

oblèmes en termes pathétiques dont de ne reproduire ici que quelques

hasard, dit-il, que ce que la raison *certitude*, toute raison naturelle ne me en doute, lorsqu'elle ne va pas plus d'ignorance, ou de manque de celle qu'il s'agit ici. Les profession- e ou philosophique dont la raison es principes de la raison devraient percevoir la force contraignante de es dont usait saint Thomas dans sa 'fre cinq voies pour aller à Dieu, il avons pourtant que la raison seule ude: Pourquoi la leur ne le connaît- estion sour une forme un peu rude, *philosophie dite scolastique n'est-elle ' enseignée quand elle l'est, que par rce qu'ignorée, méprisée ou niée*, la p. 108)?"

nnelle, dit-il encore, ne trouve pas us souhaiterions pour elle, ce n'est specte d'être soutenue par une foi, ant, elle prétend ne pas l'être, et que sérieux une doctrine qui commence ses origines (p. 161)".

ur justifier l'intérêt exceptionnel à l'ome qui mériterait une plus longue

PIERRE CH. MARCEL.

KUYPER'S WETENSCHAPSLEER

DOOR

PROF. DR H. DOOYEWEERD.

Inleiding.

Het heeft eenigen tijd geduurd, vóór ik kon besluiten, de door mij op de laatste jaarvergadering der Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte uitgesproken rede over *Kuyper's Wetenschapsleer* in druk te geven. Immers in deze rede heb ik mij genoodzaakt gezien den vinger te leggen op bepaalde gedachtenlijnen in de geschriften van KUYPER, WOLTJER en BAVINCK, die m. i. met de inzonderheid door KUYPER ontwikkelde *reformatorische grondconceptie* der Christelijke wijsbegeerte op geenerlei wijze te rijmen zijn. De daarbij door mij geoeffende critiek op bepaalde opvattingen dezer Calvinistische denkers, was voor mij, geen „aangename bezigheid”. Zij waren mijn leermeesters, voor wie ik groote liefde en hoogachting koester, en die baanbrekenden arbeid hebben verricht in een tijd, toen het behooren tot den kring der Vrije Universiteit nog als een abdicatie aan het wetenschappelijk geweten werd gebrandmerkt.

Ook leek het mij tot nu toe veel vruchtbaarder bij den opbouw van de wijsbegeerte der wetsidee positief voort te werken op de door hen gelegde grondslagen, voorzoover die inderdaad in hun reformatorische grondconceptie zijn geworteld, dan critiek te gaan oefenen op bepaalde onderdeelen in hun arbeid, die met die conceptie bezwaarlijk in overeenstemming zijn te brengen.

Toen echter van bepaalde zijde de wijsbegeerte der wetsidee als een „ondergraving” van den arbeid van Kuyper, Bavinck en Woltjer werd voorgesteld, en telkens met name opvattingen van de beide laatsten tegen deze wijsbegeerte in 't geding werden gebracht, werd het mij duidelijk, dat ik er niet aan zou kunnen ontkomen van den critischen schiftingsarbeid, welke de wijs-

begeerte der wetsidee inderdaad aan hun wijsgeerige opvattingen verricht heeft, *rekenschap af te leggen*. Ieder misverstand te dezen aanzien zou op den duur tot noodlottige gevolgen kunnen leiden, en den valschen indruk kunnen wekken, dat de aanhangers dezer wijsbegeerte iets te verbergen zouden hebben met betrekking tot hun houding tegenover de „gereformeerde traditie in het wijsgeerig denken”.

Dit is immers zeer beslist *niet* het geval! Het is geen gebrek aan piëteit tegenover de baanbrekers van het Calvinistisch denken van de vorige generatie, wat bij dezen kritisch en schiftingsarbeid heeft voorgezeten. De laatste is veeleer geheel *in hun reformatorische lijn*. Het zou niet van *ware* piëteit ten aanzien van hun baanbrekende arbeid getuigen, wanneer men bepaalde hunner wijsgeerige opvattingen, *ook tegen beter weten in*, in den tegenwoordigen tijd als *gereformeerd* zou trachten te handhaven, wanneer duidelijk valt aan te toonen, dat zij zich met de schriftuurlijk-religieuze grond-conceptie der Reformatie niet verdragen, terwijl hare oorsprong *uit het uitgangspunt* van het heidensch, resp. humanistisch denken *eenvoudig onloochenbaar* is. Zelfs een eeuwenlange traditie is niet bij machte het vitium originis van zulke opvattingen uit te wisschen.

Wanneer nu in de hier volgende beschouwingen met name op WOLTJER Sr's wetenschapsleer in samenhang met die van KUYPER ernstige critiek zal worden geoeffend, dan mag zulks allermintst zóó worden uitgelegd, dat hiermede aan WOLTJER „het afscheid” zou worden gegeven. De zaak is eenvoudig deze, dat hier alleen die wijsgeerige opvattingen van WOLTJER in oogenschouw worden genomen, welke in de tegenwoordige meeningsverschillen als wapen tegen de wijsbegeerte der wetsidee zijn gebruikt.

Het zou mij niet moeilijk vallen, hier ook een andere zijde van WOLTJER's wijsgeerige denkbeelden te laten zien, die wel degelijk in de wijsbegeerte der wetsidee haar invloed geldend maakt. Maar WOLTJER heeft — in tegenstelling tot KUYPER — slechts weinig gepubliceerd. En het valt niet te ontkennen, dat juist de kennistheoretische opvattingen van bepaalde zijner gepubliceerde redevoeringen, waartegen, uit het oogpunt van de W. d. W. de meest ernstige bezwaren rijzen, zeer sterken invloed in den kring van de gereformeerde wetenschapsbeoefenaars hebben geoeffend. Deze

denkbeelden zijn hier in de vorm uitgewerkt, dat men *verwerpen*. Dit pleit sterk geest, die in zijn kennistgedoogde, maar een eenzame logica doorvoerde. schen WOLTJER's wetensgeiuze grondconceptie zo

De op deze bepaalde houdt geen *verwijt* in t het goed recht der gere staan. Het zou eenvoudig er een verwijt van te ma het getuigenis van KUY nog in de kinderschoenen schapsleer heeft gescho kracht verdedigde religi reeds geheel tot doorwer eerst dan plaats zijn, w zulke opvattingen zou bl *klem van redenen* de or formeerd standpunt is

Wanneer men *dan* n uitspelen, zonder ook ma weegredenen, die de laat wijsgeerige opvattingen drage tot opbouw van vrijwel met stilzwijgen inderdaad het verwijt u rische lijn van het drie Het is reeds zoo vaak g De wijsbegeerte der v nòch in haar positief wi op de traditioneele wijs

Maar het is het goed arbeid zoowel door ge *ernstig* wordt opgevat wordt genomen.

hun wijsgeerige opvattingen n. Ieder misverstand te dezen tige gevolgen kunnen leiden, ten, dat de aanhangers dezer n hebben met betrekking tot meerde traditie in het wijs-

st geval! Het is geen gebrek s van het Calvinistisch den- j dezen critisch en schiftings- s veeleer geheel *in hun refor- vare* piëteit ten aanzien van wanneer men bepaalde hunner *eter weten in*, in den tegen- trachten te handhaven, wan- zij zich met de schriftuurlijk- matie niet verdragen, terwijl *nt* van het heidensch, resp. *chenbaar* is. Zelfs een eeuwen- et vitium originis van zulke

beschouwingen met name op menhang met die van KUYPER dan mag zulks allermint zóó WOLTJER „het afscheid” zou idig deze, dat hier alleen die ER in oogenschouw worden ge- neeningsverschillen als wapen e zijn gebruikt.

hier ook een andere zijde van te laten zien, die wel degelijk invloed geldend maakt. Maar tot KUYPER — slechts weinig rtkennen, dat juist de kennis- lde zijner gepubliceerde rede- mt van de W. d. W. de meest en invloed in den kring van enaars hebben geoeffend. Deze

denkbeelden zijn hier inderdaad in zóó sluitenden en consequenten vorm uitgewerkt, dat men ze slechts integraal kan *aanvaarden* of *verwerpen*. Dit pleit sterk voor WOLTJER's critischen wijsgeerigen geest, die in zijn kennistheoretische opvattingen geen divergentie gedoogde, maar een eenmaal aanvaarde grondgedachte met onbuig- zame logica doorvoerde. Maar het maakt ook de discrepantie tus- schen WOLTJER's wetenschapstheorie en zijn reformatorische reli- gieuze grondconceptie zoo veel scherper.

De op deze bepaalde opvattingen hieronder geoeffende critiek houdt geen *verwijt* in tegen een denker, die in den strijd voor het goed recht der gereformeerde wetenschap vooraan heeft ge- staan. Het zou eenvoudig grove ondankbaarheid zijn, een denker er een verwijt van te maken, dat hij in een periode, waarin, naar het getuigenis van KUYPER zelve, de gereformeerde wetenschap nog in de kinderschoenen stond, ons niet onmiddellijk een weten- schapsleer heeft geschonken, waarin de ook door hem zoo met kracht verdedigde religieuze grondconceptie van het Calvinisme, reeds geheel tot doorwerking zou zijn gekomen. Voor *verwijten* kan eerst dan plaats zijn, wanneer men *in de volgende periode* aan zulke opvattingen zou blijven vasthouden, *nadat uitvoerig en met klem van redenen* de onbruikbaarheid dezer laatste vanuit gere- formeerd standpunt is aangetoond.

Wanneer men *dan* nl. de „traditie” tegen de W. d. W. blijft uitspelen, zonder ook maar eenigszins in te gaan op de zakelijke be- weegredenen, die de laatste tot een prijs-gave van zulke traditioneel- wijsgeerige opvattingen genoopt hebben, en haar positieve bij- drage tot opbouw van een waarlijk reformatorische wijsbegeerte vrijwel met stilzwijgen voorbij gaat, dan moet zulk een houding inderdaad het verwijt uitlokken, dat zij niet ligt in de reformato- rische lijn van het driemanschap KUYPER, BAVINCK en WOLTJER. Het is reeds zoo vaak gezegd, dat herhaling bijna eentonig wordt: De wijsbegeerte der wetsidee pretendeert geen onfeilbaarheid nòch in haar positief wijsgeerige opvattingen, nòch in haar critiek op de traditioneele wijsbegeerte.

Maar het is het goed recht harer aanhangers te eischen, dat deze arbeid zoowel door geestverwant als principieelen tegenstander *ernstig* wordt opgevat en dus inderdaad in *serieuze overweging* wordt genomen.

Dit geldt ook voor de hieronder volgende verhandeling over KUYPER's wetenschapsleer ¹⁾. Een critische beschouwing van de daarin ontwikkelde denkbeelden kan mij niet anders dan aange-naam zijn, mits zij inderdaad op zakelijke en — voor wat mijn geestverwanten betreft — op aan het schriftuurlijk-reformato-rische uitgangspunt georiënteerde — gronden berust.

Inderdaad — dan moet zulk een gedachtenwisseling vruchten dragen.

* *
*

In het Kuyper-herdenkingsnummer van de Reformatie schreef ik een bijdrage onder den titel „Wat de Wijsbegeerte der Wets-idee aan Dr Kuyper te danken heeft”. Deze bijdrage was tegelijk bedoeld als verweer tegen het van bepaalde zijde volgehouden ver-wijt, dat de W. d. W. een principieele afbuiging zou beteekenen van de door KUYPER in de lijn van heel de gereformeerde traditie voor het Calvinistisch denken getrokken lijnen. Voorzover mij bekend, is tot nu toe geen poging gedaan, dat principieele verweer te ontzenuwen. Maar daarmee is, gelijk wel vanzelve spreekt, het pleit tegenover deze geestverwante tegenstanders nog niet ge-wonnen.

De zaak is nl. deze, dat het Calvinistisch denken in den jong-sten tijd op een tweesprong schijnt te zijn gekomen, en dat de divergeerende wegen beide in KUYPER's wetenschappelijken arbeid samenkomen. Men zou nu kunnen meenen, dat dit laatste pleit voor KUYPER's veelzijdigheid en dat slechts de laakbare eenzijdig-heid van zijn volgelingen aan de tegenwoordige meningsverschil-len schuld zou zijn. Maar deze voorstelling van zaken zou toch al te simplistisch zijn, om op waarheid aanspraak te kunnen maken. Slechts dan zou zij aanvaardbaar kunnen worden geacht, wanneer de bedoelde divergentie inderdaad in KUYPER's arbeid tot inner-lijke verzoening ware gekomen.

Maar dit is niet het geval.

De waarheid is deze, dat aantoonbaar de beide gedachtenlijnen in KUYPER's wetenschappelijken arbeid met elkander in tegen-

¹⁾ Hierbij is het door mij op de laatste Jaarvergadering der Vereen. v. Calv. Wijsb. gehouden referaat aanzienlijk uitgewerkt. Deze uitwerking vindt men hoofdzakelijk in de met kleiner letter gedrukte excursen bij den tekst.

spraak zijn en dat een inner- moet worden geacht, wijl zij uitgangspunten teruggaan.

Het merkwaardige van het hoofdzakelijk tot KUYPER's sy-beperkt, waarin hij telkens wijsgeerig gedachtengoed zou kon zijn en zijn grootsche co-wereldbeschouwing ontwikkel-religieuze grondprincipe en ci-pieele klaarheid en scherpt-roemde Stone-lezingen „Het voorbeeld hiervan, al moge nog zooveel kunnen afdingen

Zoodra echter KUYPER de Calvinisme in zijn systemati-door te voeren, is het alsof d-vastheid van richting verlore-matorisch grondprincipe blij-lijn vasthoudt, is ook zijn w-formatorisch te noemen en voor heel het Christelijk de-principe toch niet meer. Een-dend maken, de traditioneele-lijk uitgangspunt met dat de-dan tot een receptie van heel-goed, dat zich met KUYPER's Dit wijsgeerig gedachtengoee-deele van modernen kennist

De scholastische lijn komt opvatting van ziel en licha-ideeën-realisme tot uitdrukki-deelen van KUYPER's wijsge-critisch-realistisch stempel

Weer zou men geneigd ku-sen: Het pleit voor KUYPER in de lijn der historische con-geerig gedachtengoed, dat v

gende verhandeling over
sche beschouwing van de
niet anders dan aange-
ke en — voor wat mijn
schriftuurlijk-reformato-
onden berust.
achtenwisseling vruchten

n de Reformatie schreef
Wijsbegeerte der Wets-
eze bijdrage was tegelijk
e zijde volgehouden ver-
buiging zou beteekenen
e gereformeerde traditie
lijnen. Voorzoover mij
dat principieele verweer
vel vanzelve spreekt, het
nstanders nog niet ge-

ch denken in den jong-
jn gekomen, en dat de
wetenschappelijken arbeid
n, dat dit laatste pleit
s de laakbare eenzijdig-
rdige meeningsverschil-
van zaken zou toch al
praak te kunnen maken.
worden geacht, wanneer
PER's arbeid tot inner-

e beide gedachtenlijnen
et elkander in tegen-

vergadering der Vereen. v.
ekt. Deze uitwerking vindt
te excursen bij den tekst.

spraak zijn en dat een innerlijke verzoening daarom onmogelijk moet worden geacht, wijl zij op elkander volstrekt uitsluitende uitgangspunten teruggaan.

Het merkwaardige van het geval is nu, dat deze divergentie zich hoofdzakelijk tot KUYPER's systematisch-wetenschappelijken arbeid beperkt, waarin hij telkens weer aansluiting bij het traditioneel wijsgeerig gedachtengoed zoekt. Daar waar hij geheel zich zelf kon zijn en zijn grootsche conceptie der Calvinistische levens- en wereldbeschouwing ontwikkelde, bouwt hij op het reformatorisch-religieuze grondprincipe en levert werk van onovertroffen principieele klaarheid en scherpte, arbeid „aus einem Gusz". De beroemde Stone-lezingen „Het Calvinisme" zijn misschien het beste voorbeeld hiervan, al moge men op haar historische constructies nog zooveel kunnen afdingen.

Zoodra echter KUYPER deze religieuze grond-conceptie van het Calvinisme in zijn systematisch wetenschappelijken arbeid tracht door te voeren, is het alsof de machtige wiekslag vertraagt en de vastheid van richting verloren is gegaan. Ongetwijfeld, het reformatorisch grondprincipe blijft gehandhaafd en waar KUYPER deze lijn vasthoudt, is ook zijn wetenschappelijke greep inderdaad reformatorisch te noemen en verricht hij grondlegenden arbeid voor heel het Christelijk denken. Maar vrij doorwerken kan dit principe toch niet meer. Een tweede gedachtenlijn gaat zich geldend maken, de traditioneele poging tot synthese van het Christelijk uitgangspunt met dat der immanentiephilosophie. Zulks voert dan tot een receptie van heel wat traditioneel wijsgeerig gedachtengoed, dat zich met KUYPER's religieuze stellingkeuze niet verdraagt. Dit wijsgeerig gedachtengoed is ten deele van scholastieken, ten deele van modernen kennistheoretischen oorsprong.

De scholastische lijn komt vooral in de traditioneele wijsgeerige opvatting van ziel en lichaam, in de leer van den logos en het ideeën-realisme tot uitdrukking, de moderne in verschillende onderdeelen van KUYPER's wijsgeerige wetenschapsleer, die een zgn. critisch-realistisch stempel vertoont.

Weer zou men geneigd kunnen zijn hier de opmerking te plaatsen: Het pleit voor KUYPER's veelzijdigheid en zijn zich voegen in de lijn der historische continuïteit, dat hij het traditioneele wijsgeerig gedachtengoed, dat van meetaf door de gereformeerde den-

kers uit de scholastische wijsbegeerte is overgenomen, niet pieteitsloos overboord heeft geworpen. En het pleit voor zijn openheid voor de wijsgeerige behoeften van den modernen tijd, dat hij niet aarzelde in zijn wetenschapsleer bij de moderne kennistheorie ter schole te gaan.

