vooronderstelling wordt toegespitst op het theoretisch grondprobleem der antropologie. [aP136]

Dit grondprobleem laat zich als volgt formuleren: hoe is het tijdelijk bestaan van de mens in zijn theoretisch uiteengestelde aspecten en individualiteitsstructuren nochtans als *een dieper geheel* en een *diepere eenheid* te vatten?

## VIII

Aan *iedere* wijsgerige antropologie ligt krachtens de radicale religieuze bepaaldheid van het theoretisch denken een idee van de menselijke ziel ten grondslag, die in haar transcendentiaal (d.i. het wijsgerig onderzoek eerst *mogelijk makend*) karakter ook de gehele wijsgerige kijk op de structuur van het menselijk lichaam bepaalt.

Zo is de opvatting van het lichaam als “materielichaam” duidelijk afhankelijk van een idee van de menselijke ziel, welke de laatste als abstract complex van gevoels-, denk- en

wilsfuncties vat, en de ziel als anima rationalis door de logische denkfunctie gekarakteriseerd acht.

## IX

Aan de antropologie van de wijsbegeerte der wetsidee ligt ten grondslag de Schriftuurlijke idee van de menselijke ziel als *integrale religieuze wortel van het gehele tijdelijke menselijke bestaan*. In deze geestelijke wortel is het menselijk leven nog “ongedeeld” (Kuyper), omdat daarin *alle* tijdelijke functies geconcentreerd zijn in de religieuze grondverhouding tot de Oorsprong van alle dingen.

Daarom wordt hier ook het menselijk lichaam niet als een *abstract materielichaam* gevat, maar als het *geheel van de menselijk tijdelijke existentie*, dat zijn diepere eenheid slechts aan zijn band aan de “ziel” dankt.

Het lichaam is diensvolgens nimmer als een “zelfstandigheid” of “substantie” te vatten, daar het bij de losmaking van zijn integrale band aan de ziel (in de tijdelijke dood) aan de *ontbinding* is prijsgegeven.

## X

Het menselijk lichaam is opgebouwd als een *enkaptisch geheel* in een viertal *individualiteitsstructuren*, waarvan telkens de lagere in de hogere *morfologisch gebonden* zijn.

De natuurlijke lichaamsvorm of lichaamsgestalte is dus het knooppunt van de *vervlechtingen* tussen de onderscheiden structuren.

Deze structuren behouden ook in haar onderlinge vervlechting haar interne eigenwettelijkheid en soevereiniteit in eigen kring.

## XI

Voor zover men de drie lagere structuren in haar interne eigenaardigheid en eigenwettelijkheid vat *buiten* haar binding in de vierde of hoogste structuur, zijn zij nog niet als eigenlijke *deelstructuren van het menselijk lichaam* te verstaan. Eerst door haar successieve binding in de vierde structuur worden zij tot wezenlijke onderdelen van het enkaptisch structuurgeheel, dat “menselijk lichaam” heet.

De enkaptische opbouw van dit lichaam brengt met zich mee, dat naarmate de hoogste structuur tijdelijk in haar leidende rol in het structuurgeheel buiten werking treedt, de lagere zich in haar eigenwettelijkheid ook *naar buiten* zullen [aP137] openbaren (vgl. bv. de tijdelijke overheersing van de instinctieve levensdriften bij tijdelijke terzijdestelling van alle redelijke overlegging).

## XII

Daar de lichaamsvorm het knooppunt is van alle structuurvervlechtingen in het menselijk lichaam, is het principieel onmogelijk, bepaalde organen of delen van het menselijk lichaam *in morfologische zin* exclusief bij een van deze structuren in te delen. *Morfologisch* fungeert het menselijk lichaam met al zijn delen noodzakelijk *in alle vier structuren gelijkelijk*.

Het criterium ter onderscheiding van de afzonderlijke lichaamsstructuren is van *innerlijke* aard en kan dus nooit bij de *uitwendige lichaamsvorm* aanknopen.