Maar zoo eenvoudig staan de zaken wederom niet. Wat het eerste punt betreft (op het tweede kan ik eerst later ingaan): Het argument i.z. de noodzakelijkheid van het betrachten der historische continuïteit in de Calvinistische wijsbegeerte verliest zijn kracht tegenover het onloochenbare feit, dat naar het eenstemmig getuigenis van alle ter zake kundigen een traditie van wezenlijk Calvinistisch wijsgeerig denken niet bestaat. Nimmer heeft de Reformatie op den grondslag van haar reformatorisch-Christelijke grondconceptie een eigen wijsbegeerte ontwikkeld ¹⁾! Wat zij aan wijsgeerig gedachtengoed aan de traditioneele school-philosophie ontleende, heeft geen aanspraak op onze erkenning als *Christelijk*-wijsgeerige traditie, wanneer zou blijken, dat het onverbrekkelijk samenhangt met een wijsgeerig uitgangspunt, dat zich met het religieuze grondprincipe der Reformatie niet verdraagt.]

Dit klemt nog te sterker, wijl juist in de scholastische filosofie de overgrootste meerderheid der denkers de gedachte van een Christelijke wijsbegeerte principieel afwijst.

Zulks is op het Roomsche-Katholieke standpunt ook verantwoord, omdat het volkomen in overeenstemming is met de traditioneel Roomsche opvatting i.z. de verhouding van natuur en genade. De natuur is hier immers als autonome voortrap der genade gedacht en de wijsbegeerte, als behoorend tot het natuurlijk terrein, blijft in dezen gedachtengang slechts wijsbegeerte, inzooverre zij, los van de Goddelijke Woordenbaring in Christus Jezus, alleen het licht der „natuurlijke rede” volgt. In die naturalis ratio moge een innerlijk verlangen wonen naar hoogere kennis dan de mensche-lijke natuur uit eigen aanleg kan verwerven, de bevrediging van dit verlangen kan toch binnen het terrein der wijsbegeerte zelve niet plaats hebben. De hoogere kennis ligt buiten het wijsgeerig terrein. Zij is het genadegoed der kerk.

²⁾ Vgl. ook de uitspraak van HEPP *Het Testimonium Spiritus Sancti* blz 57: „dat uit den wortel van het Christendom nog nooit een eigen filosofie is gegroeid”, wat mijn geachte ambtgenoot blijkens zijn verdere uitspraken zeer betreurt.

De scholastische leer i.z. zij meerde denkers als traditio- tengerode goeddeels werd gere van Christelijk-wijsgeerige c meen, dat de thomistische de heid gaarne zullen toegeven.

De bedoelde leer, volgens incompletae” zijn, en de „c de „substantieele vorm” var door VOETIUS in zijn beke Cartesiaanschen ambtgenoo lijk als de opvatting der „s in de terminologie der Wes nagelaten; en het beroep, de tweede brochure van zijn confessie doet, kan dus inde men met zijn citaten moet aristotelisch-scholastische z belijdenisschriften poogt vo dat men de *wijsgeerige* cc bescherming neemt.

Want de binding eener l aristotelische wijsbegeerte deformatie. Zij zou eerst een deformatie-proces en r verschillen aan niemand in een zoo overtuigd aanhang VOETIUS weigerde beslist, opvatting van ziel en licha ofschoon de Cartesiaansche dogma bedreigde ^{3a)}.

Nu is hiermede op zich z Calvinistische wijsbegeerte d

³⁾ Vgl. G. VOETIUS, *Dispp. sel uiteenzetting De rerum naturis e 't bijzonder in bescherming de lo filosofie („nominatim logicam, Voor zijn synthese-standpunt vgl. : Est ergo Philosophia (scl. peripa tianam, non contra.*

^{3a)} REGIUS verdedigde de stell en ziel niet een wezen „per se VOETIUS zag in deze leer — onge dogma i.z. de vleeschwording des

genomen, niet pieteits-
leit voor zijn openheid
dernen tijd, dat hij niet
derne kennistheorie ter

wederom niet. Wat het
ik eerst later ingaan):
van het betrachten der
ische wijsbegeerte ver-
enbare feit, dat naar
ke kundigen een traditie
ken niet bestaat. Nimmer
aan haar reformatorisch-
sbegeerte ontwikkeld 1)!
1 de traditioneele school-
raak op onze erkenning
er zou blijken, dat het on-
ig uitgangspunt, dat zich
formatie niet verdraagt.)
scholastische filosofie
e gedachte van een Chris-

ndpunt ook verantwoord,
g is met de traditioneel
an natuur en genade. De
rtrap der genade gedacht
t natuurlijk terrein, blijft
geerte, inzooverre zij, los
Christus Jezus, alleen het
e naturalis ratio moge een
e kennis dan de mensche-
erven, de bevrediging van
ein der wijsbegeerte zelve
ligt buiten het wijsgeerig

monium Spiritus Sancti blz 57:
nooit een eigen filosofie is
ns zijn verdere uitspraken zeer

De scholastische leer i.z. ziel en lichaam, welke door de gerefor-
meerde denkers als traditioneel thomistisch-aristotelisch gedach-
tengoed goeddeels werd gerecipieerd, mag dan ook op den naam
van Christelijk-wijsgeerige conceptie geen aanspraak maken. Ik
meen, dat de thomistische denkers mij dit in overgrootte meerder-
heid gaarne zullen toegeven.

De bedoelde leer, volgens welke ziel en lichaam twee „substantiae
incompletae” zijn, en de „onsterfelijke ziel” als „anima rationalis”
de „substantieele vorm” van het lichaam wordt genoemd, werd reeds
door VOETIUS in zijn bekenden strijd met LEROY (REGIUS), zijn
Cartesiaanschen ambtgenoot aan de Utrechtsche Universiteit, open-
lijk als de opvatting der „schoolphilosophie” verdedigd³⁾. Zij heeft
in de terminologie der Westminster confessie duidelijk haar sporen
nagelaten; en het beroep, dat mijn geachte ambtgenoot HEPP in
de tweede brochure van zijn reeks „Dreigende Deformatie” op deze
confessie doet, kan dus inderdaad slechts aantonen, hoe voorzichtig
men met zijn citaten moet zijn, wanneer men den strijd tegen de
aristotelisch-scholastische zielsopvatting als een afwijking van de
belijdenisschriften poogt voor te stellen, en tegelijk blijft ontkennen,
dat men de *wijsgeerige* conceptie der scholastieke psychologie in
bescherming neemt.

Want de binding eener kerkelijke belijdenis aan de scholastisch-
aristotelische wijsbegeerte zou meer zijn dan een „dreigende”
deformatie. Zij zou eerst kunnen plaats vinden als *resultaat* van
een deformatie-proces en mag dus in de tegenwoordige meenings-
verschillen aan niemand in de schoenen worden geschoven. Zelfs
een zoo overtuigd aanhanger van de scholastische wijsbegeerte als
VOETIUS weigerde beslist, zijn strijd met de Cartesianen over de
opvatting van ziel en lichaam voor het *kerkelijk* forum te brengen,
ofschoon de Cartesiaansche zielsopvatting inderdaad het kerkelijk
dogma bedreigde^{3a)}.

Nu is hiermede op zich zelf nog niet aangetoond, dat in een
Calvinistische wijsbegeerte deze leer onbruikbaar zou zijn.

³⁾ Vgl. G. VOETIUS, *Dispp. selectae* t. I p. 870—881, in het bijzonder de
uiteenzetting *De rerum naturis et formis substantialibus*. Hij nam hier in
’t bijzonder in bescherming de logica, metaphysica en physica dezer school-
philosophie („nominatim logicam, metaphysicam et physicam” t. a. p. 871/2).
Voor zijn synthese-standpunt vgl. zijn *De errore et haeresi* (Dispp. t. V p. 74):
Est ergo Philosophia (scl. peripatetica) accomodanda ad Theologiam Chris-
tianam, non contra.

^{3a)} REGIUS verdedigde de stelling, dat door de vereeniging van lichaam
en ziel niet een wezen „per se”, maar slechts „per accidens” ontstaat.
VOETIUS zag in deze leer — ongetwijfeld terecht — een bedreiging van het
dogma i.z. de vleeschwording des Woords.

Nimmer heeft de wijsbegeerte der wetsidee de opvatting verdedigd, dat in de niet uit den Christelijken levenswortel ontsproten wijsbegeerte geen belangrijke elementen van waarheid kunnen schuilen ¹⁾.

Maar wel is m. i. de onbruikbaarheid van zulk traditioneel gedachtengoed in een gereformeerde wijsbegeerte bewezen, wanneer kan worden aangetoond, dat het met de religieuze grondconceptie van de Calvinistische Reformatie niet valt te vereenigen.

Dit laatste nu heb ik ten aanzien van de traditioneele opvatting van de ziel als in de rede gecentreerde substantie uitvoerig aangetoond. Deze conceptie strijdt beslist met de reformatorische opvatting i.z. de radicale verdorvenheid der menschenlijke natuur, maar voegt zich daarentegen harmonisch in de R. K. opvatting i.z. de verhouding van natuur en genade. Rome heeft immers steeds de leer der radicale verdorvenheid afgewezen.

De scholastieke ziel-lichaam conceptie belet persé het centrum van 's menschen natuur in schriftuurlijke lijn in het „hart” als religieuze wortel te zien, moet daarom anthropologisch tot resultaten voeren, die zich nimmer in een Calvinistische wijsbegeerte laten incorporeeren.

Men mag nimmer uit het oog verliezen, dat de aristotelische opvatting van de ziel als „anima rationalis” onverbrekkelijk samenhangt met ARISTOTELES' metaphysisch-theologische conceptie van de godheid als „zuivere” of „absolute Rede”.

De zelfkennis hangt immers onverbrekkelijk samen met de kennis omtrent God.

Is nu inderdaad de „rede” het wezenscentrum van 's menschen natuur, gelijk de scholastisch-aristotelische leer i.z. de „ziel” als „substantieel vorm” beweerde, dan blijft voor een radicale verdorvenheid der menschenlijke natuur tengevolge van den zondeval geen plaats over. Niemand heeft toch ooit den wortel der zonde in de „natuurlijke rede” gezocht.

De scholastische leer wees de zonde dan ook in het lagere „begeeringsvermogen” haar oorsprong aan. Zij vatte het „geloof” op

⁴⁾ Zij heeft ook nimmer het *wetenschappelijk* karakter van een wijsgeerige theorie ontkend, op den enkelen grond, dat zulk een theorie in het immanentie-standpunt is geworteld. Integendeel juist krachtens haar Christelijk uitgangspunt voert de W. d. W. krachtig het pleit voor de *wetenschappelijke tolerantie*, welke door het dogma van de autonomie van het denken in ernstig gevaar is gebracht.

als een „donum super van het *intellect* ⁵⁾), we gegaan. De „natuurlijk dorven, maar hoogsten wezenscentrum der m

ARISTOTELES had — dat alleen de nous, he intusschen twijfelacht: lijkheid aanvaardde, c tionis in de „materie den nog bloot *dierlijken* worden, terwijl hem c rede” zou worden ing: telische leer niet onge de geheele kerkelijke haar aan deze traditie telische opvatting, dat sensitiva et vegetativ: als „onsterfelijke weze een afzonderlijke sch: zgn. psycho-creatianis deze aristotelische cor dat hij uitging van d ziel en nu aan de *geh* (ook de sensitieve) in vatting liet zich slech in aristotelische lijn - „substantia incompleta de dan reeds aanwezi in haar dierlijke geaa: de „lagere” zielefunc: deze conceptie als in De boven bedoelde daad weder harmonis: „menschenlijke natuur”

⁵⁾ Vgl. THOMAS AQUINAS

⁶⁾ S. Th. 1 q. 77 a. 7c: generationis, prius enim ani

⁷⁾ S. Th. 1 q. XCVIII a. intellectiva traducatur cum

⁸⁾ De bij THOMAS niet te eeniging dezer dubbele via: mogens van onderen op, en treffelijk geanalyseerd door *nis nach Thomas von Aquin*

als een „donum superadditum”, een boven-natuurlijke genadegift van het *intellect*⁵⁾, welke genadegift door de zonde zou zijn verloren gegaan. De „natuurlijke rede” is door dit verlies echter niet verdorven, maar hoogstens „gewond”. Zij blijft het op zich zelve *goede* wezenscentrum der menschelijke natuur.

ARISTOTELES had — ongetwijfeld in Platonische lijn — geleerd, dat alleen de nous, het redelijk zieledeel, onsterfelijk was, waarbij intusschen twijfelachtig bleef of hij ook de *individueele* onsterfelijkheid aanvaardde, omdat hij immers het principium individuationis in de „materie” zocht. De mensch zou als *dier*, d.w.z. met den nog bloot *dierlijken wezensvorm*: de *anima sensitiva*, gegenereerd worden, terwijl hem dan van buiten af (*ἑκταθεν*) de „onsterfelijke rede” zou worden ingeplant. THOMAS VAN AQUINO kon deze aristotelische leer niet ongewijzigd overnemen, wijl ze in dezen vorm met de geheele kerkelijke traditie in strijd kwam. Daarom trachtte hij haar aan deze traditie aan te passen. Wel aanvaardde hij de aristotelische opvatting, dat de mensch van zijn ouders slechts de „anima sensitiva et vegetativa” ontvangt⁶⁾, terwijl de „anima rationalis” als „onsterfelijke wezensvorm” den mensch eerst van buiten af, door een afzonderlijke scheppingsdaad Gods, wordt ingeplant (d. i. de zgn. psycho-creatianistische opvatting)⁷⁾. Maar hij accommodeerde deze aristotelische conceptie aan de kerkelijke traditie in dien zin, dat hij uitging van de *eenvoudigheid* en *eenheid* der menschelijke ziel en nu aan de *geheele* ziel met al hare natuurlijke „vermogens” (ook de sensitieve) individueele onsterfelijkheid toekende. Deze opvatting liet zich slechts doorvoeren, wanneer — overigens evenzeer in aristotelische lijn — werd aangenomen, dat de redelijke ziel als „substantia incompleta” bij haar intrede in het menschelijk lichaam de dan reeds aanwezige „anima sensitiva et nutritiva (vegetativa)” in haar dierlijke geaardheid *verstoort* (corrumpit) en uit zich zelve de „lagere” zielefuncties nu in typisch-menschelijken zin, d. i. in deze conceptie als in wezen *redelijke*, ontwikkelt⁸⁾.

De boven bedoelde psycho-creatianistische opvatting paste inderdaad weder harmonisch in de Rooms-katholieke opvatting van de „menschelijke natuur”. Daarentegen moest zij, bij haar receptie door

⁵⁾ Vgl. THOMAS AQUINAS *Summa Theol.* II. II q. IV art. II j^o q. VII.

⁶⁾ S. Th. 1 q. 77 a. 7c: ...imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo.

⁷⁾ S. Th. 1 q. XCVIII a. II: Ed ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

⁸⁾ De bij THOMAS niet tot klaarheid gekomen problematiek van een vereniging dezer dubbele via generationis (t.w. de resultatio naturalis der vermogens van onderen op, en die van boven af uit den wezensvorm, is voortreffelijk geanalyseerd door GUSTAV SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (München und Berlin 1933) S. 22 ff.

de gereformeerde theologen, uiteraard weer tot dezelfde onverzoenlijke conflicten met de reformatorische grondconceptie i.z. de radicale verdorvenheid leiden, als wij zulks t. a. van de opvatting van de ziel als „anima rationalis” constateerden.

Op gereformeerd-theologisch standpunt kwam men nu nl. voor het dilemma te staan, dat dan of moest worden aangenomen dat God bij de afzonderlijke creatie van de „anima rationalis” een „verdorven ziel” zou scheppen, wat uiteraard niet kon worden aanvaard, of de zonde alleen in de anima sensitiva en het lichaam haar oorsprong heeft, wat weer in strijd moest komen met de leer der radicale verdorvenheid⁹⁾. Ik kan op de vermeende „oplossingen” van deze antinomie niet ingaan. De semi-romaniseerende, als zou God sinds den zondeval de redelijke ziel scheppen zonder justitia originalis in den zin van „hooger vermogen”, maar toch niet-zondig, omdat de zonde slechts een actief gebruik van het vermogen in een bepaalde richting zou zijn, is noch met de leer van de „erfzonde”, noch met de leer der radicale verdorvenheid als *toestand* te vereenigen. En deze tegenstrijdigheid wordt nog scherper, wanneer men de traditioneele opvatting met de schriftuurlijke conceptie i.z. het religieuze karakter van het centrum der menselijke natuur poogt te verbinden.

Belangrijker dan een uiteraard zuiver theologisch onderzoek van deze „oplossingen” is voor een Calvinistische *wijsbegeerte* het onderzoek naar den *oorsprong* der antinomie in de poging tot synthese van twee ziel-concepties, die elkander in den wortel *uitsluiten*: die der aristotelische scholastiek i.z. de anima rationalis en die der Schrift i.z. den religieuzen *wortel* van het menselijk bestaan, die door de zonde verdorven en in Christus herboren wordt.

De geheele *kerkelijke* leer van de „eenvoudigheid” der ziel paste slechts op het *hart*, in den zin van *religieus centrum* der menselijke natuur, waarin wij inderdaad de tijdelijke functie-verscheidenheid *transcendeeren*, en *heel ons bestaan* in zijn religieuze *wortel-eenheid* geconcentreerd is.

In de immanentie-philosophie, waaruit de leer der anima rationalis als substantieele vorm is ontsproten, is deze „eenvoudigheid” niet zonder innerlijke tegenspraak te handhaven¹⁰⁾.

De religieuze wortel van de menselijke natuur, als eenheid van zelf- en Godsbewustzijn is inderdaad „eenvoudig”, en gaat als zoodanig het theoretisch begrip te boven. Maar de „anima rationalis”

⁹⁾ Wie de wijsb. der wetsidee kent, zal wel begrijpen, dat de afwijzing van de psycho-creatianistische opvatting in haar traditioneele vorm nog allermintst beteekent aanvaarding van het *traditioneele* traducianisme, dat immers aan de scholastische opvatting van ziel en lichaam zelve niet tornt.