## XIII

De eerste en laagste structuur is van *typisch fysisch-chemische kwalificatie*. Zij is *als zodanig* nog geen lichaamsstructuur, doch slechts in haar *vormgebondenheid* in de hogere

structuren. In het ontbindingsproces van het lichaam komt zij echter in haar eigenwettelijkheid vrij.

De tweede structuur is van *typisch-biotische*, zgn. *vegetatieve* kwalificatie. Eerst binnen deze structuur treden de levende cellen en andere biotisch gekwalificeerde verbindingen op. Zij beheerst in interne soevereiniteit in eigen kring de vegetatieve lichaamsprocessen, voor zover deze buiten de typische leiding van de gevoelsfunctie en de latere functies vallen (zo het gehele zgn. autonome vegetatieve zenuwstelsel met de spierweefsels, beenweefsels en klieren, voor zover deze door dit autonome stelsel worden geïnnerveerd).

Deze tweede structuur is op haar beurt enkaptisch gebonden in een derde structuur, die typisch psychisch is gekwalificeerd door de *instinctieve gevoelsfunctie*.

Deze derde structuur beheerst in interne soevereiniteit in eigen kring die functies van het sensibele, centripetale zenuwstelsel (in het bijzonder van de zintuigen, de hersenen, het ruggenmerg en het klierenstelsel) en de daardoor geïnnerveerde spierweefsels (de meeste dwarsgestreepte spieren), die in haar typische gerichtheid door de zinnelijke gevoelsfunctie, binnen zekere grenzen buiten beheersing door de menselijke wil vallen.

Zij fungeert op haar beurt met de beide vroegere enkaptisch in een vierde structuur, de zgn. *actstructuur* van het menselijk lichaam, d.i. de typische structuur van de menselijke “acten”.

#### XIV

Onder “acten” verstaat de wijsbegeerte der wetsidee alle van de menselijke ziel (of geest) *uitgaande*, maar binnen *het enkaptisch structuurgeheel van het menselijk lichaam fungerende* verrichtingen, waarbij de mens zich, onder leiding van normatieve gezichtspunten, *intentioneel* (bedoelend) op standen van zaken in de werkelijkheid, resp. in zijn verbeeldingswereld, richt en zich die intentionele of bedoelde standen van zaken *innerlijk eigen maakt* door betrekking op zijn *ikheid*.

Het actleven van de mens openbaart zich naar de drie grondrichtingen van *kennen*, *zich verbeelden en willen*, die echter niet tot aparte “vermogens” mogen worden geïsoleerd, omdat zij volkomen in elkaar grijpen. [aP138]

In het intentionele karakter van de “acten” schuilt haar “innerlijkheid”. Eerst de *handeling* verwerkelijkst de *intentie* van de act, waarbij kenact, verbeeldingsact en wilsact in het gemotiveerd proces van de besluitvorming vervlochten zijn en het besluit in de *daad* wordt omgezet.

#### XV

Door de typische structuur van deze “acten” als de *actstructuur van het menselijk lichaam* te vatten, kiest de wijsbegeerte der wetsidee principieel positie tegen de in de gangbare zgn. “actpsychologie” en -fenomenologie (Husserl, Scheler) heersende opvatting als zouden de acten als zodanig *onlichaamlijke* (puur “psychonome”) intentionele belevingen zijn, die van de ikheid als puur in haar acten levend persoonscentrum, zouden uitgaan. Typerend is, dat hier geregeld als essentiële karakteristiek van de acten wordt aangenomen de *intentionele betrokkenheid op een “gegenstand”*. Deze “gegenstandsrelatie” is echter, gelijk de wijsbegeerte der wetsidee heeft aangetoond, uitsluitend eigen aan de *theoretische kenacten*. Deze intentionele relatie berust op een *theoretische abstractie*, waardoor het *logisch aspect* van de kenact, *met abstractie van de werkelijk bestaande samenhang van de aspecten*, *tegenover de niet-logische aspecten van de velden van onderzoek* wordt gesteld.

De “actpsychologie” en met haar de gehele metafysische psychologie en fenomenologie verheft deze theoretische, *bloot intentionele* abstractie tot *werkelijkheid* en meent dus uit de tegenstandsrelatie te mogen concluderen tot de principiële onafhankelijkheid

van de intentionele bewustzijnsact van de vóór-logische, resp. vóór-psychische aspecten van het menselijk lichaam.

Zij ziet dus tweeërlei over het hoofd: 1. dat de Gegenstandsrelatie in de niet-theoretische acten in het geheel niet voorkomt en 2. dat ook in de theoretische kenact, *niet de act zelf*, maar slechts haar *logisch aspect* tegenover de vóór-logische lichaamsaspecten wordt gesteld, en dat deze Gegenstandsrelatie slechts het product van een *bedoelde abstractie* uit de volle, *werkelijke* kenact is.

In waarheid kan de intentionele Gegenstandsrelatie slechts *binnen de structuur van de theoretische kenact* bestaan en deze structuur is op haar beurt bepaald door de *actstructuur van het menselijk lichaam*.

## XVI

De gerijpte aristotelische opvatting van de anima rationalis als het “lichaam in actie” toont duidelijk, dat Aristoteles denken en willen als bewuste verrichtingen van de anima rationalis in de actstructuur van het lichaam moet hebben gezien. Hij kon echter dit belangrijke inzicht niet consequent doorvoeren, omdat het Griekse vorm-materiethema eiste, dat althans het algemeen beginsel van de denkactiviteit (als redelijk vormprincipe) tot een van het “materielichaam” volkomen onafhankelijke substantie (ousia) werd verzelfstandigd. Daardoor kon Aristoteles alleen het receptieve menselijk *denkvermogen* (het denken als dunamis), maar niet de eigenlijke *denkactiviteit* (de nous poiêtikos) als bestanddeel van de menselijke ziel en de laatste als “vorm van het lichaam” vatten.

De “actieve denkende geest” is volgens hem ongeworden en onvergankelijk. Hij is het algemene beginsel van alle denkcaken en komt slechts *van buiten af* (thurathen) in de menselijke ziel in. [aP139]

## XVII

De argumenten door Aristoteles voor de substantialiteit van het actieve denkprincipe, en door Thomas van Aquino voor de zelfstandigheid van de gehele anima rationalis gegeven, zijn geheel door het Griekse vorm-materiethema beheerst.

De “anima rationalis” blijkt steeds het product van een theoretische abstractie uit het volle tijdelijk (en dus lichamelijk) bestaan van de mens, en deze abstractie wordt tot een van het materielichaam wezenlijk onafhankelijke substantie verzelfstandigd.

## XVIII

Daar de actstructuur van het lichaam als individualiteitsstructuur noodzakelijk *alle* aspecten van de tijdelijke werkelijkheid omspannt, is steeds bij iedere menselijke ken-, verbeeldings- of wilsact ook het gehele menselijk lichaam naar al zijn aspecten (ook de fysisch-chemische en biotische) *in actie*.

## XIX

In de actstructuur van het lichaam spelen de zgn. associatievelden van de grote hersenen een essentiële rol.

Het vraagstuk inzake de zgn. “lokalisatie” van de acten heeft - mits goed gesteld - niets van doen met de materialistische probleemstelling.

Het is intussen gebleken, dat de zgn. centra van het menselijk actleven in de grote hersenschors niet in strenge zin als lokalisatievelden kunnen worden beschouwd, omdat bij verstoring van deze centra andere naburige delen van de associatieve hersenen de functie van deze centra kunnen overnemen. Er bestaat met name geen eigenlijk “begripscentrum” en moreel centrum in de voorhoofdschors van de grote hersenen: (contra Fleschig c.s.).