¹⁰⁾ Deze quaestio bespreekt THOMAS AQUINAS in S. Th. 1 q. LXXVII a. VI en tracht haar te vergeefs op te lossen met de scholastieke onderscheiding van forma substantialis en accidentalis.

is een theoretische abstrahering, die blijft als zoodanig in een of „vermogens” (naar de

De poneering van de wendige tegenspraak met het wezenscentrum en het intellect is tenslotte in de

In de aristotelisch-platonicus delijk tot uitdrukking. D aan de *nous* als van alle (als redelijk „zieledeel”

Een nawerking van „eenvoudigheid” der „antheorie, waar hij de ikh tale eenheid der apperceptie theoretische synthese p ikheid”, welke ook de v boven gaan¹²⁾, moet dus *eenheid* BOVEN de *logische* de zelf-tegenspraak, wel der metaphysisch-scholastische ondeelbaarheid der „an

In *logischen* zin bescheidenheid te boven. Psychologie” heeft KAL sprong scholastische cc haar *ken-critische* wendheden moest uitloopen!

¹¹⁾ Zeer goed is de opmerking, die sammelt sich an dieser Stelle. lebendigen, substantialen Elementen, die von sich aus keine Substrat, die Problematik der Satzsetzung und geintert; und je senden, alles begründenden Geistlehre in allen ihren Te composio metaphysica seculi

¹²⁾ *Kritik der reinen Vernunft*

¹³⁾ Vgl. Kr. d. r. V. Allgemeine Psychologie zur Kosmologie (Ausz.) S. 322/3: „Das Der Funktion, mithin lauter S einer bloß möglichen Anwesenheit weder wie ich bin, noch wie ein jedes Objekt ist abstrahiere”.

eer tot dezelfde onverzoe-
grondconceptie i.z. de radi-
t. a. van de opvatting van
den.

kwam men nu nl. voor het
rden aangenomen dat God
na rationalis" een „verdor-
niet kon worden aanvaard,
en het lichaam haar oor-
nen met de leer der *radicale*
de „oplossingen" van deze
eerende, als zou God sinds
onder justitia originalis in
och niet-zondig, omdat de
vermogen in een bepaalde
de „erfzonde", nòch met de
und te vereenigen. En deze
nmeer men de traditioneele
i.z. het *religieuze* karakter
poogt te verbinden.

theologisch onderzoek van
che *wijsbegeerte* het onder-
in de poging tot synthese
in den wortel *uitsluiten*:
anima rationalis en die der
et menselijk bestaan, die
herboren wordt.

„eenvoudigheid" der ziel paste
deus centrum der mensche-
delijke functie-verscheiden-
e in zijn religieuze *wortel*-

de leer der anima ratio-
n, is deze „eenvoudigheid"
ndhaven¹⁰⁾.

ke natuur, als eenheid van
nvoudig", en gaat als zoo-
laar de „anima rationalis"

begrijpen, dat de afwijzing
ar traditioneele vorm nog
itioneele traducianisme, dat
en lichaam zelve niet tornt.
in S. Th. 1 q. LXXVII a. VI
scholastieke onderscheiding

is een theoretische abstractie uit 's menschen tijdelijk bestaan en blijft als zoodanig in een theoretische verscheidenheid van „functies" of „vermogens" (naar de scholastische psychologie) bevangen.

De poneering van de „eenvoudigheid" der ziel komt in noodwendige tegenspraak met de opvatting, dat het „intellect" haar wezenscentrum en het „lichaam" haar „materie" is¹¹⁾. Want het intellect is tenslotte in deze conceptie niet de *geheele* ziel.

In de aristotelisch-platonische onsterfelijkheidsleer komt dit duidelijk tot uitdrukking. De onsterfelijkheid wordt hier immers slechts aan de *nous* als van alle sensitieve functies gezuiverde intelligentie (als redelijk „zieledeel" bij PLATO) voorbehouden.

Een nawerking van de scholastieke leer in zake de vermeende „eenvoudigheid" der „*anima rationalis*" vindt men in KANT's kennis-theorie, waar hij de ikheid in den critischen zin van „transcendentale eenheid der apperceptie" tot een logische vorm-eenheid van alle theoretische synthesis proclameert. Deze „logische vorm-eenheid der ikheid", welke ook de verscheidenheid der denk-categorieën zou te boven gaan¹²⁾, moet dus dienst doen als een *transcendentaal-logische eenheid* BOVEN de *logische verscheidenheid*. Maar dit is de belichaamde zelf-tegenspraak, welke slechts te verklaren valt uit de nawerking der metaphysisch-scholastieke conceptie van de eenvoudigheid en ondeelbaarheid der „*anima rationalis*" in KANT's kennisleer.

In *logischen* zin bestaat slechts een modale logische eenheid *in* de logische verscheidenheid, maar geen eenheid, welke die verscheidenheid *te boven gaat*. In zijn „Paralogismen der rationalen Psychologie" heeft KANT de *metaphysische* wending dezer in oorsprong scholastieke conceptie afgewezen. Hij zag echter niet, dat haar *ken-critische* wending¹³⁾ in wezen op dezelfde tegenstrijdigheden moest uitloopen!

¹¹⁾ Zeer goed is de opmerking van SIEWERTH t. a. p. S. 27/8: „Im Grunde sammelt sich an dieser Stelle, in der Frage nach der Möglichkeit einer realen, lebendigen, substantialen Einigung einer geistigen, einheitlichen, aktualen Form, die von sich aus keinerlei Tätigkeit vollzieht, mit einem rein passiven Substrat, die Problematik der Vermögen und Tätigkeiten als zusammengesetzter und geeinter; und jede Unsicherheit und Unklarheit hier in umfassenden, alles begründenden Grunde bleibt das Schicksal einer thomistischen Geistlehre in allen ihren Teilen, in denen überall die dem Ganzen analoge compositio metaphysica secundum formam et materiam begegnet".

¹²⁾ *Kritik der reinen Vernunft Transsz. Logik* 2e Abschn. § 15 en 16.

¹³⁾ Vgl. Kr. d. r. V. Allgemeine Anmerkung den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend (Groszherzog Wilhelm Ernst Ausg.) S. 322/3: „Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontanität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung... Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere".

Echt in de lijn van het traditioneel-scholastische zielsbegrip ligt ook de vraag, wat voor activiteit voor de „onsterfelijke ziel” na haar afscheiding van het lichaam bij den dood *overblijft*. Deze geheele vraagstelling is ontsproten uit een zielsconceptie, welke de „ziel” als een *theoretische abstractie uit het volle tijdelijk bestaan* van den mensch beschouwt.

Eenmaal op dezen weg der abstractie gekomen, wordt inderdaad de vraag onontwikkbaar, wat voor een „anima *rationalis separata*” nog kan *overblijven*, wanneer men haar uit den tijdelijken samenhang met de vóór-psychische functies uitgeheven *denkt*.

De wijsbegeerte der wetsidee, die de *onverbrekelijkheid* van den tijdelijk-kosmischen samenhang *aller* modale functies heeft aangetoond door een analyse van de *modale structuur* dezer functies, antwoordt op deze vraag zonder bedenking: *niets!*^{13a)} *Heel het tijdelijk bestaan*, en maar niet een *abstractie* daaruit, wordt bij den natuurlijken dood afgelegd.

Het traditioneele substantiebegrif berust immers op niets anders dan een innerlijk tegenstrijdige *verzelfgenoezaming* of *verzelfstandiging* van een krachtens de scheppingsorde in *onzelfgenoezaamheid* met alle andere functies vervlochten bepaald functie-complex.

Juist daarom zoekt de W. d. W. de schriftuurlijke dichotomie van ziel en lichaam niet in het *tijdelijke*, maar in de twee(-een)heid van het boven-tijdelijk religieuze centrum of den wortel (het „hart” of de „ziel”) en den geheelen tijdelijken functie-mantel (het „lichaam”).

Het „religieuze centrum” is geen theoretische abstractie uit het tijdelijk bestaan, maar de *volle concrete eenheid van zelf- en Gods-bewustzijn*, de *zelfheid* van den mensch of de „inwendige mensch” in den Schriftuurlijken zin des woords.

Daarom heeft op dit standpunt de vraag, wat aan „functies” of „vermogens” voor de „anima *separata*” nog *overblijft*, geen zin. De „eenvoudigheid” van het religieuze bestaanscentrum ligt in haar *religieuze geaardheid* als *geconcentreerde wortel-eenheid* van het bestaan, die als zoodanig ook het centrum van heel het *bewuste* leven is.

Daarentegen vormt deze vraag de eigenlijke crux van de „wijsgeerige psychologie” der scholastieke *theologia naturalis*.

^{13a)} Men versta deze uitspraak vooral niet verkeerd. Het antwoord „niets” slaat uitsluitend op een *abstractie* uit het tijdelijk functie-complex der ziel, een abstractie, welke in de scholastische psychologie tot „substantie” is verheven. De „ziel” is nu eenmaal geen theoretische abstractie, maar een concrete eenheid. Hiermede is allerminst de belijdenis van de „wederopstanding des vleesches” en de principieele identiteit van den functiemantel na de opstanding prijsgegeven.

Wanneer men de uiteerste deel van zijn *Su-*leest, komt men wel sterl en innerlijke tegenstrijdi

In pars I quaestio LX anima separata a corpor de wil (d. i. bij THOMAS „ziel” als substantie of s vermogens dus *noodzake* van het lichaam. Daarent ties gezamenlijk aan ziel dus het lichaam is afg maar slechts *potentieel radice*”¹⁴⁾. Immers deze een *lichamelijk orgaan*. heid, hoe dan de „gescl *kennen*. Immers volgens menschelijk intellect, al k (de hersenen) werkzaam pen kunnen door het den den geabstraheerd en v zintuigen noodig. In qua bleem uitvoerig behande die hij hier opwerpt, verlegenheid brengt. H zóó, dat de „anima sep nòch door „geabstrahe innering bewaarde spe daar „invloeiing van l medegedeeld. Terwijl (de „natuurlijke kenwijz komen en duidelijke ke rationem suae naturae band van ziel en licha een „cognitio confusa

Deze oplossing breng met zich. Behoort de

¹⁴⁾ S. Th. I q. LXXVII ad animam solam sicut ad MODI POTENTIAE NECESSE ES *Quaedam* vero in conjunctivae partis et nutritivae. remanere. Unde CORRUPTO ACTU, SED VIRTUTE TANTUM!

cholastische zielsbegrip ligt de „onsterfelijke ziel” na den dood *overblijft*. Deze geen zielsconceptie, welke *daar t het volle tijdelijk bestaan*

gekomen, wordt inderdaad „anima rationalis separata” uit den tijdelijken samen-
titgeheven *denkt*.

onverbrekelijkheid van den dale functies heeft aange-
structuur dezer functies,
g: *niets!*^{13a}) Heel het tijde-
ie daaruit, wordt bij den

ist immers op niets anders
genoegzaming of verzelf-
dingsorde in onzelfgenoeg-
vlochten bepaald functie-

schriftuurlijke dichotomie
maar in de twee(-een)heid
of den wortel (het „hart”
jken functie-mantel (het

retische abstractie uit het
eenheid van zelf- en Gods-
of de „inwendige mensch”

ag, wat aan „functies” of
nog *overblijft*, geen zin.
taanscentrum ligt in haar
e wortel-eenheid van het
im van heel het *bewuste*

nlijke crux van de „wijs-
ologia naturalis.

oord. Het antwoord „niets”
functie-complex der ziel, een
ot „substantie” is verheven.
tie, maar een concrete een-
de „wederopstanding des
anctiemantel na de opstan-

Wanneer men de uiteenzettingen van THOMAS AQUINAS in het eerste deel van zijn *Summa Theologica* op dit punt aandachtig leest, komt men wel sterk onder den indruk van de gekunsteldheid en innerlijke tegenstrijdigheid der traditioneele zielsopvatting.

In pars I quaestio LXXVII art. VIII leert THOMAS, dat in de anima separata a corpore sommige vermogens nl. het intellect en de wil (d. i. bij THOMAS de appetitus intellectivus) alleen tot de „ziel” als substantie of subject behooren en dat deze *zuivere* zielsvermogens dus *noodzakelijk* in de ziel overblijven na den afbraak van het lichaam. Daarentegen zijn de sensitieve en vegetatieve functies gezamenlijk aan ziel en lichaam als substanties eigen. Wanneer dus het lichaam is afgebroken blijven deze functies niet *actueel*, maar slechts *potentieel* in de ziel over „sicut in principio aut radice”¹⁴). Immers deze functies behoeven voor hare werkzaamheid een *lichamelijk orgaan*. Thans ontstaat echter de nieuwe moeilijkheid, hoe dan de „gescheiden ziel” van den mensch nog iets kan *kennen*. Immers volgens de aristotelisch-thomistische kenleer is het menscheijk intellect, al kan het als zoodanig *zonder lichameijk orgaan* (de hersenen) werkzaam zijn, nochtans een „tabula rasa”. De begrippen kunnen door het denken eerst uit de zinnelijke phantasmata worden geabstraheerd en voor het opnemen van deze laatsten zijn weer zintuigen noodig. In quaestio LXXXIX art. I heeft THOMAS dit probleem uitvoerig behandeld en de vele „difficultates et dubitationes”, die hij hier opwerpt, toonen reeds hoezeer hem deze kwestie in verlegenheid brengt. Hij weet haar niet anders op te lossen dan zóó, dat de „anima separata” niet kent door ingeboren begrippen, noch door „geabstraheerde species”, noch alleen door in de herinnering bewaarde species, maar alleen door species, welke haar daar „invloeiing van het licht uit het goddelijk intellect” worden medegedeeld. Terwijl deze goddelijke illuminatie voor de engelen de „natuurlijke kenwijze” zou zijn en daarom bij dezen tot een volkomen en duidelijke kennis zou voeren, is zij bij den mensch „praeter rationem suae naturae”, daar de natuurlijke kennis bij hem den band van ziel en lichaam impliceert, en verschaft hem dus slechts een „cognitio confusa et communis”.

Deze oplossing brengt echter onmiddellijk een nieuwe moeilijkheid met zich. Behoort deze kennis dan nog wel tot de menscheijke

¹⁴) S. Th. I q. LXXVII a. VIII: Sed *quaedam* potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et HUIUSMODI POTENTIAE NECESSE EST QUOD MANEANT IN ANIMA, CORPORE DESTRUCTO.

Quaedam vero in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde CORRUPTO CONJUNCTO, NON MANENT HUIUSMODI POTENTIAE ACTU, SED VIRTUTE TANTUM MANENT IN ANIMA SICUT IN PRINCIPIO VEL RADICE.

*natuur?*¹⁵⁾ Dit is uiteraard een cardinale kwestie voor de traditioneel-scholastische opvatting inzake de „onsterfelijke ziel”. Immers die „ziel” is naar deze conceptie de „substantieele vorm”, de *wezensvorm* van den mensch.

Is de kennis van de „anima rationalis separata” geen „natuurlijke” meer, dan komt de leer in zake het onveranderd voortbestaan van dit „deel” der menschelijke natuur in ernstig gevaar. THOMAS lost deze moeilijkheid met een korte uitspraak op: „Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis”.

Maar deze „oplossing” raakt de *cardo quaestionis* niet. Immers de vraag was niet of in het thomistisch schema van natuur en genade de bedoelde kennis al of niet tot het terrein der „genade” behoort, maar of zij nog tot de MENSCHELIJKE *natuur* is te rekenen. En dit laatste had THOMAS even te voren zelf ontkend, waar hij opmerkte, dat zij „praeter rationem naturae suae (scilicet humanae)” viel, ook al neemt hij in alle substantiae intellectivae een *influentia divini luminis* aan!

Immers, een ACTUEELE kennis *puur* uit een *influentia divini luminis* is volgens THOMAS uitsluitend met de *wezensnatuur* der engelen in overeenstemming. Nu tracht THOMAS wel is waar te betoogen, dat het „praeter rationem naturae” nog niet hetzelfde is als het „extra of supra naturam”, en dat de verbinding met het lichaam slechts de „modus essendi animae rationalis” zou betreffen, zoodat ook de zinnelijk gefundeerde kennis slechts de *modus intelligendi* is, welke behoort bij den natuurlijke band tusschen lichaam en ziel. Daarbij wordt een vergelijking getroffen met de „van nature lichte dingen”, wier natuur volgens de aristotelische *physica* niet verandert wanneer zij zich buiten hun „natuurlijke plaats” bevinden¹⁶⁾. Maar deze vergelijking gaat scheef. Immers in qu. LXXXIV art. III was uitvoerig betoogd, dat de menschelijke ziel in tegenstelling met die der engelen van nature *actueele* kennis *slechts door bemiddeling der zintuigen* kan verkrijgen en dit juist met een beroep op dezelfde vergelijking met de „natuurlijke beweging der lichte lichamen naar boven”. Het „esse levum” is bij de „lichte lichamen” nog „solum in potentia”.

¹⁵⁾ S. Th. I q. LXXXIX a. I: Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo ad phantasmata, cum natura animae post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

¹⁶⁾ ib. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam.

Zoo zou ook de kennis slechts *puur potentieel*^{16a)} kunnen worden door b zintuigelijke waarneming deze bemiddeling *actueel*. Dit is in THOMAS' geda

Even gekunsteld is TI separata humana nog dr titia et gaudium sunt ir sensitivum, sed secundu angelis” (S. Th. 1 q. L

Maar wat voor soort speculatieve metaphysica schaffen? Het is specul als van *puur antichriste* theologie, noch in een C

Hetzelfde geldt voor het verband met de metaphysiek wereldorde via de le menschelijke rede te const deze conceptie te vervorm is op het Christelijk trans Een wezenlijk Calvinist lijnen, de reformatorische het gereformeerde denken beide accepteren.