Daarentegen laten zich wel de sensibele en motorische momenten van de zinnelijke gewaarwording streng lokaliseren.

## XX

Daar de menselijke acten steeds *uitgaan* van de menselijke ziel als *geestelijk centrum*, maar zich niettemin naar haar tijdelijke structuur slechts *in het menselijk lichaam* kunnen afspelen, is het even foutief te zeggen, dat de ziel of geest denkt, zich verbeeldt of wil, als dat het menselijk lichaam zulks zou doen.

Het is de *volle mens in de eenheid van ziel en lichaam*, die de “acten” verricht, en buiten het lichaam zijn geen acten in haar tijdelijke structuur mogelijk. De acten zijn m.a.w. nòch zuiver geestelijk, nòch zuiver lichamelijk te vatten.

## XXI

De actstructuur van het menselijk lichaam is - in tegenstelling tot de drie vroegere structuren - als zodanig *ongedifferentieerd*. D.w.z. zij is niet typisch gekwalificeerd door enig normatief modaal aspect.

Wel kan het menselijk actleven in zijn drie grondrichtingen alle mogelijke gedifferentieerde normatieve structuren *aannemen*. Zo is bv. de wetenschappelijke [aP140] kenact typisch *logisch*, de verbeeldingsact van de kunstenaar typisch *esthetisch*, de stille gebedsact (als wilsact) van de gelovige typisch *pistisch* gekwalificeerd.

Maar zowel de kenact als de verbeeldings- en wilsacten kunnen ook geheel andere typische structuren aannemen.

Deze typische differentiatie hangt ten nauwste samen met de gedifferentieerde structuren van de menselijke samenleving, die zich met de actstructuur van het menselijk lichamelijk bestaan *vervlechten*. Deze gedifferentieerde acttypen zijn slechts *variabiliteitstypen* van het menselijk actleven.

Naar haar *innerlijke* structuur is het menselijk actleven principieel ongedifferentieerd. Hiermee is ook geheel in overeenstemming de relatief ongedifferentieerde opbouw van de associatievelden van de grote hersenschors.

## XXII

Het ongedifferentieerd karakter van de actstructuur van het menselijk lichaam hangt onverbrekkelijk samen met haar functie als plastisch uitdrukkingsveld van de menselijke geest in zijn Schriftuurlijke, religieuze zin. Want daar deze geest principieel alle tijdelijke structuren van het leven te boven gaat, moet hij zich lichamelijk in alle mogelijke gedifferentieerde structuren kunnen openbaren. Iedere gedifferentieerde individualiteitsstructuur geeft een *typisch starre begrenzing* aan de werkzaamheid, die daarbinnen wordt verricht.

De menselijke geest daarentegen beschikt in religieuze vrijheid over zijn lichamelijk uitdrukkingsveld, dat daarom de uiterste graad van plasticiteit moet bezitten.

Daardoor krijgt ook het menselijk lichaam, dat eerst in de actstructuur zijn typisch *menselijk* karakter aanneemt, een geestelijk uitdrukkingsvermogen, dat aan het dierlijk lichaam in zijn starre begrenzing door een psychisch gekwalificeerde structuur principieel ontbreekt.

## XXIII

Aan de hoger ontwikkelde dieren is een zinnelijke intelligentie niet te onzeggen. Vooral Köhlers proeven met chimpansees hebben onomstotelijk aangetoond, dat deze dieren in staat zijn een individuele oorzakelijke relatie tussen zinnelijk waargenomen dingen (bv. tussen een stok en een banaan) in dynamisch zinnelijke verbeelding vóór te voelen



(praesentire) en zonder voorafgaande probeerpogingen op een volkomen nieuwe situatie doelmatig te reageren.

Van een ken-, verbeeldings- en wilsact is hier echter geen sprake, daar het dier geen geestelijk actcentrum heeft en geen subject is in de normatieve aspecten. Het dierlijk “inzicht” blijft, evenals het “instinct”, ook in zijn hoogste ontwikkeling star gebonden aan het onmiddellijk levensmilieu en komt boven de zinnelijke gevoelsfunctie niet uit.

#### XXIV

Ofschoon de actstructuur van het menselijk lichaam geen modale kwalificatie heeft en dus geen gedifferentieerde bestemmingsfunctie bezit, is zij toch een wezenlijke normatieve *individualiteitsstructuur*. Deze structuur openbaart zich in een nauwe coördinatie van alle actfuncties, die door deze coördinatie tot samenstemming worden gebracht en worden geconcentreerd op de [aP141] ikheid als individueel geestelijk actcentrum, alsmede in de hiërarchische onderschikking van de onbewuste dieptelaag van het actleven aan de bewuste bovenlaag.

Waar deze structuur uiteenvalt, gelijk bij de schizofrenie, ontstaan de pathologische splitsingsverschijnselen, waarbij het onbewuste actleven zijn hiërarchische onderschikking onder het bewuste verbreekt en de patiënt niet meer in staat is zijn gedesintegreerde actleven op zijn ikheid te betrekken.

#### XXV

De ontdekking van het zgn. diep- of obligaat-onbewuste heeft een nieuwe slag toegebracht aan de traditionele dichotomische opvatting van het menselijk tijdelijk bestaan.

Want in de sfeer van het onbewuste bleek de samenhang tussen de vóór-psychische en de psychische en na-psychische functies van het menselijk leven nog veel nauwer, dan in de bewuste bovenlaag (vgl. de opwekking van brandblaren aan het lichaam door suggestie, de zgn. stigmatiseringsverschijnselen enz.).

Messers betoog (*Psychologie*, 5 Aufl., 1934, S345 ff.), dat het onbewuste geen aantoonbaar bestaan zou hebben buiten de menselijke ziel als “substantie” en geen lichamelijk karakter zou vertonen, berust op een evidente *petitio principii*.

#### XXVI

De actstructuur van het menselijk lichaam vertoont de gehele reeks van ondertypen, die ook aan de overige individualiteitsstructuren eigen is (menselijk radicaaltype, stamtype - afdalend in ras, stam, geslacht, familie- en variabiliteitstype: nationaal, politisch, kerkelijk, wetenschappelijk, handelstype, enz. enz.).

Deze typen vormen het veld van onderzoek van de zgn. *karakterkunde*.

Het karakter is de typische tijdelijke uitdrukking van de individualiteit van de menselijke geest in de actstructuur of grensstructuur van het menselijk lichaam.

Het karakter is als tijdelijk individualiteitstype scherp onderscheiden van het “hart” als geestelijk centrum van het menselijk bestaan. Het is als zodanig niet van *geestelijke*, maar van *lichamelijke* geaardheid.

Deze lichamelijke geaardheid blijkt ook uit de somatische erfelijkheid van de karakterdisposities in haar genetische of stamtypen. De bedoelde disposities worden in de genen van de geslachtscellen (gameten) overgedragen.

Deze erfelijkheid omvat ook alle mogelijke normatieve aanlegfactoren (wetenschappelijke, esthetische, morele) en is dus allerminst beperkt tot biotische en psychische disposities.

De erfelijkheid betreft echter alleen *potenties* of *disposities*; de hereditet van *verworven eigenschappen* is nimmer aangetoond. De nativistische opvatting, die zich vooral

op het onderzoek van de karaktereigenschappen van eenige tweelingen meent te kunnen beroepen, is in strijd met de feiten. [aP142]

## XXVII

De voluntaristische karakterleer (Stern, Messer en vele anderen) is verwerpelijk, in zover zij in de zgn. “richtingsdisposities” het centrum van de menselijke persoonlijkheid zoekt.

## XXVIII

Het karakter is als zodanig van typisch *normatieve* geaardheid. In het karakter is echter enkaptisch gebonden het psychisch gekwalificeerde *temperament*.