Het eerste inzicht, dat vo noodzakelijk is, is, dat *juist grondoorzaak was gelegen van het Calvinisme op wij*

En precies hetzelfde g moderne humanistische ke tische vraagstellingen en r conceptie te accomodeeren.

Ook hier verzet zich de gangspunten tegen iedere

Het ligt in mijn bedoeling

^{16a)} Et similiter intellectus secundum suam naturam; inter huiusmodi species.

ardinale kwestie voor de traditie de „onsterfelijke ziel”. Immitie de „substantieele vorm”, de

ionalis separata” geen „natuurce het onveranderd voortbestaan tuur in ernstig gevaar. THOMAS rte uitspraak op: „Nec tamen on est naturalis: quia Deus est ti luminis, sed etiam naturalis”. ardo quaestionis niet. Immers de h schema van natuur en genade et terrein der „genade” behoort KE *natuur* is te rekenen. En dit zelf ontkend, waar hij opmerkte, suae (scl. humanae)” viel, ook intellectivae een *influentia divini*

er uit een *influentia divini* lumenet de wezensnatuur der engelen THOMAS wel is waar te betoogen, „nog niet hetzelfde is als het de verbinding met het lichaam rationalis” zou betreffen, zoodat is slechts de *modus* intelligendijken band tusschen lichaam en g getroffen met de „van nature is de aristotelische *physica* niet hun „natuurlijke plaats” bevin t scheef. Immers in qu. LXXXIV de menschelijke ziel in tegenstelde *actueele* kennis *slechts* door bejgen en dit juist met een beroep „natuurlijke beweging der lichte lum” is bij de „lichte lichamen”

tem ponamus, quod anima ex sua d phantasmata, cum natura animae r quod anima tunc naturaliter nihil phantasmata ad quae convertatur. am essendi, cum unitur corpori, et tamen eadem animae natura; non sed per rationem suae naturae cor tur, cum est in loco proprio, quod locum, quod est ei praeter naturam.

Zoo zou ook de kennis puur uit species-begrippen bij den mensch slechts puur *potentieel*^{16a)} zijn, maar eerst *actueel*, dat is werkzaam, kunnen worden door bemiddeling van de „phantasmata” in de zintuigelijke waarneming. En nu zou deze kennis plotseling *zonder* deze bemiddeling *actueel* worden na de scheiding van het lichaam? Dit is in THOMAS' gedachtengang een tegenstrijdige redeneering.

Even gekunsteld is THOMAS' antwoord op de vraag of de anima separata humana nog droefheid en vreugde kan ondervinden: „tristitia et gaudium sunt in anima separata non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum sicut etiam in angelis” (S. Th. 1 q. LXXVII a. VIII).

Maar wat voor soort „kennis” is het dan eigenlijk, welke deze speculatieve metaphysica over het voortbestaan der ziel wil verschaffen? Het is speculatieve constructie uit ledige begrippen, en als van puur antichristelijken oorsprong nòch in een Christelijke theologie, nòch in een Christelijke wijsbegeerte te handhaven.

Hetzelfde geldt voor het zgn. ideëen-realisme, inzoverre dit in verband met de metaphysieke logosleer er toe zou voeren de tijdelijk wereldorde via de leer der zgn. analogia entis vanuit de menschelijke rede te construeeren, en de Schriftopenbaring naar deze conceptie te vervormen. Het dilemma nominalisme-realisme is op het Christelijk transcendentiestandpunt niet te aanvaarden.

Een wezenlijk Calvinistische wijsbegeerte, die beide gedachtenlijnen, de reformatorische en de scholastieke, in de traditie van het gereformeerde denken ziet doorwerken, kan daarom niet ze beide acceptceeren.

Het eerste inzicht, dat voor den opbouw van zulk een wijsbegeerte noodzakelijk is, is, *dat juist in zulk een tweeslachtige houding de grondoorzaak was gelegen van de machteloosheid in het verleden van het Calvinisme op wijsgeerig terrein.*

En precies hetzelfde geldt ten aanzien van de pogingen de moderne humanistische kennistheorie in haar typisch humanistische vraagstellingen en methode aan de reformatorische grondconceptie te accomodeeren.

Ook hier verzet zich de principieele onverzoeenbaarheid der uitgangspunten tegen iedere poging tot synthese.

Het ligt in mijn bedoeling de hier geformuleerde stellingen nader

^{16a)} Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

te adstrueeren door een critische beschouwing van KUYPER's wetenschapsleer.

KUYPER heeft deze laatste, gelijk bekend, ontwikkeld in het tweede deel van zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Het is van belang hierbij op te merken, dat de eerste druk van dit werk in 1894 verschenen is, d. i. drie jaren na de bekende rede van prof. WOLTJER Sr. over *De Wetenschap van den Logos*. Van belang, zeg ik, omdat WOLTJER's opvattingen KUYPER nauwkeurig hebben beïnvloed.

Twee jaren na het verschijnen van het tweede deel van KUYPER's Encyclopaedie gaf WOLTJER zijn rede *Ideëel en Reëel* in het licht, waarin hij zijn kennistheoretische denkbeelden nader ontwikkelde. Het is voor het nageslacht in hooge mate boeiend te zien, hoe WOLTJER als streng logisch denker in beide genoemde redevoeringen een eenheid van lijn volgt en deze lijn tot het einde door vasthoudt, terwijl bij KUYPER daarentegen de tweeheid van lijn voortdurend innerlijke divergentie en tegenspraak in zijn betoog oproept. Mogen daardoor WOLTJER's uiteenzettingen uit formeel-wijsgeerig oogpunt bezien, hooger staan, dit voordeel is bij hem hier gekocht met een vrijwel geheel op den achtergrond geraken van de religieuze grondconceptie, die door KUYPER in zulke magistrale lijnen was samengevat. Men versta mij wel. Ik denk er geen oogenblik aan te beweren, dat WOLTJER deze conceptie niet van harte zou hebben aanvaard. Ik ben overtuigd van het tegendeel. Maar in WOLTJER's *wetenschapsleer* zijn de allesbeheerschende grondgedachten dezer conceptie niet tot uitdrukking gekomen en konden zij niet tot uitdrukking komen, omdat WOLTJER heel zijn theorie in strenge consequentie bouwt op zijn logosleer, die bij KUYPER slechts op een nevenspoor een rol speelt. In nauw verband hiermede treft ons een principieel verschillende wetenschapswaardering bij deze beide eminente Calvinistische denkers.

WOLTJER laat zich — uitgaande van zijn logosleer — in zijn *Ideëel en Reëel* verleiden tot een wetenschapsverheerlijking, die schier naar wetenschapsoverschating zweemt.

Hier schrijft hij „dat de wetenschap, naar de idee zelf, die in haar als in alle ding en verhouding der dingen ligt opgesloten,

een schat is, kostelijker dan allesovertreffende waarde de zijn van den mensch naar (zich uitgedrukt in de mensch is uit God en kent in de verlustigt zich daarom in

Geheel anders laat KUYPER gen over „Tweeërlei Wetens Hier doet hij de uitspraak plaats tot wetenschappelijk te hoog, ze is daarvoor te teren, en ontwake toch uit die zich aan den wijn der nu slechts den éénen naam stonds, hoe geheel deze van in onze levenswaardeden laten varen... Er is een uiting, die zich *niet* op we veel hooger staat. Er is een God, er is een liefde en een opbloeien, in wat rein is, dat zeer verre boven a

En dan vooral deze magistralen als ze is aan *de t* in ons *eeuwig* aanzijn nog achtig; maar dit weten we liefde in ons hart gloort, en eerst bij den ademtocht branden. En nu leert de de palingenesie opstaat, v richting te bewegen, dan een gebrek worden, en is afkeer of minachting van

Dit verschil in wetens WOLTJER is merkwaardig schil in *accent* terugbrer

¹⁷⁾ Verzamelde Opst. blz. 2

¹⁸⁾ Enc. II, 112/3. Ik cursief
Phil. Ref. '39

beschouwing van KUYPER'S

bekend, ontwikkeld in het *der Heilige Godgeleerdheid*. ken, dat de eerste druk van i. drie jaren na de bekende *Wetenschap van den Logos*. R's opvattingen KUYPER na-

het tweede deel van KUYPER'S *Ideëel en Reëel* in het licht, akbeelden nader ontwikkelde. e mate boeiend te zien, hoe 1 beide genoemde redevoerin- deze lijn tot het einde door ntegen de tweeheid van lijn 1 tegenspraak in zijn betoog uiteenzettingen uit formeel- aan, dit voordeel is bij hem op den achtergrond geraken door KUYPER in zulke magi- versta mij wel. Ik denk er WOLTJER deze conceptie niet en overtuigd van het tegen- *eer* zijn de allesbeheerschende tot uitdrukking gekomen en en, omdat WOLTJER heel zijn wt op zijn logosleer, die bij 1 rol speelt. In nauw verband rschillende wetenschapswaar- vinistische denkers.

van zijn logosleer — in zijn etenschapsverheerlijking, die g zweemt.

ap, naar de idee zelf, die in ; der dingen ligt opgesloten,

een schat is, kostelijker dan eenig ander ding". En hij voert die allesovertreffende waarde der wetenschap terug op het geschapen zijn van den mensch naar Gods beeld: De goddelijke Logos heeft zich uitgedrukt in de menschelijke logos: „De geest des menschen is uit God en kent in de geschapen dingen zijnen Schepper en verlustigt zich daarom in die kennis." ¹⁷⁾

Geheel anders laat KUYPER zich uit in zijn bekende beschouwin- gen over „Tweeërlei Wetenschap" in het 2e deel der Encyclopaedie. Hier doet hij de uitspraak „dat de palingenesie niet in de eerste plaats tot wetenschappelijken arbeid uitdrijft. Zij staat daarvoor te hoog, ze is daarvoor te edel van oorsprong. Men zij toch nuch- teren, en ontwake toch uit den roes, waarin zoo menigeen verzonk, die zich aan den wijn der wetenschap dronken dronk... Noem nu slechts den éenen naam van Jezus Christus en ge gevoelt aan- stonds, hoe geheel deze wetenschappelijke bemoeïing haar eisch, van in onze levenswaardering de eerste plaats in te nemen, moet laten varen... Er is een menschelijke ontwikkeling en levens- uiting, die zich *niet* op wetenschappelijk gebied beweegt, en toch veel hooger staat. Er is een aanbidding en zelfverloochening voor God, er is een liefde en zelfverloochening voor den naaste, er is een opbloeien, in wat rein en heldenmoedig en karaktervormend is, dat zeer verre boven alle schoon der wetenschap uitgaat."

En dan vooral deze markante passage: „Of de wetenschap ge- bonden als ze is aan *de bewustzijnsvormen van dit ons aanzijn*, in ons *eeuwig* aanzijn nog iets zal geven, is in hooge mate twijfel- achtig; maar dit weten we, dat, zoo zeker er een vonk van heilige liefde in ons hart gloort, deze vonk niet kan gebluscht worden, en eerst bij den ademtocht der eeuwigheid in vollen gloed kan ont- branden. En nu leert de ervaring, dat het nieuwe leven, dat uit de palingenesie opstaat, veel meer geneigd is zich in deze edeler richting te bewegen, dan te dorsten naar wetenschap. Dit nu kan een gebrek worden, en is er vaak in ontaard, zoo het uitliep op afkeer of minachting van de wetenschap" ¹⁸⁾.

Dit verschil in wetenschapswaardering tusschen KUYPER en WOLTJER is merkwaardig en laat zich moeilijk tot een bloot ver- schil in *accent* terugbrengen.

¹⁷⁾ Verzamelde Opst. blz. 219.

¹⁸⁾ Enc. II, 112/3. Ik cursiveer.

Want al wijdt ook WOLTJER groote aandacht aan de zonde en de herschepping, nergens voert bij hem deze Christelijke gedachtenlijn tot een terugdringing van zijn logosleer uit de centrale positie, welke zij in zijn wetenschapswaardeering inneemt.

Maar ook nergens vinden wij in WOLTJER's wijsgeerige conceptie van de menselijke ziel eenige plaats voor het „hart” in den zin van religieuzen wortel van 's menschen bestaan. Hij sluit zich aan bij de traditioneele leer van de twee zuivere zielsvermogens: het verstand en den wil, en kent daarbij weder in de traditioneele lijn het primaat toe aan het eerste. En ofschoon hij erkent, dat de logos eigenlijk slechts een functie, nl. de hoogste functie van ons kenvermogen is, acht hij, dat zij juist als zoodanig alle voorafgaande functies in zich sluit en den wil als afzonderlijk vermogen heeft te beheerschen¹⁹⁾. Daarbij wordt de ziel als *eenheid* vooropgezet, die hij merkwaardigerwijze *het ik* noemt. Het centrum ligt echter bij deze opvatting onweersprekelijk in den logos, als eenheid van denken en woord-uitdrukking.

Deze conceptie van de ziel en den logos als centrum daarvan vindt men nu ook in KUYPER's Encyclopaedie terug en KUYPER laat, evenmin als WOLTJER, na, er uitdrukkelijk op te wijzen, dat zij de traditioneele conceptie der gereformeerde denkers was en met name ook door CALVIJN is verdedigd.

Maar, terwijl bij WOLTJER deze gedachtenlijn zich in zijn twee genoemde geschriften ongestoord verder ontwikkelt, is dit bij KUYPER geenszins het geval, evenmin als trouwens bij CALVIJN.

Om deze divergeerende lijnen in KUYPER's wetenschapsleer scherp te zien, is het noodig zich eerst rekenschap te geven van de religieuze grondconceptie, welke hij aan de Calvinistische levens- en wereldbeschouwing ten grondslag legt.

De Stonelezingen werden, gelijk bekend, in het jaar 1898, dus vier jaren na de verschijning van het 2e dl. der Enc., te Princeton gehouden. Maar de daarin gegeven religieuze grondconceptie is in hoofdzaak in de Encyclopaedie terug te vinden.

In de eerste lezing zet KUYPER uiteen, dat het Calvinisme inder-

¹⁹⁾ *De Wetensch. van den Logos*. Verz. Opst. blz. 23. De generatio ook van de „lagere” functies uit het *logische* wezenscentrum der *anima rationalis*, is, gelijk wij hierboven blz. 9 zagen, geheel in de lijn van het thomistisch substantiebegrip.

daad een eigen levens- en hij stelt dan gansch alger schouwing haar uitgangsvatting van onze verhoud

En dan volgt die belang door sommigen vergeten worden geleerd: „Zal toe stempel drukken, dan moe zijn, waar ons leven nog ligt samengevat, niet in de waarop alle stengels uits liggen dan in de tegens menschelijk leven en het is de gemeenschappelijke men van ons menschelijk

Persoonlijk ervaren we ons gemoed, op het punt ontsluit, alle stralen van vallen, en alleen daar die zoo telkens en zoo pijnlij

En als KUYPER nader vinisme ontwikkelt, schri neert in den mensch, kar eerst vinden in den mer niet omdat de mensch d wezenlijke religieuze exp in het hart des mensche religieus door den sensu snaren van zijn *hart*.”

Hier heeft boven allen menschen in den zin v menschelijk bestaan op plaats uitdrukt „het har maar als de plek in u, w op uw hoofd en op uw

Slechts KUYPER deed l slag den anthropologic

²⁰⁾ *Honig uit den rotsste*

daad een eigen levens- en wereldbeschouwing in zich sluit. En hij stelt dan gansch algemeen, dat zulk een levens- en wereldbeschouwing haar uitgangspunt moet vinden in een bepaalde opvatting van onze verhouding tot *God*.

En dan volgt die belangrijke passage, die, waar ze tegenwoordig door sommigen vergeten schijnt te zijn, waard is van buiten te worden geleerd: „Zal toch zulk een actie op *heel* ons leven zijn stempel drukken, dan moet ze uitgaan van dat punt in ons bewustzijn, waar ons leven nog ongedeeld bleef en nog in zijn eenheid ligt samengevat, niet in de gespreide stengels, maar in den wortel, waarop alle stengels uitschoten. En dat punt kan nu niet anders liggen dan in de tegenstelling tusschen al het *eindige* in ons menscheijk leven en het *oneindige* dat er achter ligt. Dáár alleen is de gemeenschappelijke bron, van waaruit de verschillende stroommen van ons menscheijk leven opkomen en zich verdeelen.

Persoonlijk ervaren we dan ook gedurig, hoe in het diepst van ons gemoed, op het punt waar dit gemoed zich voor den Eeuwige ontsluit, alle stralen van ons leven als in één brandpunt samenvallen, en alleen daar die harmonie herwinnen, die ze in het leven zoo telkens en zoo pijnlijk verliezen.”

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

Hier heeft boven allen mogelijken twijfel KUYPER het hart des menschen in den zin van den *religieuzen wortel* van heel het menscheijk bestaan op het oog, of gelijk hij het op een andere plaats uitdrukt „het hart, wel te verstaan niet als gevoelsorgaan, maar als de plek in u, waar God werkt en van waaruit Hij werkt op uw hoofd en op uw hersenen ook”²⁰).

Slechts KUYPER deed hier den geweldigen greep, welke met één slag den anthropologischen kijk in schriftuurlijken zin radicaal

²⁰) *Honig uit den rotssteen* II, Amsterdam 1883, blz. 35.

omwendt. Nòch in WOLTJER's genoemde geschriften, noch in BAVINCK's *Beginnselen der Psychologie* zal men deze opvatting van het hart terug vinden. Beide blijven hier volkomen in de scholastische leer van de zielsvermogens en het intellect als leidend, centraal deel van de ziel bevangen.

In BAVINCK's genoemd werk wordt bij de bespreking van het woord van den Prediker: Uit het hart zijn de uitgangen des levens, het hart uitdrukkelijk met den zetel der affecten, resp. het geheel der aangeboren aandriften vereenzelvigd en onder het „begeervermogen” gerangschikt.

En hoe verklaart WOLTJER het woord van den Prediker, dat de eeuw in 's menschen hart is gelegd? Hij interpreteert het geheel in den zin van zijn scholastieke zielsconceptie en zijn logosleer met haar ideeënrealisme: „De idee van het oneindige is in onzen geest gelegd” zoo schrijft hij in zijn *Ideëel en Reëel*, „daardoor gaat ons denken boven de eindige stof uit.”

Ik behoef er geen woord verder aan te verspillen, dat hier tusschen KUYPER's reformatorische en schriftuurlijke conceptie van het hart eenerzijds en de scholastieke van BAVINCK en WOLTJER anderzijds een *afgrond* gaapt.

KUYPER neemt achter al onze tijdelijke functies, inbegrepen het denken, een centralen religieuzen wortel aan, het *hart* als concentratiepunt en diepere eenheid van heel ons aanzijn. Daaruit vloeit onmiddellijk voort de afsnijding van alle wetenschapsoverschating eenerzijds, -onderschatting anderzijds. WOLTJER daarentegen interpreteert „hart” in den genoemden tekst, waar het ongetwijfeld den zin van „bewustzijnscentrum” heeft, eenvoudig als „denken”, als „logos”. En puur in de lijn van de scholastieke dichotomie tusschen „geestelijken vorm” en „materie”, welke binnen de grenzen der tijdelijke kosmische orde ligt, interpreteert hij het woord van den Prediker in den zin van een redebegrip van het oneindige, in de menselijke denkfunctie, welke daardoor boven de „eindige stof” zou uitgaan. En daardoor komt WOLTJER ook tot een geheel andere wetenschapswaardering dan KUYPER, en tot een geheel andere werkelijkheidsbeschouwing, dan de laatste in zijn Stonelezingen voordraagt.

Ik merk allereerst op, dat WOLTJER in zijn *Ideëel en Reëel*, waar hij over de realiteit der ideeën spreekt, het woord „idee” met

een voorloopige kleine restrictie *tiaanschen* zin. „Wij zien er g
„het woord in den zin van KANT
voorloopig, van het begrip *nood*
Zoo zegt hij op een andere pla
den vorm van een geheel, in
het menigvuldige zoowel als de
à priori bepaald wordt”. Wij
onzer rede in den vorm van
houding der deelen tot het gel
paald wordt”²¹⁾.

In afwijking van KANT nee
dezer ideeën aan, een opvatting
en thomistischen zin van univ
en universalia in rē wordt uit
BAVINCK in zijn *Chr. Wereldbe*

Dit ideeën-realisme voert nu
werkelijkheidsvisie van sterk a

WOLTJER neemt nl. versch
„Waarvan schrijft ge meer ree
gene wat in zich zelve een v
zelve een eenheid is? Is het
moet ge ook erkennen dat u
tegenover de veelheid van de
als een voortdurende identieke
dan de stoffelijke dingen. En
het door de vrijheid meer zelve
reëel dan wat in zich zelve ge
Zoo ja, dan moet ge ook uit
van de geestelijke boven de s

Om dezelfde reden neemt hij
„Momenten die ten opzichte

²¹⁾ *Ideëel en Reëel*. Verz. Opst.

²²⁾ t. a. p. blz. 208. Dat deze
platonische ideeënleer samenhangt
zij zich met de scheppingsgedachte
voet wordt gegeven aan de voorst
reëel zijn dan de mensch, laat staan
nalis”, is door de W. d. W. aange

nde geschriften, noch in zal men deze opvatting van er volkomen in de scholas- het intellect als leidend,

bij de bespreking van het ijn de uitgangen des levens, r affecten, resp. het geheel igd en onder het „begeer-

ord van den Prediker, dat ? Hij interpreteert het ge- ielsconceptie en zijn logosee van het oneindige is in zijn *Ideëel en Reëel*, „daar- ge stof uit.”

an te verspillen, dat hier n schriftuurlijke conceptie te van BAVINCK en WOLTJER

ike functies, inbegrepen het el aan, het *hart* als concen- ons aanzijn. Daaruit vloeit le wetenschapsoverschating WOLTJER daarentegen inter- t, waar het ongetwijfeld den eenvoudig als „denken”, als lastieke dichotomie tusschen elke binnen de grenzen der teert hij het woord van den ip van het oneindige, in de loor boven de „eindige stof” ER ook tot een geheel andere t, en tot een geheel andere atste in zijn Stonelezingen

ER in zijn *Ideëel en Reëel*, preekt, het woord „idee” met

een voorloopige kleine restrictie uitdrukkelijk neemt in den *kan- tiaanschen* zin. „Wij zien er geen bezwaar in, zoo merkt hij op „het woord in den zin van KANT te gebruiken, maar met weglating voorloopig, van het begrip *noodzakelijk*, wat voor KANT is à priori. Zoo zegt hij op een andere plaats: „de idee is het redebegrip van den vorm van een geheel, in zooverre daardoor de omvang van het menigvuldige zoowel als de plaats der deelen onder elkander à priori bepaald wordt”. Wij bedoelen dus met idee een begrip onzer rede in den vorm van een geheel, d.w.z. zóó, dat de ver- houding der deelen tot het geheel en hunne plaats volkomen be- paald wordt”²¹⁾.

In afwijking van KANT neemt hij dan de objectieve realiteit dezer ideeën aan, een opvatting, die verder in den augustijnschen en thomistischen zin van *universalia ante rem in mente divina*, en *universalia in rē* wordt uitgewerkt. Geheel in gelijken zin b.v. BAVINCK in zijn *Chr. Wereldbeschouwing*.

Dit ideeën-realisme voert nu bij WOLTJER tot een merkwaardige werkelijkheidsvisie van sterk augustinisch-neo-platonischen inslag.

WOLTJER neemt nl. verschillende *graden van realiteit* aan. „Waarom schrijft ge meer realiteit toe”, zoo vraagt hij „aan datgene wat in zich zelve een veelheid, of aan datgene wat in zich zelve een eenheid is? Is het niet aan het laatste? Welnu, dan moet ge ook erkennen dat uw eigen geestelijk bestaan, dat ge tegenover de veelheid van de dingen en in de dingen buiten u, als een voortdurende identieke eenheid erkent, meer realiteit bezit dan de stoffelijke dingen. En is niet datgene wat vrij is, omdat het door de vrijheid meer zelfstandigheid geniet, daarom ook meer reëel dan wat in zich zelve gebonden en daardoor afhankelijk is? Zoo ja, dan moet ge ook uit dat oogpunt de meerdere realiteit van de geestelijke boven de stoffelijke wereld erkennen”²²⁾.

Om dezelfde reden neemt hij ook *graden van individualiteit* aan: „Momenten die ten opzichte van de idee accidenteel zijn, maken

²¹⁾ *Ideëel en Reëel*. Verz. Opst. 1881.

²²⁾ t. a. p. blz. 208. Dat deze realiteitsvisie onverbreekelijk met de neo-platonische ideeënleer samenhangt, is niet voor tegenspraak vatbaar. Dat zij zich met de scheppingsgedachte der H. S. niet verdraagt, waarin nergens voet wordt gegeven aan de voorstelling als zou het stoffelijke ding minder reëel zijn dan de mensch, laat staan dan de constructie van een „anima rationalis”, is door de W. d. W. aangetoond.

het individueele uit. Naarmate de soort hooger staat in trap, krijgt het individueele meer beteekenis. In de anorganische wereld, waar trouwens het begrip *soort* in zijn eigenlijke beteekenis geen toepassing kan vinden, bestaat het niet; in de plantenwereld wordt het wel gevonden; en het treedt sterker in 't licht, naarmate de veelheid der relatiën, in de idee der soort gelegd, grooter is" ²³). En wèl wordt deze gradueele werkelijkheidsvisie merkwaardig uitgewerkt: zoo in de rechtsleer: „elke uitdrukking van het recht (is) des te reëeler naarmate zij meer nadert tot de idee van het recht. Wordt nu de wet gemaakt als uitdrukking van het rechtsbewustzijn van een volk, en daardoor een groot deel van de onkunde weggenomen en het egoïsme beperkt, dan staat daardoor dat wetboek in realiteit hooger dan het rechtsbewustzijn der individuen, daar het meer de idee van *het recht nadert*" ²⁴).

Een geheel andere realiteitsbeschouwing moet daarentegen resulteeren, uit KUYPER's religieuze grondconceptie van het Calvinisme, waarin het hart als *religieuze wortel* van den mensch en als concentratiepunt van heel zijn bestaan is gevat.

Immers tot dezelfde religieuze grondconceptie behoort de praegnante belijdenis van de *souvereiniteit Gods* in den zin van *absolute Schepperssovereiniteit*, zich uitdrukkend in CALVIJN's bekend adagium *Deus legibus solutus, sed non exlex*. En deze belijdenis geeft een totaal anderen inslag aan de beschouwing der werkelijkheid.

Ofschoon ik weer overtuigd ben, dat WOLTJER deze belijdenis religieus van harte beaamde, kon ze in zijn werkelijkheidsvisie en wetenschapsleer niet voldoende doorwerken. Daaraan staat zijn metaphysische logostheorie en zijn leer van de realiteit der redebegrippen in den goddelijken Logos in den weg.

Het ideeën-realisme stond in de traditie van het Christelijk denken met de speculatieve logosleer in onverbrekkelijk verband.

De aristotelisch-scholastische lijn in deze logosleer nam het

²³) t. a. p. 215/6. Deze opvatting in zake de graden van individualiteit is m. i. niet meer uit het ideeën-realisme in zijn Augustinische en thomistische conceptie te verklaren, doch veeleer uit neo-kantiaansche, resp. romantische invloeden, die eer in *irrationalistische* richting wijzen. In het traditioneele ideeënrealisme blijft immers de „materie" het principium individuationis. Ook DUNS SCOTUS' leer der *formae individuantes* houdt met de bedoelde opvatting geen verband.

²⁴) t. a. p. blz. 227.

intellect als „essentia" God in het „intellect" van der daardoor tot een volkome leer der goddelijke Sch godsidee, volgens welke zuivere (niet met materie vorm-actualiteit is, was niet te vereenigen.

Reeds THOMAS VAN AQUINO niet daarom goed, omdat goede gebieden, omdat he redelijke natuur van den de „verplichtende kracht" wil teruggevoerd. De augustijn leer, welke ook door WOLFGANG het ideeënrealisme met de wil te verzoenen. AUGUSTIJN hoogere en lagere grader neo-platonische idee der sprong te geven ²⁷).

Maar het betrof hier v lijnen, die in hun religieuze

Het nominalisme der late VAN OCCAM zag dit in. Een richting tegelijk met de v ook het ideeënrealisme Schepperswil pogde zij

²⁵) Vgl. THOMAS AQUINO, S. THOMAS SIT ETIAM SPECIES INTELLIGENTIAE SIT EIUS ESSENTIA

²⁶) ib. q. III art. 1: homo corpus, sed secundum id quo homo omnia animalia quantum intellectum et rationem, qua

²⁷) Vgl. ook OTTO SCHILLER *alten Kirche* (1914) S. 174/5 sich so das ewige Gesetz mit gesetzmäßigem christlichen Denken er den der antiken Philosophie fühlte, indem er nämlich die mende Gesetz auf den pers führte".

ooger staat in trap, krijgt norganische wereld, waar genlijke beteekenis geen et; in de plantenwereld sterker in 't licht, naar der soort gelegd, grooter werkelijkheidsvisie merk- r: „elke uitdrukking van ij meer nadert tot de idee t als uitdrukking van het oor een groot deel van de perkt, dan staat daardoor : rechtsbewustzijn der in- t recht nadert” 24).

ing moet daarentegen re- dconceptie van het Calvi- vortel van den mensch en aan is gevat.

conceptie behoort de praeg- ds in den zin van *absolute* d in CALVIJN's bekend ada- x. En deze belijdenis geeft ouwing der werkelijkheid. t WOLTJER deze belijdenis zijn werkelijkheidsvisie en erken. Daaraan staat zijn van de realiteit der rede- den weg.

tie van het Christelijk den- iverbrekelijk verband.

1 deze logosleer nam het

e graden van individualiteit is i Augustinische en thomistische antiaansche, resp. romantische ng wijzen. In het traditioneele het principium individuatis- ntes houdt met de bedoelde op-

intellect als „essentia” Gods aan 25), gelijk zij het beeld Gods alleen in het „intellect” van den mensch kon ontdekken 26), en voerde daardoor tot een volkomen denatureering van de schriftuurlijke leer der goddelijke Schepperssovereiniteit. De aristotelische godsidee, volgens welke God als onbewogen eerste beweger de zuivere (niet met materie belaste) „Rede” in den zin van pure vorm-actualiteit is, was met de Christelijke scheppingsgedachte niet te vereenigen.

Reeds THOMAS VAN AQUINO poneerde de stelling: Het goede is niet daarom goed, omdat God het gebiedt, maar God moest het goede gebieden, omdat het *goed*, d. i. in overeenstemming met de redelijke natuur van den mensch en Zijn eigen rede was. Slechts de „verplichtende kracht” der natuurlijke zedewet wordt op Gods wil teruggevoerd. De augustinisch-neo-platonische lijn in de Logosleer, welke ook door WOLTJER wordt gevolgd, poogde daarentegen het ideeënrealisme met de volle sovereigniteit van Gods Schepperswil te verzoenen. AUGUSTINUS' leer der „lex aeterna” met haar hogere en lagere graden der realiteit trachtte in wezen aan de neo-platonische idee der wereldorde Gods Schepperswil tot oorsprong te geven 27).

Maar het betrof hier weder een synthese van twee gedachtenlijnen, die in hun *religieuze wortel* volstrekt onverzoenbaar waren.

Het nominalisme der laat-scholastiek uit de school van WILLEM VAN OCCAM zag dit in. En het is merkwaardig te zien, hoe deze richting tegelijk met de verwerping van de speculatieve logosleer ook het ideeënrealisme aantastte. De sovereigniteit van Gods Schepperswil poogde zij in haar leer van de *potestas dei absoluta*

25) Vgl. THOMAS AQ., S. Th. 1 q. XIV a. IV: UNDE CUM IPSA SUA ESSENTIA SIT ETIAM SPECIES INTELLIGIBILIS, ... EX NECESSITATE SEQUITUR QUOD IPSUM EIUS INTELLIGERE SIT EIUS ESSENTIA ET EJUS ESSE.

26) ib. q. III art. 1: homo dicitur esse ad imaginem Dei non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia... Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

27) Vgl. ook OTTO SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914) S. 174/5: „Ganz ungezwungen und wie von selbst fügt sich so das ewige Gesetz mit dem aus ihm fließenden natürlichen Sittengesetz im christlichen Denken ein; dies hat Augustinus dadurch erreicht, dass er den der antiken Philosophie entlehnten Begriff in christlichem Sinne modifizierte, indem er nämlich dieses wahre, ewige, mit der Natur übereinstimmende Gesetz auf den persönlichen Willen des allweisen Gottes zurückführte”.

te handhaven, die niet gedoogde Gods scheppingswerk onder de wet van rede-ideeën te stellen.

Maar het was er verre van daan, dat OCCAM daarbij de schriftuurlijke scheppingsleer tot uitdrukking bracht. Het was in wezen een *voluntaristische constructie*, die hij gaf en waardoor hij de Christelijke beschouwing nog sterker denatureerde dan de speculatieve Logosleer dit gedaan had. Immers hij vatte Gods Scheppers-sovereiniteit in den zin van despotieke willekeur, niet inziende dat het begrip willekeur zelve eerst zin heeft onder den maatstaf der wet, die aan de willekeur haar mogelijkheden, haar speelruimte laat.

De Calvinistische conceptie van de Schepperssovereiniteit Gods heeft met dit geheele dilemma van „realisme of nominalisme”, dat Gods soevereinen wil tenslotte aan menselijke maatstaven meet, principieel gebroken. Het uitgangspunt is hier niet in de rede, of voluntaristisch in het zgn. wilsvermogen, maar *transcendent-religieus* gekozen. CALVIJN snijdt de realistische speculatie, die meent door redelijke redeneering in de *essentia Dei*, *quale est per se* te kunnen doordringen, bij den wortel af, en scherpt het den lezer in, dat Gods *wet* de laatste maatstaf is van goed en kwaad. De grens der wet kan de menselijke rede nimmer overschrijden. God staat *boven* de wet. Maar evenzeer toornet CALVIJN tegen de consequenties van het nominalistisch voluntarisme, dat Gods heiligheid aanrandt.

Met een en ander hangt weer samen het merkwaardige verschil in opvatting van het object der theologie bij KUYPER en WOLTJER. Terwijl KUYPER in zijn Enc. uitdrukkelijk de opvatting bestrijdt, dat God zelf het object der theologie zou zijn, omdat de menselijke rede beperkt is tot den tijdelijken kosmos, en alleen de *openbaring* Gods, die zelve binnen de grenzen van den kosmos valt, als voorwerp van de theologische wetenschap aanvaardt, vinden wij daarentegen bij WOLTJER telkens weer God zelf als voorwerp dezer wetenschap aangeduid. WOLTJER's logosleer laat de wetsgrens voor het denken niet toe, welke voor KUYPER juist essentieel is.

Het valt nu op, dat KUYPER, waar hij in deze religieuze gedachtenlijn blijft, met groote klaarheid een wetsidee concipieert, welke in al haar grondtrekken beantwoordt aan die, welke de W. d. W. als grondidee van de Calvinistische wijsbegeerte aan-

vaardt, en die de basis van de gelijkheidsvisie biedt.