In het temperament zijn weer enkaptisch gebonden de typisch *biotisch gekwalificeerde* disposities (vooral die van sexe) en de *typisch fysisch gekwalificeerde* disposities (de bewegingsdisposities in het “tempo” van een persoon).

De in Kants antropologie gemaakte scherpe scheiding tussen temperament (“natuuraanleg” of “naturel”) en normatief karakter is geheel geïnspireerd door het dualistisch grondthema van “natuur” en “vrijheid” en in strijd met de structuur van het menselijk lichamen bestaan.

## XXIX

Het Schriftuurlijk grondthema van de wijsbegeerte der wetsidee dient ook aan de behandeling van het *genetisch grondprobleem* van de antropologie: het vraagstuk van de tijdelijke wording van de mens, te worden ten grondslag gelegd.

Er dient dus scherp te worden onderscheiden tussen de *schepping* en de *tijdelijke wording* van de mens.

De scheppingsdaad Gods is niet aan de tijd onderworpen; de lichamelijke wording van het schepsel daarentegen wel.

De scheppingsdagen zijn te verstaan in de *geloofstijd*, niet in de menselijke tijdmaat van de aardbeweging.

Gen.2:7 slaat niet, gelijk Gen.1:27, op de schepping van de mens, maar klaarblijkelijk op het tijdelijk wordingsproces.

## XXX

Het evolutionisme of de afstammingsleer miskent de individualiteitsstructuren, waarbinnen de tijdelijke wording van de schepselen zich voltrekt op grond van de goddelijke scheppingsorde. Het is gebouwd op een nominalistisch soortbegrip en spitst zich geheel toe op de variabiliteit van de *vormtypen*.

Nòch de paleontologie, nòch de vergelijkende anatomie en embryologie, nòch het moderne erfelijkheidsonderzoek (Mendel, Johanssen), nòch de moderne serologie hebben enig bewijs bijgebracht voor de lichamelijke afstamming van de mens uit dierlijke voorouders.

Het in de rooms-katholieke wetenschap door verschillende onderzoekers ingenomen standpunt, dat ten aanzien van het menselijk “materielichaam” de afstammingsleer is te aanvaarden, maar dat de “menselijke ziel” in de zin van “anima rationalis” door een onmiddellijke scheppingsdaad Gods in het leven wordt geroepen, is van calvinistisch standpunt principieel verwerpelijk. [aP143]

## XXXI

Zowel het zgn. *psycho-creatianisme* als het (vooral in lutherse kring gangbare) *traducianisme* zijn principieel in strijd met het grondthema van de goddelijke

Woordopenbaring. Zij staan beide nog ten dele onder beheersing van het Griekse vorm-materiethema.

Het psycho-creatianisme komt niet alleen in strijd met de Schriftuurlijke leer van de erfzonde, maar ook met het scheppingsverhaal zelf, met name met Gen.2:1, dat de *gehele* schepping uitdrukkelijk *voltooid* noemt.

### XXXII

De *schepping* van de mens naar lichaam en ziel, die volgens de Schrift volkomen *voltooid* is, *werkt zich creatuurlijk uit* in de weg van de *generatie*. Deze generatie heeft zowel een *lichamelijke* als een *geestelijke* (religieuze) zijde. Naar de eerste, die in de kosmische tijd verloopt, is de mensheid *uit ene bloede* geworden. Naar de tweede, die niet in de tijd verloopt, zijn wij het “geestelijk zaad” van Adam en delen diensvolgens in zijn zondeval. De natuurlijke lijn van de geestelijke generatie wordt echter doorbroken door de nieuwe generatie uit de Heilige Geest of wedergeboorte.

Deze generatie uit de Heilige Geest heeft echter de natuurlijke lijn van de geestelijke generatie uit Adam tot *voorwaarde*, niet tot *richtsnoer* (de “natuurlijke” mens, de anthroopos psychikos, is eerst, daarna de “Geestelijke” mens de anthroopos pneumatikos).