Juist in de tweede Stonel religie wordt gehandeld, vi soevereiniteit onmiddellijk onderscheiden wetssferen of schapen”, zoo schrijft K. I nantie voor zijn aanzijn, en voor *alle* leven, die *alle* lev toegewijd. Van een religie kerk beperkt, weet Calvin leer geheel uitgeschakeld. Hoor, hoe KUYPER deze ged den Calvinist het geloof in de onwrikbaar in het hart overtuiging, dat *alle* leve daarna door God verwezen pen leven een van God voo buiten u in de natuur, of natuurwetten noemt, een wetten *van* de natuur, ma worden. Evenzoo ordeni daar boven, en ordeninger staan blijft, omdat, gelijk *knechten zijn*. Alzoo dus voor het bloed, dat door haling der longen. En z mijn denken in de logica leven op aesthetisch terr Gods op *zedelijk gebied* ²

Ieder, die ook maar ee in de W. d. W. bekend i de intern wijsgeerige do volle religieuze wetsconci lijk onderzoek naar de st

Men heeft echter wede wikkelde leer van de mo

²⁸) *Het Calvinisme*, blz. 6

vaardt, en die de basis voor een inderdaad *Christelijke* werkelijkheidsvisie biedt.

Juist in de tweede Stonelezing, waar over het Calvinisme en de religie wordt gehandeld, vindt de belijdenis van Gods Scheppers-sovereiniteit onmiddellijk haar uitwerking in de leer van de onderscheiden wetssferen of sferen van ordinantiën. „Niets is geschapen”, zoo schrijft K. hier, „of God schiep het met een ordinantie voor zijn aanzijn, en het is die volheid der ordinantiën Gods voor *alle* leven, die *alle* leven doet opeischen, om Hem te worden toegewijd. Van een religie tot de binnenkamer, de bidcel, of de kerk beperkt, weet Calvin niets”. Hier is de metaphysische logosleer geheel uitgeschakeld. Zuiver religieus is de wetsidee gevat. Hoor, hoe KUYPER deze gedachte verder uitwerkt: „Wat is nu voor den Calvinist het geloof in die *ordinantiën Gods*? Niets anders dan de onwrikbaar in het hart (let wel niet in de „rede”) gefundeerde overtuiging, dat *alle* leven eerst door God uitgedacht, en eerst daarna door God verwezenlijkt is, en dat deswege in alle geschapen leven een van God voor dat leven bestelde wet ligt. Geen leven buiten u in de natuur, of in dat leven ordeningen, die men thans natuurwetten noemt, een woord dat we aannemen, mits er niet wetten *van* de natuur, maar wetten *voor* de natuur onder verstaan worden. Evenzoo ordeningen des hemels voor het firmament daar boven, en ordeningen der aarde beneden, waardoor die aarde staan blijft, omdat, gelijk de Psalmist zegt, die *ordeningen Gods knechten zijn*. Alzoo dus ook ordeningen Gods voor mijn lichaam, voor het bloed, dat door mijn aderen stroomt en voor de ademhaling der longen. En zoo voortgaande, ordeningen Gods voor mijn denken in de logica, ordeningen Gods in mijn verbeeldingsleven op aesthetisch terrein, en zoo ook ordeningen, ordinantiën Gods op *zedelijk gebied* ²⁸⁾).

Ieder, die ook maar eenigszins met de theorie der wetskringen in de W. d. W. bekend is, zal moeten toegeven, dat zij niets dan de intern wijsgeerige doordenking en uitwerking is van deze ten volle religieuze wetsconceptie van KUYPER, bij het wetenschappelijk onderzoek naar de structuur der werkelijkheid.

Men heeft echter wederom betwist, dat de in deze theorie ontwikkelde leer van de modale souvereiniteit in eigen kring, in den

²⁸⁾ *Het Calvinisme*, blz. 61/2.

zin van modale onherleidbaarheid der wetssferen, in eenig verband met KUYPER's gedachtengang zou staan.

Wij zullen dan weder KUYPER zelf aan het woord laten. In de lezing over „Het Calvinisme en de kunst” vinden wij de volgende markante passage: „Hegels poging om de kunst uit de ideeën en gedachten te verklaren, ging tegen het wezen zelf der kunst in. Ons intellectueel, ons ethisch, ons religieus (bedoeld is geloofs-) en ons aesthetisch leven beschikken elk over een eigen sfeer. Deze sferen nu loopen evenwijdig en mogen daarom niet de ééne uit de andere worden afgeleid. Het is één zelfde beweging, één zelfde drang, één zelfde tinteling in den mystieken wortel van ons aanzijn, die in deze vierderlei vertakking openbaring naar buiten zoekt . . . Vraagt men nu echter, hoe er op elk dezer vier terreinen *eenheid van conceptie* kan ontstaan, dan blijkt telkens weer, dat die eenheid in het eindige alleen op dat ééne punt te vinden is, waar ons leven uit de bron van het Oneindige opwelt. Geen eenheid in uw denken dan door een wel aaneengesloten wijsgeerig systeem, en geen systeem van wijsbegeerte dien naam waard, dat niet tot de uitgangen in het Oneindige opklimt. Zoo ook geen eenheid in uw zedelijk bestaan dan door het gebonden zijn van uw innerlijk bestaan aan de *zedelijke wereldorde* en geen zedelijke wereldorde denkbaar dan onder den indruk van een Oneindige macht, die de orde in deze zedelijke wereld besteld heeft. En zoo nu ook is er geen eenheid in uw kunstopenbaring bestaanbaar dan onder de kunstbezieling van een Eeuwig Schoon, dat uit de bron van het Oneindige ons toevloeit en tot het Oneindige opklimt”²⁹⁾.

Wat in deze uitspraken op het eerste gezicht opvalt is de praegnante poneering van de religieuze eenheid der goddelijke wet in Oorsprong en centrale zin-volheid. Hier loopt de wetsidee volkomen parallel met de conceptie van het hart als religieus concentratiepunt van alle tijdelijke functies van het bestaan. En hieruit volgt dan vanzelf de onderlinge souvereiniteit in eigen kring, de onderlinge modale onherleidbaarheid der hier door KUYPER uitdrukkelijk *genoemde* onderscheiden wetssferen.

De metaphysieke logosleer, welke alle wetten in laatste instantie

²⁹⁾ T. a. p. blz. 144.

tot ideeën in de goddelijk nog nader zal blijken,

Van hogere en lagere werkelijkheid zich dicht kan in deze conceptie g visie staat hier eenvoud

Nadat ik aldus KUYPER confrontatie met WOLFF ik toegekomen tot een m in KUYPER's *wetenscha*

De eerste gedachtenl groote trekken behand uitgewerkt in de leer va culmineerend in de ver eisch eener Christelijk wetenschapswaardeerin *πιστις* of ingeschapen g

De tweede gedachten logosleer. Zij voert KUY met het moderne cri kennistheorie en in de team der wetenschapp waarbij letterlijk alle loren is gegaan en de doorwerkt. In dezelfde van de aan de logosle van ziel en lichaam, w ding van logica en ta

Ik wil thans allereer

³⁰⁾ Vgl. *De Heraut* van DAUBANTON): „Als iemand theologisch”; en ze indeelt dan dat waarvan HEGEL bezijden de waarheid, en le Heel anders komt daarent *clopaedie* van Dr KUYPER er een *Christelijke Philos*

feren, in eenig verband

het woord laten. In de vinden wij de volgende kunst uit de ideeën en ezen zelf der kunst in. s (bedoeld is geloofs-) er een eigen sfeer. Deze aarom niet de ééne uit de beweging, één zelfde en wortel van ons aanpenbaring naar buiten elk dezer vier terreinen blijkt telkens weer, dat ééne punt te vinden is, ndige opwelt. Geen eenneengesloten wijsgeerig erte dien naam waard, e opklimt. Zoo ook geen et gebonden zijn van uw *dorde* en geen zedelijke druk van een Oneindige ereld besteld heeft. En topenbaring bestaanbaar uwig Schoon, dat uit de n tot het Oneindige op

ezicht opvalt is de praeid der goddelijke wet in e loopt de wetsidee vol t hart als religieus con van het bestaan. En hier ereiniteit in eigen kring, der hier door KUYPER etssferen.

vetten in laatste instantie

tot ideeën in de goddelijke Logos herleidt, is hier, gelijk hieronder nog nader zal blijken, *bij den religieuzen wortel afgesneden*.

Van hogere en lagere graden der realiteit al naar gelang de werkelijkheid zich dichterbij of verder af van de idee bevindt, kan in deze conceptie geen sprake zijn. KUYPER's werkelijkheidsvisie staat hier eenvoudig lijnrecht tegenover die van WOLTJER. ←

* *
*

Nadat ik aldus KUYPER's religieuze grondconceptie steeds in confrontatie met WOLTJER's logosleer voor u ontvouwd heb, ben ik toegekomen tot een nadere analyse van de beide gedachtenlijnen in KUYPER's *wetenschapsleer*.

De eerste gedachtenlijn bouwt voort op KUYPER's zoo even in groote trekken behandelde religieuze grondconceptie: Zij wordt uitgewerkt in de leer van de religieuze antithese in de wetenschap, culmineerend in de verwerping der gangbare wijsbegeerte en den eisch eener Christelijke filosofie³⁰), in de reeds genoemde wetenschapswaardering, in de zoo belangrijke leer van de rol der *πίστις* of ingeschapen geloofsfunctie in het kenproces.

De tweede gedachtenlijn is die ontsprongen uit de metafysische logosleer. Zij voert KUYPER in de eerste plaats, in haar verbinding met het moderne criticisme, tot een zgn. critisch-realistische kennistheorie en in de tweede plaats tot een encyclopaedisch systeem der wetenschappen binnen het kader der vijf faculteiten, waarbij letterlijk alle band met de religieuze grondconceptie verloren is gegaan en de logos-speculatie bijna zonder tegenwicht doorwerkt. In dezelfde lijn ligt hier ook het speculatief gebruik van de aan de logosleer georiënteerde opvatting der dichotomie van ziel en lichaam, welke reeds WOLTJER toepaste op de verhouding van logica en taalwetenschap.

Ik wil thans allereerst deze tweede gedachtenlijn vervolgen, om

³⁰) Vgl. *De Heraut* van 9 Febr. 1896: Anticritiek (op de critiek van Dr DAUBANTON): „Als iemand zegt: „De Enc. der Theologie is *volstrekt* niet theologisch”; en ze indeelt in een Wijsbegeerte, die geen ander beginsel kent dan dat waarvan HEGEL uitging, dan verklaren we nog deze zienswijze voor bezijden de waarheid, en leidende tot vernietiging van alle wezenlijke theologie. Heel anders komt daarentegen de zaak te staan, zoo men, gelijk in de *Encyclopaedie* van Dr KUYPER geschiedt is, de gangbare Philosophie verwerpt en er een *Christelijke* Philosophie voor in de plaats stelt.”

u aan te toonen, dat ze in een onverzoenbaar conflict met de eerste geraakt.

In de bekende stellingen i.z. de nadere beteekenis der gereformeerde beginselen als grondslag der wetenschapsbeoefening, naar aanleiding van het Lohman-conflict door den Senaat der Vrije Universiteit uitgewerkt, was gewezen op de noodzakelijkheid, de door Kant opgeworpen kennistheoretische vragen, die zich in de 16e eeuw nog aan niemand, en dus ook niet aan Calvijn voordeden, vanuit de gereformeerde beginselen nader te onderzoeken. Welnu, reeds twee jaren te voren had KUYPER in zijn Encyclopaedie daartoe zijn bekende poging gedaan, die door de tweeslachtigheid van uitgangspunt, geen eenheid van stijl kon vertoonen.

KUYPER gaat uit van de gangbare tegenstelling van subject en object der wetenschap en neemt het subject in den zin van het generale bewustzijn der menschheid, opgevat in den zin van een boven-individuele bewustzijnsgemeenschap, waaraan het individueele bewustzijn van den onderzoeker deel heeft. Het object is dan de geheele kosmos als voorwerp onzer kennis.

Ik merk op, dat reeds dit traditioneele subject-objectschema geheel indruischt tegen KUYPER's religieuze grond-conceptie, waarin de intellectueele sfeer uitdrukkelijk als *een der (wets-)sferen van den tijdelijken kosmos zelve* was erkend. Immers, in deze conceptie kan nimmer *heel de kosmos* „object”³¹⁾ van het theoretisch kennen zijn, want dan zou dit theoretisch kennen zelve — althans in zijn „subjectieve denkpool” — den tijdelijken kosmos moeten *transcendeeren*. Dit laatste werd, gelijk ik in dit tijdschrift reeds meermalen betoogde, inderdaad door de critische transcendentiaal-philosophie sinds KANT aangenomen. En deze opvatting, die zich belichaamde in de leer van het „transcendentiaal denk-subject” was inderdaad de laatste schijnbare mogelijkheid voor de immanentie-philosophie om binnen het kader der critische zelfbezinning de zelfgenoegzaamheid van het theoretisch denken op het wijsgeerig terrein te handhaven. Deze leer voerde echter noodwendig tot de vereenzelviging van den „kosmos” met een theoretische abstractie uit de volle werkelijkheid, die dan inderdaad als „Gegenstand” van het kentheoretisch subject kon fungeeren. En dit voerde weder verder tot een ver-theoretiseering van de werkelijkheid en een hooghartige terzijdeschuiving van het „gegevene” in de naieve ervaring!

³¹⁾ Bedoeld is: theoretische „Gegenstand”. KUYPER aanvaardt hier helaas ook de gangbare vertheoretiseering der werkelijkheid in de vereenzelviging van „object” en „Gegenstand”.

Zoodra echter — met I tuele sfeer *volledig binn* is gevoegd en daarin slecht geert, kan dit kennistheo worden gehandhaafd. In zi heeft KUYPER het standpu ledig verlaten. In zijn opv en object daarentegen, ble nentie-philosophie bevang

Er moet nu volgens KUY subject en object bestaan,

Nu gaat hij uit van de in bare en door KANT praeg onze kennis ons slechts uit t denken kan toevloeien en l het begrip *intelligere*, of he (zuiver) vermogen der ziel ontstaat noodwendig het pr in ons subjectief bewustzijn

De oplossing, welke KUY Geheel in overeenstemming kennisobject *momenten* of e tusschen deze momenten, w object als samengesteld ge

De *momenten* komen dan aandoening in ons bewustz de stoffelijke ervaring heb lijke ervaring een puur *ge* tegen zijn in hare wetma *objectief-logisch*, vervat in in al het geschapene geleg

Welnu deze geheele ond is als zoodanig afkomstig LOCKE. LOCKE had scherp de zinnelijke indrukken c KANT), resp. in de geestelijk Sinn”), tot ons komende e „ken-object” en de slechts t „reflexion”, d. i. de denkft

Zoodra echter — met KUYPER — erkend wordt, dat de intellectuele sfeer *volledig binnen* de grenzen van den tijdelijken kosmos is gevoegd en daarin slechts als één onder vele andere sferen fungeert, kan dit kennistheoretisch subject-object-schema niet langer worden gehandhaafd. In zijn opvatting inzake het *subject* der kennis heeft KUYPER het standpunt der Kantiaansche kennisleer reeds volledig verlaten. In zijn opvatting inzake de verhouding van subject en object daarentegen, bleef hij nog in de vraagstelling der immanentie-philosophie bevangen.

Er moet nu volgens KUYPER een organisch verband tusschen subject en object bestaan, zal kennis mogelijk zijn.

Nu gaat hij uit van de in de humanistische kennistheorie gangbare en door KANT praegnant geformuleerde opvatting, dat al onze kennis ons slechts uit twee functies, nl. waarneming en logisch denken kan toevloeien en hij vat beide kennisfuncties samen in het begrip *intelligere*, of het kenvermogen, waarnevens als tweede (zuiver) vermogen der ziel slechts de wil erkend wordt. Daarmede ontstaat noodwendig het probleem, hoe dan het zgn. kennis-object in ons subjectief bewustzijn kan komen.

De oplossing, welke KUYPER aan dit probleem gaf, is bekend. Geheel in overeenstemming met WOLTJER onderscheidt hij in het kennisobject *momenten* of eenvoudige bestanddeelen en de *relatiën* tusschen deze momenten, welke in haar ideëele eenheid eerst het object als samengesteld geheel constitueeren.

De *momenten* komen dan door de receptieve gewaarwording of aandoening in ons bewustzijn en zijn van *niet-logischen* aard; in de stoffelijke ervaring hebben zij een puur *zinnelijk*, in de geestelijke ervaring een puur *geestelijk* karakter. De *relatiën* daarentegen zijn in hare wetmatigheid van *logisch* karakter, en wel *objectief-logisch*, vervat in de ideeën, welke de goddelijke Logos in al het geschapene gelegd heeft.

Welnu deze geheele onderscheiding van momenten en relatiën is als zoodanig afkomstig uit de moderne kennistheorie sinds LOCKE. LOCKE had scherp onderscheiden tusschen de, alleen in de zinnelijke indrukken der „sensation” („äusseren Sinn” bij KANT), resp. in de geestelijke indrukken der „reflection” („inneren Sinn”), tot ons komende eenvoudige „elementen” (ideas) van het „ken-object” en de slechts uit de combineerende werkzaamheid der „reflexion”, d. i. de denkfunctie, ontspringende logische relatiën,

waardoor zij onderling in verband worden gesteld. Daarbij maakte hij halt voor een onverzoend dualisme tusschen de apriorische kennis uit noodwendige relatiën en de empirische kennis uit elementaire indrukken. De Schotsche wijsgeer DAVID HUME had in zijn eerste kennistheoretisch hoofdwerk den scherpsten scheidsmuur, welken LOCKE nog tusschen *sensation* en *reflexion*, tusschen *objectieve en subjectieve* psychische ervaring, had gehandhaafd, tot den grond afgebroken en een radicaal psychologistische kennisleer ontwikkeld, waarin aan de „natuurlijke³²⁾ relatiën” alle objectief geldig karakter ontnomen werd en deze eenvoudig op de werking der psychische associatiewetten bij de gewaarwording van de zinnelijke momenten werd teruggevoerd. Daaruit resulteerde het sceptisch resultaat, dat de wetenschappelijke kennis met name van de causaliteitswetten en de substantieele eenheid der dingen in de natuur een louter subjectief karakter draagt en iederen objectieven grondslag mist.

Op dit punt greep KANT in het kennistheoretisch debat in. Hij stelde de critische vraag naar de noodwendige voorwaarden, welke algemeengeldige kennis eerst mogelijk maken. Daarbij ging hij uit van LOCKE's en HUME's opvatting, dat ons in de ervaring van de „buitenwereld” alleen *gegeven* zijn de op zich zelve onverbonden zinnelijke indrukken, als elementen, of „momenten” gelijk KUYPER het noemt, van het „object”. Maar deze indrukken zouden nu in noodwendig aan de ervaring ten grondslag liggende zgn. aprioristische vormen van aanschouwing en denken worden geordend en eerst in de synthese dezer laatste met de zinnelijke ervaringsmaterie zou dan de wereld van waarbare dingen worden geconstitueerd.

Bij KANT is alle *bepaaldheid* van het object van zgn. *transcendentiaal-logisch* karakter. De wetmatige relaties tusschen de zinnelijke momenten der ervaring zijn dus niet, gelijk HUME leerde, uit psychische associatie te verklaren, maar zijn van subjectief-logischen aprioristischen oorsprong.

Zoo wordt het autonome denken inderdaad tot *wetgever* van de empirische werkelijkheid verheven.

KUYPER en WOLTJER hebben aan dezen subjectief idealistischen

³²⁾ Dit zijn de relaties, welke *opeenvolgende* psychische indrukken verbinden. Vgl. *A Treatise of Human Nature* I Part 1 Sect. VI.

critischen gedachtengang een ding gegeven. Zij zagen ter oorsprong van de wetmatige in de spontane activiteit onzer in flagranten strijd kwam gedachte.

In stee van echter het kennis te stellen, door de oriëntering van het Calvinisme, waardoor de structuur der menschelijke gevat, nemen zij beide de methode het kantiaansche subjectivisme

De kennistheoretische opvatting in „momenten” en „relatiën” is een seering van het *gegevene* in *onverzoenlijken strijd* is omstandig is aangetoond. Zij is een probleem, welke zich met de oorsprong en alleen haar oorsprong van de modern humanistische wetenschap de religieuze grondconcepten strijdige *uitgangspunt* dezer

En bij deze isoleering was gegaan, dat van meetaf het strijdige basis stelde en de *scholastisch-aristotelische rationalis*”. Ik wees hierboven op KANT'S leer van het trans-

Het bedoelde voor-oordelen onzer ervaringskennis tot logisch denken, die als eenheid „an sich” worden gevat „ziel” en „lichaam” als *accidenteel* in verbinding van heel de latere isoleering

De aristotelische scholastiek doordat zij lichaam en ziel slechts als substantiae in een zinnelijk vorm-materie-schem

Daardoor werd voor haer *physica primair*, en deze methode wat dieper dan het kennis

gesteld. Daarbij maakte tusschen de apriorische empirische kennis uit eleer DAVID HUME had in en scherpen scheidsmuur, *reflexion*, tusschen *object* had gehandhaafd, tot den empirische kennisleer ontrelatiën" alle objectief eenvoudig op de werking gewaarwording van de Daaruit resulteerde het belijke kennis met name tieele eenheid der dingen akter draagt en iederen

stheoretisch debat in. Hij ndige voorwaarden, welke maken. Daarbij ging hij dat ons in de ervaring in de op zich zelve onveren, of „momenten" gelijk ar deze indrukken zouden grondslag liggende zgn. g en denken worden ge-laatste met de zinnelijke ervaarbare dingen worden

object van zgn. *transcendental* relaties tusschen de zinneliet, gelijk HUME leerde, maar zijn van subjectief-

lerdaad tot *wetgever* van

en subjectief idealistischen

psychische indrukken verbin-
t 1 Sect. VI.

critischen gedachtengang een objectieve, ideeënrealistische wending gegeven. Zij zagen ter dege, dat KANT'S opvatting, als zou de oorsprong van de wetmatige relatiën binnen de gekende zaak in de spontane activiteit onzer *denkfunctie* moeten worden gezocht, in flagranten strijd kwam met de Schriftuurlijke Scheppingsgedachte.

In stee van echter het kennisprobleem op een anderen *grondslag* te stellen, door de oriëntering aan de religieuze grondconceptie van het Calvinisme, waardoor vanzelve het zelfbewustzijn en de structuur der menselijke ervaring geheel anders zouden zijn gevat, nemen zij beide de metaphysische logosleer te baat, om het kantiaansche subjectivisme te ontgaan.

De kennistheoretische oplossing van de empirische werkelijkheid in „momenten" en „relatiën" berust op een psychologistische atomiseering van het *gegevene* in onze ervaring, die met dit *gegevene in onverzoenlijken strijd is*, gelijk in de wijsbegeerte der wetsidee omstandig is aangetoond. Zij berust op een *isoleering* van het kennisprobleem, welke zich met den *aard* van dit probleem niet verdraagt en alleen haar oorsprong vindt in het toenemend subjectivisme in de modern humanistische wijsbegeerte, en in dieper zin in het met de religieuze grondconceptie van het Christendom onverzoenlijk strijdige *uitgangspunt* dezer filosofie.

En bij deze isoleering werd van een dogmatisch vooroordeel uitgegaan, dat van meetaf het kennisprobleem op een innerlijk tegenstrijdige basis stelde *en dat nog diep wortelde in de overgeleverde scholastisch-aristotelische conceptie van de „ziel" als „substantia rationalis"*. Ik wees hierboven den invloed van deze laatste conceptie op KANT'S leer van het transcendentale denk-subject reeds aan.

Het bedoelde vooroordeel poneert de beperking van de bronnen onzer ervaringskennis tot de functies van zinnelijke waarneming en logisch denken, die als een gesloten complex tegenover een werkelijkheid „an sich" worden gesteld. In de Cartesiaansche conceptie van „ziel" en „lichaam" als twee in zich *gesloten*, en daarom slechts *accidenteel* in verbinding komende „substanties" ligt de oorsprong van heel de latere isoleering van het kennisprobleem.

De aristotelische scholastiek werd voor deze isoleering behoord doordat zij lichaam en ziel niet als „gesloten" substanties maar slechts als *substantiae incompletae* opvatte, die door het metaphysisch vorm-materie-schema in natuurlijke eenheid werden gevat.

Daardoor werd voor haar niet het kennisprobleem, maar de *metaphysica primair*, en deze opvatting groef wijsgeerig inderdaad heel wat dieper dan het kennistheoretische subjectivisme, dat zijn meta-

physische voor-oordeelen eenvoudig als *dogma* poneerde, d.w.z. on-critisch was ten aanzien van zijn ontologische voor-oordeelen.

De wijsbegeerte der wetsidee heeft het kennisprobleem inderdaad op een radicaal andere basis kunnen stellen dan dit in de scholastiek en de moderne humanistische kenleer mogelijk was. Door nl. in schriftuurlijk-reformatorische lijn het *centrum* van het bewustzijn niet langer in het *theoretisch denken*, maar in den *transcendenten religieuzen wortel* van heel de menselijke existentie te stellen, en in de theorie der wetsskringen de tijdelijke zin-vervlechting van alle modale functies der werkelijkheid aan te toonen, werd het inderdaad onmogelijk de structuur der menselijke ervaring tot een abstract complex van *functies* te beperken. Eerst thans was het mogelijk *de identiteit van ervaringshorizon en kosmischen werkelijkheids-horizon* te erkennen, zonder in idealistische of criticistische dwaling te vervallen.

Deze radicale herziening van de ken-theoretische vraagstelling was echter eerst mogelijk door de even radicale afwijzing van de ook in de moderne kenleer nog diep doorwerkende opvatting van ziel en lichaam als twee *binnen den tijdshorizon* besloten *substanties*.

De afwijzing van het substantiebegrip bleek de eerste voorwaarde ook voor de reformatorische aanvatting van het kennisprobleem. En daarbij heeft de W. d. W. slechts voortgebouwd op den schriftuurlijk-religieuze grond-conceptie van KUYPER'S anthropologie, waar deze laatste *den religieuzen wortel* van de menselijke existentie erkende.

Niet getornd wordt aan het *logisch* karakter van alle wetmatige relatiën zonder onderscheid. Maar in stee van de *menschelijke logos*, wordt de *goddelijke Logos*, de goddelijke Rede, tot oorsprong ervan verheven, in aansluiting aan de realistische ideeënleer die we reeds vroeger leerden kennen. De relatiën in de kenbare dingen zijn dus niet bloot van *subjectief*, maar van *objectief* logisch karakter en kunnen als *logische* relatiën alleen door ons *logisch denken* gevat worden.

Men kan betrekkelijke waardeering hebben voor deze poging, het kantiaansche subjectivisme in de kenleer te ontgaan door appel op het „redelijk” goddelijk scheppingsplan.

Maar wie ziet niet, dat nochtans heel deze logicistisch-idealistische opvatting der wetmatige relatiën in den kosmos in flagranten strijd komt met KUYPER'S religieuze wetsidee, waarin wij de *onderlinge onherleidbaarheid* der modale wetssferen, haar souvereiniteit in eigen kring, zoo klaar en scherp zagen beleden!

Wij zien hier, hoe de slijke logificeering der wceptie van de Goddelijke leer der souvereiniteit in leiden.

Ongetwijfeld wordt oo verscheidenheid van de i gehandhaafd, maar dit i *binnen* de objectieve *red* die zelve alleen van *log*.

Alleen bij KUYPER, nie innerlijke tegenspraak (schapsleer louter op de sj entegen is de laatste slec van zijn religieuze gron

Het is in de verwarr W. d. W. ontbranden s *klaarder gaat zien en n tusschen Kuypers Calv werkelijkheid niet blijkt*

Men kan de diverge scholastische ziel-lichaa KUYPER'S encyclopaedis zijn wringing in het vol faculteiten, bezwaarlijk spraak maken.

Welke perspectieven cyclopaedie niet gebode aanwezige idee eener g van ordinantiën, in al overige, haar eigen onh sfeer haar eigen plaats ceptie in samenhang m van de individualiteits: encyclopaedische conce grondslag hebben kunn

In stee daarvan krijg schema voor de indeeli

a poneerde, d.w.z. on-
e voor-oordeelen.

nisprobleem inderdaad
n dit in de scholastiek
lijk was. Door nl. in
m van het bewustzijn
in den *transcendenten*
existentie te stellen, en
n-ervlechting van alle
en, werd het inderdaad
varing tot een abstract
nans was het mogelijk
nischen werkelijkheids-
f criticistische dwaling

oretische vraagstelling
licale afwijzing van de
werkende opvatting van
on besloten *substanties*.
ek de eerste voorwaarde
het kennisprobleem. En
ouwd op den schrijftuur-
r's anthropologie, waar
menschelijke existentie

ter van alle wetmatige
e van de *menschelijke*
ke Rede, tot oorsprong
listische ideeënleer die
n in de kenbare dingen
n *objectief* logisch ka-
lleen door ons *logisch*

ben voor deze poging,
r te ontgaan door appel

ze logicistisch-idealisti-
en kosmos in flagranten
ee, waarin wij de *onder-*
eren, haar soevereiniteit
n beleden!

Wij zien hier, hoe de speculatieve logosleer weer tot een inner-
lijke logificeering der wetssferen voert, terwijl de religieuze conce-
ptie van de Goddelijke Schepperssovereiniteit omgekeerd tot de
leer der soevereiniteit in eigen kring der tijdelijke wetssferen moet
leiden.

Ongetwijfeld wordt ook in KUYPER's en WOLTJER's Logosleer de
verscheidenheid van de in de dingen ingeschapen objectieve ideeën
gehandhaafd, maar dit is een verscheidenheid *binnen* den *Logos*,
binnen de objectieve *rede-begrippen*, m. a. w. een verscheidenheid,
die zelve alleen van *logisch* karakter kan zijn.

Alleen bij KUYPER, niet bij WOLTJER, valt intusschen de bedoelde
innerlijke tegenspraak op. Immers WOLTJER bouwt zijn weten-
schapsleer louter op de speculatieve logos-theorie, bij KUYPER daar-
entegen is de laatste slechts een zijspoor tegenover het hoofdspoor
van zijn religieuze grondconceptie.

*Het is in de verwarrende sfeer van den in onzen kring om de
W. d. W. ontbranden strijd dringend tijd, dat men deze dingen
klaarder gaat zien en niet meer een soort harmonia praestabilita
tusschen Kuyper's Calvinisme en zijn logosleer aanneemt, die in
werkelijkheid niet blijkt te bestaan.*

Men kan de divergeerende lijn, die uit de logosleer en de
scholastische ziel-lichaam-conceptie stamt, verder vervolgen in
KUYPER's encyclopaedisch systeem der wetenschappen, dat door
zijn wringing in het volstrekt historisch bepaalde schema der vijf
faculteiten, bezwaarlijk op wetenschappelijke waarde kan aan-
spraak maken.

Welke perspectieven waren voor een wezenlijk wijsgeerige en-
cyclopaedie niet geboden door de bij KUYPER in grondconceptie
aanwezige idee eener goddelijke wereldorde, waarin iedere sfeer
van ordinantiën, in al haar tijdelijke vervlochtenheid met de
overige, haar eigen onherleidbaar karakter draagt, terwijl iedere
sfeer haar eigen plaats en orde in het geheel heeft? Deze conce-
ptie in samenhang met de in de W. d. W. ontwikkelde theorie
van de individualiteitsstructuren der werkelijkheid, zou ook de
encyclopaedische conceptie op een inderdaad reformatorischen
grondslag hebben kunnen stellen.

In stee daarvan krijgen wij nu een drieledig half-hegeliaansch
schema voor de indeeling der wetenschappen in vijf faculteiten,

eenerzijds georiënteerd aan de trilogie: God, mensch, natuur, anderzijds aan de dichotomie ziel-lichaam in den traditioneel-scholastieken zin.

„Vraagt men nu,” aldus KUYPER, „door welke onderscheidingen deze feitelijke indeeling van den wetenschappelijken arbeid (t.w. in vijf faculteiten) beheerscht is, dan blijkt terstond, dat de aandacht van den denkenden geest zich afzonderlijk gericht heeft op den *mensch* en op de *natuur*, die hem omringt; dat de mensch, voor wat zijn eigen wezen aangaat, zich onderscheidenlijk met zijn *somatisch*, onderscheidenlijk met zijn *psychisch*, en onderscheidenlijk met zijn *sociaal* bestaan bezig hield; en dat hij, éér zelfs nog dan op deze vier groepen van wetenschappen, zijn oogmerk afzonderlijk richtte op de *kennisse Gods*. De juistheid van deze uit de praktijk ontstane indeeling springt in het oog. Principium divisionis is het subject der wetenschap, d. i. ὁ ἀνθρώπος. Dit nu leidt tot de coördinatie van den *mensch* zelve, met de *natuur*, die hij beheerscht en met zijn *God*, door wien hij zich beheerscht gevoelt. En het is deze trilogie, die doorkruist wordt door een andere drie-deeling, die „den mensch” qua talis betreft, t. w. de onderscheiding tusschen den éénen mensch en de *vele* menschen, en daarnaast de tegenstelling tusschen zijn *somatisch* en *psychisch* bestaan. Zoo kwam dus het subject er toe, om in de *theologische* faculteit de kennisse Gods te onderzoeken, en in de *natuurkundige* faculteit naar de kennisse der natuur te staan. Voorts om naar het somatisch bestaan van den mensch onderzoek te doen in de *Medische*, naar zijn psychisch bestaan in de *Philologische*; en eindelijk om in de *Juridische* faculteit alle studiën samen te vatten, die zich richten op de verhouding van mensch tot mensch. Want wel staat de grensbepaling tusschen deze provinciae scientiarum nergens in volstrekten zin vast, en ligt er tusschen elke twee faculteiten altoos een min of meer betwist gebied; maar dit kan niet anders, omdat de deelen van het object der wetenschap organisch samenhangen, en evenzoo de reflex van dit object in het bewustzijn van het subject een organisch karakter vertoont”³³⁾.

Is het wonder, dat in dit schema, op WOLTJER's voetspoor, de wijsbegeerte in onverbrekkelijk verband met taalwetenschap en

³³⁾ Enc. II, 139, 140.

historiewetenschap, wetenschappen, die

Zoodat hier niet e dat de wijsbegeerte a zakelijke *theoretische* de verhouding tusse opgehelderd bleef!

De filosofie wo als wetenschap, welk object heeft”, wat e schappen: historica

KUYPER beproeft met de in een later nl. dat de filosofie heeft te zoeken, in o

Is het voorts won ontwikkeling der soc matig schema der j

Maar we zijn hie doodlopend *zijspoor*

Het is de speculat gedachtengoed i.z. d van functiecomplex bodem van KUYPER's onmogelijk gemaakt.

De dichotomie sto aan de speculatieve kring in organische kringen.

Waar KUYPER zi conceptie totaal vre hij grondslagen voor baar en rustig verde

Daartoe behoort, l zakelijke religieuze v band daarmede de a minder belangrijke proces.

God, mensch, natuur,
n in den traditioneel-

welke onderscheidingen
ppelijken arbeid (t.w. in
rmond, dat de aandacht
k gericht heeft op den
t; dat de mensch, voor
erscheidenlijk met zijn
hisch, en onderscheiden-
n dat hij, éér zelfs nog
en, zijn oogmerk afzon-
nistheid van deze uit de
oog. Principium divisi-
ὁ ἄνθρωπος. Dit nu leidt
, met de *natuur*, die hij
zich beheerscht gevoelt.
dt door een andere drie-
, t. w. de onderscheiding
nenschen, en daarnaast
i *psychisch* bestaan. Zoo
heologische faculteit de
natuurkundige faculteit
ts om naar het somatisch
en in de *Medische*, naar
; en eindelijk om in de
vatten, die zich richten
Want wel staat de grens-
tiarum nergens in vol-
e twee faculteiten altoos
; kan niet anders, omdat
organisch samenhangen,
het bewustzijn van het
' 33).

WOLTJER's voetspoor, de
met taalwetenschap en

historiewetenschap, eenvoudig wordt gecoördineerd met de vak-
wetenschappen, die buiten de philologische faculteit vallen?

Zoodat hier niet eens de waarheid tot haar recht kan komen,
dat de wijsbegeerte aan alle vakwetenschappen gelijkelijk de nood-
zakelijke *theoretische* fundamenten moet verschaffen, en met name
de verhouding tusschen theologie en Christelijke filosofie on-
opgehelderd bleef!

De filosofie wordt in deze gedachtenlijn door KUYPER gevat
als wetenschap, welke „het psychisch bestaan van den mensch tot
object heeft”, wat evenzeer met de andere philologische weten-
schappen: *historica* en *linguistiek* het geval zou zijn.

KUYPER beproeft niet eens deze opvatting van de filosofie
met de in een later verband door hem ontwikkelde veel juistere,
nl. dat de filosofie de totaliteit der wetenschappelijke kennis
heeft te zoeken, in overeenstemming te brengen.

Is het voorts wonder, dat KUYPER hier vrees koestert voor de
ontwikkeling der sociologie als leer der samenleving, die het kunst-
matig schema der juridische faculteit dreigt te breken?

Maar we zijn hier gelukkig slechts op een onvruchtbaar en
doodlopend *zijspoor* in KUYPER's gedachtengang.

Het is de speculatieve *logosleer* en het traditioneel-scholastisch
gedachtengoed i.z. de dichotomie van ziel en lichaam, in den zin
van functiecomplexen, waardoor ieder voortwerken op den rijken
bodem van KUYPER's Calvinistische grondconceptie tijdelijk werd
onmogelijk gemaakt.

De dichotomie stof-geest belette KUYPER in haar aansluiting
aan de speculatieve *logosleer*, de idee der soevereiniteit in eigen
kring in organischen zin door te voeren in een theorie der wet-
kringen.

Waar KUYPER zich daarentegen van deze, aan zijn grond-
conceptie totaal vreemde, schematiek weet te ontworstelen, legt
hij grondslagen voor het Calvinistisch denken, waarop men dank-
baar en rustig verder kan bouwen.

Daartoe behoort, behalve zijn diepgravende leer over de nood-
zakelijke religieuze voor-oordeelen van de wetenschap en in ver-
band daarmede de alles-beheerschende antithesegedachte, de niet
minder belangrijke leer van de functie der *πίστις* in het ken-
proces.

Bij de weergave van KUYPER's wetenschapsleer wordt aan deze *πίστις*-leer wel bijzondere aandacht gewijd, doch men breekt gewoonlijk, wanneer men haar beteekenis voor de wijsbegeerte wil uiteenzetten, juist op dat punt af, waar de eigenlijke samenhang dezer leer met de diepe religieuze grondconceptie van het Calvinisme luce clarius aan den dag zou treden.

KUYPER vangt nl. in afd. I Hfdst. II § 11 van het 2e deel der Enc. aan met een uitvoerige uiteenzetting van de zgn. *formeele* functie van de *πίστις* in het kenproces en geeft daarvan de volgende definitie: de *πίστις* is „die functie van onze psyche, waardoor ze, zonder eenig discursief bewijs te voeren, rechtstreeks en onmiddellijk zekerheid erlangt”. Deze voorloopige omschrijving raakt het *essentieele* van de *πίστις* echter nog niet; zij dekt zich vrijwel met de gebruikelijke opvatting der intuïtieve evidentie, en laat zich als zoodanig met de gedachtenlijn der logosleer schijnbaar goed vereenigen. Maar het is KUYPER zelf, die tegen de vereenzelviging der *πίστις* met deze intuïtieve evidentie nadrukkelijk protest aantekent. De eigenlijke *kern* van zijn *πίστις*-opvatting laat hij in zijn kennisleer feitelijk rusten, om het thema weder op te vatten bij de behandeling van de correlatie van geloof en openbaring in de theologie.

KUYPER grijpt dus heel wat dieper dan men het gewoonlijk voorstelt en het geheele verloop van zijn gedachtengang maakt het ongeoorloofd in de aanvankelijk gegeven „definitie” de *afsluiting* en de *eindgreep* van zijn kennistheoretische *pistisleer* te zoeken. KUYPER brengt zijn religieuze grondconceptie in de kennisleer eerst tot uitdrukking in afd. 2 Hfst. I § 25, waar wij (pag. 218/3) lezen: „De *pistis* namelijk is in ons menschelijk bewustzijn de diepste grondwet van alle onderscheiding, waardoor eerst alle hoogere „Differenzierung” in ons bewustzijn tot stand komt. Het is het durven breken van onze eenheid in een tweeheid; het stellen van een ander ik tegenover ons eigen ik; en wel een aandurven van die scheiding, omdat ons eigen ik eerst in dat andere ik zijn steun- en rustpunt vindt. Deze algemeene betere kennis van het geloof maakt, dat er op elk terrein sprake kan zijn van geloof; maar tegelijk, dat het geloof primordiaal ontstaat, doordien ons ik God, als het eeuwige, oneindige Wezen tegenover zich plaatst, en zulks aandurft, omdat het juist hierdoor zijn

eeuwig steunpunt vindt. V maar God het in onze n anders dan het opendoel waren van een ander, on eigen wezen verschijnt. een ons ingeprente idea eigen wezen voor dat ge zoodra het opengaat, H Hem gebonden te zijn”.

Hier wordt duidelijk functie van de *πίστις* in wordt door de *materiee* brekelijke correlata zijn. tale grensfunctie van he

Alleen in dezen zin j kennistheorie zich aan b vooroordeelen der wetens punt der wetenschap, de centratiepunt van de n Goddelijke Schepperssou tuurlijken zin, en de rij concipieerd.

Maar even duidelijk i tot de hoofdgedachtenlij conceptie haar oorspron geraakt met de metaphy van de ziel met haar ver

In de scholastieke psy hoorend tot 's menschen loof behoort hier tot de het intellect. En het valt opvatting van natuur en theologie vinden, juist te grensfunctie van de me protest is gerezen. Bij B. dat in de natuur geen a

Juist de aanvaarding van de tijdelijke werkeli

apsleer wordt aan deze
, doch men breekt ge-
oor de wijsbegeerte wil
le eigenlijke samenhang
onceptie van het Calvi-
a.

11 van het 2e deel der
g van de zgn. *formeele*
1 geeft daarvan de vol-
van onze psyche, waar-
voeren, rechtstreeks en
oorloopige omschrijving
nog niet; zij dekt zich
intuïtieve evidentie, en
ijn der logosleer schijn-
R zelf, die tegen de ver-
e evidentie nadrukkelijk
van zijn *πίστις* opvatting
1, om het thema weder
correlatie van geloof en

an men het gewoonlijk
gedachtengang maakt
even „definitie” de *af-*
heoretische pistisleer te
dconceptie in de kennis-
Hfst. I § 25, waar wij
s in ons menselijk be-
onderscheiding, waardoor
as bewustzijn tot stand
enheid in een tweehed;
as eigen ik; en wel een
s eigen ik eerst in dat
Deze algemeene betere
terrein sprake kan zijn
f primordiaal ontstaat,
indige Wezen tegenover
het juist hierdoor zijn

eeuwig steunpunt vindt. Wijl we nu dit geloof niet zelf construeeren
maar God het in onze menselijke natuur inschiep, is het niets
anders dan het opendoen van het geestelijk oog en een nu ont-
waren van een ander, ons in alles overtreffend Wezen, dat in ons
eigen wezen verschijnt. Het ontstaat dus niet Cartesiaansch uit
een ons ingeprente idea Dei maar door Gods verschijnen in ons
eigen wezen voor dat geestelijk oog, dat er op geschapen is, om
zoodra het opengaat, Hem te ontwaren en in bewondering aan
Hem gebonden te zijn”.

Hier wordt duidelijk en scherp gezegd, dat de zgn. formeele
functie van de *πίστις* in het kenproces geheel en al beheerscht
wordt door de *materieele*, waarin geloof en Openbaring onver-
brekelijke correlata zijn. Het geloof is hier als de transcenden-
tale grensfunctie van heel ons tijdelijk bestaan erkend.

Alleen in dezen zin past KUYPER's leer van de *pistis* in de
kennistheorie zich aan bij zijn leer i.z. de noodwendige religieuze
vooroordeelen der wetenschap, de wortel-antithese in het uitgangs-
punt der wetenschap, de opvatting van het hart als religieus con-
centratiepunt van de menselijke existentie, de belijdenis der
Goddelijke Schepperssovereiniteit in haar praegnanten schrif-
tuurlijken zin, en de rijke religieuze wetsidee door KUYPER ge-
concipieerd.

Maar even duidelijk is het, dat deze pistisleer, als behorende
tot de hoofdgedachtenlijn, welke uit KUYPER's religieuze grond-
conceptie haar oorsprong neemt, weder in onverzoenlijk conflict
geraakt met de metaphysieke logosleer, de scholastische opvatting
van de ziel met haar vermogens en het ideeën-realisme.

In de scholastieke psychologie is voor een geloofsfunctie als be-
hoorend tot 's menschen ingeschapen natuur geen plaats. Het ge-
loof behoort hier tot de genadesfeer als donum superadditum van
het intellect. En het valt op, dat ook in de dualistisch-antithetische
opvatting van natuur en genade, gelijk we haar in de dialectische
theologie vinden, juist tegen KUYPER's conceptie van de *pistis* als
grensfunctie van de menselijke natuur het meest fulminante
protest is gerezen. Bij BARTH c. s. is het geloof het gansch andere,
dat in de natuur geen aanknoopingspunt kan vinden.

Juist de aanvaarding van de geloofsfunctie als grensaspect
van de tijdelijke werkelijkheid moet bij consequente doorwerking

tot een juiste grens-afbakening voeren tusschen theologie en wijsbegeerte ³⁴).

De Christelijke theologie kan dan inderdaad als vakwetenschap worden erkend, welker onderzoekingsveld, even als dat der overige vakwetenschappen door een modaal aspect der werkelijkheid is afgegrensd, ook al behoudt zij overigens, juist door den geheel eenigen aard van dit onderzoekingsveld en door de omstandigheid, dat daarin de Goddelijke Woord-openbaring in het centrum staat, haar uitzonderlijk karakter.

In alle onderdeelen van de theologie: het wetenschappelijk Schriftonderzoek, de ecclesiologie, de dogmatologie en de praktische vakken blijft het steeds het geloofsgezichtspunt, dat de vakwetenschappelijke begrenzing aan dit onderzoekingsveld geeft. En juist daarom zijn al haar *eigenlijk theologische* begrippen *grensbegrippen* in den praegnanten zin des woords, welker inhoud boven de grenslijn des tijds uitwijst naar de religieuze vervulling van geloof en Openbaring in het vleeschgeworden Woord en naar den drieëenigen God, Die zich daarin geopenbaard heeft ³⁵).

De wijsbegeerte heeft echter tot taak alle aspecten der werkelijkheid, en dus alle onderzoekingsvelden der vakwetenschappen in den theoretischen blik der totaliteit en zin-samenhang te vatten. Daarbij hebben wijsbegeerte en theologie van Christelijk standpunt dezelfde boven-theoretische, religieuze Voraussetzungen. Slechts waar deze „Voraussetzungen” van wijsbegeerte en theologie principieel verschillend zouden zijn, zou van een apriorisch conflict kunnen worden gesproken. Dit laatste heeft ook Dr. KUYPER in zijn Encyclopaedie met groote klaarheid gezien.

Hiermede ben ik aan het einde gekomen van wat ik u over KUYPER's wetenschapsleer te zeggen had.

In den aanvang van mijn referaat, merkte ik op, dat het Calvi-

³⁴) Vgl. hierover nader mijn referaat voor de theologische conferentie te Zürich *Das natürliche Rechtsbewusstsein und die Erkenntnis des offenbarten göttlichen Gesetzes*, opgenomen in A.R. Staatskunde driemaand. org. (1939) blz. 167 vlg.

³⁵) Dit onderscheidt de schriftuurlijke theologie radicaal van alle speculatieve theologie. De laatste opereert met *metaphysische* begrippen, welke ons geen ware godskennis kunnen verschaffen, maar niet anders zijn dan een „Blendwerk der Vernunft”, geleid door het afvallig geloof in de autonomie der „natuurlijke rede”.

nistisch denken op eer ik adstrueerde deze st beide divergeerende ge lijken arbeid.

Thans meen ik ten ernst en grooten nadru

De toespitsing van op den duur ieder, die tische wetenschap med

Want er is periculum

Sinds KUYPER's vers onverdeeld gebleven. M ontwikkeling in het Cal bijna uitsluitend op de Daarentegen heeft iede KUYPER's religieuze gr geerig opzicht renteloos in de wetenschap, het k bestaan, de pistisleer in reiniteit in eigen kring minder verstaan en ver theologisch terrein — t zonder grijpbaren inho

Toen de wijsbegeerte KUYPER's religieuze gro digingen los als afwijki graving van het werk v king van de belijdeniss

Het kan ons een troo komen na de publicatie kerkeraad van Bedum, rator van het Calvinism houden van het contact theologische faculteit de afwijking van de geref op die punten, waar K calvinisme in zijn wete

Heeft de W. d. W. zie

nistisch denken op een tweesprong schijnt te zijn gekomen. En ik adstrueerde deze stelling door een uitvoerige analyse van de beide divergeerende gedachtenlijnen in KUYPER's wetenschappelijke arbeid.

Thans meen ik ten besluite hieraan het volgende met diepen ernst en grooten nadruk te moeten toevoegen:

De toespitsing van de tegenwoordige meningsverschillen zal op den duur ieder, die geroepen is aan den uitbouw der Calvinistische wetenschap mede te werken, tot een keuze *dwingen*.

Want er is *periculum in mora!*

Sinds KUYPER's verscheiden was zijn geestelijke nalatenschap onverdeeld gebleven. Maar het viel op, dat zich geleidelijk een ontwikkeling in het Calvinistisch denken ging afteekenen, waarbij bijna uitsluitend op de tweede gedachtenlijn werd voortgewerkt. Daarentegen heeft ieder kunnen constateeren hoe de erfenis van KUYPER's religieuze grondconceptie van het Calvinisme in wijsgeerig opzicht renteloos bleef liggen. Leerstukken als de antithese in de wetenschap, het hart als religieus concentratiepunt van het bestaan, de pistisleer in haar materieele beteekenis en de soevereiniteit in eigen kring der wetssferen werden hoe langer zoo minder verstaan en verwaterden — althans buiten het specifiek-theologisch terrein — ten deele geleidelijk tot propagandaleuzen zonder grijpbaren inhoud.

Toen de wijsbegeerte der wetsidee kwam en in de lijn van KUYPER's religieuze grondconceptie voortwerkte, kwamen beschuldigingen los als afwijking van de gereformeerde traditie, ondergraving van het werk van KUYPER, BAVINCK en WOLTJER, afwijking van de belijdenisschriften enz..

Het kan ons een troost zijn, dat hetzelfde aan KUYPER is overkomen na de publicatie van zijn Encyclopaedie. Toen was het de kerkeraad van Bedum, die een bezwaarschrift tegen den restaurator van het Calvinisme indiende bij de Deputaten tot het onderhouden van het contact tusschen de Gereformeerde Kerken en de theologische faculteit der Vrije Universiteit. De aanklacht luidde: afwijking van de gereformeerde belijdenisschriften en wel juist op die punten, waar KUYPER's religieuze grondconceptie van het calvinisme in zijn wetenschappelijke arbeid in 't geding kwam.

Heeft de W. d. W. zich schuldig gemaakt aan een ondergraving

van KUYPER's werk, waar zij op deze religieuze grondconceptie voortbouwt en de aan het calvinisme *vreemde* gedachtenlijn bij den wortel afsnijdt? Maar immers, vlak omgekeerd, wordt op deze wijze aan den restaurator van het calvinisme in de vorige eeuw het hoogste recht gedaan!

Het gaat thans, evenmin als in 1896, om een afwijking van de gereformeerde belijdenisschriften, die immers door alle aanhangers van de W. d. W. van harte worden aanvaard. De onderscheiding van ziel en lichaam wordt in 't licht van de religieuze en schriftuurlijke grondconceptie der Reformatie op heel wat principieeler basis gesteld dan in de traditioneele dichotomistische substantieeler, welke de ziel slechts als in het intellect gecentreerde eenheid liet gelden. En het nominalisme wordt op dezen grondslag heel wat scherper afgewezen, dan op de basis van het ideeën-realisme mogelijk is. Neen, het gaat veeleer om een proces van dringend noodige en ons krachtens onze reformatorische roeping opgelegde kritische schifting tusschen de beginselen der Reformatie en het traditioneele wijsgeerig gedachtengoed, dat uit geheel andere beginselen ontsproten is.

En daarom is de thans ontbrande strijd, evenmin als in 1896, een teeken van innerlijk verval, maar een verheugend symptoom van een geestelijk reveil, dat onder Gods zegen rijke vruchten kan dragen.

DE ACHTERGROND BOLSIJ

DR F.

Het is de moeite waard voor den rechtsphilosoof bij u te zien, hoe door de catastrofe in ons strafrecht nader te bezien, en ook in ons strafrecht in ons onder

In den storm, die op 1896 de Unie-Strafwet werd ingevoerd, PASUKANIS bij de puur juridische interpretatie over den

Hij zag deze n.l. al

In de primitieve staatsvormen dwenen zijn toen het ontstaan van handelsartikelen en de trek van het dagelijkse gedachte vasten voet op de ontwikkeling van de drongen en inplaats daarvan komen zijn, met den ginsel van de afgifte betaald wordt met een

Bij het „oog om oog“ analyseerd als een na de gekomen contractsverdragen interpretatie ontwikkelde